| تاریخ دریافت:۱۳۹۶/۴/۱۴ | تاریخ پذیرش:۱۳۹۶/۸/۲۳ |

بررسی میزان همدلی گزاره‌های بنیادین جامعه‌شناسی با دینِ اسلام

محمد مسعود سعیدی

عضو هیئت علمی و استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده اسلام تمدنی، گروه حکمت و کلام جدید، رشتهٔ تخصصی جامعه‌شناسی دین، ایران، مشهد.

m.saeedi@isca.ac.ir

چکیده

در بحث از علم اسلامی، اگر طبق نظری مشهور، اخذ گزاره‌های بنیادی علم از منابع اسلامی را ملاک اسلامی بودن آن علم بدانیم، میزان تعارض نداشتن گزاره‌های بنیادی آن علم با اندیشه اسلامی نیز ملاک میزان همدلی آن علم با دین اسلام خواهد بود. به دلایل معرفت‌شناختی، آزمودن امکان وجود یک علم جامعه‌شناسی همدلانه‌تر با دین، بسی ساده‌تر و راهگشاتر از تأسیس یک علم جدید محل وفاق، با کارایی لازم است. در این مقاله، برای بررسی چیستی گزاره‌های بنیانی و پیش‌فرض‌های عمومی در علم جامعه‌شناسی، مباحث مهم فلسفی و روشی مربوط به جامعه‌شناسی در منابع کاویده می‌شود، و گزاره‌های بنیانی و عمومی کشف یا استنباط می‌گردد، و برای بررسی سازگاری یا ناسازگاری پیش‌فرض‌های به‌دست‌آمده با دین اسلام، به مقتضای نوع نگاه و هدف مقاله، ملاک اندیشه و جهان‌بینی اسلامی، برداشت مشهور و رایج بین متخصصان دین‌شناس است. بررسی حاضر نشان می‌دهد که پیش‌فرض‌های غالباً معرفت‌شناختی و روش‌شناختی عمومی در جامعه‌شناسی معاصر با اندیشه رایج اسلامی منافات ندارد، به این معنا که در محدوده و حیطه خود که قلمرو تجربه است با اندیشه اسلامی در این قلمرو، ناسازگار نیست، و راجع به قلمرو فراتجربی نیز ساکت است. جامعه‌شناسی (نه نظریه یا نظریه‌های خاص در آن)

را از این لحاظ، و به این معنا، می‌توان با دین اسلام همدل دانست. اکنون، دو راه نسبتاً ساده‌تر پیش روست: راه اول، پایه‌ریزی عَمَلی جامعه‌شناسی اسلامی با الهام گرفتن از گزاره‌های بنیانی و عمومی استخراج‌شده، و استنباط محتواهای هم‌ارز از منابع اسلامی به عنوان گزاره‌های بنیانی و عمومی جایگزین؛ اگر علم اسلامی را ممکن می‌دانیم؛ راه دوم، پرداختن نظریه‌هایی با پیش‌فرض‌های قریب اسلامی، با تکیه بر همین مبانی استخراج‌شده جامعه‌شناسی معاصر.

کلیدواژگان: علم اسلامی، جامعه‌شناسی، همدلی، گزاره‌های بنیانی، جهان‌بینی اسلامی، معرفت‌شناسی

۱. پیشینه و بیان مسئله

پیشینه بحث در رابطه علم و دین به قرون وسطا و کشمکش میان گالیله و کلیسای کاتولیک برمی‌گردد. این رابطه را تاکنون به روش‌های مختلف بررسی کرده‌اند. برای این کار، گاه به تاریخ مراجعه کرده، و در واقع، روابط عینی دانشمندان با عالمان و دینداران را بررسی کرده‌اند، و گاه با رویکردی فلسفی‌کلامی، رابطه ذهنی محتوای گزاره‌های علمی و دینی را مطالعه، و آنها را با هم مقایسه کرده‌اند. در رویکرد تاریخی، گاه به روان‌شناسی رفتار برخی از دانشمندان و عالمان دین، و گاه به جامعه‌شناسی تاریخی زمینه‌های شکل‌گیری انواع روابط بین این دو گروه پرداخته شده، و در نگاه فلسفی‌کلامی، فیلسوفان دین و متکلمان تاکنون به انواع مختلف رابطه بین دانش علمی و دانش دینی، مثل تعارض (محتواها)، تمایز (عرصه‌ها)، تلاقی (گفت‌وگو و تأثیر متقابل)، یا تأیید (فعالیت‌ها) رأی داده‌اند. در این بحث‌ها، غالباً علم خاص یا دین خاص مطرح نبوده است. در بررسی این روابط، معمولاً بین علوم طبیعی و علوم اجتماعی تمایزی بیان نشده، و فقط گاهی تأکید بحث‌ها بیشتر روی یکی از ادیان خاص، مثلاً مسیحیت یا اسلام، بوده است.

بحث علم دینی، امکان آن، و در صورت امکان، ویژگی‌های آن، مسئله‌ای متأخر از مباحث رابطه علم و دین است. در جهان اسلام، بعد از نفوذ فرهنگ غرب به همراه ورود علوم جدید، جنبش اسلامی‌سازی علوم یا تأسیس علوم اسلامی به عنوان واکنشی در مقابل غلبه فرهنگ غربی بر فرهنگ اسلامی شکل گرفت.

از باب نمونه، و بیشتر در خصوص علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی، بشارت علی، جامعه‌شناس پاکستانی و یکی از دانشجویان کارل مانهایم، از تأسیس علم جامعه مطلوب، بر اساس اوامر قرآن، به عنوان جامعه‌شناسی قرآنی طرفداری می‌کرد. عبدالحمید ابوسلیمان در سال ۱۹۷۱ انجمن

عالمان اجتماعی مسلمان را در امریکا بنیاد گذاشت. یکی دیگر از جامعه‌شناسان پاکستانی به نام مصلح‌الدین در سال ۱۹۷۷ کتابی با عنوان جامعه‌شناسی و اسلام: مطالعه تطبیقی اسلام و نظام‌های اجتماعی آن نوشت (مهدی و لحسایی‌زاده، ۱۳۷۴، ص۹۷). اسماعیل الفاروقی، استاد پیشین تحقیقات اسلامی در دانشگاه تمپل در شهر فیلادلفیای امریکا، مؤسسه بین‌المللی تفکر اسلامی را در سال ۱۹۸۱ با هدف «اسلامی کردن علوم و معرفت» بنیان نهاد (آشتیانی، ۱۳۷۳، ص۷۳۷). انجمن عالمان اجتماعی مسلمان و مؤسسه بین‌المللی تفکر اسلامی، بعد از برپایی همایش‌های متعدد و انجام دادن طرح‌های تحقیقاتی درباره اسلامی کردن علم، در سال ۱۹۸۴ مجله امریکایی علوم اجتماعی اسلامی را منتشر کردند. در سال ۱۹۸۵ نیز الیاس بایونس و فرید احمد کتابی با عنوان جامعه‌شناسی اسلامی: یک مقدمه به چاپ رساندند (مهدی و لحسایی‌زاده، ۱۳۷۴، ص۹۸-۹۷).

در ایران، بعد از انقلاب اسلامی بهمن ۱۳۵۷ (۱۹۷۹)، اولین کوشش منظم جمعی برای اسلامی کردن جامعه‌شناسی، به همت دفتر همکاری حوزه و دانشگاه صورت گرفت. حاصل این تلاش کتاب درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی بود که در سال ۱۳۶۳ منتشر شد. ملاک اسلامی بودن جامعه‌شناسی در نزد ایشان عبارت است از: ۱. داشتن اهداف اسلامی؛ ۲. محقق با داشتن بینشی وحیانی راجع به جهان، انسان و پدیده‌های انسانی، به تحقیق و شناخت جوامع انسانی بپردازد؛ ۳. اتخاذ روشنگری‌هایی که وحی درباره قوانین و سنت‌های اجتماعی خداوند، ویژگی‌های جوامع گذشته، ریشه‌ها و عوامل پدیده‌های اجتماعی، و سایر مباحث جامعه‌شناختی مطرح کرده است (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۳، ص۵۳-۵۲، ۱۹۲-۱۹۰).

امروزه اظهارات و دیدگاه‌های متفاوتی درباره علم دینی وجود دارد. گاهی مقصود صاحب‌نظران از علم دینی یا اسلامی، دانشی کاملاً مغایر با علوم تجربی است. همیشه این تمایل وجود داشته که علم اجتماعی اسلامی را منحصر در آن دانش و اندیشه اجتماعی بدانند که از منابع اسلامی مثل قرآن و روایات استنباط می‌شود. در کشور ما گاهی این تمایل در قالب اصطلاحات معرفت‌شناختی جدید، شرح و بسط خوبی یافته است، مثل آنچه «پارادایم اجتهادی دانش دینی» نامیده شده است. این نظریه به کمک تسری دادن روش اجتهاد فقهی به اکتشاف آموزه‌های غیرفقهی از منابع دینی، دانش و علم اسلامی را قابل تولید می‌داند (علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۹). نزدیک به همین سبک، برخی نیز با طول و تفصیل بسیار، و احتمالاً متأثر از اولین تلاش دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مدلی از علم اسلامی مطرح کرده‌اند که در آن، محقق اجتماعی با برگرفتن جهان‌بینی اسلامی به عنوان چارچوب نظری، به مشاهده و استقرای واقعیت اجتماعی می‌پردازد و به نظریه‌ای دست

می‌یابد و داوری نهایی درباره اعتبار آن را بر عهده وحی و سنت و جهان‌بینی اسلامی قرار می‌دهد (ایمان و کلاته‌ساداتی، ۱۳۹۲).

به طور خلاصه، برخی از دیدگاه‌های معاصر، علم دینی را ناممکن، و این ترکیب را بی‌معنا می‌دانند (سروش، ۱۳۸۵، ص۲۲۵-۲۰۱؛ ملکیان، ۱۳۸۵، ص۱۹۰-۱۷۱)، و کسانی که علم دینی را ممکن می‌شمارند در معنا و ماهیت آن کاملاً یکسان نمی‌اندیشند. مسعود گلچین انواع معانی ممکن برای جامعه‌شناسی اسلامی (مصداقی خاص از علم دینی) را برشمرده است (گلچین، ۱۳۸۳، ص ۳۰-۱۹). در این میان، کسانی که به تمایزات روش علمی (علوم تجربی[1])، لوازم و پیامدهای آن، و گستره ادعاهای منتج از آن، و به‌طور کلی، به تفاوت‌های شناخت علمی با سایر شناخت‌ها، توجه و حساسیت بیشتری دارند، شناخت حاصل از استظهار یا تفسیر متون دینی را، هرچند به اهمیت و ارزش آن اعتراف داشته باشند، اصطلاحاً علم به معنای خاص (علم تجربی) نمی‌دانند. در بین کسانی که بدین‌ترتیب برای شناخت حاصل از منابع دینی، شأن و کارکرد متفاوتی با شناخت حاصل از علوم تجربی قائل‌اند، یکی از مشهورترین اظهارات نظری درباره ماهیت علم اسلامی، که برای تحقق مثلاً جامعه‌شناسی تجربی و اسلامی مناسب‌تر به نظر می‌رسد، این است که علم تجربی باید مبادی خود، یعنی پیش‌فرض‌های متافیزیکی یا غیرمتافیزیکی لازم برای تولید علم را از منابع و جهان‌بینی اسلامی اخذ کند تا اسلامی باشد. اکثر کسانی که در جامعه ما به موضوع علم تجربی دینی پرداخته‌اند، این ملاک را با عبارات مختلف مطرح کرده‌اند (باقری، ۱۳۸۷، ص۲۵۸-۲۴۹؛ گلچین، ۱۳۸۳، ص۳۱-۲۶؛ بستان، ۱۳۸۳، ص۵۵-۵۰).[2] این مقاله نیز همین نظر را درباره علم تجربی اسلامی، پیش‌فرض خود قرار می‌دهد.

