

## معرفت‌شناسی اجتماعی در تفکر علامه مطهری\*

عباس کشاورز شکری\*\*

زاهد غفاری هاشجین\*\*\*

مهدي جمشیدی\*\*\*\*

### چکیده

هدف اصلی این مقاله، عرضه بیانی ساختاریافته و تحلیلی از «معرفت‌شناسی اجتماعی» در تفکر علامه مطهری است که در حقیقت، سازنده مبادی و مبانی فلسفی «جامعه‌شناسی اسلامی» است. برای دستیابی به این مقصود، تبیین جامعه‌شناختی ایشان از «انقلاب اسلامی» به مثابه یک واقعیت اجتماعی، مبنا و مرجع انگاشته شده است. از میان مباحث مربوط به بحث معرفت‌شناسی اجتماعی، سه مقوله بنیادی مورد مطالعه قرار گرفته است: «واقع‌نمایی معرفت اجتماعی»، «روش‌های معرفت اجتماعی» و «تعمیم معرفت اجتماعی». در بخش واقع‌نمایی معرفت اجتماعی، از نظر علامه مطهری، امکان دستیابی به معرفت اجتماعی «مطابق با واقع» وجود دارد؛ ولی از آنجا که

\* از مقالات منتخب نخستین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی.

\*\* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه شاهد.

\*\*\* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه شاهد.

\*\*\*\* پژوهشگر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ تأیید: ۹۱/۶/۲۷

تاریخ دریافت: ۹۱/۳/۱۵

پاره‌هایی از جامعه‌شناسی، دربردارندهٔ معرفت تجربی است و معرفت تجربی نیز ذاتاً، غیرتجربی و حداکثر ظنی است؛ یافته‌های محقق اجتماعی، جنبهٔ «احتمالی» و «غیرقطعی» به خود می‌گیرد. ایشان در بخش روش‌های معرفت اجتماعی، در مقام شناخت پدیده‌های اجتماعی، ضمن رد و ابطال «تجربه‌گرایی»، به «تکنرگرایی روش‌شناختی» روی آورده، از روش‌های مختلف «تجربی»، «ذهنی- عقلی» و «نقلی» بهره برده است. در بخش سوم نیز دربارهٔ دامنهٔ تعمیم معرفت اجتماعی در اندیشهٔ جامعه‌شناختی، ایشان بر این باور بوده است که همهٔ گزاره‌های اجتماعی را نمی‌توان «عام» و «جهان‌شمول» تلقی نمود، بلکه اغلب این گزاره‌ها، «میان‌دامنه» اند.

**واژگان کلیدی:** معرفت‌شناسی اجتماعی، تجربه‌گرایی، تکنرگرایی روش‌شناختی، واقع‌نمایی، نسبی‌گرایی معرفتی.

#### مقدمه

بسیاری از مفاهیم و اصطلاحات جامعه‌شناسی (Sociology)، همچنان با معضل عدم اتفاق نظر نسبی دربارهٔ تعریفشان روبه‌رویند؛ به گونه‌ای که حتی دربارهٔ مفاهیم و اصطلاحات بنیادی و اولیهٔ جامعه‌شناسی نیز یک وفاق نسبی در میان جامعه‌شناسان صورت نپذیرفته است. یکی از اصطلاحات مبتلا به این معضل اساسی، اصطلاح «نظریهٔ اجتماعی» (Social Theory) است که از آن تعریف‌های متفاوتی شده است (فرانکفورد و نچمیاس، ۱۳۸۱، ص ۵۶). در این مقاله، نگارنده تلاش کرده است از مندرجات و درون‌مایه‌های تعاریف مهم از این اصطلاح، اجزا و عناصری را برگزید و تعریفی به این صورت پیروراند: نظریهٔ اجتماعی عبارت است از یک شبکهٔ منسجم و منطقی از گزاره‌های حاکی از جهان اجتماعی (Social World) که می‌تواند به توصیف، تعلیل یا پیش‌بینی پدیده‌های این جهان پردازد. نظریهٔ اجتماعی بر یک سلسله اصول و پایه‌ها مبتنی است (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۸۸) که نگارنده در این مقاله، آنها را «مبانی نظری» (Theoretical Basics) نامیده است. «فلسفهٔ علوم اجتماعی» (Philosophy of Social Science) یا «فلسفهٔ جامعه‌شناسی» (Philosophy of Sociology)، عهده‌دار مطالعه و اظهارنظر دربارهٔ این

مبانی است؛ بنابراین «نظریه اجتماعی» این مبانی را مفروض می‌گیرد و دربارهٔ صحت و سقم آنها اظهار نظر نمی‌کند.

علامه مطهری معتقد است مبانی و مبادی هر علمی شامل دو دسته است (مطهری، ۱۳۸۷د، ص ۲۳-۲۴): اول- «مبادی تصویری» که روشنگر تعاریف اصطلاحات اساسی به کار رفته در آن علم است؛ دوم- «مبادی تصدیقی» که خود دربردارندهٔ دو گروه از اصول است: الف) «اصول متعارفه» که عبارت است از یک یا چند اصلی که دلایل و براهین آن علم بر آنها بنا شده و خود آن اصول، بدیهی و غیرقابل تردید است (همان، ص ۲۴).

ب) «اصول موضوعه» (Axioms) که عبارت است از:

یک یا چند اصلی که برخی از دلایل آن علم، متکی به آنهاست و خود آن اصول، بدیهی و جزئی اذهان نیست و دلیلی هم عجزاً بر صحت آن اصول نیست، ولی آن اصول را مفروض‌الصحه گرفته‌ایم و البته ممکن است که یک اصل موضوع، در یک علم جنبهٔ وضعی و فرضی داشته باشد ولی در علم دیگر با دلایل مخصوص آن علم، به تحقق پیوسته باشد (همان).

اصول متعارفه، همان بدیهیات فلسفی‌اند که هر علمی، متکی بر آنهاست و ما در این مقاله، فقط به یک مناسبت، دربارهٔ آنها بحث خواهیم کرد؛ اما اصول موضوعه، اصولی‌اند که ماهیت این مقاله را می‌آفرینند. مقصود نگارنده از «مبانی نظری» به صورت عمده همان «اصول موضوعه» است که در اینجا، «اصول موضوعهٔ نظریه اجتماعی علامه مطهری» را در برمی‌گیرد. اصول موضوعهٔ نظریهٔ اجتماعی علامه مطهری، چیزی جز رویکرد وی در باب «فلسفهٔ علوم اجتماعی» نیست. از این رو مباحث در دو بخش عمده جای می‌گیرد:

اول، «معرفت‌شناسی اجتماعی» (Social Epistemology): دربارهٔ مسائل مرتبط با شناخت ما از جهان اجتماعی بحث می‌کند؛ از قبیل واقع‌نمایی شناخت اجتماعی، روش‌های شناخت اجتماعی، تعمیم شناخت اجتماعی و ... .

دوم، «هستی‌شناسی اجتماعی» (Social Ontology): نیز دربارهٔ آن چیزهایی که باید شناخته شوند و موضوع و متعلق شناخت اجتماعی‌اند بحث می‌کند؛ همچون کنشگر، جامعه و ساختارهای آن، علیت میان پدیده‌های اجتماعی، دگرگونی اجتماعی و ... .

بنابراین، نظریه اجتماعی، امکان تحقق و تولد ندارد، مگر آنکه موضع خویش را در قبال مسائل مرتبط با معرفت‌شناسی اجتماعی و هستی‌شناسی اجتماعی - یا همان اصول موضوعه نظریه اجتماعی - روشن کرده باشد. به این سبب است که علامه مطهری تأکید می‌کند که مبادی تصویری و تصدیقی هر فنی، به منزله نقاط اتکا و از لحاظی به منزله ابزار و اسباب کار آن فن به شمار می‌رود (همان، ص ۲۵). اکنون به بیان تفکر علامه مطهری درباره معرفت‌شناسی اجتماعی می‌پردازیم.

### ۱. واقع‌نمایی معرفت اجتماعی

معرفت اجتماعی از حیث موضوعی که معرفت ما به آن تعلق می‌گیرد، «معرفت اجتماعی» خوانده می‌شود؛ به بیان دیگر، معرفت اجتماعی عبارت است از شناخت ما نسبت به «جهان اجتماعی». درباره این نوع معرفت، دو بخش مسائل می‌باید روشن گردد: دسته اول مسائلی است که خاص معرفت اجتماعی نیست؛ یعنی معرفت اجتماعی از آن جهت که «معرفت» است باید مورد بررسی قرار گیرد و دسته دوم، مسائلی است که خاص معرفت اجتماعی است؛ یعنی معرفت اجتماعی از آن جهت که به جهان اجتماعی تعلق می‌گیرد، باید مطالعه گردد. این دو دسته مسائل را به صورت درهم تنیده به بحث می‌نهمیم. نکته دیگر آنکه درباره «امکان تحقق معرفت اجتماعی» گفت‌وگو نمی‌کنیم؛ زیرا امکان تحصیل معرفت به طور کلی و امکان تحصیل معرفت نسبت به جامعه به طور خاص، امری «بدیهی» - بی‌نیاز از استدلال و بررسی - است.

در تاریخ اندیشه و تفکر، تنها از سوفیست‌های یونان باستان نام برده‌اند که مدعی عدم امکان تحقق معرفت بوده‌اند؛ اما امروز، دست‌کم در علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی، کسی از چنین سخنی دفاع نمی‌کند. پس از این توضیحات اولیه، سراغ طرح مهم‌ترین مسائل مربوط به واقع‌نمایی معرفت اجتماعی از نظرگاه آیت‌الله مطهری می‌پردازیم.

