

بررسی میزان همدلی گزاره‌های بنیادین جامعه‌شناسی با دین اسلام

محمد مسعود سعیدی

عضو هیئت علمی و استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده اسلام تمدنی،
گروه حکمت و کلام جدید، رشته 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، دوره نسبتاً ساده‌تر پیش روست: راه اول، پایه‌ریزی عملی 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 فلسفی کلامی، 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 فلسفی کلامی، فیلسوفان دین و متکلمان تاکنون به انواع مختلف رابطه بین دانش علمی و دانش دینی، مثل تعارض (محتواها)، تمایز (عرضه‌ها)، 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 لحسایبی‌زاده، ۱۳۷۴، ص ۹۷). 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، ص ۷۳۷). 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 لحسایبی‌زاده، ۱۳۷۴، ص ۹۸-۹۷).

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 و حیانی راجع به جهان، انسان و پدیده‌های انسانی، به تحقیق و شناخت جوامع انسانی بپردازد؛ ۳. اتخاذ روشنگری‌هایی که وحی در باره 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، ص ۵۳-۵۲، 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 حسینی، 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 کلاسه‌ساداتی، ۱۳۹۲).

به طور خلاصه، برخی از دیدگاه‌های معاصر، علم دینی را ناممکن، و این ترکیب را بی‌معنا می‌دانند (سروش، ۱۳۸۵، ص ۲۲۵-۲۰۱؛ ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۱۹۰-۱۷۱)، و کسانی که علم دینی را ممکن می‌شمارند در معنا و ماهیت آن کاملاً یکسان نمی‌اندیشند. مسعود گلچین انواع معانی ممکن برای جامعه‌شناسی اسلامی (مصادیقی خاص از علم دینی) را برشمرده است (گلچین، ۱۳۸۳، ص ۳۰-۱۹). در این میان، کسانی که به تمایزات روش علمی (علوم تجربی^۱)، 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 بدین ترتیب 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، ص ۲۵۸-۲۴۹؛ گلچین، ۱۳۸۳، ص ۳۱-۲۶؛ بستان، ۱۳۸۳، ص ۵۵-۵۰).^۲ 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.

باشد. یکی از علل دشواری چنین کاری این است که علوم (دانش‌های درجه اول) عملاً از مبادی خود شروع نمی‌شوند، بلکه معمولاً با بی‌توجهی تفصیلی به مبادی (خوابگردانه)، از مواجهه با مسئله و تلاش برای حل آن نشئت می‌گیرند و رشد می‌کنند. غالباً در مرحله بعد، با شکل‌گیری دانش‌های درجه دوم است که مبادی علم بررسی می‌شوند و آشکار می‌گردند. بنابراین اگرچه معتقد باشیم 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 است، و بنابراین روشن شود 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 دست‌کم به جهت همین فایده‌مقدمی، بهتر است قبل از فکر کردن به تولید علم اسلامی، به ارزیابی اسلامی علم موجود بپردازیم. اگر بنا بر فرض، اخذ گزاره‌های بنیادی علم از منابع اسلامی، ملاک اسلامی بودن آن علم است، میزان تعارض نداشتن گزاره‌های بنیادی با اندیشه اسلامی نیز ملاک میزان همدلی آن علم با دین اسلام خواهد بود. آزمودن امکان وجود علم جامعه‌شناسی همدلانه‌تر با دین، بسی ساده‌تر و راهگشاتر از تأسیس نوعی علم جدید محل وفاق، با کارایی لازم است. بر این اساس است که این پرسش مطرح می‌شود که: میزان همدلی علم جامعه‌شناسی 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 اندیشه و جهان‌بینی اسلامی سازگار، و کدام یک ناسازگار است؟

۲. چارچوب مفهومی

مقصود از علم جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی موجود و معاصر است؛ آن بخشی که امروزه اکثریت جامعه‌شناسان و عالمان علوم اجتماعی پذیرفته‌اند، عملاً بدان ملتزم‌اند، و بر آن اساس پژوهش اجتماعی می‌کنند. غالباً برداشت رایج از علم تجربی، تجربه‌گرایی محض در علوم طبیعی، و پوزیتیویسم (اثبات‌گرایی) در علوم اجتماعی است، 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 که علوم اجتماعی موجود، ممکن است چه پیچ و خم‌هایی را بعد از پوزیتیویسم به خود دیده باشند. در این مقاله تلاش می‌شود گزاره‌های بنیادین جامعه‌شناسی رایج امروزی، از منابع معتبر و

در دسترس اتخاذ شود. مسلم است که محقق بنا به هدف مقاله نمی‌خواهد در درستی یا نادرستی این گزاره‌ها یا ریشه‌های فلسفی آنها اظهار نظر کند؛ زیرا مقصود فقط این است که گزاره‌های موجود، نه نظر محقق درباره آنها، برای مقایسه بعدی گزارش شود. البته برای روشن 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 جهان بینی اسلامی، برداشت رایج و فهم اکثریت غالب متخصصان دین‌شناس مسلمان شیعه در دوره ایران معاصر است. محقق توجه دارد که دیدگاه‌هایی که بین فیلسوفان، متکلمان و مفسران مسلمان وجود دارند، معمولاً آبشخورهای دیگری علاوه بر وحی و سنت اسلامی نیز دارند، ولی این مقاله خود را درگیر این بحث نمی‌کند. یعنی خود محقق تا آنجا که ممکن است کمتر وارد میدان اظهار نظر در جهان بینی و اندیشه اسلامی می‌شود، و دست کم آگاهانه نظر شخصی خود را ملاک قرار نمی‌دهد. زیرا مقصود از رویکرد و اندیشه اسلامی، اسلام غالب در نظر اکثر دین‌شناسان معاصر است که به دنبال تعریف یا تحقق علوم اجتماعی اسلامی هستند، و نه آنچه فقط در ایده شخصی محقق، اسلام و اندیشه اسلامی است.