بنابراین فرض ما بنا بر نظری مشهور، این است که علم تجربی اسلامی، علمی است که مبادی خود را از اندیشه اسلامی بگیرد، اما در عمل تاکنون تلاشی کافی و جامع صورت نگرفته تا مبادی بنیادین مربوط به موضوع علمی خاصی، از منابع اسلامی استنباط شود، به طوری که بستری عملی و مؤثر برای انتاج گزاره‌ها، مسائل، نظریه‌ها، و شکل‌گیری یکی از مصادیق علم تجربی اسلامی، مثلاً جامعه‌شناسی اسلامی فراهم گردد. به نظر نویسنده، این کار بسیار دشوار و شاید ناشدنی

۱. برخلاف برخی از اظهارات که گویا می‌خواهند اعتماد به تجربه در علوم اجتماعی را مختص به رویکرد پوزیتیویسم نشان دهند، دانش جدید (science) در همه رویکردهای خود اجمالاً به آزمون تجربی متعهد است؛ البته با وجود اختلافاتی مهم در چند و چون مسئله.

۲. آیت‌الله جوادی آملی نیز بارها این نظر را اظهار کرده است. پیروان و شاگردان ایشان گاه برای اثبات اینکه مبادی علوم تجربی گزاره‌هایی فلسفی هستند به اظهارات فیلسوف علم مشهور، کارل پوپر، استناد می‌کنند.

باشـد. یکی از علل دشـواری چنین کاری این است که علوم (دانش‌های درجه اول) عملاً از مبادی خود شـروع نمی‌شـوند، بلکه معمولاً با بی‌توجهی تفصیلی به مبـادی (خوابگردانه)، از مواجهه با مسـئله و تلاش برای حل آن نشـئت می‌گیرند و رشـد می‌کنند. غالباً در مرحله بعد، با شـکل‌گیری دانش‌های درجه دوم است که مبادی علم بررسی می‌شوند و آشکار می‌گردند. بنابراین اگرچه معتقد باشـیم که با روش مذکور می‌توانیم علم اسلامی تأسیس کنیم، بهتر این است که نخست، مبادی و گزاره‌های بنیادین علم موجود را دقیقاً شناسایی کنیم تا معلوم شود که در مبادی آن علم خاص، چه موضوعات و چه گزاره‌هایی مطرح اسـت، و بنابراین روشـن شـود که حدوداً چه معانی و مطالبی را باید از منابع اسلامی استنباط کرد، و اینها به چه کار علم مد نظر خواهند آمد.

به همین دلیل، و دسـت‌کم به جهت همین فایده مقدمی، بهتر اسـت قبل از فکر کردن به تولید علم اسـلامی، به ارزیابی اسـلامی علم موجـود بپردازیم. اگر بنا بر فرض، اخـذ گزاره‌های بنیادی علم از منابع اسـلامی، ملاک اسـلامی بودن آن علم است، میزان تعارض نداشتن گزاره‌های بنیادی با اندیشـه اسـلامی نیز ملاک میزان همدلی آن علم با دین اسـلام خواهد بود. آزمودن امکان وجود علم جامعه‌شناسـی همدلانه‌تر با دین، بسی ساده‌تر و راهگشـاتر از تأسیس نوعی علم جدید محل وفاق، با کارایی لازم اسـت. بر این اسـاس اسـت که این پرسش مطرح می‌شـود که: میزان همدلی علم جامعه‌شناسـی با دین اسلام چقدر است؟ و برای پاسخ دادن به این پرسش باید به پرسش‌های دیگری پاسخ داد:

۱. گزاره‌های بنیانی و پیش‌فرض‌های عمومی در علم جامعه‌شناسی چیستند؟

۲. کدام یک از این پیش‌فرض‌ها با اندیشـه و جهان‌بینی اسـلامی سازگار، و کدام یک ناسازگار است؟

۲. چارچوب مفهومی

مقصود از علم جامعه‌شناسـی، جامعه‌شناسی موجود و معاصر است؛ آن بخشی که امروزه اکثریت جامعه‌شناسـان و عالمان علـوم اجتماعی پذیرفته‌اند، عملاً بدان ملتزم‌اند، و بر آن اسـاس پژوهش اجتماعـی می‌کننـد. غالباً برداشـت رایج از علم تجربـی، تجربه‌گرایی محـض در علوم طبیعی، و پوزیتیویسـم (اثبات‌گرایی) در علوم اجتماعی اسـت، و معمولاً هرگاه می‌خواهند علوم اجتماعی و مبادی آن را نقد کنند، به نقد رویکرد پوزیتیویسم اکتفا می‌کنند، و به این مسئله کمتر توجه می‌شود کـه علـوم اجتماعی موجود، ممکن اسـت چه پیچ و خم‌هایـی را بعد از پوزیتیویسـم به خود دیده باشـند. در این مقاله تلاش می‌شود گزاره‌های بنیادین جامعه‌شناسی رایج امروزی، از منابع معتبر و

در دسـترس اتخاذ شود. مسلم است که محقق بنا به هدف مقاله نمی‌خواهد در درستی یا نادرستی این گزاره‌ها یا ریشه‌های فلسفی آنها اظهارنظر کند؛ زیرا مقصود فقط این است که گزاره‌های موجود، نه نظر محقق درباره آنها، برای مقایسـه بعدی گزارش شـود. البته برای روشـن شدن وضعیت فعلی گزاره‌های بنیانی، ریشه‌های تاریخی و سیر تحولات آنها تا جایی که لازم بوده بررسی شده است.

همچنین مقصود از دین اسلام و به عبارت دیگر، ملاک اندیشه و جهان‌بینی اسلامی، برداشت رایج و فهم اکثریت غالب متخصصان دین‌شناس مسلمان شیعه در دوره ایران معاصر است. محقق توجـه دارد که دیدگاه‌هایی که بین فیلسـوفان، متکلمان و مفسـران مسـلمان وجـود دارند، معمولاً آبشـخورهای دیگری علاوه بر وحی و سـنت اسـلامی نیـز دارند، ولی این مقاله خـود را درگیر این بحث نمی‌کند. یعنی خود محقق تا آنجا که ممکن است کمتر وارد میدان اظهارنظر در جهان‌بینی و اندیشه اسلامی می‌شود، و دست‌کم آگاهانه نظر شخصی خود را ملاک قرار نمی‌دهد. زیرا مقصود از رویکرد و اندیشـه اسـلامی، اسـلام غالب در نظر اکثر دین‌شناسان معاصری اسـت که به دنبال تعریف یا تحقق علوم اجتماعی اسـلامی هسـتند، و نه آنچه فقط در ایده شخصی محقق، اسلام و اندیشه اسلامی است.

مقصود از همدلی، تعارض نداشـتن پایه‌ای‌ترین و عمومی‌ترین گزاره‌های علم جامعه‌شناسـی با اندیشـه‌های اسلامی هم‌قلمرو خود است. مسلم اسـت که جامعه‌شناسی، علمی عمدتاً تجربی است، و بنابراین گستره و قلمرو گزاره‌های بنیانی آن نیز غالباً مربوط به امور تجربی (مدرَکات حواس ظاهر) اسـت، درحالی‌که قلمرو اندیشه‌های معرفت‌شناختی، فلسـفی و انسان‌شناختی اسلامی از امـور مـادی و تجربی فراتر رفته، شـامل ماوراءطبیعت هم می‌شـود. بنابراین مقصـود از همدلی و تعارض نداشـتن، سـازگاری و همپوشانی کامل نیسـت، بلکه اگر گزاره‌های بنیانی جامعه‌شناسی با توجه به قلمرو ادعایی خود، با آن اندیشه‌های اسلامی که ناظر به این قلمروند، متعارض نباشند، و راجع به قلمرو فرامادی در اندیشه اسلامی نیز نفی و انکاری نداشته باشند (ساکت باشند)، همدلی مد نظر صادق خواهد بود.

مقصـود از گزاره‌های بنیانـی و عمومی، پیش‌فرض‌ها و گزاره‌هایی هسـتند که مبنای رویکردها یا پارادایم‌های مختلف، یا اسـاس روش‌های متفاوت در جامعه‌شناسـی هستند. این‌گونه گزاره‌های بنیانـی و عمومـی، به غیـر از تعداد اندکی از گزاره‌هـای مربوط به منطق عمومی، هستی‌شناسـی و انسان‌شناسـی، غالباً گزاره‌هایی معرفت‌شناختی هستند که مناسب‌ترین گزاره‌ها برای سنجش میزان همدلی‌اند. لذا در اینجا تمرکز بر همین گزاره‌های معرفت‌شناختی است. علاوه بر گزاره‌های بنیادین و عمومی یادشـده، هر یک از نظریه‌های موجود در جامعه‌شناسـی ممکن است بر پیش‌فرض‌های

خاص دیگری مثل پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی، روان‌شناختی و ... مبتنی باشند که در این تحقیق بررسی نمی‌شوند؛ زیرا مقصود این پژوهش بررسی میزان همدلی جامعه‌شناسی به‌طور کلی است، و نه همدلی نظریه‌ای خاص.

تعداد درخور توجهی از گزاره‌های تحت بررسی، در بین همه علوم تجربی، و برخی دیگر، در بین علوم اجتماعی مشترک‌اند، و اختصاصی به علم جامعه‌شناسی ندارند. ولی روشن است که مطالعه این گزاره‌ها لازم است؛ زیرا این گزاره‌ها، پایه و اساس پارادایم‌ها و رویکردها، یا روش‌هایی هستند که بالأخره در جامعه‌شناسی و پژوهش‌های اجتماعی نیز مطرح‌اند. لذا چنین گزاره‌های مشترکی، جزء گزاره‌های بنیادین جامعه‌شناسی هم محسوب خواهند شد.

۳. روش تحقیق

برای پاسخ دادن به پرسش اول، یعنی بررسی چیستی گزاره‌های بنیانی و پیش‌فرض‌های عمومی در علم جامعه‌شناسی، باید تمامی مباحث مهم فلسفی و روشی مربوط به جامعه‌شناسی را در منابع کاوید، و گزاره‌های بنیانی و عمومی را پیدا یا استنباط کرد. بنابراین آنچه گزارش خواهد شد مهم‌ترین گزاره‌های اساسی و غالباً معرفت‌شناختی علم جامعه‌شناسی در دیدگاه غالب فیلسوفان و جامعه‌شناسانی است که به این مباحث پرداخته‌اند. رویکردها یا پارادایم‌های مختلف در علوم اجتماعی و خصوصاً در جامعه‌شناسی، در روندی تاریخی، و در تعامل با رویکردهای علوم طبیعی، و در پی نقد، و حک و اصلاح رویکردهای قبلی، یا برای حل مشکلات معرفتی جدید ظهور پیدا کرده‌اند. فیلسوفان علوم اجتماعی و خود جامعه‌شناسان، در برخی از گزاره‌های اساسی این رویکردها، تجدیدنظر کرده، گزاره‌هایی را کنار گذاشته، و گزاره‌های دیگری را جایگزین کرده‌اند. برخی از رویکردها یا گزاره‌های مبنایی مشهور ممکن است هنوز در منظر عمومی، به عنوان بخش مهمی از جامعه‌شناسی شناخته شوند، درحالی‌که نزد اکثر جامعه‌شناسان، اعتبار خود را از دست داده‌اند، یا دست‌کم فقط به عنوان راهی برای تکمیل شناخت حاصل از رویکردهای دیگر نقش ایفا می‌کنند. همچنین ممکن است برخی از رویکردهای جدید با اینکه سر و صدای بسیاری به راه انداخته و مشهور شده باشند، هنوز نتوانسته باشند اعتبار گسترده‌ای نزد جامعه‌شناسان کسب کنند. بنابراین برای شناخت دقیق جامعه‌شناسی موجود، یعنی شناخت دقیق گزاره‌های بنیانی و عمومی که اکنون اکثر جامعه‌شناسان پذیرفته باشند، باید رویکردهای مختلف در علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی، ظهور و تحول آنها، و موقعیت کنونی‌شان شناسایی شود. برای این منظور باید نشان داده شود که هر گزاره بنیانی جدیدی که اکثر جامعه‌شناسان پذیرفته‌اند، دقیقاً در مقابل کدام گزاره

یا گزاره‌های قبلی قرار گرفته اســت، و کدام گزاره از رویکردهای قبلی را بی‌اعتبار کرده، یا دســت‌کم کدام گزاره‌ها را در معرض تأمل و تردید قرار داده است.