اول، چستی معرفت واقع‌نما: در مباحث معرفت‌شناختی، بحثی به مقوله «ارزش و اعتبار معلومات» اختصاص داده شده که مقصود از آن، تأمل درباره حقیقی بودن ادراکات و مطابقت آنها با واقع است. علامه مطهری که در چارچوب فلسفه صدرایی می‌اندیشد بر این

باور است که «حقیقت» (Truth) از نظر لغوی به معنای صدق و صحیح است و در فلسفه اسلامی به آن قضیه ذهنی گفته می‌شود که با واقع، مطابقت کند (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۱۳۶). در مقابل، خطا (یا کذب و یا غلط) به آن قضیه ذهنی گفته می‌شود که با واقع مطابقت نکند (همان)؛ بنابراین حقیقت، وصف ادراکات است از لحاظ مطابقت با واقع و نفس‌الامر. از سوی دیگر به خود واقع و نفس‌الامر، واقعیت اطلاق می‌شود (همان).

دوم، وجود معرفت واقع‌نما: پرسش بعدی این است که آیا معرفت حقیقی یا واقع‌نما، امکان تحقق دارد یا خیر؟ پاسخ این است که واقع‌نما و حقیقی بودن پاره‌ای از معارف و معلومات بشر، امری «بدیهی» است. اگر گفته شود که همه معارف و معلومات بشر، کاذب و باطل است، این پرسش بنیان‌برافکن مطرح می‌شود که با چه معیاری، کاذب و باطل بودن همه معارف و معلومات بشر به اثبات رسیده است؟ آیا حقیقتی وجود داشته که در مقایسه با آن، باطل بودن روشن گشته است؟ آیا همین معرفت ما نسبت به اینکه همه معارف و معلومات بشر، کاذب است، خود صادق است یا کاذب؟ اگر صادق است که حکم اولیه رد شده است و اگر کاذب است که قابل اعتنا نیست!

علامه مطهری می‌نویسد:

حقیقی بودن و مطابق با واقع بودن ادراکات انسان (فی‌الجمله) بدیهی است؛ یعنی روشن است که همه معلومات بشر، صددرصد خطا و موهوم نیست. از آنجا که این مسئله بدیهی است، استدلال بر آن محال و غیرممکن است. یک سلسله حقایق مسلّمه یا بدیهیات در ذهن هر کسی موجود است. خود همین پی‌بردن به خطای حس و عقل، دلیل بر این است که یک سلسله حقایق مسلّمه در نزد ما هست که آنها را معیار و مقیاس قرار داده‌ایم و از روی آنها به خطاهایی پی‌برده‌ایم. والّا پی‌بردن به خطا معنا نداشت؛ زیرا با یک غلط نمی‌توان غلط دیگری را تصحیح کرد (همان، ص ۱۴۰).

بنابراین، در پاره‌ای موارد، آنچه انسان درباره جهان می‌فهمد، با واقع و نفس‌الامر مطابق است. ذهن قدرت دارد (فی‌الجمله) به ماهیت اشیا به طور اطلاق و دست‌نخورده نائل شود و یک رشته مسائل است که ذهن می‌تواند با کمال جزم و یقین و اطمینان در آنها فتوا بدهد (همان، ص ۱۵۶).

سوم، اجتماع معرفت واقع‌نما و کاذب: آیا ممکن است یک گزاره، هم حقیقت باشد و هم خطا؟ «یک فکر از یک حیث و جهت، محال است هم حقیقت باشد و هم خطا، اما اگر مشتمل بر چندین جزء باشد، ممکن است یک جزء خطا و یک جزء حقیقت باشد (همان، ص ۱۴۳-۱۴۲).

چهارم، موقتی یا دائمی بودن معرفت واقع‌نما: آیا معرفت واقع‌نما (یا حقیقت)، موقتی است یا دائمی؟ علامه مطهری بر این باور است که مطابقت مفهوم ذهنی با واقعیت خارجی، مقید و محدود به زمان نیست (همان، ص ۱۴۴)؛ به عنوان مثال این گزاره که «انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ شمسی به وقوع پیوست»، همواره گزاره‌ای واقع‌نماست.

پنجم، تکامل معرفت واقع‌نما: اگر معرفتی، واقع‌نما و صادق باشد، یعنی کاذب نیست. از این رو تکامل در آن، معنا ندارد؛ یعنی نمی‌توان ادعا کرد که معرفت واقع‌نما، به تدریج صادق‌تر می‌شود (همان، ص ۴۷). تنها در یک صورت است که می‌توان چیزی شبیه به تکامل معرفت واقع‌نما را پذیرفت و آن «گسترش یافتن تدریجی معلومات و معارف» است که نوعی «تکامل عرضی» به شمار می‌آید؛ زیرا تنها به تعداد مسائل معلوم، افزوده می‌شود؛ یعنی علاوه بر حقیقت اول، یک سلسله حقایق دیگر در ذهن ما وارد شده، نه اینکه حقیقت اول کمال یافت و درجه حقیقی بودنش بالا رفت (همان، ص ۱۴۸-۱۴۷).

ششم، احتمالی بودن معرفت تجربی: معارف و علوم تجربی (Experimental Sciences)، ارزش قطعی و یقینی (Certainty) ندارند و تنها ارزش عملی (Practical) دارند؛ زیرا بسیاری از گزاره‌های این علوم، موقتی و بی‌دوام هستند. بسیاری از گزاره‌هایی که زمانی تصور می‌شده‌اند، یقینی و کاملاً مطابق با واقع‌اند، باطل بودن همه یا بخشی از آنها آشکار گردیده است. معرفت تجربی، ذاتاً چنان است که نمی‌توان از آن انتظار قطعیت و یقین را داشت:

فرضیاتی که در علوم [تجربی] ساخته می‌شود دلیل و گواهی غیر از انطباق با عمل و نتیجه عملی دادن ندارد و نتیجه عملی دادن، دلیل بر صحت یک فرضیه و مطابقت آن با واقع نمی‌شود؛ زیرا ممکن است یک فرضیه، صددرصد غلط باشد، ولی در عین حال، بتوان از آن عملاً نتیجه گرفت (همان، ص ۱۵۰).

شاید پرسیده شود که چگونه ممکن است یک نظریه غلط، نتیجه درست به دنبال داشته باشد؟ پاسخ این است که گاهی دو چیز یا بیشتر، یک خاصیت و نتیجه مشترک و مشابه دارند. حال اگر در موردی، یکی از آن دو چیز وجود داشت، اما پژوهشگر، آن دیگری را که موجود نیست، موجود و علت پنداشت، قهراً چون هر دو، معلول و نتیجه مشترک دارند عملاً اشکال و نقصی در میان نخواهد بود (همان). دیگر اینکه علوم تجربی، برخاسته از محسوسات هستند که خطاپذیری بالایی دارند. علوم تجربی بالاخره منتهی به محسوسات می‌باشند و حس هم خطا می‌کند (همان). جامعه‌شناس نیز که دست‌کم در بخشی از یافته‌ها و معلومات خود، مرهون حس و تجربه است، از قطعیت و حتمیت فاصله می‌گیرد و در نتیجه، نظریه‌ها و دستاوردهای او، خصلت احتمالی پیدا می‌کند. این واقعیتی است که در نظر بسیاری از فلاسفه علوم اجتماعی و جامعه‌شناسان روشن گشته و آنها را واداشته که تصریح کنند شناختی که از طریق علوم اجتماعی تولید می‌شود، «همواره موقتی» و «همواره آماده مورد تردید قرار گرفتن» است (بتون و کرایب، ۱۳۸۴، ص ۳۲۴).

آنان که جامعه‌شناسی را یکسره علم تجربی می‌انگارند، به صورت کلی، مدعی عجز این علم از ارائه پاسخ‌های نهایی و قطعی شده‌اند و تصریح کرده‌اند که جامعه‌شناسی نباید و نمی‌تواند پاسخ‌های نهایی و حقایق نهایی را درباره جهان اجتماعی به دست دهد؛ زیرا چنین پاسخ‌ها و حقایقی، وجود خارجی ندارند (مک نیل، ۱۳۸۷، ص ۱۵۴). نظر ماکس وبر (Max Weber) در این زمینه، نظر سنجیده و قابل تأملی است. وی از یکسو، الگوانمندی جهان اجتماعی را نفی می‌کند و از سوی دیگر، امکان دستیابی به دانش یقینی در قلمرو جهان اجتماعی را منتفی می‌داند. وبر می‌گوید از آنجا که «استقرار روابط علی تام و همه‌جانبه» در حوزه جهان اجتماعی ممکن نیست، دانش اجتماعی، ناگزیر دانش محدود و ناقصی است و در مطالعات اجتماعی نمی‌توان به یقین و قطعیت دست یافت؛ بنابراین، منطقی‌ترین سازوکاری که می‌توان برای تحقیق اجتماعی در نظر گرفت این است که انواع زنجیره‌های علی محتمل را شناسایی و مطالعه نمود (کوزر، ۱۳۸۰، ص ۳۰۸-۳۰۹).

جامعه‌شناس ممکن است در دام دو نوع خطا گرفتار شود (لیتل، ۱۳۸۶، ص ۳۴):

اول، «خطای ایجابی»: یعنی پژوهشگر اجتماعی، ربط غیرعلی میان دو پدیده را ربط علی می‌نماید.

دوم، «خطای سلبی»: یعنی پژوهشگر اجتماعی، ربط علی موجود میان دو متغیر (Variable) را نمی‌بیند و اعلام بی‌ربطی می‌کند.

