

معرفت‌شناسی اجتماعی در تفکر علامه شهید مطهری

عباس کشاورز شکری
استادیار علوم سیاسی دانشگاه شاهد

زاهد غفاری هاشجین
استادیار علوم سیاسی دانشگاه شاهد

مهدی جمشیدی

کارشناس ارشد جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی دانشگاه شاهد، پژوهشگر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

چکیده

هدف اصلی این مقاله، عرضه‌ی بیانی ساختاریافته و تحلیلی از «معرفت‌شناسی اجتماعی» در تفکر علامه مطهری است که در حقیقت، سازنده‌ی 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 مقوله‌ی 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، دربردارنده‌ی معرفت تجربی است و معرفت تجربی نیز ذاتاً غیریقینی و حداکثر ظنی است، یافته‌های محقق اجتماعی، جنبه‌ی «احتمالی» و «غیرقطعی» به خود می‌گیرد. در بخش روش‌های معرفت اجتماعی، به این نتیجه دست یافتیم که آیت‌الله شهید، 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، درباره‌ی دامنه‌ی تعمیم معرفت اجتماعی در اندیشه‌ی جامعه‌شناختی علامه مطهری، این مطلب را بیان کردیم که ایشان، برخلاف نظریه‌پردازان کلاسیک علوم اجتماعی، بر این باور نبوده که همه‌ی گزاره‌های اجتماعی را می‌توان «عام» و «جهان‌شمول» تلقی نمود، بلکه اغلب این گزاره‌ها «میان‌دامنه» هستند.

کلیدواژگان: علوم اجتماعی، ایدئولوژی، ارزش، معرفت‌شناسی اجتماعی، تجربه‌گرایی، تکثرگرایی روش‌شناختی، واقع‌نمایی، نسبی‌گرایی معرفتی، تعمیم.

مقدمه

بسیاری از مفاهیم و اصطلاحات جامعه‌شناسی^۱، همچنان با معضل عدم اتفاق نظر نسبی درباره تعریفشان روبه‌رو هستند؛ به‌گونه‌ای که حتی پیرامون مفاهیم و اصطلاحات بنیادی و اولیه جامعه‌شناسی نیز یک وفاق نسبی در میان جامعه‌شناسان صورت نپذیرفته است. یکی از اصطلاحات مبتلا به این معضل اساسی، اصطلاح «نظریه اجتماعی»^۲ است که از آن تعریف‌های متفاوتی شده است. (فرانکفورد و نجمیاس، ۱۳۸۱: ۵۶) در این مقاله، نگارنده تلاش کرده تا از مندرجات و درون‌مایه‌های تعاریف مهم از این اصطلاح، اجزا و عناصری را برگیرد و تعریفی به این صورت بیوراند: نظریه اجتماعی عبارت است از یک شبکه منسجم و منطقی از گزاره‌های حاکی از جهان اجتماعی^۳ که می‌تواند به توصیف، تعلیل یا

1. Sociology.

2. Social theory.

3. Social world.

پیش‌بینی پدیده‌های این جهان پردازد.

نظریه اجتماعی بر یک سلسله اصول و پایه‌ها مبتنی است (مطهری، ۱۳۸۷: ۸۸) که نگارنده در این مقاله، آن‌ها را «مبانی نظری»^۱ نامیده است. «فلسفه علوم اجتماعی»^۲ (یا «فلسفه جامعه‌شناسی»^۳) عهده‌دار مطالعه و اظهارنظر درباره این مبانی است. بنابراین «نظریه اجتماعی»، این مبانی را مفروض می‌گیرد و درباره صحت و سقم آن‌ها اظهارنظر نمی‌کند.

علامه مطهری معتقد است که مبانی و مبادی هر علمی شامل دو دسته است: (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۴-۲۳)

۱. «مبادی تصویری» که روشن‌گر تعاریف اصطلاحات اساسی به‌کاررفته در آن علم است.
۲. «مبادی تصدیقیه» که خود دربردارنده دو گروه از اصول است:
الف) «اصول متعارفه» که عبارت است از «یک یا چند اصلی که دلائل و براهین آن علم بر روی آن‌ها بنا شده و خود آن اصول، بدیهی و غیرقابل تردید است.» (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۴)

ب) «اصول موضوعه»^۴ که عبارت است از: «یک یا چند اصلی که برخی از دلائل آن علم، متکی به آن‌هاست و خود آن اصول، بدیهی و جزمی اذهان نیست و دلیلی هم عجالتاً بر صحت آن اصول نیست، ولی آن اصول را مفروض‌الصحه گرفته‌ایم و البته ممکن است که یک اصل موضوع، در یک علم جنبه وضعی و فرضی داشته باشد، ولی در علم دیگر، با دلائل مخصوص آن علم، به تحقق پیوسته باشد.» (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۴)

اصول متعارفه، همان بدیهیات فلسفی هستند که هر علمی، متکی بر آن‌هاست و ما در این مقاله، فقط به یک مناسبت، درباره آن‌ها بحث خواهیم کرد؛ اما اصول موضوعه، اصولی هستند که ماهیت این مقاله را می‌آفرینند. مقصود نگارنده از «مبانی نظری» به‌صورت عمده همان «اصول موضوعه» است که در اینجا، «اصول موضوعه نظریه

1. Theoretical basics.
2. Philosophy of Social Science.
3. Philosophy of Sociology.
4. Axioms.

اجتماعی علامه مطهری» را دربرمی‌گیرد. اصول موضوعه نظریه اجتماعی علامه مطهری، چیزی جز رویکرد وی در باب «فلسفه علوم اجتماعی» نیست. از این رو، مباحث در دو بخش عمده جای می‌گیرد:

۱. «معرفت‌شناسی اجتماعی»^۱ درباره مسائل مرتبط با شناخت ما از جهان اجتماعی بحث می‌کند، از قبیل واقع‌نمایی شناخت اجتماعی، روش‌های شناخت اجتماعی، تعمیم شناخت اجتماعی و...