برای این کار، محقق کوشــیده اســت همه گزاره‌های مهم را از منابع در دسترس، و با محور قرار دادن یک منبع جامع اســتخراج و شماره‌گذاری کند، ولی در مقام گزارش به علت محدودیت تعداد صفحات مقاله، مجبور است فقط تعداد مهم‌تری از گزاره‌ها را انتخاب، و مطالب آنها را نیز خلاصه کنــد، و با ارجــاع دادن به منابع از ذکر جزئیات صرف‌نظر کند. در عمل، بیشــتر توضیحات مربوط به نکته‌ای خاص را نمی‌توان در قالب یک گزاره، به صورت گویا خلاصه کرد. لذا مطالب هر گزاره معمولاً در یک بند بیان می‌شود.

برای پاســخ دادن به پرسش دوم، یعنی بررسی ســازگاری یا ناسازگاری پیش‌فرض‌ها با اندیشه و جهان‌بینی اسلامی، محقق به مقتضای نوع نگاه و هدفی که در این طرح دنبال می‌کند، نمی‌خواهد برای هر گزاره همانند متخصص فلســفه، کلام یا تفســیر وارد بحثی جامع و کاملاً تخصصی شود و اظهارنظر کند، بلکه همان‌طور که پیش‌تر اشــاره شد، برداشــت غالب متخصصان دین‌شناس را که اکنون در بین ایشان مشهور و رایج است، ملاک ارزیابی قرار می‌دهد.

مهم‌ترین گزاره‌ها (یا نکته‌ها)ی بنیانی و عمومی جامعه‌شناسی معاصر

تجربه‌گرایی در علم، روایت‌های فلســفی مختلفــی دارد. مهم‌ترین ایده‌های تجربه‌گرایی را می‌توان در پنج موضوع اصالت شناخت حسی، آزمون‌پذیری، عینیت، قوانین علمی، و بالأخره مدل «قانون فراگیر» تبیین علمی خلاصه کرد. این مفاهیم اولاً قدر مشــترکی از روایت‌های مختلف این رویکرد را به دســت می‌دهند، و ثانیاً در بین دانشــمندان تجربه‌گرا عملاً بیشــتر محل توجه بوده‌اند، و صرفاً نظریه‌پردازی فیلسوفانه نیستند.

اصالت شــناخت حســی: حواس ما یگانه منبع شناخت اســت (کل شناخت از تجربه کسب می‌شــود). ذهن انســان در بدو تولد، به‌اصطلاح لوح سفید است و شناخت ما پس از آن از رهگذر آموختــن به منظور تشــخیص الگوهای تکرارشــونده در تجربه ما، و ربــط دادن ایده‌های عام به آنها کســب می‌شــود. شــناخت اصیل، که با باور یا پیش‌داوری صرف فرق دارد، به بیان این الگوها در تجربه، و چیزی که می‌توان از آنها اســتنباط کرد محدود می‌شــود. ما شــناختمان را از طریق تجربه حســی‌مان از جهان و تعامل با آن کســب می‌کنیم (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۲۰، ۳۸). این گزاره گاهی نیز این‌گونه بیان می‌شود که هیچ شناخت ذاتی، به معنای شناخت مقدم بر تجربه و مستقل از تمام تجربه‌ها، وجود ندارد (لاندسمان، ۱۳۹۰، ص۲۴-۱۷؛ پولاک و کراز، ۱۳۸۵، ص۵۶-۵۲).

آزمون‌پذیری: ادعای معرفتی معتبر آن است که به کمک تجربه (مشاهده یا آزمایش) آزمون‌پذیر باشد. درنتیجه ادعاهای معرفتی درباره هستی‌هایی که مشاهده (تجربه حسی) نمی‌شوند، کنار گذاشته یا به نحوی توجیه می‌شوند (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۳۸، ۷۵-۷۴؛ لیدیمن، ۱۳۹۰، ص۱۶۵-۱۶۳؛ تریگ، ۱۳۸۴، ص۱۷-۱۶؛ پاپینیو، ۱۳۹۱، ص۷۲-۶۳).

عینیت: عینیت علمی مبتنی بر تفکیک صریح گزاره‌های (آزمون‌پذیر) واقعی از داوری‌های ارزشی (ذهنی) است. علم از آن جهت عینی (غیرشخصی) است که منحصراً نتیجه کاربرد قواعد صوری منطق در شواهد واقعی است. بنابراین در سنت تجربه‌گرایانه، گویی مستقل از زمینه تاریخی یا اجتماعی، نوعی معیار مجرد (آزمون‌پذیری از طریق تجربه حسی) برای تشخیص علم از ناعلم وجود دارد (باربور، ۱۳۶۲، ص۲۱۳-۲۱۲؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۳۹، ۸۰، ۱۱۲).

قوانین علمی: قوانین علمی گزاره‌هایی درباره الگوهای عام و تکرارشونده تجربه‌اند (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۳۹).

مدل «قانون فراگیر» تبیین علمی: تبیین هر پدیده از لحاظ علمی اثبات این مسئله است که آن پدیده نمونه‌ای از قانون علمی است. گاهی به این شیوه تبیین، مدل «قانون فراگیر» تبیین علمی می‌گویند. اگر تبیین پدیده‌ای به اثبات این مسئله بستگی دارد که «نمونه»ای از قانون عام است، پس شناخت این قانون باید ما را قادر سازد رخدادهای آتی پدیده‌هایی از آن نوع را پیش‌بینی کنیم. منطق تبیین و پیش‌بینی یکی است. این گاهی به نظریه «تناسب تبیین و پیش‌بینی»[1] معروف است (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۳۹، ۸۸؛ لیتل، ۱۳۷۳، ص۱۱-۸؛ روزنبرگ، ۱۳۸۴، ص۵۷-۵۵ و ۶۲-۶۱).

اصطلاح «پوزیتیویسم» یا «اثبات‌گرایی» از روزگار آگوست کنت به بعد، برای مشخص کردن رویکردهایی به علوم اجتماعی به کار برده شد که در سه ویژگی مهم تجربه‌گرایی، اصالت شناخت علمی، و طبیعت‌گرایی مشترک‌اند (امزیان، ۱۳۸۰، ص۴۵-۳۸؛ نواک، ۱۳۸۴، ص۱۳۸-۱۳۱؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۵۵، ۹۵):

تجربه‌گرایی: توصیف تجربه‌گرایانه از علوم طبیعی پذیرفته شده است.

اصالت شناخت علمی: علم معتبرترین یا حتی یگانه شکل اصیل دانش، و تنها منبع شناخت معتبر محسوب می‌شود.

طبیعت‌گرایی: روش علمی را آن‌طور که تجربه‌گرایان معرفی می‌کنند، می‌توان و باید به مطالعه ذهن انسان و زندگی اجتماعی بسط داد تا این رشته‌ها را در مقام علوم اجتماعی به کرسی نشاند.

1. symmetry of explanation and prediction

امـروزه در بین دانشـمندان علوم طبیعـی و اجتماعی، همه موضوعات یـا گزاره‌های مذکور در معرض مناقشـات جدی و تجدیدنظر قرار گرفته اسـت. روشـن اسـت که این تجدیدنظرها علم را از قلمـرو تجربی بودن خارج نکرده، و آن را با اندیشـه معرفت‌شـناختی اسـلامی منطبق نمی‌کند، ولی نکته مهم، ظهور و رشـد تواضع علمی اسـت که دیگر، مانع نفی و انکار قلمروهای غیرتجربی می‌شـود. از اینجا به بعد، مهم‌ترین نکته‌ها یا گزاره‌های بنیانی و عمومی که اکنون در جامعهٔ علمی پذیرفته اسـت، با شـماره‌گذاری مشـخص شـده، و برخی توضیحات لازم، در بندهایی که شماره ندارند، آورده می‌شوند.

۱. درباره اصالت شـناخت حسـی، این ایده که کل شـناخت از تجربه کسـب می‌شود، و هیچ شناخت ذاتی، به معنای شناخت مقدم و مستقل از تمام تجربه‌ها، وجود ندارد، در اثر تحولات در شماری از رشته‌های علمی، مثل زبان‌شناسی، روان‌شناسی تکاملی، و زیست‌شناسی اجتماعی، در معرض تردید قرار گرفته اسـت. همچنین امروزه فرآیند کسـب شـناخت را صرفاً شناختن الگوهای نظـم در جریان تجربه حسـی نمی‌دانند. بلکه معتقدند تجربه ترکیب پیچیده‌ای از ادراکات حسـی و سـامان‌دهی و گزینـش مفهومی اسـت. خود عمل بیان کردن تجربـه، دادن نظم مفهومی خاصی به آن اسـت. با در نظر گرفتن تفاوت میان فرهنگ‌ها و میان‌دوره‌های تاریخی در شـیوه‌های تفسـیر کـردن تجربه، بخش اعظم دسـتگاه مفهومی را که تجربیاتمان را با آنها تفسـیر می‌کنیم، اکتسـابی و اختصاصـی (فرهنگـی) می‌دانند، که مـا آن را از جامعه‌ای که در آن زندگـی می‌کنیم می‌آموزیم. ولی گاهی این احتمال مطرح می‌شـود که، همان‌گونه که کانت می‌پنداشـت، بخش دیگری از این مفاهیم سـامان‌بخش تجربه نیز مقدم بر تجربه و عمومی (ذاتی یا فطری) باشـد (روزنبرگ، ۱۳۸۴، ص۲۹۱-۲۵۱؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۷۱-۶۸)؛

۲. دربـارهٔ ملاک آزمون‌پذیـری امروزه معتقدند اینکه مَدْرکی را تأییدکننـده یا ردکننده باورها یا فرضیه‌های موجودمان بدانیم یا ندانیم، همیشه متضمن دست زدن به داوری‌هایی است. تا اندازه‌ای، این داوری‌ها به این مربوط می‌شود که هم اعتقادات یا فرضیه‌های کنونی فرد، و هم شواهد جدید را چگونه باید تفسیر کرد. این مسئله مشکلاتی را برای ملاک آزمون‌پذیری، عینیت علمی، معیار تمایز علـم از ناعلم، قوانین علمی، و قـدرت تبیین و پیش‌بینی علمی به وجود می‌آورد. به این صورت که تأکید بر ملاک آزمون‌پذیری، تجربه‌گرایان را وادار می‌کند برای تحقق عینی این ملاک و حفظ شأن متمایز علم، اختلاف نظر درباره چگونگی بررسی شواهد موافق و مخالف را کاهش دهند، و قوانین علمی را صرفاً خلاصه مشـاهدات مسـتقیم، در حد همان مجموعه مشاهده‌شـده، تلقی کنند. ولی در ایـن وضعیـت، ادعاهای علمی محدود دیگر توان تبیینی و پیش‌بینی نخواهند داشـت. به‌علاوه،

متوسـل شدن به ملاک نسـبتاً ضعیف آزمون‌پذیری، یعنی ملاک تأییدپذیری به جای اثبات‌پذیری، برای قوانین علمی عام و ادعاهای فراگیر، مشـکل تجربه‌گرایان را حل نمی‌کند؛ زیرا استقرای ناقص تأییدکننده هم نیست (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۴۲، ۵۱-۴۶، ۷۴-۷۱؛ تریگ، ۱۳۸۴، ص۴۰-۲۹). در حـال حاضر، بر طبق مـلاک ابطال‌پذیری تجربی، آزمون‌پذیری گـزاره یا ادعای معرفتی، فقـط به این بسـتگی دارد که آیا در معرض ابطال تجربی قـرار می‌گیرد یا نه (پوپر، ۱۳۶۳، ص۸۱-۴۱؛ لیدیمن، ۱۳۹۰، ص۱۲۱-۹۵)؛