البته با انجام تحلیل سازوکار علی محتمل (Possible Causal Mechanisms) میان دو پدیده، می‌توان از احتمال بروز این خطاها، به صورت چشمگیری کاست (همان، ص ۳۵)، اما با این حال نظم‌های اجتماعی، ذاتاً ناتوان‌تر و استثنا برتر از نظم‌هایی هستند که علیت طبیعی بر آن مبتنی است و لذا احکام علیت اجتماعی، موقتی‌تر و سست‌تر (احتمالی‌تر) از احکام علیت طبیعی‌اند (همان، ص ۲۷). بنابراین باید گفت هیچ چشم‌انداز جامعه‌شناختی - یا حتی همه آنها به طور کلی - نمی‌تواند حقیقت راجع به جهان اجتماعی را به ما ارائه دهد، بلکه چشم‌اندازهای جامعه‌شناختی صرفاً راه‌های تلاش برای درک جهان اجتماعی را در اختیار ما قرار می‌دهند (کاف و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۱۵).

علامه مطهری به وجود علیت (Causality) میان پدیده‌های اجتماعی و امکان کشف آن قائل است، اما از آنجا که پاره‌ای از یافته‌ها نه مستند به «نقل قطعی»‌اند و نه مبتنی بر «عقل برهانی»، بلکه تنها از «مشاهدات و مطالعات تجربی» برمی‌خیزند، نمی‌توان همواره علیت‌های کشف شده را قطعی و حتمی قلمداد نمود فلذا نظریه‌های اجتماعی در بسیاری از موارد، خصلت «احتمالی» (Possible) دارند (مطهری، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۸۷). با این حال، وی دستیابی به علیت‌های قطعی را در قالب «شرط لازم» ممکن دانسته، خود در تحلیل‌های اجتماعی‌اش، به آن توسل جسته است. شرایط لازم یعنی چیزهایی که بدون آنها، مشروط امکان‌پذیر نیست (همان، ص ۲۳۲). افزون بر احتمالی بودن «تبیین» (Explanation) در علوم اجتماعی در بسیاری موارد، «پیش‌بینی» نیز چنین حکمی دارد:

در مسائل اجتماعی، برای آینده نمی‌توان به صورت قطعی پیش‌بینی کرد؛ یعنی مسائل اجتماعی پیچیده‌تر از آن است که یک نفر آن طوری که مثلاً یک منجم و متخصص ستاره‌شناسی، خسوف و کسوف را پیش‌بینی می‌کند، بتواند وضع جامعه را پیش‌بینی کند (همان، ص ۲۳۱).



اما برخی پیش‌بینی‌های اجتماعی در «نقل قطعی» وجود دارند که می‌توان آنها را حتمی و لایتخلف به شمار آورد؛ مثلاً ما آینده را پیش‌بینی می‌کنیم که آینده بشریت، آینده جامعه توحیدی است (همان، ص ۲۳۱).

## ۲. روش‌های معرفت اجتماعی

### ۲-۱. گونه‌های سنت‌های روش‌شناختی

اگوست کنت (Auguste Conte) نخستین کسی بود که رویکرد روش‌شناختی (Methodological Approach) متمایزی را به مطالعات اجتماعی اختصاص داد. این رویکرد، منحصرکردن روش مطالعات اجتماعی به «روش تجربی» (Experimental Methods) بود. رویکرد یادشده، نمایانگر تأثیرپذیری شدید وی- و بلکه زمانه‌ای که او در آن قرار داشت- از ثمرات شگرف علمی علوم دقیقه به ویژه فیزیک بود. تا آنجا که او در ابتدا علمی را که عهده‌دار مطالعات اجتماعی بود «فیزیک اجتماعی» (Social Physics) نام نهاد (کوزر، ۱۳۸۰، ص ۲۳) و بعدها تعبیر «جامعه‌شناسی» را برگزید. روش‌شناسی تجربه‌گرایانه، پیامد منطقی مستقیمی به دنبال داشت و آن «هستی‌شناسی تجربه‌گرایانه» بود. از این رو «جهان اجتماعی» (Social World)، همسان و همسنخ «جهان طبیعی» (The Natural World) قلمداد شد و هستی‌های آن- و از جمله انسان- به مثابه «شیء» نگریسته شدند (همان، ص ۲۳). در واقع، تقلیل‌گرایی هستی‌شناختی (Ontological Reductionism) نتیجه اجتناب‌ناپذیر تقلیل‌گرایی روش‌شناختی (Methodological Reductionism) بود.

بعدها، ماکس وبر رویکرد روش‌شناختی متفاوتی را ساخته و پرداخته کرد که بر مبنای آن:

اول، برای فهم کنش اجتماعی (Social Action) باید معانی ذهنی‌ای را که کنشگر (Actor) به کنش خود و دیگران نسبت می‌دهد را فهم کرد (همان، ص ۳۰۳).

دوم، فهم کردن این معانی ذهنی، از دو راه مقدور است:

الف) همدلی (Empathy): یعنی سهیم‌شدن و رخنه‌کردن در عمق تجربه کنشگر (همان، ص ۳۰۴).

ب) تجربه زیسته (Lived Experience): یعنی جامعه‌شناس، آن معانی را شخصاً تجربه کرده باشد.

سوم، در صورت بهره‌گیری از راه نخست، سهیم‌شدن و رخنه‌کردن در تجربه کنشگر باید در چارچوب زمینه فرهنگی‌ای که کنشگر در آن به سر می‌برد صورت پذیرد (همان، ص ۲۹۹-۳۰۰).

چهارم، گزاره یا گزاره‌های برآمده از تفهم، «فهم تفسیری» ( Interpretive Understanding) خوانده می‌شود. تفهم تفسیری در حکم فرضیه‌ای است که باید با رفتار و گفتار کنشگر یا گفته‌های کسان دیگری که اهل همان فرهنگ‌اند، محک زده شود. در این صورت، تأییدات تجربی برای تفسیرها فراهم و داوری درباره آنها ممکن می‌شود (لیتل، ۱۳۸۶، صص ۱۱۸ و ۱۲۰).

پنجم، فهم معانی ذهنی کنشگر را باید در راستای دستیابی به یک «تبیین علی» ( Causal Explanation) به کار گرفت تا قضیه‌ای علمی، ساخته و پرداخته شود (کوزر، ۱۳۸۰، ص ۳۰۳)؛ به بیان دیگر، تنها در صورتی فهم تفسیری به یک گزاره علمی معتبر تبدیل می‌شود که با ساختارهای معطوف به تبیین علی، عجین گردد (همان، ص ۳۰۴). در واقع تبیین علی، شیوه‌ای است که اعتبار عام نتایج مطالعه را تضمین می‌کند (آرون، ۱۳۸۱، ص ۵۸۰). در اندیشه وبر، یافته‌های حاصل از مطالعه جهان طبیعی و اجتماعی - حتی هنگامی که هدف مطالعه، درک یک رویداد خاص طبیعی یا اجتماعی است - فقط در صورتی «علم» به شمار می‌آید که بتواند به اثبات «قضایای عام» بینجامد. پس میان مطالعه علمی و کلیت قضایا، ارتباطی درونی وجود دارد (همان، ص ۵۸۸).

حاصل مباحثات دیرینه روش‌شناختی میان فلاسفه علوم اجتماعی به شکل‌گیری دو رویکرد روش‌شناختی منجر شد که برآمده از آرای آگوست کنت از یکسو و ماکس وبر از سوی دیگر است:

اول، «طبیعت‌گرایی» (Causal Explanation): طبیعت‌گرایان بر این باورند که علوم اجتماعی از جهت روش، همانند علوم طبیعی‌اند؛ یعنی در علوم اجتماعی نیز باید از روش

تجربی استفاده کرد (لیتل، ۱۳۸۶، ص ۳۸۰).

دوم، «ضد طبیعت‌گرایی» (Anti-Naturalism): ضد طبیعت‌گرایان معتقدند علوم اجتماعی از جهت ماده و موضوع مورد مطالعه، با علوم طبیعی متفاوت‌اند؛ زیرا موضوع علوم اجتماعی، کنش‌های اجتماعی انسان است و انسان، خود واجد معانی و نیات و انگیزه‌هاست. لذا بر خلاف علوم طبیعی، در علوم اجتماعی باید دست به تفسیرهای معناکاوانه زد و «انسان» را «شیء» نپنداشت (همان، ص ۳۹۰).

آنچه انسان را به کنش وامی‌دارد، همین اعتقادات و ارزش‌ها و اغراض درونی و ذهنی است و باید حالات روحی و ذهنی کنشگر را دریافت و تحلیل کرد؛ اما با وجود تفاوت‌های یاد شده، جوهر و ذات هر دو رویکرد، مشترک و همسان است؛ زیرا آنچه در نهایت به یافته‌ها و فرضیه‌های جامعه‌شناس، اعتبار علمی می‌بخشد، برخورداری آنها از «اثبات تجربی» (Experimental Proof) است. از این منظر است که جامعه‌شناسی را یک علم تجربه‌مدار قلمداد می‌کنند. تجربه‌گرایی در طول سده‌های پس از آگوست کنت، تحولاتی را پشت سر نهاده و به تدریج، از دعاوی گراف خود عقب‌نشینی کرده و دست شسته است. در تجربه‌گرایی، هم در علوم طبیعی و هم در علوم اجتماعی، به‌ویژه از دهه ۱۹۵۰ به شدت تردید شده است (دلانتی، ۱۳۸۴، ص ۳۷). به صورتی که اکنون اذعان می‌شود که اثبات‌گرایی (Positivism) نه تنها نمی‌تواند در علوم اجتماعی راه داشته باشد، بلکه یک اشتباه تاریخی در علوم طبیعی نیز شمرده می‌شود (همان، ص ۱۴۹).