۲. «هستی‌شناسی اجتماعی»^۲ نیز درباره آن چیزهایی که باید شناخته شوند و موضوع و متعلق شناخت اجتماعی هستند 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 به‌شمار می‌رود.» (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۵)

در این مقاله 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. دسته دوم، مسائلی است که خاص

1. Social epistemology.

2. Social ontology.

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 درهم‌تنیده به بحث می‌نهم. نکته دیگر آنکه درباره «امکان تحقق معرفت اجتماعی» گفتگو 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 توضیح‌های آغازین، به طرح مهم‌ترین مسائل مربوط به واقع‌نمایی معرفت اجتماعی از نظرگاه آیت‌الله شهید 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 چهارچوب فلسفه صدرایی می‌اندیشد، بر این باور است که «حقیقت»^۱ 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: ۱۳۶) در مقابل، خطا (یا کذب و یا غلط) «به آن قضیه ذهنی گفته می‌شود که با واقع مطابقت نکند.» (پیشین) بنابراین «حقیقت، وصف ادراکات است از لحاظ مطابقت با واقع و نفس‌الامر.» (پیشین) از سوی دیگر، «به خود واقع و نفس‌الامر، واقعیت اطلاق می‌شود.» (پیشین)

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

1. Truth.

«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، صد درصد 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 هرکسی موجود است. خود همین پی بردن 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 پی برده‌ایم، والاّ پی بردن به خطا معنا نداشت، زیرا با یک غلط نمی‌توان غلط دیگری را تصحیح کرد.» (پیشین: ۱۴۰)

بنابراین در پاره‌ای موارد، آنچه انسان درباره جهان می‌فهمد، با واقع و نفس‌الامر مطابق است:

«ذهن قدرت دارد (فی‌الجمله) به ماهیت اشیا به‌طور اطلاق و دست‌نخورده نائل شود و یک رشته مسائل است که ذهن می‌تواند با کمال جزم و یقین و اطمینان در آن‌ها فتوا بدهد.» (پیشین: 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.» (پیشین: 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. (پیشین: ۱۴۴) به‌عنوان 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. (پیشین: 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» به‌شمار 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.» (پیشین: ۱۴۸-۱۴۷)

ششم) احتمالی بودن معرفت تجربی

معارف و علوم تجربی^۱، ارزش قطعی و یقینی^۲ ندارند و تنها ارزش عملی^۳ دارند، زیرا بسیاری از گزاره‌های این علوم، موقتی و بی‌دوام هستند. بسیاری از گزاره‌هایی که زمانی تصور می‌شده‌اند، یقینی و کاملاً مطابق با واقع هستند، 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

1. Experimental Sciences.

2. Certainty.

3. Practical.

نتیجه عملی دادن ندارد و نتیجه عملی دادن، دلیل بر صحت یک فرضیه و مطابقت آن با واقع نمی‌شود، زیرا ممکن است یک فرضیه، صد درصد غلط باشد، ولی در عین حال بتوان از آن عملاً نتیجه گرفت.» (پیشین: ۱۵۰)

شاید پرسیده شود که چگونه ممکن است یک نظریه غلط، نتیجه صحیح 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. (پیشین) دیگر اینکه علوم تجربی برخاسته از محسوسات هستند که خطاپذیری بالایی دارند: «علوم تجربی بالأخره منتهی به محسوسات می‌باشند و حس هم خطا می‌کند.» (پیشین)

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. (بنتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۳۲۴)

آنان که جامعه‌شناسی را یک‌سره علم تجربی می‌انگارند، به‌صورت 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: ۱۵۴)

نظر ماکس وبر^۱ 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 علیّی تام و

1. Max Weber.

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 علیّی محتمل را شناسایی و مطالعه نمود. (کوزر، ۱۳۸۰: ۳۰۹-۳۰۸)

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

اول) «خطای ایجابی»: یعنی پژوهشگر اجتماعی، ربط غیرعلّی میان دو پدیده را ربط علّی می‌نمایاند.

دوم) «خطای سلبی»: یعنی پژوهشگر اجتماعی، ربط علّی موجود میان دو متغیر^۱ را نمی‌بیند و اعلام بی‌ربطی می‌کند.

