

واکاوی الگوی امتناع نظریه جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی اسلامی در ایران

سیده‌مهدی اعتمادی فرد*
طیبه صدوقی نیا**

چکیده

ساختار درونی علوم اجتماعی، زمینه‌ها و لوازم اجتماعی که در آن امکان بروز یافتند، از مسائلی است که در دهه‌های اخیر توجه بسیاری را متوجه خود کرده است. در این میان، برخی با توجه به تفاوت‌ها و مشابهت‌هایی که علوم اجتماعی در سیر تحول خود در داخل و در قیاس با سایر جوامع داشته، به نحوی طرح مسئله کردند که جریان اصلی را متوجه ملزومات شکل‌گیری و رشد جامعه‌شناسی در ایران کنند. دو الگویی که در مقاله حاضر مورد توجه قرار گرفته؛ یکی، رویکرد قایل به امتناع نظریه جامعه‌شناختی است که در برخی محافل علمی مورد توجه قرار گرفته و دیگری، الگوی علوم اجتماعی اسلامی است. به نظر می‌رسد، این دو الگو نیازمند بحث و بررسی است، اما تا به حال مواجهه با آنها عمدتاً رد یا انکار بوده است. هرگونه بسط یا گشایش تئوریک در حوزه جامعه‌شناسی نیازمند دقت بخشیدن به دعوی امتناع نظریه جامعه‌شناسی یا علوم اجتماعی اسلامی است. در این تحقیق با استفاده از تکنیک مصاحبه نیمه‌ساخت یافته و روش اسنادی، ابتدا اصول این نظریه و همچنین دلایل و مستندات ارائه‌شده برای آن بررسی شده و وضعیت امتناع نظریه جامعه‌شناسی در مقایسه با علوم اجتماعی اسلامی با توجه به انگیزه‌ها و دلایل مدافعان و منتقدان واکاوی شده است. نتایج حاکی از آن است که صحبت از وضعیت امتناع به‌مثابه آسیب علوم اجتماعی در ایران، به‌معنای حکم قطعی و صادرشده مرگ علوم اجتماعی و یا از بین رفتن هرگونه امکان اندیشه جامعه‌شناختی نیست، بلکه به‌معنای مشخصی به‌کاربرده شده است. همچنین بررسی مباحث مربوط به علوم اجتماعی اسلامی نشان می‌دهد، علاوه بر عدم ارائه جزئیات لازم، ملزومات و اقتضات علم مورد توجه قرار نگرفته است.

کلیدواژه‌ها

آسیب‌شناسی نظری، امتناع اندیشه جامعه‌شناختی، علوم اجتماعی اسلامی، نظریه‌پردازی، نظریه جامعه‌شناختی.

مقدمه و بیان مسئله

از جمله اصول شناختی جامعه‌شناسی که دارای لوازم روش‌شناختی مهمی است، بازاندیشانه‌بودن و ابتدای این‌گونه شناخت بر وضعیت اجتماعی است. در مقایسه با سایر شناخت‌های اجتماعی، جامعه‌شناسی فهمی زمینه‌مند است که در پی توصیف و تبیین وضعیت‌های بغرنج اجتماعی در شرایط مدرن برمی‌آید. بسیاری از تلاش‌های آکادمیک در قالب‌های مختلف در این زمینه، نشان‌دهنده چنین تلاشی است.^۱ با این حال هنوز فاصله قابل توجهی تا اعتبار و اتقان چنین شناخت‌هایی به منظور زمینه‌مند کردن الگوهای جامعه‌شناختی ایرانی مبتنی بر مطالعات تاریخی - تجربی داریم (توفیق، ۱۳۹۰: ۴).