استفاده تجربه‌گرایان از «تعمیم» (Generalization) - که طی آن پس از تعدادی مشاهدات جزئی و اثبات فرضیه، یک قانون جهان‌شمول به دست می‌آوریم - این معضل نظری را برجسته ساخت که اگر ملاک اعتبار معرفت، تجربه است، تعمیم، عملی ناموجه است؛ زیرا تنها تعداد محدودی مشاهده صورت پذیرفته است و نمی‌توان نتیجه حاصل از این مشاهدات محدود را به مشاهدات بسیار زیاد تجربه نشده، تعمیم داد! به بیان دیگر، نمی‌توان از گزاره‌های شخیصیه - که مربوط به واقعه‌ای خاص در مکانی مشخص و زمانی معین‌اند - به گزاره‌های کلیه - که قوانین و نظریه‌های فرازمانی و فرامکانی‌اند - رسید! در

مقابل، تجربه‌گرایان ادعا کردند که اگرچه نمی‌توان صدق کامل تعمیم‌های حاصل از استقرا را تضمین کرد، اما این تعمیم‌ها، «احتمالاً» صادق‌اند (چالمرز، ۱۳۸۷، ص ۲۹). روشن است که این پاسخ، متقاعدکننده نیست؛ چراکه مشکل در درجه نخست، به خود امکان تعمیم بازمی‌گردد، نه احتمالی یا قطعی بودن نتایج.

پس از این، «ابطال‌گرایی» - که خود صورت دیگری از تجربه‌گرایی است - سر برآورد و تلاش کرد معضل را از طریق انکار ابتدای علم بر استقرا حل کند. ابطال‌گرایان تأکید می‌کنند که نظریه‌ها را می‌توان ابطال و رد کرد، اما نمی‌توان صدق یا صدق احتمالی آنها را نشان دهد؛ پس هدف علم، ابطال نظریه‌ها و جایگزین کردن نظریه‌های بهتر است (همان، ص ۷۳). پذیرش نظریه‌ها، همواره موقتی است؛ زیرا امکان دست‌یابی به شواهد ابطال‌کننده وجود دارد (همان، ص ۷۶). نظریه‌ای که از عهده آزمون‌های فعلی برآمده باشد، لزوماً صادق نیست، بلکه حداکثر می‌توان گفت که از نظریه‌های پیشین که در برابر آزمون‌ها از پای درآمده‌اند، بهتر و قوی‌تر است (همان، صص ۵۱ و ۶۰).

اما ابطال‌گرایی نیز با تعارضی درونی روبه‌روست. اگر ابطال‌گرایان معتقدند گزاره‌های مشاهداتی، خطاپذیرند و پذیرش آنها، موقتی است دیگر نمی‌توان برای ابطال نظریه، به این مشاهدات استناد کرد؛ زیرا ممکن است «مشاهده» باطل و کاذب باشد، نه «نظریه» (Theory). منطق هیچ‌گاه حکم نمی‌کند که در صورت تعارض نظریه با مشاهدات، همیشه باید نظریه، مردود و ناصحیح شمرده شود. در نتیجه، ابطال قطعی نظریه‌ها - همچون اثبات قطعی آنها - غیر قابل حصول است. همواره این امکان وجود دارد که گزاره‌های مشاهداتی که سازنده و مقوم اساس ابطال هستند، کذب‌شان در آینده آشکار شود. هنگامی ابطال قطعی ممکن می‌شود که نتایج برخاسته از مشاهدات، قطعی باشند (همان، صص ۷۷ و ۸۰). با این حال، امروزه یکی از خصوصیات ذاتی رویکرد علمی، ربط آشکار تجربی با جهان داشتن قلمداد می‌شود (کاف و دیگران، ۱۳۸۸، صص ۱۶-۱۷)؛ چراکه تاکنون متفکران فلسفه علم در غرب، به نظریه دیگری در این باره که از پذیرش عمومی افزون‌تری برخوردار باشد دست نیافته‌اند. البته همچنان‌که در بخش «واقع‌نمایی معرفت اجتماعی» بیان شد، این نوع

تجربه‌گرایی بسیار رقیق و ناتوان گردیده و قطعیت و حتمیت از آن زدوده شده است.

## ۲-۲. نقد تجربه‌گرایی

علامه مطهری در مطالعه پدیده‌های اجتماعی، از جمله انقلاب اسلامی ایران، به «تکثرگرایی روش‌شناختی» (Methodological Pluralism) روی آورده و از چند روش به منظور تبیین وقوع انقلاب اسلامی بهره برده است. در راستای تشریح نظرگاه ایشان در زمینه روش‌های تحصیل معرفت اجتماعی، ابتدا به بیان نقدهای وی بر تجربه‌گرایی می‌پردازیم و سپس انواع روش‌هایی که وی به کار گرفته را برمی‌شماریم. ایشان اشکالات وارد بر منطق تجربه‌گرایی را به شرح ذیل بیان کرده است:

اول، غیرتجربی بودن قضایای بدیهی: بدیهیات قضایی‌اند که در آنها، ذهن بدون استعانت به استدلال، حکم جزمی می‌کند؛ از قبیل حکم به «امتناع تناقض»، حکم به اینکه «کل از جزء بزرگتر است» و حکم به اینکه «حادثه بدون علت، محال است». بدیهیات احتیاج به هیچ واسطه‌ای، حتی مشاهده و تجربه ندارند بلکه تنها عرضه‌شدن تصور موضوع و تصور محمول به ذهن کافی است که ذهن حکم جزمی خود را صادر کند (مطهری، ۱۳۸۶ ب، ص ۱۰۴). تمام قضایای تجربی، یک نوع اتکایی به بدیهیات دارند:

در قضایای تجربی نیز که با نظر سطحی، شخص می‌پندارد مشاهده و استقرا و آزمایش، یگانه عامل به وجود آوردن آن قضایاست، همین اصول و مبادی عقلی (بدیهیات) مداخله دارند و اگر مداخله آنها نباشد، هیچ علم تجربی، صورت قانون کلی پیدا نمی‌کند (همان، ص ۱۰۵).

فرضاً در مورد بعضی از قضایای بدیهی اولی، مناقشه تجربیون را بپذیریم و قبول کنیم که از راه تجربه به دست آمده؛ از قبیل حکم به اینکه «کل از جزء خودش بزرگتر است» و «مقادیر مساوی با یک مقدار، با یکدیگر مساوی‌اند»؛ ولی پاره‌ای از قضایا که ذهن ما نسبت به آنها اذعان دارد، قابل تجربه و مشاهده نیست؛ از قبیل حکم به امتناع صدفه (یعنی حدوث شیء، بدون علت) و حکم به امتناع دور یا تقدّم شیء بر نفس. غایت امر این است که انسان در مشاهدات و تجربیات خود به جمع متناقضین یا ارتفاع متناقضین یا صدفه یا تقدّم شیء بر نفس برخورد نکرده است؛ صرف برخورد نکردن با چیزی،

دلیل بر عدم یا امتناع آن نمی‌شود (همان، ص ۱۰۷).

به عنوان مثال، اصل علیت که تمامی علوم بر آن مبتنی‌اند، اصلی است که از تجربه به دست نمی‌آید، بلکه منشأ آن، علم حضوری است. رابطه علیت و معلولیت را از راه حس و تجربه نمی‌توان کشف کرد؛ زیرا حس و تجربه، جز مقارنه دو امر، دلالت بر چیز دیگری ندارد. آنچه ما در زندگی روزانه از راه احساس و تجربه با آن مصادف هستیم، مقارنه یا تعاقب حوادث است، نه علیت و معلولیت آنها (همان، ص ۷۶):

ما در خارج به وسیله حواس خود، فنومن‌ها و حوادث را مشاهده می‌کنیم، تغییرها و تبدیل‌ها را می‌بینیم و چون زمان را درک می‌کنیم، قهراً مقارنه یا تعاقب این محسوسات را نیز درک می‌کنیم؛ اما اینکه بعضی از این حوادث در بعضی دیگر تأثیر دارند [...] قابل احساس نیست. [...] آری، چون ما از راه دیگر، تصویری از علت و معلول پیش خود داریم و از طرفی هم اذعان داریم که هر چیزی که نبود و بود شد، علت و مؤثر وجودی می‌خواهد، با کمک احساس و تجربه می‌توانیم علت‌های خاص برای معلول‌های خاص و روابط علت و معلولی اشیا را کشف کنیم؛ اما سخن در این است که ابتدائاً اصل تصور علیت و معلولیت که غیرقابل احساس است از کجا عارض شده است. این مطلب که علیت و معلولیت، قابل احساس نیست از زمان‌های بسیار قدیم مورد توجه اهل نظر بوده است (همان، ص ۷۳-۷۴).

منشأ پیدایش اصل علیت، علم حضوری انسان به نفس و احوال و افعال آن است:

نمونه علت و معلول را ذهن ابتدا در داخل نفس یافته و از آن تصویری ساخته و سپس موارد آن تصور را بسط و گسترش داده است. [...] نفس، هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را از قبیل اندیشه‌ها و افکار و این یافتن به طریق حضوری است، نه حصولی؛ یعنی نفس با واقعیت خود، عین واقعیت و وجود این آثار است. پس ادراک این آثار، عین ادراک معلولیت آنهاست و به عبارت دیگر، نفس به علم حضوری، هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را (همان، ص ۷۷).