البته با انجام تحلیل سازوکار علّی محتمل^۲ میان دو پدیده، می‌توان از احتمال بروز این خطاها به صورت چشم‌گیری کاست. (پیشین: ۳۵) اما با این حال، «نظم‌های اجتماعی، ذاتاً ناتوان‌تر و استثنابردارتر از نظم‌هایی هستند که علیت طبیعی بر آن مبتنی است و لذا احکام علیت اجتماعی، موقتی‌تر و سست‌تر (احتمالی‌تر) از احکام علیت طبیعی‌اند.» (پیشین: ۲۷) بنابراین باید گفت هیچ چشم‌انداز جامعه‌شناختی - یا حتی همه آن‌ها به‌طور 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: ۱۵)

علامه مطهری به وجود علیت^۳ میان پدیده‌های اجتماعی و امکان کشف آن قائل است، اما از آنجا که پاره‌ای از یافته‌ها نه مستند به «نقل قطعی» هستند و نه مبتنی بر «عقل برهانی»، بلکه تنها از «مشاهدات و مطالعات تجربی» برمی‌خیزند، نمی‌توان همواره علیت‌های کشف‌شده را قطعی و حتمی قلمداد نمود. از این رو، نظریه‌های اجتماعی در

1. Variable.

2. Possible causal mechanisms.

3. Causality.

بسیاری از موارد، خصلت «احتمالی»^۱ دارند. (مطهری، ۱۳۸۷ الف: ۲۸۷) با این حال، وی دستیابی به علیت‌های قطعی را در قالب «شرط لازم» ممکن دانسته و خود در تحلیل‌های اجتماعی‌اش، به آن توسل جسته است: «شرایط [لازم] یعنی چیزهایی که بدون آن‌ها، مشروط امکان‌پذیر نیست.» (پیشین: ۲۳۲)

افزون بر احتمالی بودن «تبیین»^۲ 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 آن‌طور که مثلاً یک منجم و متخصص ستاره‌شناسی، خسوف و کسوف را پیش‌بینی می‌کند، بتواند وضع جامعه را پیش‌بینی کند.» (پیشین: ۲۳۱)

اما برخی پیش‌بینی‌های اجتماعی در «نقل قطعی» وجود دارند که می‌توان آن‌ها را حتمی و لایتخلف به‌شمار آورد: «ما آینده را پیش‌بینی می‌کنیم که آینده بشریت، آینده جامعه توحیدی است.» (پیشین: ۲۳۱)

۲. روش‌های معرفت اجتماعی

۲-۱. گونه‌های سنت‌های روش‌شناختی

اگوست کنت^۳ نخستین کسی بود که رویکرد روش‌شناختی^۴ متمایزی را به مطالعات اجتماعی اختصاص داد. این رویکرد، منحصر کردن روش مطالعات اجتماعی به «روش تجربی»^۵ بود. رویکرد یادشده نمایانگر تأثیرپذیری شدید وی - و بلکه زمانه‌ای که او در آن قرار داشت - از ثمرات شگرف علمی علوم دقیقه به‌ویژه فیزیک بود، تا آنجا که او در ابتدا، علمی را که عهده‌دار مطالعات اجتماعی بود «فیزیک اجتماعی»^۶ نام نهاد (کوزر، ۱۳۸۰: ۲۳) و بعدها تعبیر «جامعه‌شناسی» را برگزید. «روش‌شناسی تجربه‌گرایانه» پیامد

1. Possible.

2. Explanation.

3. Auguste Comte.

4. Methodological approach.

5. Experimental methods.

6. Social physics.

منطقی مستقیمی به دنبال داشت و آن «هستی‌شناسی تجربه‌گرایانه» بود. از این رو، «جهان اجتماعی»^۱ همسان و همسنگ «جهان طبیعی»^۲ قلمداد شد و هستی‌های آن و از جمله انسان، به مثابه «شیء» نگریسته شدند. (پیشین: ۲۳) در واقع تقلیل‌گرایی هستی‌شناختی^۳ نتیجه اجتناب‌ناپذیر تقلیل‌گرایی روش‌شناختی^۴ بود.

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

اول) برای فهم کنش اجتماعی^۵ باید معانی ذهنی‌ای را که کنشگر^۶ به کنش خود و دیگران نسبت می‌دهد فهم کرد. (کوزر، ۱۳۸۰: ۳۰۳)

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

الف) همدلی^۷: یعنی سهیم شدن و رخنه کردن در عمق تجربه کنشگر. (پیشین: ۳۰۴)
 ب) تجربه زیسته^۸: یعنی جامعه‌شناس، آن معانی را شخصاً تجربه کرده باشد.
 سوم) در صورت بهره‌گیری از راه نخست، سهیم شدن و رخنه کردن در تجربه کنشگر باید در چهارچوب زمینه فرهنگی‌ای که کنشگر در آن به سر می‌برد صورت پذیرد. (پیشین: ۲۹۹-۳۰۰)

چهارم) گزاره یا گزاره‌های برآمده از تفهم، «فهم تفسیری»^۹ خوانده می‌شود. تفهم تفسیری در حکم فرضیه‌ای است که باید با رفتار و گفتار کنشگر یا گفته‌های کسان دیگری که اهل همان فرهنگ هستند محک زده شود. در این صورت، تأییدات تجربی برای تفسیرها فراهم و داوری درباره آن‌ها ممکن می‌شود. (لیتل، ۱۳۸۶: ۱۱۸ و ۱۲۰)

1. Social world.
2. The natural world.
3. Ontological reductionism.
4. Methodological reductionism.
5. Social action.
6. Actor.
7. Empathy.
8. Lived experience.
9. Interpretive understanding.

