

## جامعه‌شناسی معرفت و علم

□ حمید پارسانیا

### اشاره

مقاله حاضر با هدف کاوش و بررسی تکوین و پیدایش رویکرد جامعه‌شناختی به معرفت و علم تنظیم شده است. بر این اساس ابتدا به رویکردهای مختلف به مسأله علم و شناخت و از آن جمله به دو رویکرد وجودشناختی و معرفت‌شناسانه اشاره می‌شود و سپس به عواملی پرداخته می‌شود که موجب گردید تا سمت و سوی مباحث فلسفی به ترتیب از وجودشناسی به معرفت‌شناسی و از آن به فلسفه علم و سپس به جامعه‌شناسی معرفت گرایش یابد. در این مقاله از نقشی که کانت و هگل و نیز دیدگاههای تجربه‌گرایانه در تحولات معرفتی فوق ایفا کرده‌اند به تفصیل یاد می‌شود و ضمن تبیین مبانی جامعه‌شناسی علم و معرفت به تنگناها و کاستی‌های آن دو رویکرد پرداخته و به افق‌های نوینی اشاره می‌کند که در فراسوی این دو علم می‌تواند وجود داشته باشد.

□ □ □

### رویکردهای مختلف به معرفت

معرفت و آگاهی انسانی از جهات و ابعاد مختلف قابل پژوهش و بررسی است و پرسش از

- معرفت آدمی از دیرباز مورد توجه انسان بوده است. از جمله شناخت‌های مختلفی که درباره معرفت انسان وجود دارد عبارتند از:
- ا: هستی‌شناسی معرفت.  
 ب: معرفت‌شناسی.  
 ج: روش‌شناسی معرفت و منطق.  
 د: فیزیولوژی معرفت.  
 ه: روانشناسی ادراک و معرفت.  
 و: جامعه‌شناسی معرفت.

### هستی‌شناسی معرفت:

قدیمی‌ترین تحقیقات درباره معرفت در حوزه مطالعات فلسفی است و به دنبال پاسخ از پرسشهای فلسفی در باب معرفت، است. مطالعات فلسفی معرفت، به مباحث هستی‌شناسی و وجودی (انتولوژیک) معرفت می‌پردازد. مانند این که آیا علم وجود دارد یا نه؟ آیا وجود علم، مادی و محسوس است، یا مجرد و غیرمادی؟ آیا بین وجود عالم، علم و معلوم، تقابل و کثرت است، یا اتحاد و وحدت؟ آیا وجود علم، عالم و معلوم، جزئی است یا کلی؟

گفتگوهای سقراط با سوفسطائیان، بیشتر به اصل وجود علم باز می‌گشت. افلاطون در بحث از عالم مُثُل، تجرد، ثبات و کلیت حقایق علمی را نیز اثبات می‌کرد<sup>(۱)</sup> و ارسطو در عالم عقول و عقل فعال، ویژگی‌های مزبور را جستجو می‌نمود.<sup>(۲)</sup> حکمای مشاء نیز که متأثر از ارسطو بودند، بر تجرد، ثبات، کلیت و ضرورت و دوام وجود و هستی علوم عقلی و برهانی تصریح و تأکید می‌کردند. آنها دانش‌های حسی و خیالی را دارای وجود مادی، جزئی، متغیر و متحول می‌دانستند.<sup>(۳)</sup>

بوعلی سینا در برخی از براهین تجرد و ثبات، علم عقلی را حد وسطی برای اثبات تجرد نفس انسانی و بخش مجرد و غیرمادی عالم قرار داد.<sup>(۴)</sup>

عرفای اسلامی نیز بر تجرد و غیرمادی بودن دانشها و علوم خیالی انسانی نیز تصریح کردند<sup>(۵)</sup>. شیخ اشراق بر تجرد صور خیالی، برهان اقامه کرد<sup>(۶)</sup> و صدرالمتهلین در حکمت

متعالیه، ضمن تشیید و تحکیم براهین او، تجزّد علوم حسی را نیز اثبات کرد.<sup>(۷)</sup>

#### معرفت‌شناسی:

مباحث معرفت‌شناسی، به پرسش از نسبت معرفت و علم با معروف و معلوم، و چگونگی حکایت علم از عالم خارج، و همچنین به محدوده، میزان و توان دانش بشری و مسائلی از این قبیل می‌پردازد. این سلسله مباحث، از دیرباز در متن و یا حاشیه مباحث فلسفی، مطرح می‌شده است. نزاع سقراط با سوفسطائیان، همانگونه که یک نزاع فلسفی درباره اصل وجود علم بوده است، نزاع حکایت و هدایت علم نیز به شمار می‌رود. در فلسفه اسلامی، باگذشت زمان و به تدریج مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، در فصل‌هایی جدا از یکدیگر متمرکز می‌شوند. مباحث معرفت‌شناسی، بیشتر تحت عنوان مباحث وجود ذهنی قرار می‌گیرند و مباحث وجودشناسی در فصل‌هایی مانند فصل مربوط به اتحاد عاقل و معقول - که مستقیماً به واقعیت و هستی علم می‌پردازند - متمرکز می‌شوند.

علی‌رغم امتیاز و تفکیکی که در مسائل وجودشناختی و معرفت‌شناسی علم به تدریج پدید می‌آید، مباحث معرفت‌شناسی، چهره فلسفی خود را همچنان حفظ می‌نماید؛ زیرا علم در نزد فیلسوفان وجودی، که به احکام هستی و واقعیت می‌پردازند، از سنخ وجود و هستی است. معرفت‌شناسی نیز که به احکام مربوط به علم و معرفت می‌پردازد، در متن دانش وجود و هستی‌شناسی قرار می‌گیرد.

غیبت مباحث متافیزیکی و وجودشناختی، که با انکار واقعیت و هستی اشیاء و یا تصریح بر ناشناختنی بودن و مجهول بودن واقعیت اشیاء قرین بود، مباحث معرفت‌شناسی را که در محدوده ظهور ظلی پدیده‌ها متمرکز می‌شد، از مباحث وجودشناختی علم جدا نمود و از آن پس اپیستمولوژی و معرفت‌شناسی را جایگزین مباحث وجودی معرفت، بلکه جایگزین فلسفه و وجودشناسی ساخت. کانت فیلسوفی است که با انکار صریح مباحث وجودشناختی فلسفه، معرفت‌شناسی را در متن فلسفه قرارداد و فلسفه را به آن محدود گردانید.<sup>(۸)</sup>

### روش‌شناسی معرفت:

در مباحث روش‌شناسی، دربارهٔ حرکت‌ها و انتقالات ذهنی که به پیدایش تصورات و تصدیقات جدید منجر می‌شود، تحقیق می‌شود. در این فن، دربارهٔ هستی‌واقعیتی، و از جمله دربارهٔ هستی‌علم و معرفت، بحث نمی‌شود، بلکه از مسیری بحث می‌شود که ذهن برای تحصیل علم نسبت به امور مختلف، طی می‌کند. ارسطو برای نخستین بار احکام و ضوابط اندیشه و تفکر را به صورت علم منطق تدوین نمود. در منطق ارسطو، بخشی از احکام، مربوط به صورت و بخشی دیگر مربوط به مواد است.

در بخش صورت، از انواع قیاس و اشکال مربوط به آن بحث می‌شود و در بحث مواد، در مورد خصوصیات که استدلال از ناحیهٔ مواد به دست می‌آورد، تحقیق می‌شود. تقسیم قیاس به برهان، شعر، خطابه، جدل و سفسطه، بر اساس تقسیم مواد است. ارسطو کوشید ضوابط و قواعد تردهای ذهنی را شناسایی نماید، و به همین دلیل منطق او مختص به تردهای علمی - که در کتاب برهان به بحث گذارده می‌شود - نیست، بلکه تردهای خطابی، شعری، جدلی و حتی راههای نفوذ غلط و خطا را نیز آشکار می‌نماید.

به دلیل این که منطق و روش‌شناسی، برخی از اصول موضوعهٔ خود را از فلسفه اخذ می‌کند، مواضع مختلف فلسفی در دیدگاههای منطقی آثار متفاوتی به جای می‌گذارند.

اثبات فلسفی معرفت و علم حضوری و شهودی، بر محدودیت حاکمیت منطقی دلالت می‌کند که از نظر به علوم حصولی و مفهومی پدید می‌آید.

منطقی که از نظر به علوم حصولی و فعالیت‌های ذهنی انسان شکل می‌گیرد، در قیاس با علوم می‌که از نظر به واقعیت‌های خارجی پدید می‌آیند، یک علم آلی (ابزاری) و درجهٔ دوم است. تلاش هگل برای حذف فاصلهٔ عینیت و ذهنیت، در صورتی که به ثمر برسد، منطق را به صورت علم درجهٔ اول درمی‌آورد و موجب از بین رفتن فاصلهٔ آن با فلسفه نیز می‌شود.

### فیزیولوژی معرفت:

فیزیولوژی معرفت، به شرایط وجود جسمانی، و ملازمات مادی و کنش‌های فیزیولوژیک و تحولات بدنی‌ای می‌پردازد، که در ادوات، ابزارها و مراکز ادراکی بدن به هنگام تحصیل معرفت

پدید می‌آید.

این علم از دیرباز در علوم طبیعی، به شیوه‌ای تجربی وجود داشته است. بخشی از طبیعیات قدیم، نبات و گیاه‌شناسی و بخشی دیگر نفس‌شناسی و علم‌النفس است. در بخشی از فصول علم‌النفس، به بررسی مسأله ادراکات حیوان و انسان و قوای مربوط به آن می‌پرداختند. طبیعت‌شناسانی که در مباحث متافیزیک بیشتر متأثر از حکمت مشاء بودند، ادراک را به چهار نوع تقسیم می‌کردند، و قوای ادراکی مشترک بین انسان و حیوان را به دو قسم ظاهری و باطنی تقسیم می‌نمودند، و برای هر قسم از قوای ظاهری و باطنی نیز اقسامی را اثبات می‌کردند. بوعلی‌سینا در آثار خود، انواع ادراک را به چهار قسم، یعنی احساس، تخیل، توهم و تعقل تقسیم می‌کند.<sup>(۹)</sup>

ادراک حسی، ادراکی است که هنگام مواجهه حسی، به وسیله یکی از حواس حاصل می‌شود. تخیل، ادراکی است که پس از غیبت شیء محسوس در ذهن باقی می‌ماند. در ادراک خیالی، همان امری که به وسیله حس ادراک شده است، با ویژگیهای زمانی، مکانی و دیگر خصوصیات فردی و جزئی باقی است.