دوم، فقدان ملاک برای قبول صحت تجربه: اشکال دیگر به تجربه‌گرایی این است که اعتبار و صحت این گزاره که «تنها گزاره‌هایی که از آزمون تجربه با موفقیت عبور کرده باشند، صحیح و واقع‌نما هستند» به چه طریقی اثبات شده است؟ منشأ تولید این گزاره چیست؟

آیا منشأ آن تجربه است یا مقوله‌ای غیرتجربی؟ تجربه‌گرایان هر یک از این دوسو را برگزینند، تجربه‌گرایی را نقض کرده‌اند:

اگر ما قبول کنیم که تمامی احکام عقلی، بلااستثنا، مولود تجربیات زندگی‌ست، ناچار باید قبول کنیم که یگانه مقیاس منطقی صحت و سقم قضایا، همانا تجربه است؛ و اگر قبول کنیم که یگانه حکمی صحیح است که عامل تجربه، صحت آن را تضمین کرده باشد آیا خود این حکم ما به اینکه فقط آنچه با تجربه به دست آمده، صحیح و منطقی است، صحیح است یا غلط؟ اگر غلط است پس مدعای منطقی تجربه غلط است و مدعای منطقی تعقلی صحیح است که این انحصار را منکر است و اگر صحیح و منطقی است، آیا خود این حکم نیز مولود تجربه است؛ یعنی صحت تجربه را با تجربه یافته‌ایم یا آنکه خود این حکم، مولود تجربه نیست؟ اگر خود این حکم مولود تجربه نیست پس معلوم می‌شود ما بدیهی اولی یعنی حکمی که بدون وساطت تجربه برای ما حاصل است داریم و اگر صحت تجربه را با تجربه یافته‌ایم، پس قبل از آنکه به تجربه بپردازیم هنوز تجربه را معتبر نمی‌دانیم، بعد هم که تجربه را تجربه کردیم آن را با چیزی مقیاس گرفتیم که صحت آن در نزد ما ثابت نیست؛ پس این حکم که «تنها حکمی معتبر و منطقی است که تجربه، صحت آن را تأیید کرده باشد» به طریق اولی ثابت نیست (همان، ص ۱۰۷-۱۰۸).

سوم، تعمیم‌ناپذیری: یکی از مهم‌ترین اشکالات وارد بر تجربه‌گرایی این است که چگونه بر مبنای تجربهٔ مواردی محدود، حکم خود را به مواردی که تجربه نکرده‌ایم تعمیم و سرایت می‌دهیم؟ اگر ملاک علمی بودن گزاره‌ها و یافته‌ها، تجربه است؛ چگونه حکمی کلی صادر می‌کنیم که ادعای مطابقت بر موارد تجربه نشده را نیز در بردارد؟

عامل مشاهده و آزمایش، همواره محدود است به زمان معین و مکان معین و عدد معین؛ و اگر فرض کنیم تمام قضایایی که تعقلیون آنها را «بدیهیات اولیه» می‌خوانند قضایای تجربی هستند، ذهن با عامل تجربه، تنها در همان موارد محدودی که به مشاهده و آزمایش درآمده است می‌تواند حکم کند نه زیادتیر. فرضاً ما به مشاهده و آزمایش ده مورد و صد مورد و هزار مورد به دست آوردیم که «مقادیر مساوی با مقداری، با یکدیگر مساویند» و «تناقض ممتنع است» و... به چه ملاک، این حکم را توسعه می‌دهیم به

طوری که شامل جمیع ازمنه و امکانه و موارد غیرمتناهی می‌شود؟ ما در ذهن خود این احکام را کلی و ازلی و ابدی و استثناناپذیر (ضروری) می‌یابیم و حال آنکه این سه خاصیت (کلیت، دوام، ضرورت) هیچ‌کدام نمی‌تواند مولود تجربه باشد (همان، ص ۱۰۸). در واقع، تعمیم بدون سنجش تجربی، نوعی پیش‌داوری به شمار می‌آید که تجربه‌گرایی آغشته به آن است؛ یعنی تجربه‌گرایان برای دستیابی به یک گزاره علمی - که لازمه‌اش کلیت است - مدعی عمومیتی می‌شوند که از طریق تجربه اثبات نشده است و این ناقض مدعای آنهاست:

تجربون مدعی هستند که ذهن همواره از احکام جزئی به احکام کلی می‌رسد. می‌گوییم چرا و به چه جهت، ذهن حکم خود را از موارد آزمایش شده به غیر موارد آزمایش شده، بسط و تعمیم می‌دهد و از جزئی به کلی می‌رود و قوس صعودی می‌پیماید؟ آیا ذهن اذعان دارد که هر حکمی که برای بعضی از افراد کلی ثابت شد پس برای همه افراد کلی ثابت است و به اصطلاح، «حکم اشیاء مماثل، مماثل یکدیگر است» یا ندارد؟ اگر اذعان ندارد پس آزمایش درباره افراد آزمایش شده نمی‌تواند ملاک حکم درباره افراد آزمایش نشده واقع شود. عیناً مثل این است که قبل از آنکه اصلاً به آزمایش و مشاهده‌ای پرداخته شود، ذهن درباره آن افراد آزمایش نشده، حکمی صادر کند و حال آنکه بالضروره و به اعتراف خود دانشمند تجربی، ذهن در مورد مسائل آزمایشی قبل از آزمایش حکمی ندارد و اگر اذعان دارد ناچار این حکم را بدون وساطت مشاهده و آزمایش تحصیل کرده است؛ زیرا اگر این حکم نیز مولود آزمایش باشد، قهراً در تعمیم خود محتاج به حکم دیگری بود و همین‌طور... (همان، ص ۱۰۸-۱۰۹).

تجربه‌گرایی حتی مستلزم نفی علم نیز هست؛ زیرا علم متکی بر تعمیم است اما تجربه‌گرایی با آن ناهم‌خوان است:

محدودکردن الهامات فکری بشر به آنچه که از راه حس و تجربه می‌رسد مستلزم این است که نه تنها فلسفه نداشته باشیم بلکه علم [...] نیز نداشته باشیم. [...] تعمیم‌دادن تجربیات محدود زمینی به همه جهان، بدون اتکا به یک قاعده غیرتجربی، گزافی بیش نیست (همو، ۱۳۸۷، ص ۶۶).



ملاک تمایز و استقلال یک علم از علم دیگر، اختصاص اصول متعارفه و موضوعه آن علم به آن علم و اختصاص روش تحقیق خاص آن علم به آن علم، «موضوع» (Subject) آن است (همان، ص ۲۹). موضوع هر علمی عبارت است از آن چیزی که در آن علم، از احوال و عوارض او بحث می‌شود. مسائل هر علم نیز، بیان احکام و آثار و عوارض و حالات یک موضوع است (همان، ص ۲۱)؛ بنابراین، چنانچه بخواهیم درباره روش مطالعه جامعه‌شناختی اظهار نظر کنیم، ابتدا باید دریابیم که موضوع آن چیست و دارای چه ابعاد و جوانبی است.

موضوع مطالعه جامعه‌شناختی، «جهان اجتماعی» است که خود طیفی از پدیده‌های اجتماعی را در برمی‌گیرد: کنش اجتماعی (Social Action)، کنشگر اجتماعی (Social Actors)، گروه‌های اجتماعی (Social Groups)، طبقات اجتماعی (Social Classes)، سازمان‌های اجتماعی (Social Organizations)، ساختارهای اجتماعی (Social Structures)، نظام اجتماعی (Social System) و... بر خلاف نظر آگوست کنت، این نوع پدیده‌ها، صرفاً «اشیای اجتماعی» نیستند و در ابعاد مادی و محسوس، خلاصه و منحصر نمی‌شود، بلکه ابعاد غیر مادی و تجربه‌ناپذیر نیز دارند. مطابق نظر ماکس وبر، کنشگران اجتماعی، علاوه بر کنش مادی و تجربه‌پذیر، دارای عناصری از قبیل نیت و انگیزه‌ها و معانی ذهنی (Subjective Meanings) نیز می‌باشند. برخی ساختارهای اجتماعی نیز همچون هنجارها و ارزش‌ها، چندان قابل تقلیل به پدیده‌ها و سنجه‌های مادی و کمی نیستند و چنانچه شناخت خود را به آنها، به روش‌های تجربی محدود نماییم، در واقع خود را از دسترسی به همه جوانب و خصوصیات آنها محروم ساخته‌ایم. جهان اجتماعی، جهانی «چندساحتی» است. لذا منطقی‌ست که از مواجهه تک‌روشی با آن خودداری کنیم.

رهیافت روشی علامه مطهری در مطالعه جامعه‌شناختی پدیده‌های اجتماعی و از جمله انقلاب اسلامی، «تکثرگرایی روش‌شناختی» است. وی در مطالعه خویش برای شناسایی علل وقوع انقلاب اسلامی از چند روش بهره برده است:

اول، روش تجربی: پدیده‌های اجتماعی و از جمله انقلاب اجتماعی، دارای ابعاد و جوانب

محسوس و تجربه‌پذیرند. از این‌رو باید پاره‌ای از مطالعه را به بررسی‌ها و تحلیل‌های تجربی اختصاص داد. برای مثال، آن‌گاه که علامه مطهری در پی کشف و اثبات محتوای انقلاب اسلامی بوده است، سراغ «نمودهای عینی اجتماعی» رفته و به واسطه آنها، درباره این قبیل امور انتزاعی قضاوت کرده است؛ یعنی شاخص‌های عینی و عملیاتی تعریف کرده و فرضیه خود را به اثبات رسانیده است:

تشخیص ماهیت یک نهضت از راه‌های مختلف ممکن است صورت گیرد: از راه افراد و گروه‌هایی که بار نهضت را به دوش می‌کشند، از راه علل و ریشه‌هایی که زمینه نهضت را فراهم کرده است، از راه هدف‌هایی که آن نهضت را تعقیب می‌کند، از راه شعارهایی که به آن نهضت، قدرت و حیات و حرکت می‌بخشد (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۶۳).