پنجم) فهم معانی ذهنی کنشگر را باید در راستای دستیابی به یک «تبیین علی»^۱ به کار گرفت تا قضیه‌ای علمی، ساخته و پرداخته شود. (کوزر، ۱۳۸۰: 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. (پیشین: ۳۰۴) در واقع تبیین علی، شیوه‌ای است که اعتبار عام نتایج مطالعه را تضمین می‌کند. (آرون، ۱۳۸۱: 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» به‌شمار می‌آیند که بتوانند به اثبات «قضایای عام» بینجامند. پس میان مطالعه علمی و کلیت قضایا، ارتباطی درونی وجود دارد. (پیشین: ۵۸۸)

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

اول) «طبیعت‌گرایی»^۲: 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: ۳۸۰)

دوم) «ضدطبیعت‌گرایی»^۳: ضدطبیعت‌گرایان معتقدند که علوم اجتماعی از جهت ماده و موضوع مورد مطالعه، با علوم طبیعی متفاوتند، زیرا موضوع علوم اجتماعی، کنش‌های اجتماعی انسان است و انسان خود واجد معانی و نیات و انگیزه‌هاست. از این رو، برخلاف علوم طبیعی، در علوم اجتماعی باید دست به تفسیرهای معناکاوانه زد و «انسان» را «شیء» نپنداشت. (پیشین: ۳۹۰) آنچه انسان را به کنش وامی‌دارد، همین اعتقادات و ارزش‌ها و اغراض درونی و ذهنی است. از این رو، باید حالات روحی و ذهنی کنشگر را دریافت و تحلیل کرد.

1. Causal explanation.

2. Naturalism.

3. Anti-naturalism.

اما با وجود تفاوت‌های یادشده، 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»^۱ است. از این رو 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 گزاف خود عقب‌نشینی کرده و دست شسته است. در تجربه‌گرایی، هم در علوم طبیعی و هم در علوم اجتماعی، به‌ویژه از دهه ۱۹۵۰ به‌شدت تردید شده است؛ (دلانتی، ۱۳۸۴: ۳۷) به‌صورتی که اکنون اذعان می‌شود که اثبات‌گرایی^۲ نه تنها نمی‌تواند در علوم اجتماعی راه داشته باشد، بلکه یک اشتباه تاریخی در علوم طبیعی نیز شمرده می‌شود. (پیشین: ۱۴۹)

استفاده تجربه‌گرایان از «تعمیم»^۳ - 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. از این رو، نمی‌توان نتیجه حاصل از این مشاهدات محدود را به مشاهدات بسیار زیاد تجربه‌نشده تعمیم داد! به بیان دیگر، نمی‌توان از گزاره‌های شخصیه (که مربوط به واقعه‌ای خاص در مکانی مشخص و زمانی معین هستند)، 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» صادق هستند. (اف. چالمرز، ۱۳۸۷: ۲۹) روشن است که این پاسخ متقاعدکننده نیست؛ چراکه مشکل در درجه نخست، به خود امکان تعمیم باز می‌گردد، 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

1. Experimental proof.
2. Positivism.
3. Generalization.

می‌کنند که نظریه‌ها را می‌توان ابطال و رد کرد، اما نمی‌توان صدق یا صدق احتمالی آن‌ها را نشان داد. از این رو، هدف علم، ابطال نظریه‌ها و جایگزین کردن نظریه‌های بهتر است. (پیشین: ۷۳) پذیرش نظریه‌ها همواره موقتی است، زیرا امکان دستیابی به شواهد ابطال‌کننده وجود دارد. (پیشین: 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. (پیشین: ۵۱ و ۶۰)

اما ابطال‌گرایی نیز با تعارضی درونی روبه‌رو است. اگر ابطال‌گرایان معتقدند که 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 باشند، نه «نظریه»^۱. 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 - غیرقابل 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. (پیشین: 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: ۱۷-۱۶) چراکه تاکنون متفکران فلسفه علم در غرب، به نظریه دیگری در این باره که از پذیرش عمومی افزون‌تری برخوردار باشد، دست نیافته‌اند. البته همچنان که 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

1. Theory.

«تکثرگرایی روش‌شناختی»^۱ روی آورده و از چند روش به‌منظور 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 را که وی به کار گرفته برمی‌شماریم. علامه مطهری اشکالات وارد بر منطق تجربه‌گرایی را به شرح ذیل بیان کرده است:

اول) غیر تجربی بودن قضایای بدیهی

بدیهیات قضایایی هستند 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 عرضه شدن تصور موضوع و تصور محمول به ذهن کافی است که ذهن حکم جزمی خود را صادر کند. (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۰۴) تمام قضایای تجربی، یک نوع اتکایی به بدیهیات دارند:

«در قضایای تجربی نیز که با نظر سطحی، شخص می‌پندارد مشاهده و استقراء 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.» (پیشین: 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 تقدم شیء بر نفس، غایت امر این است که انسان در مشاهدات و تجربیات خود به جمع متناقضین یا ارتفاع متناقضین

1. Methodological pluralism.

یا صدفه یا تقدم شیء بر نفس برخورد نکرده است، صرف برخورد نکردن با چیزی، دلیل بر عدم یا امتناع آن نمی‌شود.» (پیشین: ۱۰۷)

به‌عنوان مثال، اصل علیت که تمامی علوم بر آن مبتنی هستند، 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 آن‌به‌آن در زندگی روزانه از راه احساس و تجربه با آن مصادف هستیم، مقارنه یا تعاقب حوادث است، نه علیت و معلولیت آن‌ها.» (پیشین: ۷۶)

«ما در خارج به‌وسیله 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 هرچیزی 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.» (پیشین: ۷۴-۷۳)

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.» (پیشین: 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 هریک از این دو سو را برگزینند، تجربه‌گرایی را نقض کرده‌اند: «اگر ما قبول کنیم که تمامی احکام عقلی بلااستثنا مولود تجربیات زندگی است، 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 منطق تجربه غلط است و مدعای منطق عقلی 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.» (پیشین: ۱۰۸-۱۰۷)