ادراک وهمی نیز، ادراک معانی غیر محسوسی است، که اضافه به اشیاء جزئی مادی دارند. مانند ادراک دشمنی یا دوستی یک حیوان، نسبت به موجودی دیگر.

ادراک عقلی، ادراک کلی اشیاء است به گونه‌ای که هیچ‌یک از خصوصیات جزئی را نداشته و بر همه آنها نیز قابل حمل است. این نوع ادراک که زمینه پیدایش علوم مختلف را پدید می‌آورد، مختص به انسان است و در دیگر حیوانات وجود ندارد.

قوای مادی مربوط به حواس، مانند لامسه، بینایی، چشایی، شنوایی و بویایی، چیزی نیست که مورد انکار کسی بوده و یا نیازمند اثبات باشد. برای قوای باطنی و اقسام آن نیز دلایلی را اقامه می‌کردند. برخی از این قوای باطنی، قوایی هستند که ادراک به وسیله آنها حاصل می‌شود و بعضی دیگر، قوایی هستند که به ادراک، کمک می‌نمایند.

مجموعه این قوا که مشترک بین انسان و حیوان است، پنج قوه است.

یکم: حس مشترک که صور خیالی حاصل از حواس در آن متمرکز شده و وحدت می‌یابند.

دوم: قوه خیال که در اصطلاح طبّی، مصوره نامیده می‌شود، و آن قوه‌ای است که عهده‌دار

حفظ صورتهای خیالی است، و از قوای کمک کننده به ادراک است.

سوم: قوه متصرفه که متخیله و یا متفکره نیز نامیده می شود، به خزینه صور خیالی، یعنی قوه خیال و همچنین خزینه صور وهمی، دسترسی داشته و به تجزیه، ترکیب، خلق صور جدید و مانند آن می پردازد.

چهارم: قوه متومه که عهده دار ادراک های وهمی است.

پنجم: حافظه یا ذاکره که خزینه معانی وهمی است و از قوای معین و کمک کننده ادراک است. بوعلی در بخش طبیعیات کتاب «اشارات» و طبیعیات «شفا» تصریح می کند که هر یک از قوای مزبور، همانگونه که دارای نام و اسم خاصی هستند، به همین صورت دارای ابزار و آلت جسمانی، خاصی هستند و هر یک از این ابزارهای جسمانی، در قسمت خاصی از بدن یا مغز است. مثلاً آلت جسمانی حس مشترک را در اعصاب حواس پنجگانه و خصوصاً در قسمت جلوی مغز، آلت قوه مصوره و خیال را در قسمت دوم بطن مقدم مغز و ابزار جسمانی وهم را پراکنده در همه مغز و بیشتر در تجویف وسط آن، می داند و به همین ترتیب برای هر یک از دیگر قوا، جایگاه خاصی از مغز و بدن را تعیین می کند و در خاتمه به این نکته اشاره می کند که اطلاعات یاد شده، از طریق تجربه و آزمون به دست آمده است. به این صورت که فاسد شدن هر یک از مراکز مزبور، آفت در قوه مربوط به آن را به دنبال می آورد.

چون حکمای مشاء، بر مجرد ادراک عقلی اقامه برهان می کردند و سایر ادراکات در نزد آنها - بنا بر مشهور - وجودی مادی داشتند، تبعات و تحقیقات یاد شده درباره قوای مزبور که با تجربیات طبیعی و تشریحات طبی همراه بود، به منزله داوری درباره شرایط وجودی آن ادراکات دانسته می شد. البته کسانی که از دقت علمی بیشتری برخوردار بودند، بر این نکته واقف بودند که تجربیات یاد شده، نتیجه ای بیش از ملازمه بین ادراکات مزبور با خصوصیات فیزیولوژیک همراه آن را به دنبال ندارد.

فخر رازی در حاشیه ای که بر کتاب اشارات دارد، به نکته فوق اشاره می کند و خواهی نصیرالدین طوسی نیز در ذیل کلام فخر رازی، بر این مسأله تصریح می کند که نتیجه استدلال های تجربی در نزد بوعلی، چیزی بیش از آلت و وسیله بودن اعضای یاد شده برای ادراکات نیست، و این مقدار بر مادی بودن ادراکات یاد شده و یا محصور بودن آنها به اعضای

مزبور، دلالت نمی‌کند. (۱۰)

دلایل فلسفی‌ای که در حکمت اشراق و به دنبال آن در حکمت متعالیه بر مجرد همه مراتب ادراک و آگاهی اقامه شد، مباحث و کاوشهای فیزیک و فیزیولوژیکی مربوط به ادراکات حسی و خیالی را از اعتبار ساقط نکرد، بلکه از احتمالی که فخر رازی داده بود و خواجه طوسی تقویت می‌کرد، حمایت می‌نمود و بدین ترتیب کنشهای مادی، که در مراحل مختلف ادراکات بشری وجود دارند، در زمره شرایط، ملازمات و علل اعدادی پیدایش و تکوین حقیقت مجرد و غیرمادی ادراک درآمدند.

حاکمیت دیدگاههای حس‌گرایانه و امپریستی و به دنبال آن قدرت گرفتن فلسفه‌های ماتریالیستی در تاریخ اندیشه غرب، ضمن آنکه زمینه گسترش و توسعه بیشتر جستجوهای تجربی را نسبت به بُعد فیزیولوژیکی و جسمانی معرفت فراهم آورد، مباحث فلسفی و وجودشناختی معرفت را که عهده‌دار اثبات تجرد و ثبات علم و معرفت بود، از اعتبار ساقط کرد و احتمال ابعاد غیرمادی و متافیزیکی معرفت را مردود ساخت و بدین ترتیب، واقعیت عینی معرفت را در پدیده‌های مادی و امور تجربی و آزمون پذیر محدود نمود.

پیشرفتهای چشم‌گیری که در تحقیقات و تتبعات فیزیولوژیکی به دست آمده، مرهون تمرکز ذهنیت انسان معاصر، بر پدیده‌های مادی و طبیعی است و با این همه، داوری درباره این که حقیقت ادراک یک امر طبیعی و مادی است و یا آن که انفعالات طبیعی، زمینه تحقق علم را فراهم آورده و مقدمه آن شده، همچنان یک داوری فلسفی است و تتبعات تجربی نیز نمی‌توانند در سرنوشت فلسفی این بحث، تأثیر چندانی داشته باشند. (۱۱)

### روانشناسی معرفت:

روانشناسی معرفت، به ابعاد روانی معرفت می‌پردازد. پیشینه تاریخی این بخش نیز به مباحث علم‌النفس و تقسیمات قوای نفسانی به قوای علمی و عملی باز می‌گردد. تقسیم قوای نفسانی به قوای علمی و عملی، و تأثیر متقابلی که قوای علمی و عملی بر یکدیگر می‌گذارند، زمینه طرح بسیاری از مسائل اخلاقی و مباحث روانی معرفت را پدید می‌آورد. تقسیم فوق که از توجه به دو بُعد تحریکی و احساسی انسان حاصل می‌شود، ریشه در آثار

فیلسوفان و اندیشمندان قبل از سقراط دارد. تقسیم دوگانه قوای انسانی، به قوای تحریکی و ادراکی، در نوشته‌های منقول از سقراط و آثار افلاطون هست. ارسطو در کتاب نفس، تقسیم مزبور را با دقتی بیشتر انجام داد. این کتاب ارسطو که از مهمترین کتب یونانی درباره نفس است، توسط اسحاق بن حنین به زبان عربی ترجمه شد و افضل الدین کاشانی، تلخیصی از آن را به فارسی منتقل ساخت. عرفا و حکمای اسلامی، با دقت بیشتری، به خصوصیات قوای تحریکی و ادراکی آدمی و مراتب آنها پرداختند.

در تاریخ اندیشه اسلامی، حکمای مشاء، اشراق، صاحبان حکمت متعالیه و اهل عرفان، مراتب اصلی ادراک را حس، خیال، وهم و عقل می‌دانند. ادراک حسی، از طریق حواس پنجگانه و به کمک حس مشترک واقع می‌شود. ادراکات خیالی، به وسیله قوه خیالی و با استفاده از رهاورد حس مشترک شکل می‌گیرد. قوه واهمه، معانی جزئی را درک می‌کند و حافظه آنچه را که وهم درک کرده، ذخیره می‌نماید. قوه متصرفه نیز که گاه مصوره نامیده می‌شود، معانی وهمی و خیالی را با یکدیگر درهم می‌آمیزد و ترکیبات و تصورات جدید را می‌سازد و بالأخره ادراکات عقلی که به اتفاق مشربهای مختلف فکری، مجرد و غیرمادی هستند، توسط قوه عاقله و عقل انسانی و به تعلیم عقل فعال و قوه قدسیه الهی<sup>(۱۲)</sup> که مجرد و غیرزمینی است. بارور می‌شود. البته باید توجه داشت که حس، خیال و وهم در گام‌های نخست، زمینه‌های تعلیم عقلی را فراهم می‌آورند. عقل بالقوه انسانی، پس از ظهور دیگر مراتب ادراک تحت تدبیر عقل فعال، نخست به ادراک اولیات و سپس با استخدام قوه متصرفه و ترتیب مقدمات، مسائلی نظری را ادراک می‌کند و از آن پس در مراحل بعدی به ارتباط حضوری و شهودی با عالم مجردات و عقول نائل می‌شود و در این حال، بدون نیاز به مقدمات حسی و طبیعی، حقایق الهی را ادراک کرده و به دنبال آن، مراتب پایین‌تر معرفت، یعنی وهم، خیال و حتی حس مشترک را اشراب می‌نماید و از این طریق معارف و همچنین تمثلات و صور خیالی‌ای پدید می‌آید که پیشینه و زمینه طبیعی نداشته و از سنخ آگاهیها و علوم اولیاء و انبیاء الهی است.

حصول معارف یاد شده، با همراهی و تعاطی ابعاد تحریکی و قوای عملی انسان به انجام می‌رسد. شهود عقلانی هستی، در صورتی برای انسان پدید می‌آید که عقل عملی انسان، کنترل و هدایت قوای ادراکی و تحریکی آن را بر عهده گرفته باشد. اگر عقل عملی، قوای وهمی و خیال را



کنترل نماید، این قوا در مشایعت آنچه که به عقل نظری افاضه می‌شود، صورت‌گیری می‌نمایند و در این حال خوابهای صادق، مبشرات و الهامات غیبی تا سطح آگاهی و دانش حصولی نازل می‌شوند، اما اگر عقل عملی ضعیف شود، ادراک نظری عقل، از سطح دانش حصولی استدلالی فراتر نمی‌رود و آگاهی عقلی، در افق مفاهیم کلی برهانی باقی می‌ماند.