مقصود از همدلی، تعارض نداشتن پایه‌ای‌ترین و عمومی‌ترین گزاره‌های علم جامعه‌شناسی با اندیشه‌های اسلامی هم‌قلمرو خود است. مسلم است که جامعه‌شناسی، علمی عمدتاً تجربی است، و بنابراین گستره و قلمرو گزاره‌های بنیانی آن نیز غالباً مربوط به امور تجربی (مدرکات حواس ظاهر) است، در حالی که قلمرو اندیشه‌های معرفت‌شناختی، فلسفی و انسان‌شناختی اسلامی از امور مادی و تجربی فراتر رفته، شامل ماوراءطبیعت هم می‌شود. بنابراین مقصود از همدلی و تعارض نداشتن، سازگاری و همپوشانی کامل نیست، 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.

مقصود از گزاره‌های بنیانی و عمومی، پیش فرض‌ها و گزاره‌هایی هستند که مبنای رویکردها یا پارادایم‌های مختلف، یا اساس روش‌های متفاوت در جامعه‌شناسی هستند. این گونه گزاره‌های بنیانی و عمومی، به غیر از تعداد اندکی از گزاره‌های مربوط به منطق عمومی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، 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 یادشده، هر یک از نظریه‌های موجود در جامعه‌شناسی ممکن است بر پیش فرض‌های

خاص دیگری مثل پیش فرض های انسان شناختی، روان شناختی و ... مبتنی باشند که در این تحقیق بررسی نمی شوند؛ زیرا مقصود این پژوهش بررسی میزان همدلی جامعه شناسی به طور کلی است، و نه همدلی نظریه ای خاص.

تعداد درخور توجهی از گزاره های تحت بررسی، در بین همه علوم تجربی، و برخی دیگر، در بین علوم اجتماعی مشترک اند، و اختصاصی به علم جامعه شناسی ندارند. ولی روشن است که مطالعه این گزاره ها لازم است؛ زیرا این گزاره ها، پایه و اساس پارادایم ها و رویکردها، یا روش هایی هستند که بالاخره در جامعه شناسی و پژوهش های اجتماعی نیز مطرح اند. لذا چنین گزاره های مشترکی، جزء گزاره های بنیادین جامعه شناسی هم محسوب خواهند شد.

۳. روش تحقیق

برای پاسخ دادن به پرسش اول، یعنی بررسی چیستی گزاره های بنیانی و پیش فرض های عمومی در علم جامعه شناسی، باید تمامی مباحث مهم فلسفی و روشی مربوط به جامعه شناسی را در منابع کاوید، و گزاره های بنیانی و عمومی را پیدا یا استنباط کرد. بنابراین آنچه گزارش خواهد شد مهم ترین گزاره های اساسی و غالباً معرفت شناختی علم جامعه شناسی در دیدگاه غالب فیلسوفان و جامعه شناسانی است که به این مباحث پرداخته اند. رویکردها یا پارادایم های مختلف در علوم اجتماعی و خصوصاً در جامعه شناسی، 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 کرده اند. فیلسوفان علوم اجتماعی و خود جامعه شناسان، در برخی از گزاره های اساسی این رویکردها، تجدید نظر کرده، گزاره هایی را کنار گذاشته، و گزاره های دیگری را جایگزین کرده اند. برخی از رویکردها یا گزاره های مبنایی مشهور ممکن است هنوز در منظر عمومی، به عنوان بخش مهمی از جامعه شناسی شناخته شوند، در حالی که نزد اکثر جامعه شناسان، اعتبار خود را از دست داده اند، یا دست کم فقط به عنوان راهی برای تکمیل شناخت حاصل از رویکردهای دیگر نقش ایفا می کنند. همچنین ممکن است برخی از رویکردهای جدید با اینکه سر و صدای بسیاری به راه انداخته و مشهور شده باشند، هنوز نتوانسته باشند اعتبار گسترده ای نزد جامعه شناسان کسب کنند. بنابراین برای شناخت دقیق جامعه شناسی موجود، یعنی شناخت دقیق گزاره های بنیانی و عمومی که اکنون اکثر جامعه شناسان پذیرفته باشند، باید رویکردهای مختلف در علوم اجتماعی و جامعه شناسی، ظهور و تحول آنها، و موقعیت کنونی شان شناسایی شود. برای این منظور باید نشان داده شود که هر گزاره بنیانی جدیدی که اکثر جامعه شناسان پذیرفته اند، دقیقاً در مقابل کدام گزاره

یا گزاره‌های قبلی قرار گرفته است، و کدام گزاره از رویکردهای قبلی را بی اعتبار کرده، یا دست کم کدام گزاره‌ها را در معرض تأمل و تردید قرار داده است.

برای این کار، محقق کوشیده است همه گزاره‌های مهم را از منابع در دسترس، و با محور قرار دادن یک منبع جامع استخراج 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 کند، و با ارجاع دادن به منابع از ذکر جزئیات صرف نظر کند. در عمل، بیشتر 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 پاسخ دادن به پرسش دوم، یعنی بررسی سازگاری یا ناسازگاری پیش فرض‌ها با اندیشه و جهان بینی اسلامی، محقق به مقتضای نوع نگاه و هدفی که در این طرح دنبال می‌کند، نمی‌خواهد برای هر گزاره همانند متخصص فلسفه، کلام یا تفسیر وارد بحثی جامع و کاملاً تخصصی شود و اظهار نظر کند، بلکه همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، برداشت 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 فلسفی مختلفی 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 مشترکی از روایت‌های مختلف این رویکرد را به دست می‌دهند، و ثانیاً در بین دانشمندان تجربه‌گرا عملاً بیشتر محل توجه بوده‌اند، و صرفاً نظریه‌پردازی فیلسوفانه نیستند.