سوم) تعمیم‌ناپذیری

یکی از مهم‌ترین اشکالات وارد بر تجربه‌گرایی این است که چگونه بر مبنای تجربه 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 دربردارد؟

«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 زیادتراً. فرضاً ما به مشاهده و آزمایش ده مورد و صد مورد و هزار مورد به دست آوردیم که مقادیر مساوی با مقداری، با یکدیگر مساوی‌اند و تناقض ممتنع است و... به چه ملاک، این حکم را توسعه می‌دهیم، به‌طوری‌که شامل جمیع ازمنه و امکان 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.» (پیشین: ۱۰۸)

در واقع تعمیم بدون سنجش تجربی، نوعی پیش‌داوری به‌شمار 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 و این ناقض مدعای آن‌هاست:

«تجربییون مدعی هستند که ذهن همواره از احکام جزئی به احکام کلی می‌رسد. می‌گوییم چرا و به چه جهت ذهن حکم خود را از موارد آزمایش‌شده به غیر موارد آزمایش‌شده 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 اشیای مماثل، مماثل یکدیگر است، یا ندارد؟ اگر اذعان ندارد، پس آزمایش درباره افراد آزمایش‌شده نمی‌تواند ملاک حکم درباره افراد آزمایش‌نشده واقع شود. عیناً مثل این است که قبل از آنکه اصلاً به آزمایش و مشاهده‌ای پرداخته شود، ذهن درباره آن افراد آزمایش‌نشده، 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 همین طور...» (پیشین: ۱۰۹-۱۰۸)

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

«محدود کردن 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. [...] تعمیم دادن تجربیات محدود زمینی به همه جهان، بدون اتکا به یک قاعده غیرتجربی، گزافی بیش نیست.» (مطهری، ۱۳۸۷: ۶۶)

۲-۳. روش برگزیده

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»^۱ آن است. (مطهری، ۱۳۸۷: 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. (پیشین: ۲۱) بنابراین چنانچه بخواهیم درباره روش مطالعه جامعه‌شناختی اظهارنظر 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 دربرمی‌گیرد: کنش اجتماعی^۲، کنشگر اجتماعی^۳، گروه‌های اجتماعی^۴، طبقات اجتماعی^۵، سازمان‌های اجتماعی^۶، ساختارهای اجتماعی^۷، نظام اجتماعی^۸ و...

1. Subject.
2. Social action.
3. Social actors.
4. Social groups.
5. Social classes.
6. Social organizations.
7. Social structures.
8. Social system.

برخلاف نظر آگوست کنت، این نوع پدیده‌ها صرفاً «اشیای اجتماعی» نیستند و در ابعاد مادی و محسوس، خلاصه و منحصر نمی‌شود، بلکه ابعاد غیرمادی و تجربه‌ناپذیر نیز دارند. مطابق نظر ماکس وبر، کنشگران اجتماعی، علاوه بر کنش مادی و تجربه‌پذیر، دارای عناصری از قبیل نیات و انگیزه‌ها و معانی ذهنی^۱ نیز هستند. 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 «چندساختی» است. از این رو، منطقی است 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 تجربه‌پذیر هستند. از این رو، باید پاره‌ای از مطالعه را به بررسی‌ها و تحلیل‌های تجربی اختصاص داد. به‌عنوان مثال، آن‌گاه که علامه مطهری در پی کشف و اثبات محتوای انقلاب اسلامی بوده، به سراغ «نمودهای عینی اجتماعی» رفته است و به‌واسطه 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

1. Subjective meanings.

که به آن نهضت، قدرت و حیات و حرکت می‌بخشد.» (مطهری، ۱۳۸۶: 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 به‌عنوان مثال، می‌باید آن‌ها را مشاهده کرد که علامه مطهری نیز چنین کرده است. او یکی از کنشگران اصلی انقلاب اسلامی بوده که بسیاری از واقعیت‌های انقلاب به «مشاهده مستقیم» او درآمده است. وی در این باره 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 به‌جای 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: ۵۹)

دوم) روش ذهنی و عقلی

از مطالعه تحلیل‌های اجتماعی علامه مطهری روشن می‌شود که وی برای «کنش»^۱ و «کنش اجتماعی»، قائل به وجود «معنا» بوده و آن را به «رفتار»^۲ تقلیل نداده است. به عبارت دیگر، کنش انقلابی مردم ایران بر مجموعه‌ای از «انگیزه‌ها و نیت» تکیه داشت که از آب‌شخور مکتب و فرهنگ اسلامی برمی‌خاست. از این رو، وی بر مقوله «آگاهی» کنشگران انقلابی تأکید بسیار کرده است. به‌منظور دستیابی به هویت این «آگاهی»، وی به هر دو سازوکار تفهم روی آورده است. از یک سو «تفهم همدلانه»؛ به این معنی که خود را در موقعیت کنشگران نهاده و از زاویه نگاه آنان نگرسته و از سوی دیگر، «تفهم مبتنی بر تجربه زیسته»؛ یعنی خود وی یکی از کنشگران انقلاب اسلامی بوده و به‌عنوان یک فرد انقلابی، حضور در این تحول اجتماعی را تجربه و فهم کرده است.