روشن است که «یافتن طبقاتی که انقلابی بوده‌اند»، «شعارهایی که انقلابیون سر می‌داده‌اند» و «هدف‌هایی که آنها دنبال می‌کرده‌اند»، تنها با روش تجربی امکان‌پذیر است؛ یعنی به عنوان مثال می‌باید آنها را مشاهده کرد که علامه مطهری نیز چنین کرده است. او یکی از کنشگران اصلی انقلاب اسلامی بوده است که بسیاری از واقعیت‌های انقلاب، به «مشاهده مستقیم» او درآمده است. وی در این‌باره تأکید می‌کند:

شناختن یک انقلاب به این است که ما بدانیم آن مردم از چه ناراضی بودند و بر چه خشم گرفته بودند و چه آرمانی داشتند، آنچه که می‌خواستند به جای وضع موجود بگذارند چه بوده؟ بسا هست که خود مردم نتوانند بشکافند ولی یک نفر محقق می‌تواند وضع مردم را بهتر از آنچه که خودشان تشخیص می‌دهند بشکافد و تجزیه و تحلیل کند (مطهری، ۱۳۸۷ الف، ص ۵۹).

دوم، روش ذهنی و عقلی: از مطالعه تحلیل‌های اجتماعی علامه مطهری روشن می‌شود که وی برای «کنش» (Action) و «کنش اجتماعی»، قائل به وجود «معنا» بوده، آن را به «رفتار» (Behavior) تقلیل نداده است. به عبارت دیگر، کنش انقلابی مردم ایران بر مجموعه‌ای از «انگیزه‌ها و نیات» تکیه داشت که از آب‌شخور مکتب و فرهنگ اسلامی برمی‌خاست. ایشان از همین جهت بر مقوله «آگاهی» کنشگران انقلابی تأکید بسیار کرده است. به منظور دستیابی به هویت این «آگاهی»، وی به هر دو سازوکار تفهّم روی آورده است: از یکسو،

«تفهّم همدلانه»؛ به این معنی که خود را در موقعیت کنشگران نهاده، از زاویه نگاه آنان نگریسته است و از سوی دیگر، «تفهّم مبتنی بر تجربه زیسته»؛ یعنی خود وی یکی از کنشگران انقلاب اسلامی بوده و به عنوان یک فرد انقلابی، حضور در این تحول اجتماعی را تجربه و فهم کرده است. این مطلب به خصوص آن‌گاه اهمیت بیشتری می‌یابد که توجه کنیم بر مبنای دیدگاه ماکس وبر، لازمه بهره‌گیری از روش تفهّمی، قرار گرفتن محقق در «فضای فکری و فرهنگی کنشگران مورد مطالعه» است؛ یعنی رفتار آدمیان در جوامع گوناگون فقط وقتی فهمیدنی است که در چارچوب تلقی کلی آنان از هستی قرار داده شود (آرون، ۱۳۸۱، ص ۶۰۰).

علامه مطهری، خود نه‌تنها در آن فضای فکری و فرهنگی قرار داشته و در درون آن پرورش یافته بلکه یکی از نظریه‌پردازان و اندیشمندان آن به شمار می‌آید؛ لذا یافته‌ها و برداشت‌های وی از دقت و عمق ویژه‌ای برخوردار است. علاوه بر این‌گونه کندوکاوها و تحلیل‌های ذهنی، قضایا و استدلال‌های عقلانی نیز بر تبیین او سایه افکنده است. این رویکرد با یک چالش نظری روبرو است و آن محتمل‌بودن وجود خطا و لغزش در استدلال‌های عقلی است. آیت‌الله مطهری درباره این احتمال پاسخ می‌دهد:

همان‌طوری که خطای حواس سبب نمی‌شود انسان از محسوسات چشم بی‌پوشد و به واسطه تکرار و تجربه می‌توان از خطای حس پرهیز کرد، خطای برخی استدلال‌ها نیز سبب نمی‌گردد که انسان به کلی از استدلال عقلی چشم بی‌پوشد و همه را بی‌اعتبار نماید. بشر با دقت و ممارست کامل و با به کار بردن احتیاط فراوان در ماده و صورت و استدلال، می‌تواند به یک سلسله براهین عقلی یقینی غیرتجربی و غیرقابل تشکیک نائل گردد (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۴۷).

سوم، روش نقلی: علامه مطهری از «روش نقلی» نیز بهره برده، از کتاب و سنت، گزاره‌هایی را برگرفته و آنها را در پاره‌ای از تبیین‌های اجتماعی خود به کار بسته است. تأکید او بر «فطرت الهی انسان»، «خودآگاهی الهی انسان»، «سنت‌های الهی در تدبیر جامعه» و ... از این قبیل‌اند. از نظر ایشان، قرآن کریم این قابلیت را دارد که بتوان از آن گزاره‌هایی را درباره پدیده‌ها و مسائل اجتماعی، استنباط و تدوین نمود:

بدیهی است که اسلام، نه مکتب جامعه‌شناسی است و نه فلسفه تاریخ. در کتاب آسمانی اسلام، هیچ مطلب اجتماعی یا تاریخی با زبان معمول جامعه‌شناسی یا فلسفه تاریخ طرح نشده است، همچنان که هیچ مطلب دیگر اخلاقی، فقهی، فلسفی و غیره با زبان معمول و در لفافه اصطلاحات رایج و تقسیم‌بندی‌های مرسوم، بیان نشده است. در عین حال، مسائل زیادی از آن علوم، کاملاً قابل استنباط و استخراج است (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۱۳).

#### ۲-۴. علم اجتماعی و ایدئولوژی

از آنجا که علامه مطهری در مقام تبیین یک پدیده اجتماعی، به «نقل دینی» استناد کرده و حجیت و اعتبار آن را پذیرفته است، بر خلاف سنت روش‌شناختی جاری در جامعه‌شناسی عمل کرده است؛ زیرا در جامعه‌شناسی - و به طور کلی در علوم اجتماعی - یک مفروضه اساسی در مقوله روش پژوهش در میان است و آن تفکیک «علم» از «ایدئولوژی» (Ideology) یا «دانش» از «ارزش» (Value) است. در اینجا مناسبت دارد که ابتدا به دیدگاه ماکس وبر درباره رابطه میان علم اجتماعی (Social Science) و ایدئولوژی پردازیم و سپس نظر علامه مطهری را بیان کنیم. وبر دو مفهوم را در این زمینه مطرح کرده است:

اول، «ربط ارزشی» (Value Relevance)؛ بدین معنی است که جامعه‌شناس می‌تواند در مقام «گزینش مسئله» (Selection Problem)، ارزش‌های خود را دخالت دهد و به مطالعه مسئله‌هایی پردازد که ارزش‌ها و ایدئولوژی او، آنها را تجویز می‌کند یا ضروری و مهم قلمداد می‌نماید (کوزر، ۱۳۸۰، ص ۳۰۲-۳۰۴). گزینش موضوع و مسئله می‌تواند تا آنجا از جهت‌گیری ارزشی جامعه‌شناس اثر بپذیرد که حتی یک ارزش به عنوان مسئله و ماده مطالعه، انتخاب شود (آرون، ۱۳۸۱، ص ۵۷۷).

دوم، «بی‌طرفی ارزشی»؛ اگرچه در مرحله انتخاب مسئله، جامعه‌شناس مختار است که ارزش‌ها و مطلوب‌های ایدئولوژیک خود را دخالت دهد، اما در مرحله «مطالعه مسئله» (Study Problem)، باید از جهت‌گیری ارزشی اجتناب ورزد و با بی‌طرفی کامل، درباره مسئله، بررسی و تحقیق نماید. بنابراین جامعه‌شناس باید تعلقات ارزشی خود را در این

مرحله، کنار نهاد و به نتایجی که حتی مغایر، ارزش‌هایش باشد، گردن نهاد (کوزر، ۱۳۸۰، ص ۳۰۴-۳۰۵). مقصود وبر از «عینیت در علوم اجتماعی»، همین امتناع از آمیخته‌کردن احکام ارزشی و ایدئولوژیک با تحقیق علمی است (آرون، ۱۳۸۱، ص ۵۶۹).

نظر وبر دربارهٔ ضرورت تفکیک «علم» از «ارزش»، ناشی از تلقی او از مقولهٔ ارزش‌هاست. وبر بر این باور است که احکام ارزشی و ایدئولوژیک، احکامی «شخصی» و «جعلی» اند (همان، ص ۵۷۴)؛ به این معنی که ارزش‌ها با تصمیم‌ها و قراردادهای بشری «ایجاد» می‌شوند و حقیقت آنها چیزی جز یک سلسله تصدیق‌های غیر برهانی و انتخاب‌های آزادانه و اعتباریاتی اجتماعی نیست. به عنوان مثال، هر فردی می‌تواند آزادی را ارزشی مثبت یا منفی، اساسی یا فرعی و... بپندارد؛ اما در مقابل، علم و گزاره‌های برآمده از آن، از «واقعیات» موجود در جهان طبیعی و جهان اجتماعی حکایت می‌کند و نسبتی با تصدیق‌های شخصی یا اعتباریاتی جمعی ندارد (همان، ص ۵۹۳). به این سبب، علم مقوله‌ای بین‌الذاتانی و نزد همه، واجد اعتبار است.