با ضعف عقل عملی، قوای عملی دیگر، یعنی شهوت و غضب، به جای آن که در خدمت آرمانهای عقلی از تولی و تبری عقلی و الهی برخوردار باشند، با نظر به مطامع دنیوی و اغراض حسی، خیالی و وهمی، به تسخیر قوای ادراکی می‌پردازند و در این حال، صور ذهنی و خیالی انسان، عرصه حضور تصورات و تمثلاتی می‌شود که فاقد نظام عقلی و علمی بوده و تنها از طریق مطامع عملی و تحریکی نفس، قابل توجیه هستند. این تصورات گرچه در برخی موارد، آگاهانه به نفع اغراض و مطامع عملی نفس شکل می‌گیرند، با این حال، اغلب موارد، ناخودآگاه و به تعبیر بوعلی، به مسارقت و تحت تاثیر عوامل فراوانی پدید می‌آیند.

آگاهی‌هایی که از این طریق پدید می‌آیند، هویت الهی نداشته و از مبادی عقلانی و یا آسمانی نیز حکایت نمی‌کنند. این گونه از آگاهی‌ها که از سنخ أضغاث أحلام هستند که اگر حکایتی نیز داشته باشند، مربوط به وضعیت مزاجی، و خصوصاً روانی و مطامع اقتصادی و یا سیاسی‌ای است که به تسخیر قوای ادراکی پرداخته‌اند.<sup>(۱۳)</sup> بوعلی در کتاب علم النفس شفا، به برخی از زمینه‌های روانی، مثل تداعی معانی و یا تأثیراتی که غریزه جنسی و دیگر غرایز، در فعالیت‌های ذهنی انسان می‌گذارند، اشاره می‌کند.<sup>(۱۴)</sup>

با شکل‌گیری فلسفه‌های حس‌گرایانه و حاکمیت دیدگاه‌های تجربی و پوزیتیویستی بر عرصه‌های مختلف علمی، روانشناسی و روانکاوی نوینی متولد شد، که پیوند خود را با مبادی متافیزیک و اصول موضوعه فلسفی، قطع شده می‌دانست. صورت نخستین این روانشناسی در کارهای فیلسوفان حس‌گرایی است که در تبیین معرفت انسانی به روش‌های تجربی رو آورده، و مسیر پیدایش و تکوین مفاهیم ذهنی و فرآیند رشد و توسعه آگاهی را مورد نظر قرار می‌دادند. گام‌های نخست این روش، در آثار «لاک» و «برکلی» یافت می‌شود.<sup>(۱۵)</sup> هیوم نیز قصد داشت با همین شیوه، برای مفاهیمی که فاقد منشأ حسی بودند (مانند مفهوم علیت) یک منشأ روانی پیدا کند.<sup>(۱۶)</sup>

پس از تکوین رسمی روانشناسی و روانکاوی به صورت یک علم تجربی در قرن نوزدهم، بخشی از این علم همچنان در جستجوی تبیین زمینه‌ها و مبادی روانی معرفت و آگاهی برآمد و مسأله ادراک و یادگیری در مرکز تحقیقات و تتبعات روانشناسانی چون «ژان پیاژه» قرار گرفت. کل‌گرایی و پیدایش مکتب گشتالت نیز، زمینه تفسیرهای جدیدی را نسبت به مسائل معرفتی پدید آورد و به ادراک، احساس و تجربه، معنای جدیدی بخشید.<sup>(۱۷)</sup> روانکاوی در قالب تئوریها و نظریه‌های کلان خود، در صدد شناخت عوامل و انگیزه‌های روانی‌ای برآمد که در تکوین بخشهای مختلف آگاهی انسان، نظیر ادیان و ایدئولوژیهای متنوع، به‌طور ناخودآگاه تأثیر می‌گذارند.

تحقیقات روانشناسان و روانکاوان، به‌گونه‌ای فزاینده بر اهمیت نقش ذهن و روان آدمی در فرایند ادراک و یادگیری افزود و از رهگذر این کاوشها، اندیشه خام و ابتدایی آمپریستی مبنی بر انعکاس مستقیم جهان محسوس، در ظرف ادراک و معرفت انسان‌ها، تعدیل شد. بخشی از قلمروهای معرفتی، چون دین همراه با افول مباحث فلسفی و وجودی معرفت، به‌طور کامل بر اساس مبادی روانی آن تفسیر و توجیه شدند. روانکاوانی چون فروید و یونگ، اساطیر و معرفت دینی بشر را در متن تحلیل‌های روانکاوانه خود قرار دادند. ویلیام جمیز نیز برای تفسیر حقیقت در قلمرو دین و یا علم از تبیین‌های روانشناختی استفاده کرد.<sup>(۱۸)</sup>

#### جامعه‌شناسی معرفت:

دانش اجتماعی، از آغاز نسبت به معرفت انسانی و جایگاه آن در نظام اجتماعی بی‌توجه نبوده است. فارابی، نوع‌بندی اجتماعی خود را بر اساس صور مختلف معرفتی سازمان می‌دهد.<sup>(۱۹)</sup> عصبیت در دیدگاه ابن‌خلدون، صورتی از معرفت حسی-عاطفی است که در مسیر تطورات خود، تحولات و تغییرات اجتماعی را به دنبال می‌آورد.<sup>(۲۰)</sup>

اگوست کنت، که به عنوان مؤسس و بنیانگذار جامعه‌شناسی کلاسیک شناخته می‌شود، مقاطع سه‌گانه تاریخ بشری را بر اساس سه نوع معرفت دینی، فلسفی و تحصلی تفسیر می‌کند. به نظر او جامعه‌شناسی، چیزی جز علم فهم و شناخت نیست<sup>(۲۱)</sup> و دورکیم که جایگاه دانشگاهی و آکادمیک جامعه‌شناسی را تحکیم بخشید، به هویت اجتماعی معرفت انسانی، تصریح می‌کند و

خصوصاً معرفت و آگاهی دینی انسان را تجلی وجدان جمعی جامعه می‌خواند. (۲۲)

مارکس علاوه بر معرفت دینی، اندیشه‌های سیاسی و ایدئولوژیک را نیز به پایگاه طبقاتی آن ارجاع می‌دهد. (۲۳) ماکس وبر، بر هویت آگاهانه و معرفتی نظام اجتماعی و به دنبال آن بر چهره تفهیمی جامعه‌شناسی توجه می‌دهد. (۲۴) دانش اجتماعی به‌طور عام و جامعه‌شناسی به‌طور خاص، همانند روانشناسی و روانکاوی، هیچ‌گاه به معرفت انسانی بی‌توجه نبوده است. ویژگی نگاه اجتماعی به معرفت، در نظر به بُعد اجتماعی آگاهی و تأثیرات متقابلی است که بین معرفت و نظام اجتماعی برقرار است. جامعه‌شناسی معرفت، در پی آن است تا حضور تعیین‌کننده نظام اجتماعی در نظام معرفتی افراد را ارائه دهد.

تبیین و تفسیر اجتماعی معرفت، در سده اخیر نسبت به رویکردهای دیگری که به معرفت وجود دارد، از استقبال بیشتری برخوردار بوده است. توجه روز افزون و فزاینده به تبیینهای اجتماعی معرفت، موجب شد تا جامعه‌شناسی معرفت، به عنوان حوزه‌ای مستقل در علوم اجتماعی مطرح شود.

ماکس شلر، اولین کسی بود که در اوایل دهه بیست، اصطلاح جامعه‌شناسی معرفت (Wissenssoziologi) را به کار برد و از اواخر همان دهه، جامعه‌شناسی معرفت به عنوان یک رشته تخصصی کلاسیک، به رسمیت شناخته شد. ما نهایتاً، جامعه‌شناسی معرفت را در مرکز تحلیل‌های جامعه‌شناسی خود قرار داد و گفت:

«من می‌خواهم معرفت‌شناسی کهن را از بیخ و بن براندازم.» (۲۵)

جامعه‌شناسی معرفت، با استفاده از میراث جامعه‌شناسی کلاسیک قرن نوزدهم، به سرعت توانست بخش‌هایی از آگاهی، یعنی دین، ایدئولوژی و بالأخره فلسفه را تحت پوشش قرار دهد. لکن شمول آن نسبت به آگاهی علمی، که اینک به نام (science) در برابر دیگر آگاهی‌هایی قرار می‌گیرد که به نام (knowledge) خوانده می‌شوند، همچنان مورد تردید بود.

حضور فرانکفورتی‌ها در قلمرو جامعه‌شناسی که از میراث مارکسیستی قرن نوزدهم بهره می‌برند و نیز نفوذ دیدگاه‌های پدیدار شناختی در نظریه پردازان متأخر، برای جامعه‌شناسی معرفت، قدرت یا جرأت لازم را جهت تحلیل و تبیین فرآورده‌های علمی بشر تأمین کرد و

بدین ترتیب جامعه‌شناسی علم (sociology of science) به‌عنوان حوزه‌ای سرآمد، در صدر مطالعات جامعه‌شناسان و در قلب نظریه‌های جامعه‌شناختی قرار گرفت.

فتح قلمرو علم، جامعه‌شناسی را جایگزین معرفت‌شناسی کرد و جامعه‌شناسی علم را عهده‌دار رسالتی ساخت که فیلسوفان علم مدعی آن بودند<sup>(۲۶)</sup> و بدین ترتیب رفتاری را که معرفت‌شناسی و فلسفه علم، پس از کانت با هستی‌شناسی و مباحث انتولوژیک و وجودشناختی معرفت داشت، اینک جامعه‌شناسی علم با آن انجام داد.

جامعه‌شناسی علم، که گوی سبقت را از تحلیل‌های روانشناختی و فیزیولوژیک معرفت ربوده است، با جایگزین شدن نسبت به معرفت‌شناسی و فلسفه علم که در مواردی بدیل دانش منطق نیز هستند، خود را میراث‌دار بخش اعظم و غالب دانش‌هایی می‌داند، که در تاریخ تلاش علمی بشر، فراهم آمده است.

غلبه جامعه‌شناسی معرفت و علم بر دیگر پژوهش‌های علمی که درباره آگاهی و دانش بشری انجام شده است، بیش از آن که ناشی از تلاش‌های جامعه‌شناسان و رشد این علم باشد، مرهون مسیری است که دیگر مطالعات معرفت‌شناختی و خصوصاً مباحث انتولوژیک و هستی‌شناختی معرفت پیموده‌اند؛ زیرا از لحاظ منطقی، هستی‌شناسی معرفت، بر دیگر آگاهی‌های معرفتی بشر، یعنی معرفت‌شناسی، منطق، فیزیولوژی معرفت، مطالعات روانشناختی مربوط به معرفت و هم‌چنین بر جامعه‌شناسی معرفت تقدم دارد.