این مطلب به‌خصوص آن‌گاه اهمیت بیشتری می‌یابد که توجه کنیم بر مبنای دیدگاه

1. Action.
2. Behavior.

ماکس وبر، لازمه بهره‌گیری از روش تفهیمی، قرار گرفتن محقق در «فضای فکری و فرهنگی کنشگران مورد مطالعه» است؛ یعنی «رفتار آدمیان در جوامع گوناگون فقط وقتی فهمیدنی است که در چهارچوب تلقی کلی آنان از هستی قرار داده شود.» (آرون، ۱۳۸۱: ۶۰۰) علامه مطهری خود نه تنها در آن فضای فکری و فرهنگی قرار داشته و در درون آن پرورش یافته، بلکه یکی از نظریه‌پردازان و اندیشمندان آن به‌شمار می‌آید. از این رو، 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 روبه‌رو است و آن محتمل بودن وجود خطا و لغزش در استدلال‌های عقلی است. آیت‌الله شهید درباره این احتمال پاسخ می‌دهد:

«همان‌طوری که خطای حواس سبب نمی‌شود انسان از محسوسات چشم بپوشد و به‌واسطه تکرار و تجربه می‌توان از خطای حس پرهیز کرد، خطای برخی استدلال‌ها نیز سبب نمی‌گردد که انسان به کلی از استدلال عقلی چشم بپوشد 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: ۴۷)

سوم) روش نقلی

علامه مطهری از «روش نقلی» نیز بهره برده و از کتاب و سنت، گزاره‌هایی را برگرفته و آن‌ها 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 قبیل هستند. از نظر علامه مطهری، 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؛ همچنان‌که 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: 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، برخلاف سنت روش‌شناختی جاری در جامعه‌شناسی عمل کرده است؛ زیرا در جامعه‌شناسی - و به‌طور کلی در علوم اجتماعی - یک مفروضه اساسی در مقوله روش پژوهش در میان است و آن تفکیک «علم» از «ایدئولوژی»^۱ (یا «دانش» از «ارزش»)^۲ است.

در اینجا مناسبت دارد که ابتدا به دیدگاه ماکس وبر درباره رابطه میان علم اجتماعی^۳ و ایدئولوژی پردازیم که همچنان پذیرفته است و عمومیت دارد و سپس نظر علامه مطهری را بیان کنیم. وبر دو مفهوم را در این زمینه مطرح کرده است:

اول) «ربط ارزشی»^۴: بدین معنی است که جامعه‌شناس می‌تواند در مقام «گزینش مسئله»^۵، 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: ۳۰۴-۳۰۲) گزینش موضوع و مسئله می‌تواند تا آنجا از جهت‌گیری ارزشی جامعه‌شناس اثر بپذیرد که حتی یک ارزش به‌عنوان مسئله و ماده مطالعه، انتخاب شود. (آرون، ۱۳۸۱: ۵۷۷)

1. Ideology.
2. Value.
3. Social science.
4. Value relevance.
5. Selection problem.

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»^۱، 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 نهد و به نتایجی که حتی مغایر ارزش‌هایش باشد، گردن نهد. (کوزر، ۱۳۸۰: ۳۰۵-۳۰۴) مقصود وبر از «عینیت در علوم اجتماعی» همین امتناع از آمیخته کردن احکام ارزشی و ایدئولوژیک با تحقیق علمی است. (آرون، ۱۳۸۱: ۵۶۹)

نظر وبر درباره ضرورت تفکیک «علم» از «ارزش» ناشی از تلقی او از مقوله ارزش‌هاست. وبر بر این باور است که احکام ارزشی و ایدئولوژیک، احکامی «شخصی» و «جعلی» اند. (پیشین: ۵۷۴) به این معنی که ارزش‌ها با تصمیم‌ها و قراردادهای بشری «ایجاد» می‌شوند و حقیقت آن‌ها چیزی جز یک سلسله تصدیق‌های غیربرهانی و انتخاب‌های آزادانه و اعتباریات اجتماعی نیست. به‌عنوان مثال، هر فردی می‌تواند آزادی را ارزشی مثبت یا منفی، اساسی یا فرعی و... بیندارد. 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 اعتباریات جمعی ندارد. (پیشین: ۵۹۳) به این سبب، علم مقوله‌ای بین‌الذلهانی و در نزد همه، واجد اعتبار است.

اکنون بیشتر جامعه‌شناسان، نظریه «بی‌طرفی ارزشی» وبر را به‌عنوان یک اصل، پذیرفته و آن را معیار علمی بودن پژوهش می‌انگارند. (مک‌نیل، ۱۳۷۸: ۱۵۲) در این رویکرد، فلسفه‌ها و ایدئولوژی‌ها بیانگر داوریه‌های ارزشی هستند که نه درست و نه نادرست هستند، زیرا اساساً امکان «داوری تجربی» درباره آن‌ها وجود ندارد. به‌عنوان 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: ۵۷) اما واقعیت آن است که هرچند در مقام نظر، «بی‌طرفی ارزشی»

1. Study problem.

یک اصل مقبول است، اما در زمینه امکان تحقق بخشیدن به آن، تردیدها و موانع زیادی وجود دارد؛ به گونه‌ای که امروزه، به‌ویژه 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. (بتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۳۲۴) ظاهراً این نوع نگرش افراطی، که منکر امکان دستیابی به عینیت^۱ 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: 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؛ به‌طوری‌که 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 هستند. انقلاب‌ها پدیده‌هایی دارای تعریف طبیعی همانند آنچه در مطالعات علوم طبیعی وجود دارد نیستند و نمی‌توان آن‌ها را به‌صورتی بی‌طرفانه مورد مطالعه قرار داد. 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: ۱۱۸-۱۱۷)

بنابراین اگر آمیخته بودن مطالعه اجتماعی به گرایش‌های ایدئولوژیک محقق را یک نقص و خصوصیت غیرعلمی بدانیم، تنها مطالعه استاد مطهری از آن رنج نمی‌برد، بلکه

1. Objectivity.

این نقص و کاستی یک ویژگی عمومی و فراگیر برای مطالعه اجتماعی است و سایر مطالعات نیز مبتلا به آن هستند.