اصالت شناخت حسی: حواس ما یگانه منبع شناخت است (کل شناخت از تجربه کسب می‌شود). ذهن انسان در بدو تولد، به اصطلاح لوح سفید است و شناخت ما پس از آن از رهگذر آموختن به منظور تشخیص الگوهای تکرارشونده در تجربه ما، و ربط دادن ایده‌های عام به آنها کسب می‌شود. شناخت اصیل، که با باور یا پیش‌داوری صرف فرق دارد، به بیان این الگوها در تجربه، و چیزی که می‌توان از آنها استنباط کرد محدود می‌شود. ما شناختمان را از طریق تجربه حسی مان از جهان و تعامل با آن کسب می‌کنیم (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص ۲۰، 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، ص ۲۴-۱۷؛ پولاک و کراز، ۱۳۸۵، ص ۵۶-۵۲).

آزمون‌پذیری: ادعای معرفتی معتبر آن است که به کمک تجربه (مشاهده یا آزمایش) آزمون‌پذیر باشد. در نتیجه ادعاهای معرفتی درباره هستی‌هایی که مشاهده (تجربه حسی) نمی‌شوند، کنار گذاشته یا به نحوی توجیه می‌شوند (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص ۳۸، ۷۵-۷۴؛ لیدمن، ۱۳۹۰، ص ۱۶۵-۱۶۳؛ تریگ، ۱۳۸۴، ص ۱۷-۱۶؛ پاپینیو، ۱۳۹۱، ص ۷۲-۶۳).

عینیت: عینیت علمی مبتنی بر تفکیک صریح گزاره‌های (آزمون‌پذیر) واقعی از داورهای 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، ص ۲۱۳-۲۱۲؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص ۳۹، ۸۰، ۱۱۲).

قوانین علمی: قوانین علمی گزاره‌هایی درباره الگوهای عام و تکرارشونده تجربه‌اند (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص ۳۹).

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»^۱ معروف است (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص ۳۹، ۸۸؛ لیتل، ۱۳۷۳، ص ۸-۱۱؛ روزنبرگ، ۱۳۸۴، ص ۵۷-۵۵ 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، ص ۴۵-۳۸؛ نوک، ۱۳۸۴، ص ۱۳۸-۱۳۱؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص ۵۵، 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.

امروزه در بین دانشمندان علوم طبیعی و اجتماعی، همه موضوعات یا گزاره‌های مذکور در معرض مناقشات جدی و تجدیدنظر قرار گرفته است. روشن است که این تجدیدنظرها علم را از قلمرو تجربی بودن خارج نکرده، و آن را با اندیشه معرفت‌شناختی اسلامی منطبق نمی‌کند، ولی نکته مهم، ظهور و رشد تواضع علمی است که دیگر، مانع نفی و انکار قلمروهای غیرتجربی می‌شود. از اینجا به بعد، مهم‌ترین نکته‌ها یا گزاره‌های بنیانی و عمومی که اکنون در جامعه علمی پذیرفته است، با شماره‌گذاری مشخص شده، و برخی توضیحات لازم، در بندهایی که شماره ندارند، آورده می‌شوند.

۱. درباره اصالت شناخت حسی، این ایده که کل شناخت از تجربه کسب 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 است. همچنین امروزه فرآیند کسب شناخت را صرفاً شناختن الگوهای نظم در جریان تجربه حسی نمی‌دانند. بلکه معتقدند تجربه ترکیب پیچیده‌ای از ادراکات حسی و سامان‌دهی و گزینش مفهومی است. خود عمل بیان کردن تجربه، دادن نظم مفهومی خاصی به آن است. با در نظر گرفتن تفاوت میان فرهنگ‌ها و میان دوره‌های تاریخی در شیوه‌های تفسیر کردن تجربه، بخش اعظم دستگاه مفهومی را که تجربیاتمان را با آنها تفسیر می‌کنیم، اکتسابی و اختصاصی (فرهنگی) می‌دانند، که ما آن را از جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم می‌آموزیم. ولی گاهی این احتمال مطرح می‌شود که، همان‌گونه که کانت می‌پنداشت، بخش دیگری از این مفاهیم سامان‌بخش تجربه نیز مقدم بر تجربه و عمومی (ذاتی یا فطری) باشد (روزنبرگ، ۱۳۸۴، ص ۲۹۱-۲۵۱؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص ۷۱-۶۸)؛

۲. درباره ملاک آزمون‌پذیری امروزه معتقدند اینکه مَدْرکی را تأییدکننده 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 علم از ناعلم، قوانین علمی، و قدرت 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 مشاهدات مستقیم، در حد همان مجموعه مشاهده‌شده، تلقی کنند. ولی در این وضعیت، ادعاهای علمی محدود دیگر توان تبیینی و پیش‌بینی نخواهند داشت. به علاوه،

متوسل شدن به ملاک نسبتاً ضعیف آزمون‌پذیری، یعنی ملاک تأییدپذیری به جای اثبات‌پذیری، برای قوانین علمی عام و ادعاهای فراگیر، مشکل تجربه‌گرایان را حل نمی‌کند؛ زیرا استقرای ناقص تأییدکننده هم نیست (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص ۴۲، ۵۱-۴۶، ۷۴-۷۱؛ تریگ، ۱۳۸۴، ص ۴۰-۲۹). در حال حاضر، بر طبق ملاک ابطال‌پذیری تجربی، آزمون‌پذیری گزاره یا ادعای معرفتی، فقط به این بستگی دارد که آیا در معرض ابطال تجربی قرار می‌گیرد یا نه (پوپر، ۱۳۶۳، ص ۸۱-۴۱؛ لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۱۲۱-۹۵)؛