#### وجودشناسی علم و معرفت‌شناسی:

وجودشناسی بر معرفت‌شناسی، به لحاظ نفی و اثبات و یا چگونگی پرداختن به مسأله مؤثر است<sup>(۲۷)</sup>؛ زیرا هر بحث معرفت‌شناختی، به چندین اصل موضوعی وجودی، متکی است. اصل واقعیت، که مرز سفسطه و فلسفه است، یک اصل وجودشناختی است و انکار این اصل، سرنوشت معرفت را نیز دگرگون می‌کند. از طرف دیگر، ظهور اصل واقعیت و ادعان به آن - که با ضرورت همراه است - به ادعان به اصل معرفت منتهی می‌شود؛ زیرا هرگاه ضرورت ادعان به اصل واقعیت، مورد نگاه مجدد قرار گیرد، بر ضرورت علم و آگاهی نسبت به واقعیت که در متن آن ادعان حضور دارد، اعتراف می‌شود.

بسیاری از مسائل فلسفی نیز، در تبیین مسائل معرفتی، نقش بنیادین دارند. بحث مُثُل افلاطون و یا بحث از هستی‌های مجرد، با آن که یک بحث وجودشناختی است، در تفسیر معرفت و چگونگی تحلیل آن مؤثر است. مباحث مربوط به کثرت تباینی یا تشکیکی هستی، و کاوش درباره احکام و مفاهیم وجودی، که در نهایت به مساوقت هستی با علم منجر می‌شود، راهکارهای دیگری را برای حل مسأله معرفت، در پیش‌روی محققین قرار می‌دهد. (۲۸)

با آن که برخی از گزاره‌های وجودی، نسبت به همه مسائل معرفتی و یا بعضی از آنها تقدم تام دارند، برخی از مسائل معرفتی نیز در تفسیر بعضی دیگر از مسائل وجودی، دخیل هستند. در حکمت مشاء و اشراق، برخی از براهینی که بر اثبات وجودات مجرد اقامه می‌شود، با تکیه بر حقیقت علم طی می‌شود. این‌گونه مسائل، نشانه آن است که گرچه بعضی از مسائل فلسفی، بر مباحث معرفتی مقدم است، لکن بعضی دیگر از مسائل فلسفی، در تعاطی با مباحث معرفتی رشد می‌کند. (۲۹)

غفلت از متافیزیک (علم شناخت وجود از آن جهت که وجود است) بسیاری از بنیادهای مباحث معرفتی را دگرگون ساخت و برخی از قواعدی را که با استفاده از مباحث متافیزیکی تأمین می‌شود، از دسترس معرفت‌شناسان دور ساخت. جان لاک و هیوم، که باصرف‌نظر از مباحث وجودی، به مباحث معرفتی پرداختند، به راهی گام گذاشتند که در نهایت به تزلزل و حذف معرفت‌شناسی انجامید. (۳۰)

کانت با اعراض از مباحث انتولوژیک و متافیزیکی، سرنوشت معرفت‌شناسی را دگرگون ساخت (۳۱) و شکاکیت ساختاری را به متن معرفت بشری وارد نمود. هگل گرچه به مباحث وجودی بازگشت، با این همه بازگشت او به متافیزیک، به گونه‌ای بود که صورتی تاریخی به معرفت بشری بخشید (۳۲) و این نگاه تاریخی، به شرحی که از این پس خواهد آمد، زمینه مناسبی را برای حذف معرفت‌شناسی کانت و غلبه جامعه‌شناسی معرفت و علم، بر دیگر مطالعات معرفتی پدید آورد.

### هستی‌شناسی و منطق:

منطق یک علم آلی و ابزاری است که به قواعد اندیشه می‌پردازد. این علم، قواعد تفکر و

اندیشه فلسفی را نیز بیان می‌کند. با این همه در برخی از مسائل حیاتی که منشأ تکوین آن می‌باشد و نیز در بعضی از مسائل فرعی، نیازمند فلسفه و مباحث وجودی است. (۳۳)

بعضی از قواعد فلسفی، نظیر مبدأ تناقض و حکم به استحالة اجتماع و ارتفاع نقیضین، از جمله قواعدی هستند که در هستی و تکوین منطق، دخیل می‌باشند و فلسفه در این گونه قضایا، بی‌نیاز از منطق می‌باشد؛ زیرا این گونه قضایا از زمره بدیهیات اولیه فلسفه می‌باشند و هر برهانی که اقامه شود برای اثبات اصل آنها نیست، بلکه برای اثبات وصف و یا اولی بودن آنهاست.

فلسفه، در مسائل نظری خود، از برخی اصول و قواعد منطقی استفاده می‌کند و گاه نتایجی را که به دست می‌آورد، در اختیار منطق قرار می‌دهد تا منطق، مسائل دیگر خود را حل نماید و بدین ترتیب، تعاطی منطق و فلسفه بدون آن که دور لازم آید ادامه می‌یابد. (۳۴)

تدوین منطق به وسیله ارسطو، موجب شد تا منطق در بدو تدوین و تنظیم خود، با برخی قواعد مشائی ممزوج شود. در دنیای اسلام نیز حکمای مشاء و خصوصاً ابن سینا، بیشترین کار منطقی را انجام داده‌اند و به همین دلیل، منطق با صبغه مشائی استمرار یافت.

برخی از مبانی‌ای که در حکمت اشراق و حکمت متعالیه و یا در عرفان نظری، مطرح می‌شود، در سرنوشت بعضی از مباحث منطقی دخیل است و این مبانی، با آن که در زوایای تألیفات اشراقی و...، مذکور است، به صورت منظم و منقح در متن منطق آموزشی وارد نشده است.

جریانهای فلسفی معاصر و جدید، به موازات اعراض از مباحث فلسفی، بنیانهای متافیزیکی منطق را در معرض تردید قرار داده‌اند و بدین ترتیب منطق، آرامشی را که بیش از یک هزاره از طریق اتکاء به اصول مشترک فلسفی دارا بوده از دست داده است.

اصول موضوعه منطق، با از دست دادن بنیانهای متافیزیکی خود به صورت پیش فرضهای ذهنی (presuppose) درآمده‌اند و بدین ترتیب منطق و نتایجی که از طریق منطق تحصیل می‌شود، ارتباط خود را با واقعیت و حقیقت از دست داده است. مباحث مواد ثلاث، که از مبانی متافیزیکی ضرورت، امتناع و امکان استفاده می‌کند، پس از تزلزل در معرفت فلسفی، توان علمی خود را از دست داده‌اند و دشواریهای مضاعفی را برای منطق‌های نوین پدید آورده‌اند. این دسته از مشکلات منطقی، همانند برخی از مشکلات دیگر، که کلیت منطق و نحوه ارتباط آن با واقعیت

و حقیقت را مورد پرسش قرار می‌دهد، تنها از طریق رجوع به مبادی متافیزیکی و وجودی منطقی قابل حل است.

### هستی‌شناسی معرفت و معرفت‌شناسی‌های تجربی:

بسیاری از مباحث وجودی و فیزیولوژیک معرفت، در عرض یکدیگر قابل استمرار هستند. داوریهای فلسفی درباره هستی و یا نیستی علم، مجرد وجود علمی و یا مساوقت هستی و علم، از تتبعات فیزیولوژیک بی‌نیاز است و کاوشهای تجربی درباره کنشها و فعل و انفعالاتی که به هنگام تحصیل ادراکات مختلف پدید می‌آید نیز، به مباحث فیزیکی و متافیزیکی، نظری خاص ندارد و اعتمادی که این سلسله از مباحث به مسائل فلسفی می‌کنند، از سنخ اعتماد و استفاده‌ای است که هر علم تجربی در مبادی تکوینی و اصول موضوع متافیزیکی خود بر مابعدالطبیعه دارد. داوری درباره این که معرفت، حاصل کنش‌هایی است که دانشمندان طبیعی در مطالعات خود می‌یابند و یا این که حقیقت معرفت، یک امر مجرد غیرمادی است که کنش‌های طبیعی از زمره علل اعدادی برای حصول آن هستند، هرگز یک داوری طبیعی نیست، بلکه یک داوری فلسفی و متافیزیکی می‌باشد. (۳۵)

علوم طبیعی و تجربی، توان داوری درباره هست و نیست حقیقت و یا ابعاد غیرمادی و غیر تجربی معرفت را ندارند و در صورتی که مواضع متافیزیکی داور، به مباحث فلسفی نظری مثبت داشته باشد، فرصت تحقیق فلسفی درباره هستی مجرد و غیرمادی معرفت و آگاهی از احکام مربوط به آن پدید می‌آید و اگر مواضع متافیزیکی به مباحث فلسفی نظری منفی داشته و یا به زبان شک و تردید درباره آن سخن بگوید، زمینه جایگزینی دانش طبیعی نسبت به مباحث فلسفی معرفت به وجود می‌آید.

نظیر آنچه درباره نسبت هستی‌شناسی معرفت با فیزیولوژی معرفت گذشت، بین هستی‌شناسی معرفت و مباحث معرفتی روانشناسان و جامعه‌شناسان نیز صادق است. یعنی مواضع فلسفی و متافیزیکی، در توصیف نسبت روانشناسی و یا جامعه‌شناسی با مباحث فلسفی معرفت، دخیل است. داوری درباره مُثَل افلاطونی و یا وجودات مجرد عقلی، چیزی نیست که در صلاحیت دانشی غیرمتافیزیکی و فلسفه باشد و نتیجه این داوری هرچه باشد در تکوین و تنظیم

مباحث روانشناختی و جامعه‌شناختی معرفت مؤثر است.

اگر برای علم و معرفت و به دنبال آن برای واقعیت و حقیقت، سپهری ثابت در فراسوی عالم تغییر و حرکت در نظر گرفته شود، علوم تجربی و از آن جمله جامعه‌شناسی معرفت، تا هنگامی که در بستر حرکت و تغییر به کاوش می‌پردازند، ناگزیر مباحث خود را به گونه‌ای سازمان می‌بخشند که حریم بعد ثابت و معنای غیر نسبی حقیقت پاس داشته شود و اگر دانش فلسفی، از آسمان معنا، روی بازگرداند و یا آن که معرفت فلسفی، اعتبار علمی و جهان‌شناختی خود را از دست بدهد، علوم تجربی در تئوریه‌ها و نظریه‌های خود، هیچ حریم مشخص و معینی را که در معرفت و دانشی فراتر سرنوشت آن مشخص شود، در پیش روی خود نمی‌بیند و بدین ترتیب جامعه‌شناسی معرفت نیز فرصت می‌یابد، دامنه دآوری خود را تا تبیین مرزهای علم و حقیقت گسترش دهد.