۳. در دیدگاه دانشـمندان معاصر، مدل قانون فراگیر تبیین علمی فقط کوششـی برای نشان دادن منطق تبیینی سـاده در سطح الگوهای مشاهده‌پذیر پدیده‌هاست. گردآوری شواهد برای تعمیم‌های مشـاهداتی به مرحله اولیه علم تعلق دارد، و کار دقیق علمی تازه زمانی شـروع می‌شـود که چنین تعمیم‌های مشـاهداتی حاصل شده باشند، و نظریه علمی برای تبیین (بیان سازوکارهای علّی) آنها بـه وجود می‌آید (لیتل، ۱۳۷۳، ص۱۵-۱۱؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۷۸-۷۶). امروزه نظریه‌ها یا تبیین‌های نظری بخش مهمی از کار علمی هسـتند، و انواع مختلفی دارند، مثل تبیین کارکردی، تبییـن تاریخی‌روایی، و تبیین فرضیه‌ای‌اسـتنتاجی (لیتـل، ۱۳۷۳، ص۱۷؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۸۵-۸۱؛ پاپینیو، ۱۳۹۱، ص۱۲۶-۱۲۵)؛

۴. همچنین تناسـب تبیین و پیش‌بینی کـه تجربه‌گرایان به آن اعتقاد داشـتند، درباره تمام انواع تبیین علمی کاربرد ندارد. در علوم طبیعی تاریخی و بیشتر علوم اجتماعی سازوکارهای علّی اصلی در کنش متقابل با سـازوکارهای دیگرند، و معمولاً در این علوم نمی‌توان همه سـازوکارها را به طور مصنوعـی جدا کرد. به همین دلیل، امروزه کسـی تبیین در این رشـته‌ها را عمومـاً با توان پیش‌بینی همراه نمی‌داند (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۹۱-۸۹؛ پاپینیو، ۱۳۹۱، ص۱۲۶-۱۱۱)؛

۵. در نظر غالب دانشمندان علوم طبیعی و اجتماعی معاصر، علم آنچنان عینی نیست که بتوان آن را فقط نتیجه کاربرد قواعد منطق در مشـاهدات دانسـت. زیرا فرآیندی که به موجب آن نظریه‌ها ابداع می‌شود، متضمن تخیل و خلاقیت علمی است. یکی از مطرح‌ترین جنبه‌های استدلال علمی در این مقام، کاربرد استعاره و تمثیل است. استفاده از استعاره و تمثیل در ساختن نظریه‌های علمی پیوند مهمی اسـت میان علم و بافت فرهنگی گسـترده‌تری که علم بدان تعلق دارد. بنابراین شناخت علمی متضمن تعهدات ارزشی رسمیت‌نیافته و پیش‌فرض‌های از لحاظ فرهنگی خاص است. البته این ضرورتاً فروکاسـتن علم به بافت فرهنگی را موجه نمی‌کند؛ زیرا چه‌بسا استعاره‌ها و تمثیل‌ها که بعد از آزمون تجربی و مشـاهدات مقام داوری، به‌تدریج از صورت‌بندی اولیه خود دور می‌شـوند (باربور، ۱۳۶۲، ص۲۱۹-۲۱۳، ۲۳۱-۲۲۲؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۸۳-۷۷)؛

گزاره‌های خاص پوزیتیویسم، یعنی ویژگی‌های اصالت شناخت علمی، و طبیعت‌گرایی نیز به همین ترتیب عملاً متروک مانده‌اند؛

۶. در خصوص اصالت شناخت علمی، امروزه علم را معتبرترین یا حتی یگانه شناخت اصیل محسوب نمی‌کنند؛ زیرا چنین گزاره‌ای شامل دو مدعاست که هر دو محل تردید واقع شده‌اند. مدعای اول این است که علم و سایر اَشکال تفکر، مثل الاهیات و متافیزیک، از جهت کارکرد هم‌ارزند؛ شکل‌های بدیل تفکرند که همه مقاصدی را که بشر برای آن محتاج شناخت است، در بر می‌گیرند؛ و مدعای دوم این است که شیوه علمی تفکر و دانش، سرآمد شیوه‌های دیگر است. ادعای اول یا ادعای هم‌ارزی کارکردی پذیرفتنی نیست؛ زیرا امروزه علم و سایر دانش‌ها را روش‌های بدیل انجام دادن کاری یکسان، یا دست‌یابی به مقصودی واحد به حساب نمی‌آورند. براین‌اساس ادعای دوم، یعنی ادعای برتری علم بر دیگر منابع دانش و فهم نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا وقتی علم را اصلاً قابل قیاس با دیگر انواع شناخت نمی‌دانند، پس حکم به مهتری یکی و کهتری دیگری نیز منطقی نیست (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۹۸-۹۵؛ چالمرز، ۱۳۷۴، ص۲۰۶)؛

۷. طبیعت‌گرایی،[1] یعنی این دیدگاه که چیزی نظیر بررسی علمی جامعه، به همان معنایی (ولی نه ضرورتاً با استفاده از همان روش‌هایی) که فرایندهای طبیعی را می‌توان به صورت علمی مطالعه کرد، وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد. پوزیتیویست‌ها طبیعت‌گرایند. در مقابل، کسانی مثل وبر، وینچ و هابرماس (رویکرد تفسیری) ضدطبیعت‌گرا هستند. ولی امروزه نقد دیدگاه تجربه‌گرایانه علم، و این واقعیت که در حال حاضر بدیل‌هایی مهم برای تجربه‌گرایی در علم وجود دارد، امکان شکل‌هایی از طبیعت‌گرایی را که پوزیتیویستی نیستند، فراهم کرده است؛ نظیر رویکردهای فمینیستی و رئالیسم انتقادی (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۹۹-۹۸)؛

۸. آغازگر رویکردهای جدید را می‌توان سنت فرانسوی معرفت‌شناسی تاریخی دانست. رویکردهای جدید غیرتجربه‌گرا به علم، عموماً بر این ویژگی تأکید دارند که علم و فعالیت علمی از جهت اجتماعی و تاریخی معین است (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۱۰۴-۱۰۳؛ مولکی، ۱۳۷۶، ص۲۲۰-۱۱۲). معرفت‌شناسی تاریخی با اثبات وجود رابطه میان شناخت علمی و مجموعه‌ای خاص از پرسش‌های نظری، هر منظری از علم به مثابه شناخت کامل را تضعیف کرد، و عینیت، تمایز و عمومیت علم را در معرض تردید قرار داد (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۱۱۶-۱۱۲؛ بوکی، ۱۳۹۴، ص۶۵-۴۳). این‌گونه نگاه به علم تا به امروز غلبه خود را بر جامعه علمی و رویکردهای

1. naturalism

مختلف[1] آن حفظ کرده است؛

با وجود این، معرفت‌شناسی تاریخی با پایه‌گذاری رویکردی تاریخی به فلسفه علم، راه ورود تبیین‌های تاریخی جامعه‌شناختی به عرصه توضیح محتوای باورهای علمی را باز کرد، و بعد از اینکه کسانی مثل کوهن، فایرابند، و مدافعان ایده چرخش بازتابی (لاتور، وولگار و کالون) به صحنه فلسفه علم آمدند، نهایتاً افکاری نظیر قیاس‌ناپذیری پارادایم‌ها، نسبی‌گرایی اَکید، و شکاکیت افراطی ظهور پیدا کردند که البته از طرف اکثریت جامعه علمی پذیرفته نشدند (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۱۲۶-۱۱۸ و ۱۴۶-۱۳۴؛ لاکوست، ۱۳۷۵، ص۱۴۶-۱۴۳؛ روزنبرگ، ۱۳۸۴، ص۲۹۸-۲۹۵؛ چالمرز، ۱۳۷۴، ص۱۲۶-۱۱۳)؛

هنگامی که رویکرد تاریخی در فلسفه علم، و جامعه‌شناسان علم نشان دادند که علم فرایندی اجتماعی است، این ایده شکل گرفت که علم با مقوله اجتماعی جنسیت[2] نیز رابطه‌ای دارد. این رابطه را جنبش فمینیستی جدید در اواخر دهه ۱۹۶۰ به عنوان بُعد دیگری از خصلت اجتماعی علم مطرح کرد (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۱۳۴-۱۲۶؛ ریتزر، ۱۳۷۴، ص۴۶۳-۴۶۱؛ آبوت و والاس، ۱۳۸۰، ص۳۷-۱۹، ۳۰۴-۲۷۳). هرچند ایده‌های فمینیستی درباره شناخت علمی به حدی رسیده‌اند که فیلسوفان علم دیگر نمی‌توانند به‌سادگی از کنار آنها بگذرند، هنوز آن اندازه پخته و تأثیرگذار نشده‌اند که در جامعه علمی گسترش پیدا کنند. لذا در حال حاضر نمی‌توانیم از علم‌شناسی و معرفت‌شناسی فمینیستی، گزاره‌هایی بنیادین برای علم استخراج کنیم؛

شماری از رویکردها به علوم اجتماعی وجود دارند که مبتنی بر اعتقاد به تفاوتی مهم بین موضوع علوم اجتماعی و موضوع علوم طبیعی شکل گرفته‌اند. این رویکردها که غالباً بدیل اصلی و سنتی پوزیتیویسم محسوب می‌شوند رویکردهای تفسیری‌اند. امروزه برخی از گزاره‌های بنیادین رویکردهای تفسیری در اکثر پژوهش‌های اجتماعی محل توجه محققان علوم رفتاری است؛

۹. برخلاف اشیا، انسان‌ها را نمی‌توان فقط در تجلی‌های خارجی‌شان، یعنی از طریق رفتار بیرونی‌شان، شناخت. علاوه بر آن، فهم انگیزش‌های حاکم بر رفتار، و تفسیر معانی‌ای که مردم به کنش‌های خود نسبت می‌دهند نیز مهم است. به عبارت دیگر، یکی از وظایف مهم دانشمند اجتماعی درک رویدادهای جزئی (تخصیص) و تبیین تفسیری آنها از رهگذر فهم معانی‌ای است که افراد درگیر در آن به کنش‌های خود نسبت می‌دهند (تفهم) (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۱۵۶-۱۵۳ و ۱۴۸-۱۴۷)؛

۱. این رویکردها در ادامه مقاله مطرح می‌شوند.

2. gender

۱۰. تأکید بر تفسیر و تفهم فرد کنشگر بدین معنا نیست که آدمی تابع فرایندهای علّی نمی‌باشد. تخصیص و تفهم، یا به عبارت دیگر، تبیین فردی‌نگر[1] و تفسیری گامی مقدماتی در جهت استقرار روابط علّی، یا تبیین کلی‌نگر[2] و علّی است. فهم تفسیری و تبیین علّی در علوم اجتماعی، اصول روشی همبسته‌اند، و نه مخالف (وینچ، ۱۳۷۲، ص۵۲-۴۷؛ کوزر، ۱۳۷۲، ص۳۰۴-۳۰۱، ۳۳۶-۳۳۲)؛

۱۱. دو معیار برای داوری درباره هر تبیین علّی وجود دارد: معیار بسندگی معنایی،[3] و معیار بسندگی علّی.[4] بسندگی معنایی یعنی اینکه تبیین پیشنهادی باید معقول و باورکردنی باشد، و مقصود از بسندگی علّی این است که تبیین پیشنهادی باید متضمن بیان علت واقعه مد نظر باشد.[5] اثبات بسندگی علّی مستلزم انجام دادن آزمون تجربی است که در موضوعات متفاوت شیوه‌های مختلفی خواهد داشت (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۱۵۸-۱۵۷)؛

تحقیق پدیدارشناختی، و جامعه‌شناسی پدیداری، با پرداختن به ارتباط میان آگاهی و جهان اجتماعی، و ردیابی فرایند معنا دادن کنشگران به جهان اجتماعی، فقط شالوده فلسفی ژرف‌تری برای مقولات رویکرد تفسیری در جامعه‌شناسی فراهم آورد (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۱۶۴؛ کنوبلاخ، ۱۳۹۰، ص۲۴۵-۲۰۷). هنگامی که رویکرد تفسیری در جامعه‌شناسی تحت تأثیر فایده‌گرایی حاکم بر اقتصاد اواخر قرن نوزدهم، و روان‌شناسی رفتارگرایانه قرار گرفت، به‌طور کلی نظریه انتخاب عقلانی در علوم اجتماعی با فرض بنیادین انسان اقتصادی ظهور کرد: آدمی به شیوه‌ای عمل می‌کند که برایش سود به همراه داشته باشد، و از عمل به نحوی که سودی به همراه نیاورد پرهیز خواهد کرد (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۱۶۵؛ کرایب، ۱۳۸۶، ص۱۰۴-۸۹)؛

۱۲. در علوم اجتماعی جدید، با توجه به اشکالات و نقدهایی که به نظریه انتخاب عقلانی و فرض انسان اقتصادی وارد شده، از حیث ناتوانایی‌اش در فهم پیچیدگی انگیزه‌های انسانی، و محدود کردن نقش ارزش‌ها و تضادهای درونی در زندگی روانی انسان، اکنون تلاش می‌شود تعریف‌های گسترده‌تری از نفع شخصی و جنبه‌های دیگر سوبژکتیویته در الگوهای انتخاب عقلانی ادغام گردد، بلکه تلاش می‌شود تا به‌طور کلی، گستره تبیین‌های انتخاب عقلانی محدود گردد

1. idiographic
2. nomothetic
3. meaning adequacy
4. causal adequacy

۵. مقصود از بسندگی معنایی، موجه بودنِ تبیین در مقام گردآوری است، و مقصود از بسندگی علّی، رد نشدن در آزمون داوری.