۳. در دیدگاه دانشمندان معاصر، مدل قانون فراگیر تبیین علمی فقط کوششی برای نشان دادن منطق تبیینی ساده در سطح الگوهای مشاهده‌پذیر پدیده‌هاست. گردآوری شواهد برای تعمیم‌های مشاهداتی به مرحله اولیه علم تعلق دارد، و کار دقیق علمی تازه زمانی شروع می‌شود که چنین تعمیم‌های مشاهداتی حاصل شده باشند، و نظریه علمی برای تبیین (بیان سازوکارهای علی) آنها به وجود می‌آید (لیتل، ۱۳۷۳، ص ۱۵-۱۱؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص ۷۸-۷۶). امروزه نظریه‌ها یا تبیین‌های نظری بخش مهمی از کار علمی هستند، و انواع مختلفی دارند، مثل تبیین کارکردی، تبیین تاریخی‌روایی، و تبیین فرضیه‌ای استنتاجی (لیتل، ۱۳۷۳، ص ۱۷؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص ۸۵-۸۱؛ پاپینیو، ۱۳۹۱، ص ۱۲۶-۱۲۵)؛

۴. همچنین تناسب تبیین و پیش‌بینی که تجربه‌گرایان به آن اعتقاد داشتند، درباره تمام انواع تبیین علمی کاربرد ندارد. در علوم طبیعی تاریخی و بیشتر علوم اجتماعی سازوکارهای علی اصلی در کنش متقابل با سازوکارهای دیگرند، و معمولاً در این علوم نمی‌توان همه سازوکارها را به طور مصنوعی جدا کرد. به همین دلیل، امروزه کسی تبیین در این رشته‌ها را عموماً با توان پیش‌بینی همراه نمی‌داند (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص ۹۱-۸۹؛ پاپینیو، ۱۳۹۱، ص ۱۲۶-۱۱۱)؛

۵. در نظر غالب دانشمندان علوم طبیعی و اجتماعی معاصر، علم آنچنان عینی نیست که بتوان آن را فقط نتیجه کاربرد قواعد منطق در مشاهدات دانست. 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 است میان علم و بافت فرهنگی گسترده‌تری که علم بدان تعلق دارد. بنابراین شناخت علمی متضمن تعهدات ارزشی رسمیت‌نیافته و پیش‌فرض‌های از لحاظ فرهنگی خاص است. البته این ضرورتاً فروکاستن علم به بافت فرهنگی را موجه نمی‌کند؛ زیرا چه بسا استعاره‌ها و تمثیل‌ها که بعد از آزمون تجربی و مشاهدات مقام داور، به تدریج از صورت‌بندی اولیه خود دور می‌شوند (باربور، ۱۳۶۲، ص ۲۱۹-۲۱۳، ۲۳۱-۲۲۲؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص ۸۳-۷۷)؛

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 اشکال 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. براین اساس 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، ص ۹۸-۹۵؛ چالمرز، ۱۳۷۴، ص ۲۰۶)؛

۷. طبیعت‌گرایی،^۱ 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، ص ۹۹-۹۸)؛

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، ص ۱۰۴-۱۰۳؛ مولکی، ۱۳۷۶، ص ۲۲۰-۱۱۲). 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، ص ۱۱۶-۱۱۲؛ بوکی، ۱۳۹۴، ص ۶۵-۴۳). این‌گونه نگاه به علم تا به امروز غلبه خود را بر جامعه علمی و رویکردهای

مختلف^۱ 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 آکید، و شکاکیت افراطی ظهور پیدا کردند که البته از طرف اکثریت جامعه علمی پذیرفته نشدند (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص ۱۱۸-۱۲۶ و ۱۳۴-۱۴۶؛ لاکوست، ۱۳۷۵، ص ۱۴۶-۱۴۳؛ روزنبرگ، ۱۳۸۴، ص ۲۹۸-۲۹۵؛ چالمرز، ۱۳۷۴، ص ۱۲۶-۱۱۳)؛

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^۲ 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، ص ۱۳۴-۱۲۶؛ ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۴۶۳-۴۶۱؛ آبوت و والاس، ۱۳۸۰، ص ۳۷-۱۹، 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 ایشیا، 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 دانشمندان 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، ص ۱۵۶-۱۵۳ و ۱۴۸-۱۴۷)؛

۱. این رویکردها در ادامه مقاله مطرح می‌شوند.

۱۰. تأکید بر تفسیر و تفهم فرد کنشگر بدین معنا نیست که آدمی تابع فرایندهای علی نمی‌باشد. تخصیص و تفهم، یا به عبارت دیگر، تبیین فردی‌نگر^۱ و تفسیری گامی مقدماتی در جهت استقرار روابط علی، یا تبیین کلی‌نگر^۲ و علی است. فهم تفسیری و تبیین علی در علوم اجتماعی، اصول روشی همبسته‌اند، و نه مخالف (وینچ، ۱۳۷۲، ص ۵۲-۴۷؛ کوزر، ۱۳۷۲، ص ۳۰۴-۳۰۱، ۳۳۶-۳۳۲)؛

۱۱. دو معیار برای داوری درباره هر تبیین علی وجود دارد: معیار بسندگی معنایی^۳، و معیار بسندگی علی^۴. بسندگی معنایی یعنی اینکه تبیین پیشنهادی باید معقول و باورکردنی باشد، و مقصود از بسندگی علی این است که تبیین پیشنهادی باید متضمن بیان علت واقعه مد نظر باشد.^۵ اثبات بسندگی علی مستلزم انجام دادن آزمون تجربی است که در موضوعات متفاوت شیوه‌های مختلفی خواهد داشت (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص ۱۵۸-۱۵۷)؛

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، ص ۱۶۴؛ کنوبلاخ، ۱۳۹۰، ص ۲۴۵-۲۰۷). 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، ص ۱۶۵؛ کرایب، ۱۳۸۶، ص ۱۰۴-۸۹)؛

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 پیچیدگی‌های 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 سو بژکتیویته 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 بودن تبیین در مقام گردآوری است، و مقصود از بسندگی علی، رد نشدن در آزمون داوری.