#### مرزها و موانع فلسفی جامعه‌شناسی معرفت:

تحولات جامعه‌شناسی معرفت با توجه به شرحی که گذشت، ریشه در تغییراتی دارد که در زمینه‌های متافیزیکی و فلسفی معرفت پدید می‌آید. حرکت فلسفی‌ای که فرصت مناسب را برای جایگزینی جامعه‌شناسی معرفت نسبت به مباحث اپیستمولوژیک و وجودشناختی علم فراهم می‌آورد، در بستر جریان حس‌گرایی و با دو نقطه عطف در تاریخ تفکر عقلی فلسفه غرب، یعنی کانت و هگل تعیین می‌یابد.

فلسفه و متافیزیک، عبارت از علمی است که درباره احکام وجود بحث می‌کند. بحث از احکام هستی، غیر از مباحثی است که پیرامون تعینات ماهوی آن شکل می‌گیرد.<sup>(۳۶)</sup> در فلسفه، احکام وجود از آن جهت که وجود است، مطرح می‌شود و این گونه احکام که نسبت به همه موجودات شمول دارند، با حواس محدودی که ناظر به اشیاء طبیعی و مادی هستند، شناخته نمی‌شوند. حواس، تنها موجوداتی را می‌شناسد که مقید به قیود طبیعی و مادی هستند و شناخت احکام وجود با صرف نظر از قیود طبیعی و مادی آن، مرهون اعتقاد به منابع معرفتی فراحسی است و به همین دلیل، حس‌گرایی در باطن خود، بانفی و انکار متافیزیک، آمیخته است. این نفی، دیر یا زود بر زبان آن جاری می‌شود. از طرف دیگر فلسفه و متافیزیک با تعقل زنده است.<sup>(۳۷)</sup> به تعبیر



دیگر، عقلانیت، حداقل معرفتی است که فلسفه به آن محتاج است. مراتب برتر معرفت وجودی، شناخت شهودی است که با شهود عقلی آغاز شده و تا مراتبی فراتر استمرار می‌یابد. دین، معرفتی است که از شهود حقیقت هستی و نظاره وجه الله و گفت و گو با خداوند سبحان، آغاز می‌شود و تا افق مفاهیمی که حاکی از غیبت وجود است، نازل می‌گردد و در مرتبه مفهوم، با شناخت عقلی نیز پیوند می‌خورد و از آن پس نیز به صورت عبارات و کلمات در سطح حواس، قداست و طهارت خود را آشکار می‌سازد.

آگاهی شهودی نسبت به هستی، عنصری است که آثار آن در فلسفه افلاطون نیز مشهود است. کاری که غارنشینان مثال افلاطونی انجام می‌دهند، تنها آگاهی مفهومی به مثل - که به منزله پی‌بردن به سایه‌های حقایق علوی و آسمانی است - نمی‌باشد، بلکه تحرک وجودی و بازگشت به سوی مبادی عقلانی است که با تزکیه و سلوک تأمین می‌شود.

عنصر شهود، در آثار فلاسفه مشائی مسلمان نیز حضور خود را حفظ می‌کند. در آثار فارابی و بوعلی، قوه قدسیه، همان قوه‌ای است که از اتصال وجودی نفس آدمی با عقل فعال حاصل می‌شود. رهاورد این قوه، دانش و معرفتی است که بدون وساطت استدلال‌های مفهومی، حاصل می‌شود. فارابی و بوعلی که هر دو از حکمای مشائی مسلمان هستند، این نحوه ادراک را مقوم معرفت دینی و ادراک نبوی می‌دانند.<sup>(۳۸)</sup> در عرفان نظری، حکمت متعالیه و حکمت اشراق نیز شهود در شناخت حقیقت هستی، نقشی محوری دارد.<sup>(۳۹)</sup> فلسفه مسیحی قرون وسطی نیز نسبت به معرفت عقلی و شناخت شهودی، بی‌توجه نمی‌باشد.

در فلسفه بعد از رنسانس، معرفت عقلی بر مدار شناخت مفهومی و حصولی سازمان می‌یابد و در آثار دکارت، شهود چیزی جز وضوح مفهومی نیست و این امر در آثار اسپینوزا و لایب‌نیتس نیز ادامه می‌یابد و بالأخره کانت بر فقدان شهود عقلی، تصریح می‌کند.<sup>(۴۰)</sup>

حضور معرفت شهودی در ابعاد فراعقلی و تداوم دانش عقلی، همواره منطقه‌ای از معرفت را که فارغ از تحولات مادی و طبیعی، از نوعی ثبات و تقدس ذاتی برخوردار است، به ارمغان می‌آورد و این منطقه، موانعی را برای شمول و فراگیری جامعه‌شناسی معرفت و علم و مرزهایی را برای توسعه و گسترش آن ترسیم می‌کند.

### موضع کانت در قبال جامعه‌شناسی معرفت:

نقطه عطفی که به وسیله کانت در تاریخ دانش عقلی اتفاق افتاد، نفی و انکار مفاهیم عقلی نیست، بلکه قطع ارتباط و پیوند مفاهیم عقلی با متن وجود و واقعیت است و در همین نقطه عطف است که انقلاب کوپرنیکی کانت، اتفاق می‌افتد و به دنبال آن به جای آن که واقعیت و هستی، در افق مفاهیم عقلی ظاهر شود، مفاهیم ذهنی به عنوان حجاب وجود و هستی معرفی می‌گردند. این مفاهیم، وقتی که به قلمرو مباحث متافیزیکی وارد می‌شوند، چیزی جز حجاب محض نیستند و تنها وقتی که به واقعیتهای محسوس روی می‌آورند از واقعیت به گونه‌ای آلوده و مشوب<sup>(۴۱)</sup> که در چنبره نسبیت گرفتار آمده، خبر می‌دهند.

اعتبار عقل نظری، موجب می‌شد تا آگاهی فلسفی و ابعاد متافیزیکی آن، سپهر الهی و آسمانی خود را در فراسوی تحولات تاریخی و زمانی حفظ نماید و بدین ترتیب، بخش عظیمی از معارف و علوم انسانی، در قلمرو واقعیاتی قرار می‌گرفت که موضوع مباحث فلسفی معرفت است. کانت در طریق نظر، راه را بر آسمان بست. او عقل نظری را فاقد اعتبار جهان‌شناختی معرفی کرد و در نتیجه، مباحث فلسفی معرفت را که می‌توانست به عنوان قلمروی مستقل در برابر مطالعات جامعه‌شناختی معرفت و یا در طول آن دوام آورد، غیر علمی خواند. فلسفه کانت با این همه دارای عنصری بود که مانع از حضور و ظهور جامعه‌شناسی معرفت در محدوده آگاهی‌های فلسفی و متافیزیکی می‌شد. او ثبات و ضرورتی را که در ابعاد وجودی حقایق عقلی بود، به ذهنیتی نسبت داد که مسیر بی‌حاصل متافیزیک را به گونه‌ای پرتناقص، ولی ثابت ترسیم می‌کند و علاوه بر آن ساختار آگاهی محسوس را که به زعم او در تماس با واقعیت ناشناختنی پدید می‌آمد، به همان ذهنیت ثابت، آلوده دانست.

در نظر کانت، متافیزیک و مباحث فلسفی علم، مردود بود. لکن معرفت‌شناسی (اپیستمولوژی)، که عبارت از تلاش برای شناخت همان ذهنیت ثابت بود، مفید و معتبر می‌نمود. (۴۲) به گونه‌ای که علمی نظیر جامعه‌شناسی معرفت، هرگز نمی‌توانست جایگزین آن شود.

با وجود معرفت‌شناسی کانت، جامعه‌شناسی، قدرت تحلیل آگاهی‌های فلسفی و متافیزیکی دین را پیدا نمی‌کرد؛ زیرا نزد کانت، گرچه معرفت وجود و متافیزیک، فاقد اعتبار بود، لیکن

پیدایش آن، ناشی از پیمودن مسیری بود که توسط مفاهیم ثابت ذهنی، به گونه‌ای بی‌حاصل تداوم می‌یافت و تبیین این مسیر نیز برعهده دانش معرفت‌شناسی قرار می‌گرفت. خدمتی که کانت به جامعه‌شناسی معرفت کرد، خدمتی غیرمستقیم است. او اعتبار علمی متافیزیک و مباحث وجودی معرفت را مورد خدشه قرار داد. با این حال خود معرفت‌شناسی کانت، مانع از آن بود که فلسفه و ابعاد متافیزیکی ادیان و همچنین ارزشهای اخلاقی - که در عقل عملی مطرح می‌شود - به طور کامل در معرض تحلیل‌های جامعه‌شناختی قرار گیرند.

### هگل و نگاه تاریخی به اندیشه و فکر:

کانت با آن که حقیقت را از قلمرو آگاهی بشر خارج ساخت، یاد آن رازنده نگه‌داشت. واقعیت ناشناختنی کانت، آخرین نشان از مصداق و حقیقت وجود - و نه مفهوم آن - در تاریخ عقلانیت غرب است. ثبات مفاهیم و مقولات کانتی نیز سراب وجودهای ازلی و مجردی بود که پیش از او در مرکز کاوشهای متافیزیکی فیلسوفان قرار می‌گرفت و هگل این دو عنصر را نیز از فلسفه عقلی زدود. او با انکار ذات ناشناختنی وجود، مصداق هستی را که در مفهوم وجود نه به‌گنّه، بلکه به وجه، ظهور می‌یابد، انکار کرد.

هستی در فلسفه هگل، چیزی جز مفهوم آن نیست و این مفهوم، آن‌گاه که مصداق اصیل آن از نظر غایب شود، تنها بر ماهیت متعین و محدود صدق می‌کند و به پندار او، جنس مشترک همه ماهیات می‌شود<sup>(۴۳)</sup> و در این حال، مفهوم وجود همواره محکوم به احکام مصادیق ماهوی و یا حتی احکام و لوازم ذهنی خود می‌شود و از رهگذر همین امر، هستی در فلسفه هگل، با صیورورت همراه می‌شود و ثبات نیز به صورت مفهومی در می‌آید که در مسیر صیورورت و تحول مستمر مفاهیم و ماهیات، در مقطعی خاص با مفهوم وجود همنشین می‌شود. فلسفه هگل، با خلط مفهوم و مصداق هستی آغاز می‌شود و با این مغالطه، مصداق هستی، با همه احکام و اقسامی که دارد، فراموش می‌شود. در طول تاریخ فلسفه، بسیاری از متافیزیسین‌ها با پرداختن به تعینات وجودی در متافیزیک خود، گرفتار کاستی و نقص شده‌اند. کانت با کنار گذاشتن متن واقعیت و وجود، به یاد آن با عنوان شیء فی نفسه، بسنده کرد، ولی هگل، نه به تعینی از هستی می‌پردازد و نه یادی از آن می‌کند. او سرابی از متافیزیک را ترسیم می‌کند.<sup>(۴۴)</sup> مفهوم هستی در نزد هگل،

نماد و حکایتی از مصداق وجود هستی و یا حجاب آن نیست، بلکه همه هستی است و این همان نمایش دروغین و کاذب است.