(لیتل، ۱۳۷۳، ص۱۰۲-۹۸ و ۲۶۴-۲۴۸؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۱۶۷-۱۶۴)؛

موضع شناخت‌شناسانه فلسفه عمل‌گرایی،[1] رویکرد تفسیری را به مسیر جدیدی سوق داد. این مسیر جدید درنهایت، به نظریه کنش متقابل نمادین ختم شد. توجه به این نکته حائز کمال اهمیت است که گزاره‌های پراگماتیسم که در علوم اجتماعی مؤثر بوده‌اند، لزوماً نظریه‌ای درباره حقیقت نیستند (بنتون و کرایب، ۱۳۶۸، ص۱۶۸-۱۶۷). ملاک معرفت‌شناختی عمل‌گرایانه از حقیقت (هرچه در عمل مفید باشد حقیقت است)، واضح‌البطلان است. گزاره‌های معرفت‌شناختی فلسفه پراگماتیسم فقط چگونگی حصول دانش و شناخت انسان‌ها از موضوعات زندگی‌شان را بیان می‌کنند. این گزاره‌ها که بیشترین تأثیر را در رویکرد تفسیری داشته‌اند، در گزاره ذیل خلاصه می‌شوند:

۱۳. در تفسیر انسان و درک معانی او، یک رکن اساسی، مطالعه عملکردها و کنش‌های اوست؛ زیرا با نظر به فواید عملی دانش، ربطی وثیق بین کنش آدمی و دانش او وجود دارد (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۱۷۰-۱۶۷؛ ریتزر، ۱۳۷۴، ص۲۶۹-۲۶۸)؛

از میان مباحث هرمنیوتیک، آنچه بیشترین تأثیر را در رویکرد تفسیری داشته، تأکید بر مرجعیت سنت (تاریخ، فرهنگ، پیش‌داوری‌ها) بوده است: شناخت، محصول رسیدن به فهم کنش فرد (به سبک وبر) نیست. فرد فرع است؛ تاریخ، فرهنگ، و سنت مقدم است. ما در وهله اول از رهگذر پیش‌داوری‌های دوره یا لحظه تاریخی که خود جزئی از آنیم، می‌فهمیم. پیش‌داوری‌های ما چیزهایی نیستند که بتوانیم با دید کامل پیش چشممان بیاوریم. آنها پیش‌شرط‌هایی برای همه فهم‌ها و تفسیرهای عملی‌مان هستند. امر تاریخی خاستگاه مرجعیت و خاستگاه پیش‌داوری ضروری است، و جریان فهم مستلزم بازشناسی مرجعیت سنت است (پالمر، ۱۳۷۷، ص۲۱۴-۱۹۴؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۲۰۲-۱۹۸؛ شرَت، ۱۳۸۷، ص۱۳۷-۱۳۲)؛

۱۴. امروزه پژوهشگران تأکید بیش از حد بر مرجعیت سنت را برنمی‌تابند؛ زیرا اگر سنت این مقدار بر فهم ما سیطره داشت نمی‌توانستیم درباره اندیشه‌های نادرستمان از جهان، پژوهشی نظام‌مند انجام دهیم. همچنین نقد و آموختن مطالبی خلاف آنچه سنت به ما داده، غیرممکن می‌بود. واقعیت پیچیده‌تر از آن است، و سنت از همه نوع جریان‌های متناقض اندیشه در فرایند مداومی از بحث و گفت‌وگو و به‌تدریج محوشدن در هم تشکیل شده است (هوی، ۱۳۷۸، ص۲۷۹-۲۵۸؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۲۰۱)؛

1. pragmatism

مکتب فرانکفورت با عرضه و بسط تدریجی نظریه انتقادی، آخرین گام‌های مهم را برای رویکرد تفسیری در علوم اجتماعی برداشت. نظریه انتقادی روش تفکر کاملاً متفاوتی درباره عقلانیت به دست داد، و کم یا بیش، دیگران آن را پذیرفتند؛

۱۵. عقلانیت، از عقلانیت ابزاری فراتر است، و عقل عملی (ادراک خوب و بد)، و همچنین خرَد را نیز شامل می‌شود. خرَد مستلزم ارزیابی وسایل بر حسب فرجامین ارزش‌های انسانی، عدالت، صلح و شادمانی است (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۲۰۴؛ ریتزر، ۱۳۷۹، ص۲۰۲)؛

۱۶. تأکید بیش از حد بر یک جانب فرایند تفکر، مثلاً روش تحلیلی علوم طبیعی، اسطوره علم را پدید می‌آورد. اگر علوم اجتماعی خود را (کاملاً) با روش‌های علوم طبیعی همسو کنند، آنگاه واقعیت در دست بررسی را تحریف می‌کنند و از آن سوءفهم خواهند داشت (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۲۱۳-۲۰۹)؛

۱۷. علوم طبیعی و تکنولوژی، و بخش‌هایی از علوم اجتماعی که بیشتر به علوم طبیعی شبیه‌اند، از علاقه تکنیکی به کنترل و دستکاری محیط پیرامون به وجود آمده‌اند، ولی این تنها علاقه آدمی نیست. علایق دیگر منشأ دانش‌های دیگرند (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۲۱۶-۲۱۴؛ شرَت، ۱۳۸۷، ص۳۰۳-۳۰۱)؛

یکی دیگر از مفاهیم مهمی که مکتب فرانکفورت وارد عرصه جامعه‌شناسی کرد، مفهوم عقلانیت ارتباطی است. عقلانیت ارتباطی نظامی ارتباطی (ارتباط رها از سلطه، و آزاد) است که در آن، افکار آزادانه مطرح می‌شوند، و در برابر انتقاد، حق دفاع دارند. در مباحثه، هیچ نیرویی به جز قدرت استدلال بهتر به کار گرفته نمی‌شود، و هیچ انگیزه‌ای مگر انگیزه جست‌وجوی همدلانه حقیقت در میان نیست. در این موقعیت، قدرت شواهد و برهان (که مباحثه‌کنندگان بر سر آنها توافق دارند) تعیین می‌کند که چه چیز معتبر و درست است (ریتزر، ۱۳۷۹، ص۲۱۴). در چنین وضعیتی، توافقی که حاصل می‌شود، اولاً غیرتحمیلی است، ثانیاً روشن است که صحبت از حقیقت توافقی در این وضعیت، پرداختن نظریه‌ای درباره ماهیت حقیقت نیست، بلکه ترسیم راهی برای نزدیکی بیشتر به حقیقت به همان معنای ادراک مطابق با واقع است؛

۱۸. فرایند اندیشیدن با میانجی‌گری کنش ارتباطی و عقلانیت ارتباطی، امکان فهمی را باز می‌گذارد که همه را شامل می‌شود. در اخلاق، علم، شناخت، و ... می‌توان به اتفاق نظر رسید. توافقی که به این طریق حاصل می‌شود راهی برای خروج از نسبی‌گرایی به دست می‌دهد که مبتنی بر ماهیت خود زبان و تفکر است. در واقع، آنچه بتوان درباره آن به توافق رسید درست است

(حقیقت توافقی[1]) (ریتزر، ۱۳۷۹، ص۲۱۴؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۲۱۹)؛

عواملی دست به دست هم دادند و رویکرد رئالیسم انتقادی به علوم طبیعی و اجتماعی را به وجود آوردند. این عوامل عبارت‌اند از: تجارب و تحولات تدریجی در تاریخ علم، مثل افول تجربه‌گرایی و پوزیتیویسم؛ توجه بیشتر به ماهیت اجتماعی و تاریخی فعالیت علمی؛ فهم رئالیستی از شناخت (شناخت درباره واقعیتی مستقل از فرایند شناخت) و جست‌وجوی راهی برای حل معضل اطمینان از مطابقت با واقع؛ و بالأخره، دفاع از عقلانیت فعالیت علمی؛ یعنی دفاع از عینیت و اعتبار نسبی باورهای علمی به گونه‌ای که از لحاظ تاریخی و جامعه‌شناختی نیز حساس باشد. این رویکرد علاوه بر علوم طبیعی، در فعال‌کردن برنامه جدید تحقیقی در شماری از علوم انسانی و حوزه‌های میان‌رشته‌ای بسیار مؤثر از آب درآمده است. امروزه بعید به نظر می‌رسد که دانشمند یا پژوهشگری وجود داشته باشد که با پیش‌فرض‌های اولیه و گزاره‌های بنیانی و متمایزکننده رئالیست‌ها عملاً، بلکه نظراً مخالفت کند؛

۱۹. جهان واقعی و خارجی، مستقل از شناخت ما از آن، وجود دارد، و این جهان خارجی اصولاً شناختنی است. برخلاف نظریه‌های ایدئالیستی و نسبی‌گرایانه، فعالیت‌های شناختی مانند علوم مختلف را صرفاً بر این اساس می‌توان فهمید که آنها درباره چیزی هستند که به گونه‌ای مستقل از شناخت و آگاهی ما وجود دارد (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۲۲۶-۲۲۵)؛

۲۰. برخلاف تجربه‌گرایی، فعالیت علمی کرداری اجتماعی است. شکل‌گیری شناخت علمی، فرایندی اجتماعی و تاریخی، و دانش علمی، محصولی اجتماعی است. بنابراین وجود نهادهای ارتباط و انتقاد علمی در جامعه، مسلم است. همچنین نقش استعاره در تعقل علمی به معنای وجود فرهنگی است که می‌توان از آن، مواد خام مفهومی را برای تولید شناخت علمی (در مقام گردآوری) اخذ کرد. به‌علاوه انسان‌ها عاملان متجسمی هستند که قادر به دخالت عمدی در جهان، کنترل پیامدهای دخالت‌هایشان، و نیز داخل شدن در گفت‌وگویی انتقادی درباره چگونگی تفسیر نتایج کارشان هستند (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۲۲۶، ۲۴۲؛ تریگ، ۱۳۸۴، ص۳۵۸)؛

۲۱. برخلاف رئالیسم تجربی تجربه‌گرایان، نمود سطحی چیزها بالقوه گمراه‌کننده سرشت حقیقی‌شان است. شناخت علمی، فرایند و دستاوردی برای دست یافتن به ورای نمودهای گمراه‌کننده است (رئالیسم عمقی یا ژرفانگر) (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۲۲۶). ویژگی رئالیسم انتقادی، در واقعی دانستن لایه‌ها و سطوح زیربنایی است که مستقیماً مشاهده نمی‌شوند، معمولاً

۱. در سطرهای پیشین، مقصود از حقیقت توافقی بیان شد.