(لیتل، ۱۳۷۳، ص ۹۸-۱۰۲ و ۲۶۴-۲۴۸؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص ۱۶۷-۱۶۴)؛

موضوع شناخت‌شناسانه فلسفه عمل‌گرایی،^۱ 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، ص ۱۶۸-۱۶۷). ملاک معرفت‌شناختی عمل‌گرایانه از حقیقت (هرچه در عمل مفید باشد حقیقت است)، واضح‌الطلاق 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، ص ۱۷۰-۱۶۷؛ ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۲۶۹-۲۶۸)؛

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 پیش‌چشممان 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، ص ۲۱۴-۱۹۴؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص ۲۰۲-۱۹۸؛ شرت، ۱۳۸۷، ص ۱۳۷-۱۳۲)؛

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، ص ۲۷۹-۲۵۸؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص ۲۰۱)؛

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 خرد را نیز شامل می‌شود. خرد مستلزم ارزیابی وسایل بر حسب فرجامین ارزش‌های انسانی، عدالت، صلح و شادمانی است (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص ۲۰۴؛ ریتزر، ۱۳۷۹، ص ۲۰۲)؛

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، ص ۲۱۳-۲۰۹)؛

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، ص ۲۱۶-۲۱۴؛ شرت، ۱۳۸۷، ص ۳۰۳-۳۰۱)؛

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، ص ۲۱۴). 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^۱) (ریترز، ۱۳۷۹، ص ۲۱۴؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص ۲۱۹)؛

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 فعال کردن 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 پیش فرض‌های 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، ص ۲۲۶-۲۲۵)؛

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، ص ۲۲۶، ۲۴۲؛ تریگ، ۱۳۸۴، ص ۳۵۸)؛

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، ص ۲۲۶). 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 واکنش اند. این لایه‌ها و سطوح زیربنایی، مکانیسم‌ها و نیروهای علی هستند؛

۲۲. ادعای تطابق مطلقاً یقینی و یک‌به‌یک میان شناخت علمی موجود، و واقعیت فرض شده 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، ص ۳۶۰-۳۵۸؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص ۲۲۶-۲۲۵)؛

رنالیسم 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، ص ۳۵۳-۳۵۱؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص ۲۴۷-۲۴۳)؛

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، ص ۲۵۲-۲۴۳؛ تریگ، ۱۳۸۴، ص ۳۵۸-۳۵۳).

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

ناسازگاری به معنای تطابق و هم‌ارزی همه‌جانبه تفکرات معرفت‌شناختی اندیشمندان اسلامی با ۲۲ گزاره‌های بنیادین مد نظر نیست، بلکه اولاً گزاره‌های بنیادین 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، گستره واقع‌نمایی و میزان اعتبار آن، و درجه 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:

همان‌طور که ۲۲ گزاره‌های بنیادین مذکور، و مطالبی که قبل یا بعد از هر کدام برای تشریح آنها آمده، نشان می‌دهند، علم تجربی در بسیاری از گزاره‌های معرفت‌شناختی خود، به تدریج، تحولاتی را پشت سر گذاشته است. امروزه علم از ادعای توان پیش‌بینی جزمی (۴)،^۱ و دعوی عینیت مطلق دست برداشته، و به جای آن از ارتباط با فرهنگ زمانه و محیط اجتماعی خود (۵)، بلکه از احتمال دخالت دآوری‌های پژوهشگر در شکل‌گیری دانش علمی سخن می‌گوید (۲). امروزه دانشمند علمی، نه به دنبال اثبات قطعی مدعای خود، بلکه به دنبال ابطال آن است (۲)، و در صورتی که نتواند آن را ابطال کند موقتاً آن را در حد احتمال می‌پذیرد، نه جازماً و برای همیشه. علم، دیگر خود را معتبرترین یا یگانه شناخت اصیل محسوب نمی‌کند (۶، ۱۶، ۱۷)، بلکه دیگر، سودای شناخت کامل بودن از واقعیت را در سر نمی‌پروراند (۸). اینها هرچند به معنای مطابقت و هماهنگی معرفت‌شناختی بین علم تجربی و اندیشه‌های اسلامی نیست، همه نشان از تواضع علمی، و پای ادعا را از گلیم معرفت‌شناسی خود درازتر نکردن است. تواضع علمی به این معنا، هم شرط، و هم اجماً حاکمی از وجود بستری آماده برای فقدان ناسازگاری دانش علمی با سایر دانش‌ها و ساحت‌های معرفتی است. با وجود این، علم هرگز به نسبی‌گرایی و شکاکیت افراطی تن نداده (افول ایده چرخش بازتابی)، یا خود را اسیر مطلق سنت و فرهنگ ندانسته است (۱۴). امروزه علوم اجتماعی تا حد درک خود، به تفاوت بین انسان‌ها و طبیعت توجه کرده (۹، ۱۰، ۱۱)، و در تفسیر خود از آدمی، به عنوان موجودی صرفاً مجهز به عقلانیت اقتصادی و هدف پیشینه کردن سود تجدیدنظر کرده‌اند، و به عقلانیت عملی، و تأثیر تعهدات ارزشی و بهره‌های معنوی در تصمیم‌گیری‌های انسانی نیز علاقه‌مند شده‌اند (۱۲). عملگرایی در علوم اجتماعی، توجه به