در فلسفه هگل، فلسفه، دفن و یاد آن نیز فراموش می‌شود و ثبات نیز - که از مفاهیم وجودی است - همانند وجود، فاقد مصداق می‌گردد و بدین ترتیب صیوررت و تحول، بر عینیتی که اینک عین ذهنیت است و فاصله‌ای با آن ندارد، سایه می‌افکند و در نتیجه مجالی برای معرفت‌شناسی ثابت کانت، که به زعم او به متافیزیک بی‌حاصل نیز ثبات می‌بخشید، باقی نمی‌ماند.

تسری تحول و صیوررت به متن اندیشه و هستی مفهومی، به آگاهی بشر اعم از فلسفه، حقوق، اعتقادات اخلاقی، مقوله‌های فکری، هنجارهای اجتماعی، ایده‌ها، باورهای دینی، ایدئولوژی‌ها، تکنولوژی و حتی علم اثباتی، چهره‌ای تاریخی می‌بخشد. مفهوم وجود، با همه این تغییرات همراه است و در هر مقطعی، رنگ همان مقطع را می‌گیرد.

حذف متافیزیک و چهره ثابت هستی و به دنبال آن تاریخی دیدن اندیشه و فکر، همه مقدمات را برای جایگزینی جامعه‌شناسی معرفت نسبت به مباحث انتولوژیک و اپیستمولوژیک، فراهم آورد. از این پس منطق درونی هیچ‌یک از آگاهی‌های دینی، ایدئولوژیک، فلسفی و حتی علمی، نمی‌توانست عهده‌دار تبیین حقیقت آن آگاهی و علم باشد. تنها آگاهی حقیقی، همان نگاه بیرونی است که نگاه تاریخی به فکر می‌باشد.

#### جامعه‌شناسی معرفت در بستر علم تجربی:

به موازات مسیری که کانت و هگل در جریان اندیشه عقلی، در جهت تکوین معرفت‌شناسی و علم‌شناسی تاریخی طی کردند، حس‌گرایی نیز راه دیگری را هموار می‌کرد.

ظهور حس‌گرایی، به عنوان یک جریان معرفتی، با بیکن، لاک، برکلی، هیوم و فیلسوفان انگلیسی آغاز شد و به سرعت مکنونات و لوازم ذاتی خود را نسبت به آگاهی‌های غیر تجربی ظاهر ساخت. گزاره‌های ارزشی و قضایای متافیزیکی و بالأخره معرفت‌های آزمون‌ناپذیر که بخش اعظم آگاهی‌های بشری را در عرصه‌های اخلاقی، فلسفی، هنری، ایدئولوژیک و مانند آن سازمان می‌دهند و همچنین معارف عقلی و دینی، ثباتی را که مقتضای معرفت علمی است، از دست می‌دهند، و همه آنها در زمره اوهام و فعالیت‌های ذهنی‌ای قرار می‌گیرند که نظیر خوابها و

اضغاث آحلام، هیچ‌گاه از منظر درونی قابل تبیین علمی نیستند و بدین ترتیب بخش عظیم کاری را که مجموع تلاش‌های کانت و هگل نسبت به عقل نظری و عملی، معارف دینی و میراث فلسفی اندیشه بشری انجام دادند، حس‌گرایی به تنهایی به ثمر رسانید.

با حاکمیت حس‌گرایی، اولاً: همه دانش‌هایی که در قالب علوم غیر تجربی، به جستجوی ابعاد متفاوتی و یا معرفت شناختی علم می‌پرداختند، از اعتبار ساقط شدند و تنها دانش‌های تجربی، نسبت به معرفت و آگاهی‌های بشری حق قضاوت و داوری علمی را پیدا کردند.

ثانیاً: به جای همه علوم عقلی و دینی، دین پژوهی‌ها و یا کاوش‌های تجربی جدیدی قرار گرفتند که به‌عنوان علوم درجه دوم، از منظری بیرونی به تحلیل معرفت‌های عقلی، دینی و یا اساطیری می‌پردازند. در چنین وضعیتی بود که در متن جامعه‌شناسی کلاسیک، جامعه‌شناسی معرفت در برخی از قلمروهای خود، نظیر دین و ایدئولوژی، بدون آن که نیازی به اعلام داشته باشد، شکل گرفت.

دورکیم، بخش عظیم مطالعات خود را در کتاب «صور ابتدایی حیات دینی» به جامعه‌شناسی دین اختصاص داد. او کوشید برای همه مقولات ذهنی بشر، یک منشأ اجتماعی پیدا کند. مارکس معارف دینی و غیردینی بشر را تعینی از وجود اجتماعی آنها می‌دانست و موقعیت طبقاتی را عامل تعیین‌کننده معرفت می‌خواند. بنابراین جامعه‌شناسی معرفت، بعد از آن که عملاً در متن تتبعات و تحقیقات جامعه‌شناسی شکل گرفته بود، در آغاز قرن بیستم به‌عنوان حوزه‌ای مستقل اعلام شد.

#### امتیاز دو نگاه فلسفی و جامعه‌شناختی به عوامل وجودی معرفت:

در تحقیقاتی که جامعه‌شناسان به صورت رسمی و یا به گونه‌ای اعلام نشده نسبت به معرفت انجام می‌دادند، به تبیین عوامل و علل وجودی معرفت می‌پرداختند و از این جهت کار آنها شباهت بسیاری با کار فیلسوفان نسبت به علم و معرفت پیدا می‌کرد. هنگامی که فلسفه و حکمت ارزش علمی داشت، در مباحث علم، به علل و احکام وجودی معرفت پرداخته می‌شد و تفاوت کار آنها در این بود که در نزد حکیمان، علم واقعیتی مجزود و غیرمادی داشت و بر این بُعد آن تأکید و تصریح می‌شد و علت فاعلی علم و نیز علت غایی آن که فاعلیت فاعل را تأمین می‌کرد و

در نتیجه به علت فاعلی باز می‌گشت،<sup>(۴۵)</sup> از ثبات، تجرد و قداست برخوردار بود. نتایج فلسفی‌ای که درباره علم به دست می‌آمد، توان آن را داشت که علم و آگاهی را در مراتب مختلف و در ابعاد عملی و نظری، از نسبیت و شکاکیت رهایی بخشد. فیلسوفان، همانگونه که منکر حدوث انسان در طبیعت نبودند، حدوث و پیدایش علم او را نیز انکار نمی‌کردند و این حدوث را در گرو علل و شرایط متغیر و مادی می‌دانستند. آنها علی‌رغم اثبات ثبات و جاودانگی حقیقت معرفت، به شرایط و زمینه‌های متغیر علوم انسانی نیز اعتراف می‌کردند، ولیکن اولاً: شرایط و عوامل متغیر مادی را در زمره علل فاعلی و غایی علم و به عبارت دیگر از جمله علل حقیقی وجود علم نمی‌دانستند، بلکه از علل اعدادی آن می‌شمردند.

ثانیاً: تبیین این علل را از حوزه کار فلسفی خارج می‌دیدند و آن را از وظایف علوم تجربی و طبیعی می‌شمردند. بخش عظیمی از این تتبعات را به آن قسمت از دانش نفس موکول می‌کردند، که در طبیعیات - و نه در فلسفه - مطرح می‌شود و بخش دیگر را به دانش تدبیر مدن و علم الاجتماع واگذار می‌کردند. فیلسوفانی نظیر ارسطو یا فارابی که در مباحث اجتماعی نیز صاحب نظر بودند، در این بخش به تبیین زمینه‌های اجتماعی معرفت می‌پرداختند.

علل وجودی معرفت، در نزد جامعه‌شناسان کلاسیک که باشیوه‌ان انباتی و یا نهایتاً تجربی به کاوش درباره معرفت می‌پردازند، تعبیری نیست که ناظر به وجود، بماهو وجود باشد، بلکه نظر به تعینات ماهوی، مادی و خصوصاً اجتماعی دارد. البته این تعینات، در تعبیر دقیق فلسفی، حقایق وجودی نیستند، بلکه لوازم و عوارضی هستند که در پایین‌ترین مرتبه هستی با آن همراهی می‌کنند و استناد هستی و وجود به این عوارض، بالعرض و المجاز و به وساطت ماهیتی است که در مراتب نازله وجود، فرصت ظهور یافته‌اند و این مراتب، گرچه به فیض هستی ظاهر می‌شوند لیکن وجود و هستی، در عین ظهور در این مظاهر، ذاتاً از احکام آنها منزله است و این ویژگی مختص به مصداق و یا مصادیق هستی است و مفهوم وجود - که در فلسفه هگل مورد توجه است - از این حکم تهی است.

همراهی مفهوم وجود با حقایق ماهوی و مادی، به ممالجت و مخالطت است؛ حال آن که فیض هستی، در عین آن که به امور طبیعی و مادی رنگ می‌بخشد، خود به رنگ آنها در نمی‌آید و به احکام آنها محکوم نمی‌شود.