اکنون بیشتر جامعه‌شناسان، نظریهٔ «بی‌طرفی ارزشی» وبر را به عنوان یک اصل، پذیرفته و آن را معیار علمی بودن پژوهش می‌انگارند (نیل، ۱۳۷۸، ص ۱۵۲). در این رویکرد، فلسفه‌ها و ایدئولوژی‌ها بیانگر داوریه‌های ارزشی‌اند که نه درست و نه نادرست‌اند؛ زیرا اساساً امکان «داوری تجربی» دربارهٔ آنها وجود ندارد. به عنوان مثال، چنانچه شخصی بر این باور باشد که سوسیالیسم بهترین نظام اقتصادی است، هیچ‌گونه شواهد و مدارک تجربی وجود ندارد که بتواند صحت این عقیده را اثبات یا رد نماید (فرانکفورد و نجمیاس، ۱۳۸۱، ص ۵۷)؛ اما واقعیت آن است که هر چند در مقام نظر، «بی‌طرفی ارزشی» یک اصل مقبول است؛ اما در زمینهٔ امکان تحقق بخشیدن به آن، تردیدها و موانع زیادی وجود دارد، به گونه‌ای که امروزه به ویژه در میان جامعه‌شناسان، برخی فرض را بر این می‌گیرند که چون بر شناخت علمی، ارزش‌های فرهنگ پیرامونش تأثیر می‌گذارد، تفاوتی میان شناخت علمی و شیوه‌های دیگر بررسی جهان وجود ندارد (بتتون و کرایب، ۱۳۸۴، ص ۳۲۴).

ظاهراً این نوع نگرش افراطی که منکر امکان دستیابی به عینیت در علوم اجتماعی

است، پهنه وسیعی از حوزه‌های نظریه‌ای در فلسفه علم متأخر را به تصرف خود درآورده است. جامعه‌شناسی کنونی، فارغ از گرایش‌های ایدئولوژیک و ارزشی، تحقق نیافته است. جامعه‌شناسی با تمام ادعا و مساعی‌اش برای حفظ بی‌طرفی و افزایش اعتبار علمی خویش، آغشته به انواع تمایلات ایدئولوژیک و متکی به بسیاری از پیش‌فرض‌های فلسفی و مرامی است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۳ الف، ص ۳۲). اکنون بسیاری از نظریه‌پردازان در علوم اجتماعی بر این باورند که «مطالعه علمی» به معنای دقیق کلمه در علوم اجتماعی، امکان تحقق ندارد و هر مطالعه‌ای، به درجات مختلف، از سوگیری‌های ارزشی و ایدئولوژیک نظریه‌پرداز متأثر شده است. مطالعات انقلاب‌ها نیز دارای چنین خصوصیتی است. به طوری که از نظر یکی از انقلاب‌پژوهان، مطالعه انقلاب‌ها، ناگزیر مطالعه‌ای سرشار از ارزش‌گذاری‌هاست و آنچه را که به معنای دقیق کلمه می‌توان انتظار داشت، طیفی از نظریات منعکس‌کننده ارزش‌ها یا ترکیب‌هایی از ارزش‌ها دارند. انقلاب‌ها پدیده‌هایی دارای تعریف طبیعی همانند آنچه در مطالعات علوم طبیعی وجود دارد نیستند و نمی‌توان آنها را به صورتی بی‌طرفانه مورد مطالعه قرارداد. محققان، آگاهانه یا ناآگاهانه، ارزش‌های خود را در تعریف و تبیین انقلاب‌ها دخیل می‌کنند. بدین ترتیب، دانش درباره انقلاب‌ها، در ذات خود ایدئولوژیک است (تیلور، ۱۳۸۸، ص ۱۱۷-۱۱۸).

بنابراین، اگر آمیخته‌بودن مطالعه اجتماعی به گرایش‌های ایدئولوژیک محقق را نقص و خصوصیت غیرعلمی بدانیم، تنها مطالعه شهید مطهری از آن رنج نمی‌برد، بلکه این نقص و کاستی، یک ویژگی عمومی و فراگیر برای مطالعه اجتماعی است و سایر مطالعات نیز مبتلا به آن‌اند. این پاسخ، تنها یک «پاسخ نقضی» است، ولی می‌توان یک پاسخ «حلی» نیز ارائه نمود. پاسخ حلی این معضل از زاویه نگاه علامه مطهری این است که نباید پنداشت همه ایدئولوژی‌ها و ارزش‌ها، خاستگاهی جز سلايق شخصی یا جمعی که استدلال‌ناپذیرند، ندارند. برخی از ایدئولوژی‌ها و ارزش‌ها، اگرچه اعتباری‌اند، اما اعتباری محض نیستند و از واقعیت و نفس‌الامر حکایت می‌کنند و تابع اراده‌ی جاعل و استدلال‌ناپذیر نیستند. هنجارها و ارزش‌های اسلامی این‌چنین‌اند (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۵۶-۵۸)؛ بنابراین، «علم اجتماعی» و

«نقل اسلامی» از آن جهت که هر دو، «حاکمی از واقع» اند و می‌توان برای آنها «استدلال» اقامه نمود، اتحادپذیر و همسان‌اند.

### ۳. قلمرو تعمیم معرفت اجتماعی

در این بخش باید به این پرسش پاسخ بدهیم که آیا قضایای مطرح شده در تبیین‌های علامه مطهری، از جمله تبیین ایشان از علل وقوع انقلاب اسلامی، قابل «تعمیم» (Objectivity) اند؟ روشن است که نظریه علامه مطهری معطوف به تبیین «انقلاب اسلامی ایران» است و وی کوشیده است علل وقوع انقلاب اسلامی را کشف نماید. بنابراین او تنها قصد مطالعه «یک پدیده اجتماعی» را داشته است؛ اما با این حال، قضایای ساخته و پرداخته شده از سوی او در این نظریه، تنها منحصر و محدود به انقلاب اسلامی ایران نمی‌شوند، بلکه در حکم «قضایای جزئی» اند؛ یعنی اگرچه با همه انقلاب‌های رخ داده در جهان اجتماعی گذشته و معاصر، مطابق نیستند، اما با برخی از آنها مطابقت و همگونی دارند. روشن است که همه انقلاب‌های اجتماعی، نه از نظر ماهیت و نه از نظر صورت، یکسان و مشابه نیستند. در برخی انقلاب‌ها، اهداف صرفاً سیاسی یا اقتصادی دنبال می‌شود؛ برخی از انقلاب‌ها بیش از آن‌که متأثر از توده‌های مردم باشند، ناشی از عصیان طبقات خاصی از جامعه‌اند؛ در برخی انقلاب‌ها، دین هیچ‌گونه نقشی ایفا نمی‌کند؛ و....

علامه مطهری درباره تفاوت ماهوی انقلاب‌های اجتماعی با یکدیگر تصریح می‌کند:

وقایع و حوادث اجتماعی و تاریخی همانند پدیده‌های طبیعی، احیاناً از نظر ماهیت با یکدیگر اختلاف دارند. همه نهضت‌های تاریخی را نمی‌توان از نظر ماهیت یکسان دانست. هرگز ماهیت انقلاب اسلامی صدر اسلام، با ماهیت انقلاب کبیر فرانسه یا انقلاب اکتبر روسیه یکی نیست (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۶۳).

در عین حال، در کنار این اختلافات و تنوعات، مشابهت‌ها و مطابقت‌هایی نیز وجود دارد که می‌تواند به تیپ‌بندی انقلاب‌های اجتماعی کمک نماید. به عنوان مثال، آیت‌الله مطهری، انقلاب اسلامی ایران را از نوع و تیپ «انقلاب اسلامی صدر اسلام» می‌شمارد و می‌نویسد:

ما هیچ نهضتی از نهضت‌های صد ساله اخیر و نیز قبلش را و هدف‌های هیچ مصلحی و

هیچ قیامی - چه اسلامی چه غیراسلامی - را نمی‌شناسیم که بتوانیم نهضت موجود و هدف‌هایش را با آن مقایسه کنیم. تنها نهضتی که شاید بشود این نهضت را با آن مقایسه کرد و در واقع، نهضت ما بی‌چّه و خلف صالح آن نهضت است، نهضت صدر اسلام است (مطهری، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۶).

در مجموع می‌توان این‌گونه اظهار نظر کرد که نظریه علامه مطهری نه همچون نظریه‌های کلاسیک، داعیه‌های فراگیر و عام دارد و پهن‌دامنه است و نه همچون بعضی از نظریه‌های متأخر، بسیار محدود و تنگ‌دامنه است، بلکه نظریه‌ای «میان‌دامنه» و با «برد متوسط» است؛ اما نباید پنداشت محدودیت دامنه تبیین، یک ضعف و کاستی برای نظریه شمرده می‌شود؛ زیرا نمی‌توان به بهانه تعمیم، گرفتار «ساده‌سازی‌های عوامانه» و «غفلت از تکرر و تنوع صورت‌ها و موارد اجتماعی در جوامع مختلف» شد؛ یعنی همان نقصی که بسیاری از نظریه‌های غربی به آن گرفتارند. مشکل نظریه‌های غربی غالباً در این است که بخش غربی تحلیل را با تسلط و اشراف نسبتاً قابل قبولی از واقعیات عینی و شواهد تاریخی به انجام می‌رسانند؛ اما به علت عدم اطلاع کافی از واقعیات جاری در جوامع دیگر، در مرحله تعمیم، به یک‌باره در ورطه ساده‌سازی‌های عوامانه سقوط می‌نمایند. و آلا چگونه می‌توان صورت‌های به شدت متنوع و متفاوت جنبش‌های اجتماعی در جوامع غیر غربی را در یک گونه واحد محصور ساخت. کسانی که از نزدیک شاهد این وقایع بوده‌اند و یا اطلاعات تاریخی بیشتری از این جوامع در اختیار داشته‌اند، به وجود تفاوت‌های بارز میان انقلاب سال ۵۷ ایران با دیگر جنبش‌های سیاسی و اجتماعی همین سرزمین اذعان کرده‌اند و گاه حتی از آن به عنوان تجربه‌ای منحصر به فرد که تبیین آن نیازمند نظریه‌های جدیدی است، یاد کرده‌اند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۳ ب، ص ۹۹).