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 استدلال‌ناپذیر هستند، ندارند. برخی از ایدئولوژی‌ها و ارزش‌ها، اگرچه اعتباری‌اند، اما اعتباری محض نیستند و از واقعیت و نفس‌الامر حکایت می‌کنند و تابع اراده جاعل و استدلال‌ناپذیر نیستند. هنجارها و ارزش‌های اسلامی این چنین هستند. (مطهری، ۱۳۸۸: ۵۸-۵۶) بنابراین «علم اجتماعی» و «نقل اسلامی»، از آن جهت که هر دو «حاکمی از واقع» هستند و می‌توان برای آن‌ها «استدلال» اقامه نمود، اتحادپذیر و همسانند.

۳. قلمرو تعمیم معرفت اجتماعی

در این بخش باید به این پرسش پاسخ بدهیم که آیا قضایای مطرح‌شده در تبیین‌های علامه مطهری، از جمله تبیین ایشان از علل وقوع انقلاب اسلامی، قابل «تعمیم»^۱ هستند؟ روشن است که نظریه علامه مطهری معطوف به تبیین «انقلاب اسلامی ایران» است و وی کوشیده تا 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» هستند؛ 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

1. Generalization.

جامعه هستند. 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 و یا انقلاب اکتبر روسیه یکی نیست.» (مطهری، ۱۳۸۶: 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 شهید، «انقلاب اسلامی ایران» را از نوع و تیپ «انقلاب اسلامی صدر اسلام» می‌شمارد و می‌نویسد:

«ما هیچ نهضتی از نهضت‌های صدساله 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 بچه و خلف صالح آن نهضت است، نهضت صدر اسلام است.» (مطهری، ۱۳۸۷ الف: ۲۶)

در مجموع می‌توان این‌گونه اظهار نظر کرد که نظریه علامه مطهری نه همچون نظریه‌های کلاسیک، داعیه‌های فراگیر و عام دارد و پهن دامنه است و نه همچون بعضی از نظریه‌های متأخر، بسیار محدود و تنگ دامنه است، بلکه نظریه‌ای «میان‌دامنه» و با «برد متوسط» است. اما نباید پنداشت محدودیت دامنه تبیین، یک ضعف و کاستی برای نظریه محسوب می‌شود، زیرا نمی‌توان به بهانه تعمیم، گرفتار «ساده‌سازی‌های عوامانه» و «غفلت از تکثر و تنوع صورت‌ها و موارد اجتماعی در جوامع مختلف» شد؛ یعنی همان نقضی که بسیاری از نظریه‌های غربی به آن مبتلا هستند.

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 الاً چگونه می‌توان صورت‌های به‌شدت متنوع و متفاوت جنبش‌های اجتماعی در جوامع غیرغربی 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 به‌عنوان تجربه‌ای منحصربه‌فرد، که تبیین آن نیازمند نظریه‌های جدیدی است، یاد کرده‌اند. (شجاعی‌زند، ۱۳۸۳: 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. (پیشین: ۹۹) از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که هرگونه تشابه‌یابی سطحی و کوتاه‌نظرانه و بی‌توجهی به پشتوانه‌های معنایی و تفاوت‌هایی درونی، می‌تواند به تعمیم‌های ناروا و تبیین‌های پرخطا از واقعیات بینجامد. (پیشین: ۱۰۰) مثلاً برخلاف نظریه مدعی عمومیت تدا اسکاچپول، در جامعه در آستانه انقلاب ایران، نه طبقه دهقان آن‌چنان از نظر سیاسی، فعال و خاص بودند، نه عامل فشارهای بین‌المللی تأثیر جدی از خود به‌جا نهاد و نه می‌توان اراده آگاهانه مردم انقلابی را، که سازنده انقلاب بود، نادیده گرفت.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، به دنبال عرضه‌ی بیانی ساختاریافته و تحلیلی از «معرفت‌شناسی اجتماعی» در تفکر علامه مطهری بودیم که در حقیقت، سازنده‌ی مبادی و مبانی فلسفی «جامعه‌شناسی اسلامی» است. برای دستیابی به این مقصود، تبیین جامعه‌شناختی ایشان از «انقلاب اسلامی» به‌مثابه یک واقعیت اجتماعی، مبنا و مرجع انگاشته شد و از میان مباحث مربوط به بحث معرفت‌شناسی اجتماعی، سه مقوله‌ی 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، دربردارنده‌ی معرفت تجربی است و معرفت تجربی نیز ذاتاً غیریقینی و حداکثر ظنی است، یافته‌های محقق اجتماعی، جنبه‌ی «احتمالی» و «غیرقطعی» به خود می‌گیرد.