## مرزهای پوزیتویستی جامعه‌شناسی معرفت:

عوامل وجودی، به معنای حقایق طبیعی و اجتماعی، امور متغیر و غیر ثابتی هستند که تحقیق پیرامون آن‌ها بر عهده متافیزیک و علم وجودشناسی نیست، بلکه بر عهده علوم طبیعی و اجتماعی می‌باشد و اگر معرفت تنها به این افق محدود شود و علل فاعلی و غایی آن به این سطح تنزل پیدا کنند، ثبات و اطلاقی که راه‌گریز از نسبیّت و شکاکیت را هموار می‌کند، فرو می‌ریزد و در نتیجه، معرفت ناگزیر ارزش جهان‌شناختی خود را از دست می‌دهد. به این دلیل است که جامعه‌شناسی معرفت، در هر مورد که به عنوان وارث و یا جایگزین معرفت‌شناسی‌های پیشین به کاوش پیرامون یک حوزه معرفتی نظیر دین، فلسفه و اسطوره می‌پردازد، نشاط و حیات علمی آن محدوده را تباه و ارزش جهان‌شناختی آن را انکار می‌نماید. مثلاً، دورکیم که معرفت دینی را در معرض کاوشهای علمی خود قرار داد، بر این گمان بود که به حقیقت دین آسیبی نمی‌رساند؛ حال آن که او نیز تنها پس از حذف حقیقت دین و قبض روح آن که عبارت از یقین علمی به مبادی آسمانی بود، فرصت نزدیکی و داوری نسبت به آن را پیدا کرد، و این نکته‌ای است که مورد ادعان بسیاری از جامعه‌شناسان پس از اوست. (۴۶)

جامعه‌شناسی معرفت، که از بیرون به حوزه‌های مختلف معرفتی می‌نگرد، دغدغه سرنوشت حوزه‌های راکه بر آن نظر می‌دوزد، ندارد و به همین دلیل به سرعت در قلمرو ادیان، عقاید و باورهای آدمیان به تحلیل می‌پردازد، اما از آنجا که جامعه‌شناسان، علم تجربی را دانش حقیقی می‌دانند، ناگزیر در مواجهه با قلمرو محدودی که اینک برای علم قائل هستند، دچار تردید و توقف می‌شوند؛ زیرا ورود جامعه‌شناسی معرفت به قلمرو علم، همانند ورود آن به دیگر حوزه‌های معرفتی، ارزش جهان‌شناختی علم و از جمله ارزش معرفت جامعه‌شناسی را در معرض تزلزل قرار می‌دهد و علم را به سرنوشتی مشابه سرنوشت اساطیر، ادیان، عقاید و ایدئولوژی‌ها گرفتار می‌سازد.

جامعه‌شناسی معرفت تا هنگامی که در جریان پوزیتویستی علم رشد می‌یابد و یا تا هنگامی که نظیر جامعه‌شناسی تفهمی «وبر» به آزمون‌پذیری علم وفادار است، به‌رغم بی‌باکی و تهوّر هتاکانه‌ای که در اثر اعتماد به مبادی حس‌گرایانه خود نسبت به دیگر حوزه‌های معرفتی پیدا می‌کند، در برابر دانش تجربی مردّد باقی می‌ماند. دورکیم با آن که مقولات بنیادین فکر بشر را

دارای منشأ اجتماعی می‌داند، می‌کوشد برای علم تجربی یک منشأ عینی تعیین کند و اساس این علم را به ماهیت اشیاء بازگرداند.<sup>(۴۷)</sup> او علم تجربی را برخلاف آگاهی مذهبی، واجد روح نقدی و عاری از پیش‌داوریها و تأثرات ذهنی می‌خواند.

مارکس و انگلس، با آن‌که از طریق فوئر باخ، نسب به هگل می‌رسانند؛ به دلیل تفسیر ماتریالیستی‌ای که از آموزه‌های هگلی دارند و هم‌چنین به سبب تقرّب و نزدیکی به جریانهای امپریستی و حس‌گرایانه، ناگزیر در تحلیل جامعه‌شناختی علم تعلل می‌ورزند. مارکس در مقاله *نقد اقتصاد سیاسی* می‌نویسد:

«با تغییر بنیان اقتصادی کل رو ساخت وسیع، کم و بیش با سرعت تغییر می‌کند. در بررسی این چنین دگرگونی‌هایی همیشه باید میان دگرگونی‌های مادی شرایط اقتصادی تولید، که می‌تواند با دقت علوم طبیعی تعیین شود و اشکال حقوقی، سیاسی، مذهبی، زیبایی‌شناختی، فلسفی، به‌طور خلاصه اشکال ایدئولوژیکی که در حوزه آنها انسانها از این تعارض آگاه می‌شوند و آن را حل می‌کنند، تمایز قائل شد.»<sup>(۴۸)</sup>

مرتون نیز بر این اعتقاد است که:

«مارکس و انگلس، هم‌چون کسانی تلقی می‌شوند که علم را واجد پایگاهی کاملاً متمایز از ایدئولوژی در نظر می‌گیرند.»<sup>(۴۹)</sup>

#### شرایط پیدایش جامعه‌شناسی علم:

شمول جامعه‌شناسی معرفت، نسبت به آگاهی‌های علمی و تجربی نیازمند ورود نقادی‌های کانت به متن دیدگاه‌های اثباتی‌ای بود، که تا آخرین سنگرهای معرفتی خود، در آغاز سده بیستم به خلوص و صداقت معرفت تحصلی اعتماد می‌کردند و سقوط «حلقه وین» نویدبخش آمیزش آموزه‌های کانتی با آخرین میراث پوزیتویسم سنتی شد و البته اپیستمولوژی کانت، در آمیزش با دیدگاه‌های ماتریالیستی و حس‌گرایانه، صلابت و ثباتی را نیز که نشانه پیشینه فلسفی و عقلی آن بود، از دست داد.

حاصل این آمیزش، جریانهای نوکانتی نوینی شد که با قبول حضور فعال ذهنیت غیر تجربی



انسان در متن معرفت علمی، به شکاکیت ساختاری دانشی حسی و تجربی تن در می‌دهد، لکن با این همه از ثبات مقولات ذهنی کانت سر باز می‌زنند.

مقولات ذهنی کانت، مقولات ثابتی هستند که از طریق تأملاتی که جایگزین تدقیقات عقل نظری می‌باشند، شناخته می‌شوند و نوکانتی‌ها به جای آن مقولات، پیش‌فرضهای ذهنی و انگاره‌های فرهنگی‌ای را پذیرفتند که:

اولاً: هیچ‌گونه ضرورتی آنها را همراهی نمی‌کند.

ثانیاً: استقرار آنها، مستند به شرایط اجتماعی، فرهنگی و بالأخره تاریخی ذهن است، که از طریق تتبعات تجربی و مانند آن شناخته می‌شوند و این تحول، معرفت‌شناسی کانت را که مانع از توسعه جامعه‌شناسی معرفت و یا حتی تکوین آن نسبت به بسیاری از قلمروهای معرفتی بود، در هم ریخت و به جای آن معرفت‌شناسی نوینی را پدید آورد که در بی‌اعتقادی به متافیزیک و نسبیّت علم، با کانت همداستان است و در پذیرش صورت تاریخی دانش علمی با هگل همراه می‌باشد.

گرایش‌های مختلف معرفت‌شناسی جدیدی که اینک با عنوان «فلسفه علم» مشخص می‌شوند، با پشت‌کردن به متافیزیک و معرفت‌شناسی کانت، مبادی تکوین و توسعه جامعه‌شناسی علم را فراهم کرده‌اند و به سوی آن گام برمی‌دارند. (۵۰)

دیدگاه فرانکفورتی که با نسب بردن به مارکس از قرابت بیشتری با هگل برخوردار است، در شرایطی که موانع فلسفی و معرفت‌شناختی برای تکوین جامعه‌شناسی علم برطرف شده است، پیشگام‌تر از دیگران است و در مقابل کسانی نظیر پوپر که در حاشیه حلقه وین هم‌چنان در چارچوب نگاه نوکانتی، به دنبال بدل‌سازی برای علم ناب تجربی هستند، از مشارکت در این جریان باز می‌مانند. (۵۱)

#### تأمل در کاستی‌های جامعه‌شناسی علم:

جامعه‌شناسی علم، به عنوان علمی بدیل و جایگزین که تنها پس از افول متافیزیک و معرفت‌شناسی کانت، فرصت بروز و ظهور یافت با آن که از لحاظ منطقی، نقطه پایانی «فلسفه علم» است، از نقصی عظیم و مشکلی غیر قابل اغماض رنج می‌برد؛ زیرا این علم، هرگز نمی‌تواند به

عنوان جانشین، کاری را که فلسفه و متافیزیک برای علم می‌کرد انجام دهد.

فلسفه عهده‌دار مباحث وجودی و انتولوژیک علم بود. فلسفه دوستداری حقیقت بود و در قبال سفسطه ارزش جهان‌شناختی دانش‌های محدود و مقید، به گونه‌ای حراست می‌کرد که از تهمت نسبیت فهم و یا حقیقت مصون بمانند، لیکن در جامعه‌شناسی علم، نشانی از وجود نیست و عوامل وجودی که به عنوان علل تکوین معرفت معرفی می‌شوند، چیزی جز تعیینات ماهوی نیستند که با مفهوم هستی قرین می‌گردند. تحلیل علم در چارچوب این امور، نه تنها به نسبیت فهم منجر می‌شود، بلکه حقیقت را نیز آنچنان که وارثان مارکس تصریح می‌کنند، گرفتار نسبیت می‌کند.

جامعه‌شناسی علم، به عنوان علمی که جایگزین فلسفه علم، معرفت‌شناسی و متافیزیک است، با قلمرو علم همان رفتاری را انجام می‌دهد که پیش از آن جامعه‌شناسی معرفت با دیگر حوزه‌های معرفتی نظیر دین، انجام داد. یعنی به حذف و نابودی موضوع خود می‌پردازد. چندان که از آن پس بین علم، ایدئولوژی، دین و دیگر آگاهی‌های بشری، تفاوتی باقی نمی‌ماند. بنابراین کسانی که نسبت به حقیقت و باور به متافیزیک، تعقل، هنجارهای ارزشی ثابت و حوزه‌های مقدس معارف عقلی و دینی تعلق خاطری دارند، هرگز نمی‌توانند با این معنا از جامعه‌شناسی علم سازگاری داشته باشند. جریان حس‌گرایی نیز مادام که مدعی حقیقت است و یا جستجوی حقیقت را به تقلید از علم دینی و عقلی تکرار می‌کند، در ورود به قلمرو جامعه‌شناسی علم گرفتار تردید و تأمل می‌باشد.

#### مبانی و افق‌های نوین جامعه‌شناسی علم و معرفت:

آن‌گونه جامعه‌شناسی که دیدگاه متافیزیکی، دینی و... دارد و به معرفتی حقیقی و ثابت، در فراسوی آنچه که در دیدگاه حس‌گرایانه علم نامیده می‌شود، باور دارد، نه تنها به جامعه‌شناسی علم، بلکه به آن نوع از جامعه‌شناسی معرفت که جایگزین دیگر شیوه‌های معرفت‌شناختی باشد، نمی‌تواند معتقد باشد و البته مقابله با این نوع از جامعه‌شناسی معرفت به منزله انکار گونه‌هایی دیگر از جامعه‌شناسی معرفت، که داعیه فراگیری نسبت به همه ابعاد معرفت را نداشته باشد، نیست.