اشتباه نظریه‌پردازان غربی، الگوپنداری تحولات اجتماعی و تاریخی غرب و مبنا قرار دادن آنهاست؛ گویا صورت مثالی تمامی اتفاقات عالم، پیش از این در غرب به وقوع پیوسته است و هر تجربه‌ای در هر کجای جهان، تصویری از آن نسخه اصیل و متعالی است (همان، ص ۹۹).

از این رو می‌توان نتیجه گرفت که هر گونه تشابه‌یابی سطحی و کوتاه‌نظرانه و بی‌توجهی



به پشتوانه‌های معنایی و تفاوت‌هایی درونی، می‌تواند به تعمیم‌های ناروا و تبیین‌های پرخطا از واقعیات بی‌انجامد (همان، ص ۱۰۰). مثلاً بر خلاف نظریه مدعی عمومیت *تدا/اسکاچپول*، در جامعه‌در آستانه انقلاب ایران، نه طبقه دهقان آنچنان از نظر سیاسی، فعال و خاص بودند، نه عامل فشارهای بین‌المللی تأثیر جدی از خود به جا نهاد و نه می‌توان اراده آگاهانه انقلابیون را که سازنده انقلاب بود، نادیده گرفت.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله، به دنبال عرضه بیانی ساختار یافته و تحلیلی از «معرفت‌شناسی اجتماعی» در تفکر علامه مطهری بودیم که در حقیقت، سازنده مبادی و مبانی فلسفی «جامعه‌شناسی اسلامی» است. برای دستیابی به این مقصود، تبیین جامعه‌شناختی ایشان از «انقلاب اسلامی» به مثابه یک واقعیت اجتماعی، مبنا و مرجع انگاشته شد و از میان مباحث مربوط به بحث معرفت‌شناسی اجتماعی، سه مقوله بنیادی مورد مطالعه قرار گرفته است: «واقع‌نمایی معرفت اجتماعی»، «روش‌های معرفت اجتماعی» و «تعمیم معرفت اجتماعی».

در بخش واقع‌نمایی معرفت اجتماعی، مشخص شد که از نظر علامه مطهری، امکان دستیابی به معرفت اجتماعی «مطابق با واقع» وجود دارد، ولی از آنجا که پاره‌هایی از جامعه‌شناسی، دربردارنده معرفت تجربی است و معرفت تجربی نیز ذاتاً، غیر یقینی و حداکثر ظنی است؛ یافته‌های محقق اجتماعی، جنبه «احتمالی» و «غیرقطعی» به خود می‌گیرد.

در بخش روش‌های معرفت اجتماعی به این نتیجه دست یافتیم که آیت‌الله مطهری، در مقام شناخت پدیده‌های اجتماعی، ضمن رد و ابطال «تجربه‌گرایی»، به «تکثرگرایی روش‌شناختی» روی آورده و از روش‌های مختلف «تجربی»، «ذهنی-عقلی» و «نقلی» بهره برده است.

سرانجام، در بخش سوم این مقاله درباره دامنه تعمیم معرفت اجتماعی در اندیشه جامعه‌شناختی علامه مطهری، این مطلب را بیان کردیم که ایشان بر خلاف نظریه پردازان کلاسیک علوم اجتماعی، بر این باور نبوده که همه گزاره‌های اجتماعی را می‌توان «عام» و

«جهان شمول» تلقی نمود، بلکه اغلب این گزاره‌ها، «میان‌دامنه» اند.

## منابع و مأخذ

۱. آرون، ریمون؛ مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی؛ ترجمه باقر پرهام؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
۲. اچ ترنر، جاناتان؛ ساخت نظریه جامعه‌شناختی؛ ترجمه عبدالعلی لهسائی زاده؛ شیراز: نشر نوید، ۱۳۸۲.
۳. اف. چالمرز، آلن؛ چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی؛ ترجمه سعید زیباکلام؛ تهران: سمت، ۱۳۸۷.
۴. باقری، خسرو؛ هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۷.
۵. بتون، تد و یان کرایب؛ فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی؛ ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد؛ تهران: نشر آگه، ۱۳۸۴.
۶. تریگ، راجر؛ فهم علم اجتماعی؛ ترجمه شهناز مسمی‌پرست؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
۷. تیلور، استلن؛ علوم اجتماعی و انقلاب‌ها؛ ترجمه علی مرشدی‌زاد؛ تهران: دانشگاه شاهد، ۱۳۸۸.
۸. دلانتی، گارد؛ علم اجتماعی: فراسوی تعبیرگرایی و واقع‌گرایی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۴.
۹. ریتزر، جورج؛ نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ تهران: نشر علمی، ۱۳۸۰.
۱۰. شجاعی‌زند، علی‌رضا؛ برهه انقلابی در ایران؛ تهران: عروج، ۱۳۸۲.
۱۱. —؛ «اندیشه اجتماعی، دانش جامعه‌شناختی»؛ مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم؛ سال دوازدهم. ش ۴۴، ص ۱-۳۷، بهار ۱۳۸۳، «الف».
۱۲. —؛ تکاپوهای دین سیاسی: جستارهایی در جامعه‌شناسی سیاسی ایران؛ تهران: نشر باز، ۱۳۸۳، «ب».
۱۳. فرانکفورد، چاوا و دیوید نجمیاس؛ روش‌های پژوهش در علوم اجتماعی؛ ترجمه فاضل لاریجانی و رضا فاضلی؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۱.
۱۴. کاف، ای.سی؛ و شاروک دبلیو. دبلیو؛ و فرانسیس، دی. دبلیو؛ چشم‌اندازهایی در جامعه‌شناسی؛ ترجمه بهزاد احمدی و امید قادرزاده؛ تهران: نشر کویر، ۱۳۸۸.

۱۵. کرایب، یان؛ نظریه اجتماعی مدرن: از پارسونز تا هابرماس؛ ترجمه عباس مخبر؛ تهران: نشر آگه، ۱۳۸۶.
۱۶. کوزر، لیوئیس؛ زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ تهران: نشر علمی، ۱۳۸۰.
۱۷. لیتل، دانیل؛ تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی بر فلسفه علم الاجتماع؛ ترجمه عبدالکریم سروش؛ تهران: نشر صراط، ۱۳۸۶.
۱۸. مطهری، مرتضی؛ بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر؛ تهران: صدرا، ۱۳۸۶، «الف».
۱۹. — و سیدمحمدحسین طباطبایی؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج ۲، تهران: صدرا، ۱۳۸۶، «ب».
۲۰. —؛ فلسفه تاریخ؛ ج ۳، تهران: صدرا، ۱۳۸۶، «پ».
۲۱. —؛ علل گرایش به مادی‌گری؛ تهران: صدرا، ۱۳۸۶، «ت».
۲۲. —؛ آینده انقلاب اسلامی ایران؛ تهران: صدرا، ۱۳۸۷، «الف».
۲۳. —؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: جهان‌بینی توحیدی؛ ج ۲، تهران: صدرا، ۱۳۸۷؛ «ب».
۲۴. —؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: وحی و نبوت. ج ۳، تهران: صدرا، ۱۳۸۷، «پ».
۲۵. —؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: انسان در قرآن؛ ج ۴، تهران: صدرا، ۱۳۸۷، «ت».
۲۶. —؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: جامعه و تاریخ؛ ج ۵، تهران: صدرا، ۱۳۸۷، «ث».
۲۷. —؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: زندگی جاوید یا حیات اخروی؛ ج ۶، تهران: صدرا، ۱۳۸۷، «ج».
۲۸. — و سیدمحمدحسین طباطبایی؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۱، تهران: صدرا، ۱۳۸۷، «ج».
۲۹. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۳، تهران: صدرا، ۱۳۸۷، «ح».
۳۰. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۴، تهران: صدرا، ۱۳۸۷، «خ».
۳۱. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۵، تهران: صدرا، ۱۳۸۷، «د».
۳۲. —؛ فلسفه تاریخ؛ ج اول، تهران: صدرا، ۱۳۸۷، «ذ».
۳۳. —؛ فلسفه تاریخ؛ ج دوم، تهران: صدرا، ۱۳۸۷، «ر».
۳۴. —؛ فلسفه تاریخ؛ ج چهارم، تهران: صدرا، ۱۳۸۷، «ز».
۳۵. —؛ قیام و انقلاب مهدی (عج) از دیدگاه فلسفه تاریخ؛ تهران: صدرا، ۱۳۸۷، «ژ».
۳۶. —؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: انسان و ایمان؛ ج اول، تهران: صدرا، ۱۳۸۸.

۳۷. مک نیل، پاتریک؛ روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی؛ ترجمهٔ محسن ثلاثی؛ تهران: نشر آگاه،  
۱۳۷۸.

۲۱۲  
زمن

تابستان ۱۳۹۱ / شماره ۵۰ / عباس کشاورز شکری، زاهد غفاری هاشجین، مهدی جمشیدی