در بخش روش‌های معرفت اجتماعی به این نتیجه دست یافتیم که آیت‌الله شهید، 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، درباره‌ی دامنه‌ی تعمیم معرفت اجتماعی در اندیشه‌ی جامعه‌شناختی علامه مطهری، این مطلب را بیان کردیم که ایشان برخلاف نظریه‌پردازان کلاسیک علوم اجتماعی، بر این باور نبوده که همه‌ی گزاره‌های اجتماعی را می‌توان «عام» و «جهان‌شمول» تلقی نمود، بلکه اغلب این گزاره‌ها «میان‌دامنه» هستند.

کتابنامه

۱. آرون، ریمون، ۱۳۸۱، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه: باقر پرهام، تهران، علمی و فرهنگی.
۲. اچ ترنر، جاناتان، ۱۳۸۲، ساخت نظریه جامعه‌شناختی، ترجمه: عبدالعلی لهسایی‌زاده، شیراز، نوید.
۳. اف. چالمرز، آلن، ۱۳۸۷، چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمه: سعید زیباکلام، تهران، سمت.
۴. باقری، خسرو، ۱۳۸۷، هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. بتون، تد؛ کرایب، یان، ۱۳۸۴، فلسفه علوم اجتماعی، بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی، ترجمه: شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران، آگه.
۶. تریگ، راجر، ۱۳۸۴، فهم علم اجتماعی، ترجمه: شهناز مسمی‌پرست، تهران، نی.
۷. تیلور، استلن، ۱۳۸۸، علوم اجتماعی و انقلاب‌ها، ترجمه: علی مرشدی‌زاد، تهران، دانشگاه شاهد.
۸. دلانتی، گارد، ۱۳۸۴، علم اجتماعی: فراسوی تعبیرگرایی و واقع‌گرایی، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۹. ریتزر، جورج، ۱۳۸۰، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، علمی.
۱۰. شجاعی‌زند، علی‌رضا، ۱۳۸۲، برهه انقلابی در ایران، تهران، عروج.
۱۱. _____، ۱۳۸۳، «اندیشه اجتماعی: دانش جامعه‌شناختی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم، سال دوازدهم، شماره ۴۴، بهار، ص ۳۷-۱.
۱۲. _____، ۱۳۸۳، تکاپوهای دین سیاسی، جستارهایی در جامعه‌شناسی سیاسی ایران، تهران، باز.
۱۳. فرانکفورد، چاو؛ نجمیاس، دیوید، ۱۳۸۱، روش‌های پژوهش در علوم اجتماعی، ترجمه: فاضل لاریجانی و رضا فاضلی، تهران، سروش.
۱۴. کاف، ای. سی؛ شاروک، دبلیو. دبلیو؛ فرانسیس، دی. دبلیو، ۱۳۸۸، چشم‌اندازهایی در جامعه‌شناسی، ترجمه بهزاد احمدی و امید قادرزاده، تهران، کویر.
۱۵. کرایب، یان، ۱۳۸۶، نظریه اجتماعی مدرن: از پارسونز تا هابرماس، ترجمه: عباس مخبر، تهران، آگه.
۱۶. کوزر، لیوئیس، ۱۳۸۰، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، علمی.
۱۷. لیتل، دانیل، ۱۳۸۶، تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی بر فلسفه علم الاجتماع، ترجمه: عبدالکریم سروش، تهران، صراط.
۱۸. مطهری، مترتضی، ۱۳۸۶ الف، بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر، تهران، صدرا.

۱۹. _____، طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۶ب، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد دوم، تهران، صدرا.
۲۰. _____، ۱۳۸۶پ، فلسفه تاریخ، جلد سوم، تهران، صدرا.
۲۱. _____، ۱۳۸۶ت، علل گرایش به مادیگری، تهران، صدرا.
۲۲. _____، ۱۳۸۷الف، آینده انقلاب اسلامی ایران، تهران، صدرا.
۲۳. _____، ۱۳۸۷ب، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: جهان‌بینی توحیدی، جلد دوم، تهران، صدرا.
۲۴. _____، ۱۳۸۷پ، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: وحی و نبوت، جلد سوم، تهران، صدرا.
۲۵. _____، ۱۳۸۷ت، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: انسان در قرآن، جلد چهارم، تهران، صدرا.
۲۶. _____، ۱۳۸۷ث، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: جامعه و تاریخ، جلد پنجم، تهران، صدرا.
۲۷. _____، ۱۳۸۷ج، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: زندگی جاوید یا حیات اخروی، جلد ششم، تهران، صدرا.
۲۸. _____، طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۷چ، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد اول، تهران، صدرا.
۲۹. _____، ۱۳۸۷ح، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد سوم، تهران، صدرا.
۳۰. _____، ۱۳۸۷خ، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد چهارم، تهران، صدرا.
۳۱. _____، ۱۳۸۷د، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد پنجم، تهران، صدرا.
۳۲. _____، ۱۳۸۷ذ، فلسفه تاریخ، جلد اول، تهران، صدرا.
۳۳. _____، ۱۳۸۷ر، فلسفه تاریخ، جلد دوم، تهران، صدرا.
۳۴. _____، ۱۳۸۷ز، فلسفه تاریخ، جلد چهارم، تهران، صدرا.
۳۵. _____، ۱۳۸۷ژ، قیام و انقلاب مهدی (عج) از دیدگاه فلسفه تاریخ، تهران، صدرا.
۳۶. _____، ۱۳۸۸، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: انسان و ایمان، جلد اول، تهران، صدرا.
۳۷. مک نیل، پاتریک، ۱۳۷۸، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، آگاه.