متعددند، و با هم در کنش و واکنش‌اند. این لایه‌ها و سطوح زیربنایی، مکانیسم‌ها و نیروهای علّی هستند؛

۲۲. ادعای تطابق مطلقاً یقینی و یک‌به‌یک میان شناخت علمی موجود، و واقعیت فرض‌شده غلط است. باورهای فعلی علم همیشه آماده اصلاح شدن در پرتو فعالیت‌های شناختی بیشتر (مشاهدات، شواهد آزمایشی، تفسیرها، استدلال نظری، گفت‌وگو و ...) هستند (خطاپذیری) (تریگ، ۱۳۸۴، ص۳۶۰-۳۵۸؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۲۲۶-۲۲۵)؛

رئالیسم انتقادی بر اساس هستی‌شناسی اجتماعی خود، طبیعت‌گرایی انتقادی را می‌پذیرد. در اینجا به مقتضای هدف مقاله، فقط حاصل استدلال‌ها به‌طور خلاصه آورده می‌شود:

۲۳. هستی‌شناسی اجتماعی: عاملان اجتماعی در مجموعه‌ای از روابط نهادی عمل می‌کنند. جامعه و اشخاص، یا ساختار اجتماعی و عاملیت سطوح متمایزند؛ هر دو واقعی، ولی متقابلاً وابسته و در تعامل با یکدیگرند (تریگ، ۱۳۸۴، ص۳۵۳-۳۵۱؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۲۴۷-۲۴۳)؛

۲۴. طبیعت‌گرایی انتقادی: جوهر اصلی نقد رویکرد تفسیری از طبیعت‌گرایی پوزیتیویستی درست است (اساس نقد ضد طبیعت‌گرایانه رویکرد تفسیری، تفاوتی است که بین موضوع علوم اجتماعی و موضوع علوم طبیعی وجود دارد). ویژگی‌های ساختار اجتماعی و عاملیت انسانی، مستلزم برخی تفاوت‌های بنیادی میان جامعه و طبیعت، همراه با پیامدهایی در خصوص امکان، چگونگی و روش شناخت ما از آنها است. همین تفاوت‌های بنیادین، محدودیت‌هایی هستی‌شناختی، رابطه‌ای، و معرفت‌شناختی برای طبیعت‌گرایی (بررسی علمی جامعه بر اساس الگوی علوم طبیعی) ایجاد می‌کند. ولی این محدودیت‌ها مانع از طبیعت‌گرایی نیست. هنوز می‌توان به همان معنایی از علم که در علوم طبیعی مطرح است، جامعه و زندگی اجتماعی را نیز مطالعه کرد؛ ولی نه لزوماً به همان شکل و با کاربست همان روش‌های علوم طبیعی (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۲۵۲-۲۴۳؛ تریگ، ۱۳۸۴، ص۳۵۸-۳۵۳).

۴. سازگاری یا ناسازگاری با دین (اسلام)

۲۴ گزاره پیش‌گفته به‌طور بسیار خلاصه، مبنای جامعه‌شناسی معاصر (نه مبنای نظریه یا نظریه‌های خاص) را نشان می‌دهند. به جز گزاره‌های مربوط به اصالت شناخت حسی، و ملاک آزمون‌پذیری یا ابطال‌پذیری تجربی (گزاره‌های ۱ و ۲) که نیاز به بحث بیشتری دارد، هیچ کدام از ۲۲ گزاره دیگر، با توجه به قلمروی که ادعای آن را دارند، با اندیشه و جهان‌بینی اسلامی ناسازگاری ندارند. این فقدان

ناسـازگاری به معنای تطابق و هم‌ارزی همه‌جانبهٔ تفکرات معرفت‌شـناختی اندیشمندان اسلامی با ۲۲ گزاره‌های بنیانی مد نظر نیسـت، بلکه اولاً گزاره‌های بنیانی مذکور فقط ناظر به معرفت‌شناسی مربوط به امور تجربی، حسی و مادی هستند، و به راه‌ها و چگونگی شکل‌گیری دانش تجربی درباره طبیعت و جامعه می‌پردازند، و از ویژگی‌های این دانش، گسترهٔ واقع‌نمایی و میزان اعتبار آن، و درجهٔ اطمینان از صحت آن خبر می‌گیرند، و درباره امور فراتجربی، فراحسی و فرامادی ساکت‌اند، و نفی و انکاری ندارند؛ ثانیاً هیچ اندیشه تفسیری، روایی، فلسفی، و معرفت‌شناختی روشن و مشترکی در بین متخصصان اسلام‌شناس وجود ندارد که در قلمروی که این گزاره‌ها ادعای آن را دارند، تعارض آشکاری با آنها داشته باشد. در ادامه، این مطلب بیشتر توضیح داده می‌شود:

همان‌طـور کـه ۲۲ گزاره‌های بنیانی مذکـور، و مطالبی که قبل یا بعد از هر کدام برای تشـریح آنها آمده، نشـان می‌دهند، علم تجربی در بسـیاری از گزاره‌های معرفت‌شـناختی خود، به‌تدریج، تحولاتی را پشـت سـر گذاشـته اسـت. امروزه علم از ادعای توان پیش‌بینی جزمی (۴)،[1] و دعوای عینیت مطلق دسـت برداشـته، و به جای آن از ارتباط با فرهنگ زمانه و محیط اجتماعی خود (۵)، بلکه از احتمال دخالت داوری‌های پژوهشـگر در شـکل‌گیری دانش علمی سـخن می‌گوید (۲). امروزه دانشـمند علمی، نه به دنبال اثبات قطعی مدعای خود، بلکه به دنبال ابطال آن اسـت (۲)، و در صورتی که نتواند آن را ابطال کند موقتاً آن را در حد احتمال می‌پذیرد، نه جازماً و برای همیشـه. علم، دیگر خود را معتبرترین یا یگانه شـناخت اصیل محسوب نمی‌کند (۶، ۱۶، ۱۷)، بلکه دیگر، سـودای شناخت کامل بودن از واقعیت را در سـر نمی‌پروراند (۸). اینها هرچند به معنای مطابقت و هماهنگی معرفت‌شـناختی بین علم تجربی و اندیشـه‌های اسلامی نیسـت، همه نشان از تواضع علمی، و پای ادعا را از گلیم معرفت‌شناسـی خود درازتر نکردن اسـت. تواضع علمی به این معنا، هم شـرط، و هم اجمالاً حاکی از وجود بسـتری آماده برای فقدان ناسـازگاری دانش علمی با سایر دانش‌ها و سـاحت‌های معرفتی اسـت. با وجود این، علم هرگز به نسـبی‌گرایی و شکاکیت افراطی تن نداده (افول ایده چرخش بازتابی)، یا خود را اسـیر مطلق سـنت و فرهنگ ندانسـته است (۱۴). امروزه علوم اجتماعی تا حد درک خود، به تفاوت بین انسـان‌ها و طبیعت توجه کرده (۹، ۱۰، ۱۱)، و در تفسـیر خـود از آدمـی، به عنوان موجودی صرفـاً مجهز به عقلانیت اقتصادی و هدف بیشـینه کـردن سـود تجدیدنظر کرده‌اند، و بـه عقلانیت عملی، و تأثیر تعهدات ارزشـی و بهره‌های معنوی در تصمیم‌گیری‌های انسـانی نیز علاقه‌مند شـده‌اند (۱۲). عملگرایی در علـوم اجتماعی، توجه به

۱. اعداد داخل پرانتز به گزاره مربوط، و مطالبی که برای توضیحش آمده، اشاره می‌کند.

کنش آدمی برای شـناخت بهتر او و ذهنیاتش اسـت، نه نظریه‌ای درباره چیسـتی حقیقت (۱۳). در حال حاضر، عقلانیت مطرح در جامعه‌شناسی، منحصر به عقلانیت ابزاری وسیله و هدف نیست، بلکه در تفسـیر انسان و جامعه انسانی، از مفاهیم عقل عملی، خرَد، و عقلانیت ارتباطی نیز کمک می‌گیرد (۱۵، ۱۸)، و برای خروج از نسـبی‌گرایی (اجتماعی)، نه نسـبیت فلسفی، توافقی را که در مباحثه‌ای آزاد، صادقانه و مسـتدل حاصل می‌شـود، ملاکی برای نزدیک‌تر شـدن بـه فهم واقعیت می‌شمارد، نه نظریه‌ای درباره چیستی حقیقت (۱۸).

درنهایت علم اجتماعی و جامعه‌شناسـی کنونی علاوه بر همه ویژگی‌های مذکور، دست‌کم در عمل، رئالیسـم انتقادی را پذیرفته، و مطالعه علمی جامعه را نیز ممکن می‌دانند. به‌علاوه اگرچه به ماهیت اجتماعی و تاریخی فعالیت علمی اذعان دارد، از فهمی رئالیستی از شناخت (یعنی مستقل دانسـتن واقعیت تحت شناسـایی از فرایند شـناخت) و عینیت، و از تلاش برای رسیدن به اطمینان مطابقت با واقعیت (یعنی همان معنای پذیرفته‌شـده از حقیقت در تفکر اسـلامی)، آن هم واقعیتی چندلایه و ژرف، دسـت برنداشـته، و در عین حال به خطاپذیری یافته‌های خود اعتراف دارد (۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴).

مهم‌تریـن و مبنایی‌تریـن مضامیـن گزاره‌های ۳ تا ۲۴ را که پیش‌تر بیان شـد، می‌توان در چهار عبـارت کوتـاه ذیل، باز هم خلاصه‌تر کرد: ۱. در ادعا، دسـت برداشـتن از ادعاهای گزاف راجع به تملـک انحصاری حقیقت، و اتخاذ موضعـی متواضعانه در برابر دانش‌های دیگر، ۲. در چیسـتی حقیقت، نپذیرفتن حقیقت نسـبی، حقیقت پراگماتیستی، و حقیقت توافقی، بلکه حقیقت را ادراک مطابق با واقع دانستن، ۳. در ادراک واقعیت، تلاش برای خروج از نسبیت اجتماعی، و ۴. در تفسیر انسـان و جامعهٔ انسانی، توجه بیشتر به تفاوت‌های انسـان با طبیعت، خصوصاً توجه به ارزش‌های گوناگونی که انسان‌ها بدان پای‌بندند (اتخاذ دیدگاهی انسانی‌تر راجع به انسان). این گزاره‌ها منافاتی با اندیشه و تفکر دینی و اسلامی، به همان معنایی که پیش‌تر بیان شد، ندارد، اما دو مضمون اصالت شـناخت حسـی، و آزمون‌پذیری، با اینکه خود فلاسـفه علم پساتجربه‌گرا، و فیلسـوفان اجتماعی مابعداثباتـی در آن تجدیدنظـر فراوان کرده‌اند (گزاره‌های ۱ و ۲)، چون هنوز نهایتاً برای مشـاهده و تجربه حسی، نقش مهمی در شناخت علمی قائل‌اند، با اندیشه و تفکر اسلامی که شناخت حسی را فقط یکی از منابع یا راه‌های شناخت می‌بیند، ناسازگار به نظر می‌رسد. ولی قضاوت در این باره، نیاز به توضیح بیشتر دارد.

اصالت شناخت حسی بر اساس دیدگاه تجربه‌گرایی را که قبلاً بیان شد، می‌توان شامل سه ادعا دانسـت: ادعای اول، منحصر دانسـتن منبع شناخت در تجربه حسـی جهان؛ ادعای دوم، منحصر

دانســتن فرایند شناخت در تشکیل مفاهیم یا گزاره‌هایی که الگوهای تکرارشونده در تجربه حسی را بیان می‌کنند (مثلاً مفاهیم کلی یا قوانین فراگیر مشاهده‌ای)، و استنتاج کردن از آنها؛ و ادعای سوم، مقدم دانســتن شناخت حاصل از تجربه حسی بر سایر شــناخت‌ها، و وابسته دانستن شناخت‌های دیگر به شناخت حسی.