ماکس شلر به دلیل توجهی که به مسأله وجود دارد و هم‌چنین از جهت اصلتی که برای عقاید و ارزشهای آرمانی قائل است، در جامعه‌شناسی معرفت، مسیری را طی می‌کند که با سایر تئوری‌هایی که در بستر اندیشه حس‌گرایانه شکل گرفته‌اند، در تضاد است.

گادامر نیز که دغدغه حقیقت و وجود، اندیشه او را فرا گرفته است، در تقابل با دیدگاهی قرار می‌گیرد که جامعه‌شناسی علم را جایگزین فلسفه علم و علم فلسفی می‌نماید. مقابله گادامر با هابرماس، از سنخ مقابله پوپر با آن نیست. پوپر با سراب حقیقت زنده است. او به دانش دینی و شهودی و یا به علم عقلی روی نمی‌آورد، بلکه طالب استمرار جریان پوزیتیویستی علم، با برخی تعدیلات و تغییرات می‌باشد،<sup>(۵۲)</sup> ولی گادامر، از غیبت هستی وجود در کاوشهای نثومارکسیستهای فرانکفورتی خبر می‌دهد.

حقیقت که روح و جان علم است، با وجود، هم‌خانه است و آگاهی، با ظهور و تجلی حقیقت و وجود، آشکار می‌شود. حضور علم، به معنای ظهور وجود و تابع تعینات ماهوی است و اموری که تنها پس از غیبت وجود، در مرکز توجه انسان غافل قرار می‌گیرند، نیست و به همین دلیل تلاش‌های جامعه‌شناسی علم و یا معرفت برای تبیین علل و عوامل تکوین آنچه که حقیقت علم و آگاهی را تشکیل می‌دهد، چیزی جز بی‌راهه رفتن نیست.<sup>(۵۳)</sup>

زمینه‌های معرفتی و فلسفی‌ای که در تکوین جامعه‌شناسی معرفت و علم دخیل است، نشان‌دهنده آن است که تحقیقات و تتبعاتی که تحت این عنوان انجام می‌شود، نسبت به مبادی و مبانی فلسفی و متافیزیکی مختلف، خنثی و بی‌تفاوت نیست و بر همین اساس نیز سنت دینی، فلسفی و عرفانی دنیای اسلام با آنچه به این نام وارد می‌شود، به گونه‌ای یکسان، نمی‌تواند سر سازگاری و یا نزاع داشته باشد و بلکه اندیشه مسلمانان، مقتضی مسیر خاصی است که بدون شک، اصول موضوعه و مبانی متافیزیکی آن در طول تاریخ فلسفه و عرفان اسلامی، در چهره چندین مکتب و مشرب، سازمان‌یافته است و اینک اندیشمندان مسلمان، باید با شناخت آن مبادی و مبانی، راه طی شده پیشینیان خود را شناسایی نمایند و مسافتهای طی نشده را بیمایند.

## پی‌نوشت‌ها:

- ۱- افلاطون: رساله‌های فیدون، جمهوری، تیمائوس.
- ۲- ارسطو: درباره نفس، دفتر سوم، ترجمه و تحشیه: ع.م.د. چاپ سوم. انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۹.
- ۳- بوعلی: «الطبیعیات من الشفاء، الفن السادس من الطبيعيات في علم النفس»، صص ۳۳۶ - ۳۴۶، افست از طبع سنگی، انتشارات بیدار، قم، بی‌تا.
- بوعلی در آثار کلاسیک خود، مانند شفا، بر مبنای حکمت مشاء گام برمی‌دارد، ولی در رساله‌های دیگر به بیان نظرات ویژه خود می‌پردازد. او در «مباحثات» بسیاری از نظرات مختص به خود را ذکر می‌کند و در آنجا به اثبات تجرد قوه خیال و از این طریق به اثبات تجرد نفوس حیوانی نیز می‌پردازد.
- ۴- بوعلی: «الاشارات و التنبیها»، شرح خواجه نصیرالدین طوسی. ج ۳ ص ۸، دفتر نشر کتاب، تهران، بی‌تا.
- ۵- قیصری، داودبن محمد: شرح القیصری علی فصوص الحکم، صص ۳۰ - ۳۳، افست از طبع سنگی، انتشارات بیدار، قم، بی‌تا.
- ۶- سهروردی، شیخ اشراق، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، صص ۲۱۰-۲۱۳، انجمن حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۵۵.
- ۷- صدرالمآلهین: الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۹۹ و ج ۳، ص ۳۰۰، الطبعة الثالثة، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱.
- ۸- کانت، تمهیدات، ترجمه: حداد عادل، ص ۱۷۵، چاپ اول. مرکز نشر دانشگاهی تهران، ۱۳۶۷.
- ۹- الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۴۲.
- ۱۰- همان، ص ۳۴۹.
- ۱۱- طباطبایی، سیدمحمدحسین: اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی: مطهری، مرتضی. ج ۱، مقاله سوم.
- ۱۲- الفارابی: فصوص الحکم، فص ۵۱.
- ۱۳- پارسا، حمید: نماد و اسطوره، مرکز نشر اسراء، صص ۲۵ - ۴۳، قم، ۱۳۷۳.
- ۱۴- الطبیعیات من الشفاء، صص ۳۳۷ - ۳۳۸.
- ۱۵- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه: مکتب‌های روانشناسی و نقد آن، ص ۲۶، چاپ اول، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۶۹.
- ۱۶- همان، ص ۳۷.
- کاپلستون، فردریک: تاریخ فلسفه ج ۵، فیلسوفان انگلیسی، ترجمه: امیر جلال‌الدین اعلم، ص ۳۰۲، چاپ دوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۰.
- ۱۷- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه: مکتب‌های روانشناسی و نقد آن، جلد دوم، صص ۲۷۳-۲۷۶، چاپ اول، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۷۲.
- ۱۸- ویلیام جیمز، پراگماتیسم، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان. چاپ اول، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۰.
- ۱۹- الفارابی، کتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، مكتبة الزهراء، تهران، ۱۳۶۶.

۲۰. ابن‌خلدون، مقدمه ابن‌خلدون، ج اول صص ۲۰۴ - ۲۴۱، ترجمه، محمد پروین‌گنابادی، چاپ پنجم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.
۲۱. ریمون آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ج ۱ ص ۱۲۸، ترجمه: باقر پرهام، چاپ چهارم، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۶.
۲۲. همان، ج ۲، صص ۴۴ - ۴۵.
۲۳. همان، ج ۱، ص ۱۶۳.
۲۴. همان، ج ۲، ص ۲۱۱.
۲۵. کوزو، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ص ۵۶۴، ترجمه: محسن ثلاثی، چاپ دوم، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۶۹.
۲۶. پارسانیا، حمید، فلسفه علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی معرفت، مجله معرفت، شماره ۲۰، بهار ۱۳۶۷.
۲۷. وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، ص ۵۰۰، ترجمه: یحیی مهدوی، چاپ اول، انتشارات خوارزمی تهران، ۱۳۷۰.
۲۸. جوادی آملی، عبدالله، شناخت‌شناسی در قرآن، صص ۷۱ - ۷۲، چاپ دوم، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران، ۱۳۷۲.
۲۹. همان، ص ۷۵.
- ۳۰ و ۳۱. هارتناک، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ص ۲۱، ترجمه: حداد عادل، چاپ اول، انتشارات فکر روز، تهران، ۱۳۷۶.
۳۲. پارسانیا، حمید: تاریخ انسانی و انسان تاریخی، شریعه خرد، یادنگار کنگره نکوداشت منزلت علمی استاد علامه محمدتقی جعفری، صص ۴۴۷ - ۴۶۰، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۷۶.
۳۳. شناخت‌شناسی در قرآن، ص ۸۷.
۳۴. در مورد نسبت فلسفه و منطق رجوع شود به:
- ابونصر محمدبن محمدبن طرخان، فارابی، المنطقیات، تحقیق: محمدتقی دانش‌پژوه ج ۱، صص ۵ - ۶، الطبعة الاولى مکتبه آية‌العظمی المرعشی النجفی - قم، ۱۴۰۸ ه. ق.
- ابوعلی حسین بن سینا، الشیخ‌الرئیس: الشفاء، کتاب القیاس، صص ۱۰ - ۱۸، تصدیر و مراجعه: الدكتور ابراهیم مذکور منشورات آية‌الله العظمی المرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ه. ق.
- شیرازی، قطب‌الدین محمودبن مسعود: شرح حکمة‌الاشراق، صص ۵۰ - ۵۱، تصحیح: الشیخ‌اسدالله...، طبع سنگی، تهران، ۱۳۱۵ ه. ق.
۳۵. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله سوم.
۳۶. جوادی آملی، عبدالله: ریحی مختوم، بخش یکم از جلد اول، صص ۱۴۷ - ۱۵۳، چاپ اول، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۵.
۳۷. تمهیدات، ص ۱۰.
۳۸. الطبیعیات من الشفاء، ص ۳۵۹.
۳۹. ابوالفتح یحیی بن حبش، شهاب‌الدین سهروردی، شیخ‌اشراق: حکمة‌الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد

- دوم، تصحیح: هنری کرین، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۵۵.
- ۴۰- تمهیدات، ص ۱۹.
- ۴۱- همان.
- ۴۲- همان، ص ۱۱۲.
- ۴۳- ستیس، وت، فلسفه هگل، ترجمه: حمیدعنایت، صص ۱۱۷-۱۱۸، چاپ ششم. شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۷۰.
- ۴۴- تاریخ انسان و انسان تاریخی، ص ۴۵۷.
- ۴۵- صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۲، صص ۲۷۲-۲۷۷، الطبعة الثالثة، داراحیاء التراث العربی بیروت، ۱۹۸۱.
- ۴۶- مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ج ۱، ص ۶۰.
- 47- Durkheim, The Elementry Forms of the Religious life, oseph trans, by j ndonlo . 1876, p.148  
Ward Swain, Geirge Allen Qunwin Ltd.
- ۴۸ و ۴۹- مایکل مولکی: علم و جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه: حسین کچوتیان، ص ۲۳، نشر نی، تهران، ۱۳۷۶.
- 50- T.S.Kahn: The Structure of Scientific Revalutions, Chicago: university of Chicago press, 1970.
- ۵۱- رابرت هولاب: یورگن هابرماس، نقد در حوزه ناعمومی، ص ۵۴، ترجمه: دکتر حسین بشریه نشر نی تهران، ۱۳۷۵.
- ۵۲ و ۵۳- ریخته‌گران. محمدرضا: منطق و مبحث علم هرمنوتیک، رساله دکتری، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه صص ۲۶۱-۲۷۳، تهران، ۱۳۷۴.