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

کنش آدمی برای شناخت بهتر او و ذهنیاتش است، نه نظریه‌ای درباره چيستی حقیقت (۱۳). در حال حاضر، عقلانیت مطرح در جامعه‌شناسی، منحصر به عقلانیت ابزاری و وسیله و هدف نیست، بلکه در تفسیر انسان و جامعه انسانی، از مفاهیم عقل عملی، خرد، و عقلانیت ارتباطی نیز کمک می‌گیرد (۱۵، ۱۸)، و برای خروج از نسبی‌گرایی (اجتماعی)، نه نسبییت فلسفی، توافقی را که در مباحثه‌ای آزاد، صادقانه و مستدل حاصل می‌شود، ملاکی برای نزدیک‌تر شدن به فهم واقعیت می‌شمارد، نه نظریه‌ای درباره چيستی حقیقت (۱۸).

در نهایت علم اجتماعی و جامعه‌شناسی کنونی علاوه بر همه ویژگی‌های مذکور، دست‌کم در عمل، رئالیسم 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 دانستن واقعیت تحت شناسایی از فرایند شناخت) و عینیت، و از تلاش برای رسیدن به اطمینان مطابقت با واقعیت (یعنی همان معنای پذیرفته‌شده از حقیقت در تفکر اسلامی)، آن هم واقعیتی چندلایه و ژرف، دست برداشته، و در عین حال به خط‌پذیری یافته‌های خود اعتراف دارد (۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴).

مهم‌ترین و مبنایی‌ترین مضامین گزاره‌های ۳ تا ۲۴ را که پیش‌تر بیان شد، می‌توان در چهار عبارت کوتاه ذیل، باز هم خلاصه‌تر کرد: ۱. در ادعا، دست برداشتن از ادعاهای گزاف راجع به تملک انحصاری حقیقت، و اتخاذ موضعی متواضعانه در برابر دانش‌های دیگر، ۲. در چيستی حقیقت، پذیرفتن حقیقت نسبی، حقیقت پراگماتیستی، و حقیقت توافقی، بلکه حقیقت را ادراک مطابق با واقع دانستن، ۳. در ادراک واقعیت، تلاش برای خروج از نسبییت اجتماعی، و ۴. در تفسیر انسان و جامعه انسانی، توجه بیشتر به تفاوت‌های انسان 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 شناخت حسی، و آزمون‌پذیری، با اینکه خود فلاسفه علم پساتجربه‌گرا، و فیلسوفان اجتماعی مابعداثباتی در آن تجدیدنظر فراوان کرده‌اند (گزاره‌های ۱ و ۲)، چون هنوز نهایتاً برای مشاهده 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 دانست: ادعای اول، منحصر دانستن منبع شناخت در تجربه حسی جهان؛ ادعای دوم، منحصر

دانستن 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 دانستن شناخت حاصل از تجربه حسی بر سایر شناخت‌ها، و وابسته دانستن شناخت‌های دیگر به شناخت حسی.

درباره ادعای اول، در جهان‌بینی و اندیشه 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 شناخت محسوب می‌شوند، و به تعبیر دیگر، طبیعت فقط یکی از منابع شناخت معرفی می‌گردد. عقل منبع دیگری برای شناخت است. منبع سوم نیز به نام دل یا قلب یا ضمیر انسانی وجود دارد. قرآن از این منبع به آیات انفسی تعبیر می‌کند (فصلت: ۵۳). کشف و شهودهای عارفانه، و کامل‌ترین آنها یعنی وحی را معمولاً به این منبع شناخت مربوط دانسته‌اند. همچنین تاریخ یا خبر یا دلیل نقلی نیز در دیدگاه دین‌شناسان اسلامی، و بر طبق برخی از آیات قرآن (آل عمران: ۱۳۷) منبع چهارمی برای شناخت شمرده شده است (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۷۴-۷۲؛ ۱۳۷۳، ص ۴۲۹-۳۵۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ص ۲۴۰-۲۱۱؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۳۱۰-۱۵). ولی تعدد منابع شناخت در جهان‌بینی اسلامی نشانی از ناسازگاری با معرفت‌شناسی علم تجربی نیست؛ زیرا اولاً در میان خود عالمان تجربی، انحصار منبع شناخت در تجربه حسی محل تردید قرار گرفته، بلکه چپستی منبع یا مأخذ شناخت به مسئله‌ای کم‌اهمیت و اغماض‌پذیر در علم تبدیل شده است (گزاره‌های ۱ و ۶)؛ ثانیاً اگرچه امروزه فرایند ابداع دانش و مقام گردآوری، خارج از حیطه کار علمی محسوب نمی‌شود، ولی در بین ملاک‌های محل توجه در این مقام، ملاکی برای نوع و ماهیت منبع دانش وجود ندارد (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶، ص ۸۳-۷۷). دانش از هر منبعی که حاصل شود، برای علم پذیرفتنی است؛ زیرا بالأخره باید در مقام داوری، ارزیابی مناسب علمی از آن شود. بدین ترتیب با این تغییر و جابه‌جایی از تأکید بر منبع دانش به تأکید بر آزمودن دانش، مقایسه ادعای اول اصالت شناخت حسی با تفکر اسلامی، عملاً از این مرحله (مرحله چپستی منبع دانش) به مرحله داوری دانش منتقل می‌شود. مسلم است که در معرفت‌شناسی اسلامی نیز هر آنچه از منابع شناخت پذیرفته شده (حس، عقل، دل، خبر) حاصل شود، چشم‌بسته مقبول نمی‌افتد، بلکه به روش خاص خود، سنجش، اعتباریابی و داوری می‌شود. بنابراین در این خصوص، برای بررسی سازگاری یا ناسازگاری بین ایده‌های معرفت‌شناختی دانش علمی و اندیشه اسلامی، باید چگونگی آزمودن و داوری دانش به دست آمده از منابع را در هر کدام از دو معرفت‌شناسی مقایسه کنیم. براین اساس نتیجه‌گیری به مبحث مربوط به ملاک آزمون‌پذیری موکول می‌شود.