درباره ادعای اول، در جهان‌بینی و اندیشــه اسلامی، منبع شناخت، یا به سخن دیگر، راه شناخت یا ابزار شناخت، در حس و تجربه حسی منحصر نیست. در این دیدگاه، حواس ظاهری پنج‌گانه فقط یکی از ابزارها یا راه‌های شــناخت محســوب می‌شــوند، و به تعبیر دیگر، طبیعت فقط یکی از منابع شــناخت معرفی می‌گردد. عقل منبع دیگری برای شــناخت اســت. منبع ســومی نیز به نام دل یا قلب یا ضمیر انســانی وجــود دارد. قرآن از این منبع به آیات انفســی تعبیر می‌کند (فصلت: ۵۳). کشــف و شــهودهای عارفانه، و کامل‌ترین آنها یعنی وحی را معمولاً به این منبع شــناخت مربوط دانســته‌اند. همچنین تاریخ یا خبر یا دلیل نقلی نیز در دیدگاه دین‌شناســان اسلامی، و بر طبق برخی از آیات قرآن (آل عمران: ۱۳۷) منبع چهارمی برای شــناخت شــمرده شده اســت (مطهری، ۱۳۷۲، ص۷۴-۷۲؛ ۱۳۷۳، ص۴۲۹-۳۵۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ص۲۴۰-۲۱۱؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص۳۱۰-۱۵). ولی تعدد منابع شــناخت در جهان‌بینی اســلامی نشانی از ناســازگاری با معرفت‌شناسی علم تجربی نیســت؛ زیرا اولاً در میان خود عالمان تجربی، انحصار منبع شــناخت در تجربه حســی محل تردید قرار گرفته، بلکه چیســتی منبع یا مأخذ شــناخت به مسئله‌ای کم‌اهمیت و اغماض‌پذیر در علم تبدیل شــده اســت (گزاره‌های ۱ و ۶)؛ ثانیاً اگرچه امروزه فرایند ابداع دانش و مقام گردآوری، خارج از حیطه کار علمی محســوب نمی‌شــود، ولی در بین ملاک‌های محل توجه در این مقــام، ملاکی برای نوع و ماهیت منبع دانش وجود ندارد (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص۸۳-۷۷). دانش از هر منبعی که حاصل شــود، برای علم پذیرفتنی اســت؛ زیرا بالأخره باید در مقام داوری، ارزیابی مناسب علمی از آن شود. بدین‌ترتیب با این تغییر و جابه‌جایی از تأکید بر منبع دانش به تأکید بر آزمودن دانش، مقایســهٔ ادعای اول اصالت شــناخت حســی با تفکر اســلامی، عملاً از این مرحله (مرحلهٔ چیســتی منبع دانش) به مرحلهٔ داوری دانش منتقل می‌شــود. مســلم است که در معرفت‌شناسی اسلامی نیز هر آنچه از منابع شناخت پذیرفته‌شده (حس، عقل، دل، خبر) حاصل شود، چشم‌بسته مقبول نمی‌افتد، بلکه به روش خاص خود، ســنجش، اعتباریابی و داوری می‌شود. بنابراین در این خصوص، برای بررسی سازگاری یا ناســازگاری بین ایده‌های معرفت‌شــناختی دانش علمی و اندیشهٔ اســلامی، باید چگونگی آزمودن و داوری دانش به‌دســت‌آمده از منابع را در هر کدام از دو معرفت‌شناســی مقایســه کنیم. براین‌اســاس نتیجه‌گیری به مبحث مربوط به ملاک آزمون‌پذیری موکول می‌شود.

دربـاره ادعـای دوم (منحصـر دانسـتن فرایند شـناخت در تشـکیل مفاهیـم یا قوانیـن فراگیر مشـاهده‌ای)، در معرفت‌شناسـی اسـلامی، فرایند شـناخت بسـیار گسـترده‌تر از تعمیم و انتزاع و اسـتنباط مرتبط با ادراکات حسی اسـت (مطهری، ۱۳۷۲، ص۷۴-۷۲؛ ۱۳۷۳، ص۴۲۹-۳۵۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ص۲۴۰-۲۱۱؛ حسـین‌زاده، ۱۳۸۶، ص۳۱۰-۱۵). همان‌گونه که در گزاره ۱ اشـاره شد، این نکته‌ای است که بعد از نقد و اصلاح رویکرد تجربه‌گرایی در علم (و اثبات‌گرایی در علـوم اجتماعـی)، البتـه نه با تفاصیل و خصوصیات موجود در معرفت‌شناسـی اسـلامی، ولی اجمالاً محل توجه متخصصان علوم تجربی نیز قرار گرفته اسـت. امروزه دانشـمندان و فیلسـوفان علوم اجتماعی بر چنین اندیشـه تنگ‌نظرانه‌ای راجع به فرایند شـناخت پافشاری نمی‌کنند. بنابراین جامعه‌شناسی در رویکرد پساتجربه‌گرایانه، از لحاظ دیدگاه معرفت‌شناختی راجع به فرایند شناخت نیز با تفکر اسلامی ناسازگاری جدی ندارد.

دربـاره ادعـای سـوم (مقـدم دانسـتن شـناخت حاصـل از تجربـه حسـی)، در جهان‌بینی و معرفت‌شناسـی اسـلامی نیز شـناخت حسـی مقدم بر سـایر شناخت‌هاست. فیلسـوفان مسلمان تصدیقات را محتاج تصورات، و تصورات را مقدم بر تصدیقات می‌دانند. در تصورات نیز ادراکات حسـی مبنا و خاسـتگاه بسیاری از مفاهیم دیگر هسـتند. البته در این دیدگاه، برخی از مفاهیم کلی خاسـتگاهی غیر از ادراکات حواس ظاهری پنج‌گانه دارنـد، و از تجارب درونی (حواس باطن)، و انعکاس علم حضوری در ذهن انتزاع می‌شـوند (مصبـاح یزدی، ۱۳۷۰، ص۲۴۲-۲۱۱). بنابراین در اندیشـه اسـلامی، حصول تمام شـناخت‌ها در آغاز و مراحل اولیه، به تجربه‌ای حسـی، اعم از ظاهری یا باطنی، وابسته است. البته، همان‌گونه که در گزاره شمارهٔ ۱ مختصراً اشاره شد، در دیدگاه مابعدتجربه‌گرایی عالمان اجتماعی، وجود شـناختی که به تجربه حسـی وابسـته نباشـد، محتمل اسـت. اگر در دیـدگاه تجربه‌گرایی، به تجارب درونی توجه ویژه می‌شـد، و مقصود از تجربه، اعم از تجـارب حس ظاهر و حـس باطن می‌بود، ادعای سـوم تجربه‌گرایی که هیچ شـناختی مقدم بر تمام تجربه‌ها و مسـتقل از آن وجود ندارد، با دیدگاه اسـلامی کاملاً یکسان بود. در عین حال تردید فیلسـوفان جدیـد علم در این حکـم مرتبط با حواس ظاهر، حاکی از آن اسـت که در این موضوع، اختلاف در خور توجهی بین معرفت‌شناسـی متخصصان اسلامی و اندیشه فیلسوفان پساتجربه‌گرا وجود ندارد.

اما درباره ملاک آزمون‌پذیری باید گفت مهم‌ترین اختلاف قابل طرح، بلکه تنها نقطهٔ اختلافی کـه بیـن مبانی شناخت‌شناسـانهٔ دانش طبیعی و اجتماعـی جدید از یک طرف، و معرفت‌شناسـی اسـلامی از طرف دیگر، روشـن‌تر به نظر می‌رسـد، اختلاف در ملاک ارزیابی و آزمودن ادعاهای

معرفتی اســت. اگرچه در عصر پسااثباتی، دیگر از اثبات‌پذیری یا تأییدپذیری گزاره‌های مشاهده‌ای حرفی نمی‌زنند، بلکه به ملاک ابطال‌پذیری عمل می‌کنند، و درست است که اکنون، به جای اکتفا به گزاره‌های مشاهده‌ای در علم، به استدلال‌های عقلی، دریافت‌های شهودی، و القائات و دانش‌های فرهنگی، در حصول اندیشه‌های نظری درباره هستی‌های نامشهود، اعتماد و توجه بیشتری می‌کنند، با وجود این، هنوز تجربه حســی به عنوان ملاک نهایی داوری درباره شــناخت علمی، نقش مهمی دارد. به‌علاوه، در آزمون تجربی هر ادعای علمی، حصول یقین به محتوای معرفت، شــرط نیســت، بلکه اغلب ممکن هم نیســت. این در حالی اســت که در جهان‌بینی و معرفت‌شناســی اســلامی، آزمون و تجربه حسی چنین شأن والایی در کشف یا دست‌کم، راهنمایی به سوی واقعیت و حقیقت ندارد، بلکه در منطق و فلســفهٔ اســلامی، یقین ملاک اصلی است؛ یقینی که از استدلال‌های عقلی یا دریافت‌های شــهودی (و انعــکاس آنها در ذهن) یا نقل‌های تاریخی یا از تجربهٔ حســی طبیعت حاصل می‌شــود، ملاک و معیار صدق ادعای معرفتی به شــمار می‌آید. حکمای اســلامی این نکته را معمــولاً این‌گونه بیــان می‌کنند کــه معرفت‌های بدیهی علی‌رغــم اینکه باواســطه‌اند (یعنی علم حصولی هســتند نه حضوری)، خطاناپذیر و درنتیجه یقینی‌اند. ازاین‌رو این دســته از معرفت‌ها پایه هســتند و معرفت‌های نظری با ارجاع به آنها ارزیابی می‌شــوند. بدین‌ســان معیار صدق گزاره‌های نظــری، صحــت ارجاع آنها بــه گزاره‌های بدیهی اســت (مصباح یــزدی، ۱۳۶۴، ص۲۲۵-۲۱۸؛ حســین‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۶۲-۵۹). به‌علاوه در منطق و حکمت اسلامی، مشاهدات (محسوسات و وجدانیات)، مجربات و متواترات و ســایر گزاره‌های بدیهی و یقینی که بیشترین ارتباط را با تجربه حسی دارند، فقط بخش کوچکی از حقایق را بیان می‌کنند (المظفر، ۱۴۰۸، ص۲۸۹-۲۸۲).

در عیــن حال اگرچــه بنا بر اظهــارات پیش‌گفته، معرفت‌شناســی علوم طبیعــی و اجتماعی، و اندیشــه‌های معرفت‌شناسانهٔ مســلمانان از لحاظ ملاک ارزیابی ادعاهای معرفتی، ناسازگار به نظر می‌رســند، ولی توجــه به همهٔ ویژگی‌هــای شناخت‌شناســانهٔ دانش تجربی با هم، معرفت‌شناســی خاصی را ترســیم می‌کند که نمی‌توان ایده‌ای در معرفت‌شناســی عام حکمای اســلامی پیدا کرد که با آن مخالفت کند. معرفت‌شناســی در حکمت اســلامی عام است، و به قلمرو خاصی اختصاص ندارد، ولی معرفت‌شناســی علــوم تجربی به قلمرو امور تجربی، بــا ویژگی‌های خاصی اختصاص یافته اســت؛ ویژگی‌هایی از حیث امکان اثبات یا تأیید، یا ابطال ادعاها، از حیث معنا و مدت‌زمان اعتبار ادعاها، از حیث هدف و کارکرد ادعاها، و بالأخره، از حیث رابطهٔ ادعاها با ســایر حیطه‌های معرفت. این‌گونه ویژگی‌های معرفت‌شناســی خاص علوم تجربی- طبیعی یا اجتماعی- را می‌توان در شش گزارهٔ ذیل خلاصه کرد:

۱. اعتبار تجربهٔ حسی در معرفت‌شناسی علوم تجربی، مشروط و محدود به ابطال کردن ادعای معرفتی است، نه اثبات کردن یا تأیید کردن آن (گزارهٔ ۲)؛ ۲. همچنین اعتبار تجربهٔ حسی در معرفت‌شناسی علوم تجربی، مشروط و محدود به این است که ادعای معرفتی، بالقوه، قابل ابطال تجربی باشد؛ یعنی باید آن گونه و آن مقدار به امور تجربی و محسوسات مرتبط باشد که بتوان تجربه‌ای را فرض کرد که اگر اتفاق بیفتد آن ادعا باطل شود (گزارهٔ ۲)؛ ۳. اگر ادعای معرفتی با ویژگی تجربی مذکور ابطال شد، کنار گذاشته می‌شود، و در غیر این صورت، فقط موقتاً راهنمای اندیشه و عمل قرار می‌گیرد تا شاید در فرصت دیگری ابطال گردد (گزارهٔ ۲۲)؛ ۴. رویکرد علوم تجربی به شناخت، بیشتر کاربردی، و ناشی از علاقه تکنیکی به کنترل و دستکاری محیط پیرامون، و برای تأمین اهداف مربوط به امور جاری زندگی انسان در این جهان است (گزارهٔ ۱۷). به مقتضای چنین هدفی، کارکرد علوم تجربی و آزمون تجربی ادعاهای علمی کاربرد عَمَلی آن در زندگی این‌جهانی است، و واقع‌نمایی در آن، تا آن جایی دنبال می‌شود که در راستای این هدف قرار گیرد؛ ۵. اکتفا کردن علم به همین مقدار از قلمرو مشروط حسی، در جهت برآوردن هدف و کارکردی غالباً کاربردی، همیشه با این اعتراف همراه است که دانش علمی، یگانه شناخت معتبر یا معتبرترین شناخت، یا حتی شناخت کاملی از واقعیت نیست (گزاره‌های ۶، ۸)؛ ۶. امروزه فلسفهٔ علوم طبیعی و اجتماعی به تمایز عرصهٔ علم از قلمرو دانش‌های دیگر متمایل است، نه نفی هر دانش غیرعلمی (بحث تواضع علمی در مضامین گزاره‌های ۳ تا ۲۴).