درباره ادعای دوم (منحصر دانستن فرایند شناخت در تشکیل مفاهیم یا قوانین فراگیر مشاهده‌ای)، در معرفت‌شناسی اسلامی، فرایند شناخت بسیار گسترده‌تر از تعمیم و انتزاع و استنباط مرتبط با ادراکات حسی است (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۷۴-۷۲؛ ۱۳۷۳، ص ۴۲۹-۳۵۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ص ۲۴۰-۲۱۱؛ حسین زاده، ۱۳۸۶، ص ۳۱۰-۱۵). همان‌گونه که در گزاره ۱ اشاره شد، این نکته‌ای است که بعد از نقد و اصلاح رویکرد تجربه‌گرایی در علم (و اثبات‌گرایی در علوم اجتماعی)، البته نه با تفصیل و خصوصیات موجود در معرفت‌شناسی اسلامی، ولی اجماً محل توجه متخصصان علوم تجربی نیز قرار گرفته است. امروزه دانشمندان و فیلسوفان علوم اجتماعی بر چنین اندیشه تنگ‌نظرانه‌ای راجع به فرایند شناخت پافشاری نمی‌کنند. بنابراین جامعه‌شناسی در رویکرد پساتجربه‌گرایانه، از لحاظ دیدگاه معرفت‌شناختی راجع به فرایند شناخت نیز با تفکر اسلامی ناسازگاری جدی ندارد.

درباره ادعای سوم (مقدم دانستن شناخت حاصل از تجربه حسی)، در جهان‌بینی و معرفت‌شناسی اسلامی نیز شناخت حسی مقدم بر سایر شناخت‌هاست. فیلسوفان مسلمان تصدیقات را محتاج تصورات، و تصورات را مقدم بر تصدیقات می‌دانند. در تصورات نیز ادراکات حسی مبنا و خاستگاه بسیاری از مفاهیم دیگر هستند. البته در این دیدگاه، برخی از مفاهیم کلی خاستگاهی غیر از ادراکات حواس ظاهری پنج‌گانه دارند، و از تجارب درونی (حواس باطنی)، و انعکاس علم حضوری در ذهن انتزاع می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ص ۲۴۲-۲۱۱). بنابراین در اندیشه اسلامی، حصول تمام شناخت‌ها در آغاز و مراحل اولیه، به تجربه‌ای حسی، اعم از ظاهری یا باطنی، وابسته است. البته، همان‌گونه که در گزاره شماره ۱ مختصراً اشاره شد، در دیدگاه مابعدتجربه‌گرایی عالمان اجتماعی، وجود شناختی که به تجربه حسی وابسته نباشد، محتمل است. اگر در دیدگاه تجربه‌گرایی، به تجارب درونی توجه ویژه می‌شد، و مقصود از تجربه، اعم از تجارب حس ظاهر و حس باطن می‌بود، ادعای سوم تجربه‌گرایی که هیچ شناختی مقدم بر تمام تجربه‌ها و مستقل از آن وجود ندارد، با دیدگاه اسلامی کاملاً یکسان بود. در عین حال تردید فیلسوفان جدید علم در این حکم مرتبط با حواس ظاهر، حاکی از آن است که در این موضوع، اختلاف در خور توجهی بین معرفت‌شناسی متخصصان اسلامی و اندیشه فیلسوفان پساتجربه‌گرا وجود ندارد.

اما درباره ملاک آزمون‌پذیری باید گفت مهم‌ترین اختلاف قابل طرح، بلکه تنها نقطه اختلافی که بین مبانی شناخت‌شناسانه دانش طبیعی و اجتماعی جدید از یک طرف، و معرفت‌شناسی اسلامی از طرف دیگر، روشن‌تر به نظر می‌رسد، اختلاف در ملاک ارزیابی و آزمودن ادعاهای

معرفتی است. 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 حسی به عنوان ملاک نهایی داوری درباره شناخت علمی، نقش مهمی دارد. به‌علاوه، در آزمون تجربی هر ادعای علمی، حصول یقین به محتوای معرفت، شرط نیست، بلکه اغلب ممکن هم نیست. این در حالی است که در جهان‌بینی و معرفت‌شناسی اسلامی، آزمون و تجربه حسی چنین شأن‌الایی در کشف یا دست‌کم، راهنمایی به سوی واقعیت و حقیقت ندارد، بلکه در منطق و فلسفه اسلامی، یقین ملاک اصلی است؛ یقینی که از استدلال‌های عقلی یا دریافت‌های شهودی (و انعکاس آنها در ذهن) یا نقل‌های تاریخی یا از تجربه حسی طبیعت حاصل می‌شود، ملاک و معیار صدق ادعای معرفتی به شمار می‌آید. حکمای اسلامی این نکته را معمولاً این‌گونه بیان می‌کنند که معرفت‌های بدیهی علی‌رغم اینکه با واسطه‌اند (یعنی علم حصولی هستند نه حضوری)، خطاناپذیر و در نتیجه یقینی‌اند. از این‌رو این دسته از معرفت‌ها پایه هستند و معرفت‌های نظری با ارجاع به آنها ارزیابی می‌شوند. بدین‌سان معیار صدق گزاره‌های نظری، صحت ارجاع آنها به گزاره‌های بدیهی است (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ص ۲۲۵-۲۱۸؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۶۲-۵۹). به‌علاوه در منطق و حکمت اسلامی، مشاهدات (محسوسات و وجدانیات)، مجربات و متواترات و سایر گزاره‌های بدیهی و یقینی که بیشترین ارتباط را با تجربه حسی دارند، فقط بخش کوچکی از حقایق را بیان می‌کنند (المظفر، ۱۴۰۸، ص ۲۸۹-۲۸۲).