در معرفت‌شناسی عامی که اندیشمندان مسلمان مطرح می‌کنند هیچ ایده و نظری وجود ندارد که چنین دانشی را با توجه به تمام ویژگی‌هایی که بیان شد، نادرست و غیرمعتبر بشمارد، و با معرفت‌شناسی خاصی که چنین دانشی را معرفی می‌کند، مخالفت کند؛ یعنی هیچ ایده‌ای نمی‌توان یافت که از دیدگاه‌های معرفت‌شناختی حکمای اسلامی استنباط شود، و به‌طور بسیار خلاصه چنین بگوید:

> این‌گونه علم تجربی که هدفش بیشتر کاربرد عملی است، و مقید به قلمرو تجربی است، و برای هدفش باید چیزهایی را بکاود که قابل اثبات یا تأیید نیستند، بلکه در صورت ابطال نشدن، فقط موقتاً پذیرفته می‌شوند، و چنین علمی که ادعای شناخت کامل بودن، و نفی دانش‌های دیگر را نیز ندارد، با این ویژگی‌ها نادرست و نامعتبر است، و ملاک ارزیابی‌اش (ابطال‌پذیری تجربی) هدفش را تأمین نمی‌کند، و معرفت‌شناسی خاصی که آن را توضیح می‌دهد، در اشتباه است.

نتیجه

بررسی میزان همدلی نظریه‌های جامعه‌شناسی با جهان‌بینی و اندیشه اسلامی نیاز به مطالعه‌ای مستقل دارد. هر نظریه به غیر از گزاره‌های بنیانی و عمومی که در این پژوهش بررسی شد، معمولاً بر پیش‌فرض‌های نزدیک‌تر دیگری نیز مبتنی است که باید جداگانه استنباط و ارزیابی شود. محقق احتمال می‌دهد که نظریه‌های متعددی در جامعه‌شناسی ممکن است وجود داشته باشند که از این لحاظ با تفکر اسلامی همدل نباشند. اما بررسی حاضر نشان می‌دهد که پیش‌فرض‌های غالباً معرفت‌شناختی و روش‌شناختی عمومی در جامعه‌شناسی معاصر با اندیشه رایج اسلامی منافات ندارد (به معنایی که در صفحات قبل تشریح شد)، و جامعه‌شناسی را از این لحاظ، و به این معنا، می‌توان با دین اسلام همدل دانست. پژوهش حاضر بدون اظهارنظر قطعی درباره امکان جامعه‌شناسی اسلامی، حصول آن را دشوار می‌داند، و گام نخست برای آسان‌شدن کار را شناسایی دقیق جامعه‌شناسی موجود، و بررسی میزان همدلی آن با اسلام می‌داند. اینک که بر اساس نتیجه به‌دست‌آمده، جامعه‌شناسی در مبادی عمومی معرفت‌شناختی خود با تفکر اسلامی ناهمدل نیست، دو راه پیش روی ماست: اول، اگر جامعه‌شناسی اسلامی به معنای مفروض (اخذ مبادی علم از منابع اسلامی) را ممکن می‌دانیم، اکنون با الگوگیری از گزاره‌های استخراج‌شده، آسان‌تر می‌توانیم گزاره‌های مبنایی لازم برای تولید علم اسلامی را از منابع اسلامی استنباط کنیم؛ دوم، می‌توانیم همین مبانی معرفتی و روشی جامعه‌شناسی موجود و همدل با اسلام را برای پردازش نظریه‌هایی جدید به کار ببریم. نظریه‌هایی که بر پیش‌فرض‌های قریب انسان‌شناختی یا روان‌شناختی اسلامی استوارند. به سخن دیگر، می‌توانیم با مبانی معرفتی‌روشی جامعه‌شناسی موجود، و با داشتن پیش‌زمینه‌ای اسلامی، به پژوهش میدانی و نظری بپردازیم. این کار قطعاً از پایه‌ریزی علم جدیدی، بر اساس ساختن اولیه مبادی آن، آسان‌تر و مفیدتر است؛ آسان‌تر است چون علم، خوابگردانه برای حل مسائل تکوین می‌یابد، نه آگاهانه؛ و مفیدتر است چون احتمال بیشتری دارد که محل وفاق جامعهٔ علمی قرار گیرد.

منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. آبـوت، پاملا، و والاس، کلر (۱۳۸۰). **جامعه‌شناسـی زنان.** ترجمه: منیـره نجم عراقی. تهران: نشر نی.
۳. ایمان، محمدتقی و احمد کلاته‌سـاداتی(۱۳۹۲). **روش‌شناسـی علوم انسـانی نزد اندیشـمندان اسلامی: مدلی روش‌شناختی از علم اسلامی.** قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. آشتیانی، علی‌اکبر (۱۳۷۳). جامعه‌شناسی اسلامی یا نوسازی تفکر اجتماعی در اسلام. در: **مجموعه مقالات ایرانیان خارج کشور** (۹). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. امزیـان، محمد محمـد (۱۳۸۰). **روش تحقیـق علـوم اجتماعـی از اثبات‌گرایی تـا هنجارگرایی.** ترجمه: عبدالقادر سواری. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۶. باربور، ایان (۱۳۶۲). **علم و دین. ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی.** تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۷. باقری، خسـرو (۱۳۸۷). **هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شـناختی به نسـبت دین با علوم انسانی.** تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۸. بسـتان، حسین (۱۳۸۳). معنا و مفهوم جامعه‌شناسی اسلامی (صص. ۵۹-۴۹)، در: مجید کافی (گردآورنده). **دین و علوم اجتماعی.** قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. بنتـون، تد، و کرایـب، یان (۱۳۸۶). **فلسـفه علـوم اجتماعی: بنیادهای فلسـفی تفکـر اجتماعی.** ترجمه: شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد. تهران: آگاه.
۱۰. بوکی، ماسیمیانو (۱۳۹۴). **علم در جامعه.** ترجمه: مصطفی تقوی و علی برزگر. تهران: آگاه.
۱۱. پاپینیو، دیوید (۱۳۹۱). **فلسفه علم.** ترجمه: امیر مازیار. تهران: حکمت.
۱۲. پالمـر، ریچـارد ا. (۱۳۷۷). **علـم هرمنوتیـک.** ترجمه: محمدسـعید حنایی کاشـانی. تهران: هرمس.
۱۳. پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۳). **حدس‌ها و ابطال‌ها.** ترجمه: احمد آرام. تهران: شـرکت سـهامی انتشار.
۱۴. پـولاک، جان، و کراز، جوزف (۱۳۸۵). **نظریه‌های امروزی شـناخت.** ترجمه: علی حقی. قم: بوستان کتاب.
۱۵. تریگ، راجر (۱۳۸۴). **فهم علم اجتماعی.** ترجمه: شهناز مسمی‌پرست. تهران: نشر نی.
۱۶. چالمرز، آلن ف. (۱۳۷۴). **چیستی علم.** ترجمه: سعید زیباکلام. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۷. حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۶). **کاوش در ژرفای معرفت‌شناسی: منابع معرفت.** قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۸. دفتـر همـکاری حـوزه و دانشـگاه (۱۳۶۳). **درآمـدی بـر جامعه‌شناسـی اسـلامی.** بی‌جا: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۱۹. روزنبرگ، الکس (۱۳۸۴). **فلسفه علم.** ترجمه: مهدی دشت‌بزرگی و فاضل اسدی امجد. قم: کتاب طه.
۲۰. ریتـزر، جورج (۱۳۷۴). **نظریه جامعه‌شناسـی در دوران معاصر.** ترجمه: محسـن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.
۲۱. سـروش، عبدالکریم (۱۳۸۵). اسـلام و علوم اجتماعی؛ نقدی بر دینی کردن علم. در: سـید

حمیدرضا حسنی و دیگران (تدوین‌کننده). **علم دینی: دیدگاه‌ها و ملاحظات** (صص. ۲۲۵-۲۰۱). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۲. شرَت، ایون (۱۳۸۷). **فلسفه علوم اجتماعی**. ترجمه: هادی جلیلی. تهران: نشر نی.
۲۳. علی‌پور، مهدی و سیدحمیدرضا حسنی (۱۳۹۰). **پارادایم اجتهاد دینی (پاد)**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۴. کرایب، یان (۱۳۸۶). **نظریه اجتماعی مدرن**. ترجمه: عباس مخبر. تهران: آگاه.
۲۵. کنوبلاخ، هوبرت (۱۳۹۰). **مبانی جامعه‌شناسی معرفت**. ترجمه: کرامت‌الله راسخ. تهران: نشر نی.
۲۶. کوزر، لوئیس (۱۳۷۲). **زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی**. ترجمه: محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.
۲۷. گلچین، مسعود (۱۳۸۳). مفهوم جامعه‌شناسی اسلامی: امکان و عدم‌امکان و دلالت‌های آن. در: مجید کافی (گردآورنده). **دین و علوم اجتماعی** (صص. ۳۲-۹). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۸. لاکوست، ژان (۱۳۷۵). **فلسفه در قرن بیستم**. ترجمه: رضا داوری اردکانی. تهران: سمت.
۲۹. لاندسمان، چارلز (۱۳۹۰). **درآمدی به معرفت‌شناسی**. ترجمه: مهدی مطهری. قم: دفتر نشر معارف.
۳۰. لیتل، دانیل (۱۳۷۳). **تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی به فلسفه علم‌الاجتماع**. ترجمه: عبدالکریم سروش. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۳۱. لیدیمن، جیمز (۱۳۹۰). **فلسفه علم**. ترجمه: حسین کرمی. تهران: حکمت.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۰). **آموزش فلسفه**. ج۱. بی‌جا: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). **انسان و ایمان**. تهران: صدرا.
۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). **مجموعه آثار**. ج ۱۳. تهران: صدرا.
۳۵. المظفر، محمدرضا (۱۴۰۸). **المنطق**. قم: فیروزآبادی.
۳۶. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵). پیش‌فرض‌های بازسازی اسلامی علوم انسانی. در: سید حمیدرضا حسنی و دیگران (تدوین‌کننده). **علم دینی: دیدگاه‌ها و ملاحظات** (ص ۱۹۰-۱۷۱). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۷. مهدی، علی‌اکبر، و لحسایی‌زاده، عبدالعلی (۱۳۷۴). **جامعه‌شناسی در ایران**. ترجمه: نوشین احمدی خراسانی. تهران: توسعه.
۳۸. مولکی، مایکل (۱۳۷۶). **علم و جامعه‌شناسی معرفت**. ترجمه: حسین کچوییان. تهران: نشر نی.
۳۹. نواک، جورج (۱۳۸۴). **فلسفه تجربه‌گرا**. ترجمه: پرویز بابایی. تهران: آزادمهر.
۴۰. هوی، دیوید کوزنز (۱۳۷۸). **حلقه انتقادی**. ترجمه: مراد فرهادپور. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
۴۱. وینچ، پیتر (۱۳۷۲). **ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه**. ترجمه: زیر نظر سمت. تهران: سمت.