در عین حال اگرچه بنا بر اظهارات پیش‌گفته، معرفت‌شناسی علوم طبیعی و اجتماعی، و اندیشه‌های معرفت‌شناسانه مسلمانان از لحاظ ملاک ارزیابی ادعاهای معرفتی، ناسازگار به نظر می‌رسند، ولی توجه به همه ویژگی‌های شناخت‌شناسانه دانش تجربی با هم، معرفت‌شناسی خاصی را ترسیم می‌کند که نمی‌توان ایده‌ای در معرفت‌شناسی عام حکمای اسلامی پیدا کرد که با آن مخالفت کند. معرفت‌شناسی در حکمت اسلامی عام است، و به قلمرو خاصی اختصاص ندارد، ولی معرفت‌شناسی علوم تجربی به قلمرو امور تجربی، با ویژگی‌های خاصی اختصاص یافته است؛ 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 رابطه ادعاها با سایر حیطه‌های معرفت. این‌گونه ویژگی‌های معرفت‌شناسی خاص علوم تجربی - طبیعی یا اجتماعی - را می‌توان در شش گزاره ذیل خلاصه کرد:

۱. اعتبار تجربه حسی در معرفت‌شناسی علوم تجربی، مشروط و محدود به ابطال کردن ادعای معرفتی است، نه اثبات کردن یا تأیید کردن آن (گزاره ۲)؛ ۲. همچنین اعتبار تجربه 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 (گزاره 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 (گزاره 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 (گزاره ۱۷). به مقتضای چنین هدفی، کارکرد علوم تجربی و آزمون تجربی ادعاهای علمی کاربرد عملی آن در زندگی این جهانی 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 فلسفه علوم طبیعی و اجتماعی به تمایز عرصه علم از قلمرو دانش‌های دیگر متمایل است، نه نفی هر دانش غیر علمی (بحث مواضع 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 به طور 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، دوره 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 معرفتی روشی 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 جامعه علمی قرار گیرد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آبوت، پاملا، و والاس، کلر (۱۳۸۰). جامعه‌شناسی زنان. ترجمه: منیره نجم عراقی. تهران: نشر نی.
۳. ایمان، محمدتقی و احمد کلاته‌ساداتی (۱۳۹۲). روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان 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. امزیان، محمد محمد (۱۳۸۰). روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی. ترجمه: عبدالقادر سواری. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶. باربور، ایان (۱۳۶۲). علم و دین. ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۷. باقری، خسرو (۱۳۸۷). هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۸. بستان، حسین (۱۳۸۳). معنا و مفهوم جامعه‌شناسی اسلامی (صص. ۵۹-۴۹)، در: مجید کافی (گردآورنده). دین و علوم اجتماعی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. بنتون، تد، و کرایب، یان (۱۳۸۶). فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی. ترجمه: شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد. تهران: آگاه.
۱۰. بوکی، ماسیمیانو (۱۳۹۴). علم در جامعه. ترجمه: مصطفی تقوی و علی بزرگر. تهران: آگاه.
۱۱. پاپینیو، دیوید (۱۳۹۱). فلسفه علم. ترجمه: امیر مازیار. تهران: حکمت.
۱۲. پالمر، ریچارد ا. (۱۳۷۷). علم هرمنوتیک. ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
۱۳. پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۳). حدس‌ها و ابطال‌ها. ترجمه: احمد آرام. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۴. پولاک، جان، و کراز، جوزف (۱۳۸۵). نظریه‌های امروزی شناخت. ترجمه: علی حقی. قم: بوستان کتاب.
۱۵. تریگ، راجر (۱۳۸۴). فهم علم اجتماعی. ترجمه: شهناز مسمی‌پرست. تهران: نشر نی.
۱۶. چالمرز، آلن ف. (۱۳۷۴). چستی 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. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۶۳). درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی. بی‌جا: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۱۹. روزنبرگ، الکس (۱۳۸۴). فلسفه علم. ترجمه: مهدی دشت‌بزرگی و فاضل اسدی امجد. قم: کتاب طه.
۲۰. ریتزر، جورج (۱۳۷۴). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر. ترجمه: محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.
۲۱. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵). اسلام و علوم اجتماعی؛ نقدی بر دینی‌کردن علم. در: سید

۲۰۱. حمیدرضا حسنی و دیگران (تدوین‌کننده). علم دینی: دیدگاه‌ها و ملاحظات (صص. ۲۲۵-۲۰۱). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۲. شرت، 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 داووری اردکانی. تهران: سمت.
۲۹. لاندسمن، چارلز (۱۳۹۰). درآمدی به معرفت‌شناسی. ترجمه: مهدی مطهری. قم: دفتر نشر معارف.
۳۰. لیتل، دانیل (۱۳۷۳). تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی به فلسفه علم الاجتماع. 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. ج ۱. 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 (صص ۱۹۰-۱۷۱). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۷. مهدی، علی‌اکبر، و لرحسایبی‌زاده، 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: آزاد مهر.
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.