آنچه شناخت جامعه‌شناختی را از تلاش‌ها برای بومی‌سازی یا زمینه‌مند کردن آن متمایز می‌کند، اولویت و اهمیتی است که برای شناخت وضعیت‌های اجتماعی معاصر فارغ از ارزش‌ها و هنجارهای تجویزی است که خود از دل اقتضات میدانی و زمینه‌ای ضرورت یافته‌اند. به عبارت دیگر، هدف از الگوهای جامعه‌شناختی در ساحت علوم اجتماعی معاصر، آن حوزه‌ای از مطالعات اجتماعی نیست که در مقام داور و مشاور سیاست‌گذاری اجتماعی ایفای نقش می‌کند؛ و بر اساس فهمی از «وضعیت مطلوب» و با رویکرد «مهندسی اجتماعی» به آسیب‌شناسی وضع موجود می‌پردازد (همان: ۴)؛ چراکه چنین دانشی همچون رشته‌های بالینی از جمله علوم پزشکی بیشتر به فن شباهت دارد تا علم. از این‌رو، الگوهای شناخت اجتماعی مدرن در قالب‌های جامعه‌شناسی گرچه دارای اقتضات مهندسی اجتماعی است اما برخلاف آنها تمایزی منطقی میان دانش وجودی و دانش هنجاری (یعنی شناخت آنچه هست و شناخت آنچه باید باشد) فرض می‌شود تا بتواند به اقتضات زمینه‌ای و عملی خود نیز بهتر دست یابد (ویر، ۱۳۹۰: ۸۸).

ممکن است این اشکال در بدو امر به ذهن متبادر شود که الگوی نظری جامعه‌شناختی

۱. همایش‌های متعددی در این زمینه برگزار شده که برخی از آنها عبارتند از: وضعیت علوم اجتماعی در آموزش و پرورش (۱۳۶۷)؛ جامعه‌شناسی و توسعه (۱۳۷۰)؛ وضعیت آموزش علوم اجتماعی در ایران (۱۳۷۷)؛ مسائل علوم اجتماعی ایران (۱۳۸۵)؛ علم بومی علم جهانی؛ امکان یا امتناع (۱۳۸۶)؛ کنکاش‌های نظری و مفهومی درباره جامعه ایران (۱۳۸۷)؛ علوم اجتماعی در ایران؛ دستاوردها و چالش‌ها (۱۳۸۹)؛ تفکر اجتماعی و جامعه‌شناسی در خاورمیانه معاصر (۱۳۹۰)؛ هشت دهه علوم اجتماعی (۱۳۹۴).

اگر به نتیجه مفیدی جهت بهبود شرایط اجتماعی نینجامد، نوعی فرار از مسئله و گيرافتادن در برج عاج الگوهای ذهنی است. در مقابل، گولدنر که از جمله منتقدین رویکردهای تقلیل‌گرایانه جامعه‌شناختی است نیز معتقد است بدون نظریه‌های آگاهی‌بخش نسبت به وضعیت وجودی، امکان ندارد فردی قادر باشد مسائل را آن‌گونه که هست، درک کند؛ چه رسد به اینکه در پی بهبود یا تغییر شرایط باشد. در واقع، افرادی که گمان می‌کنند می‌توانند کار تحولات جامعه را از نظریات مربوط به آن جدا کنند، بدون نظریه عمل نمی‌کنند، اما عملکرد ادعایی‌شان قابل بررسی علمی یا بازاندیشی روش‌مند نیست و امکان تصحیح یا جبران از آن سلب خواهد شد. به عبارت دیگر، اگر در پی استفاده از یک نظریه نباشند، در آن صورت ناآگاهانه تحت تاثیر نظریه‌ای قرار می‌گیرند که آن‌ها را به دنبال خود می‌کشد. در واقع، چون قادر به درک نظریه‌های خود نیستند، تسلیم نوعی حالت بیگانگی شده‌اند که خود علیه آن قیام کرده‌اند (گولدنر، ۱۳۶۸: ۲۲ و ۲۳).

بر اساس آنچه ذکر شد، هرگونه مواجهه با وضعیت اجتماعی در شرایط معاصر ایران که دارای پیچیدگی‌های خاص خود نیز هست، لاجرم سرشار از رویکردهای نظری است که می‌تواند به نحو آگاهانه‌ای مورد بازاندیشی و اصلاح قرار گیرد یا ناآگاهانه طردشده و امکان اصلاح آن از دست برود. آنچه اهمیت دارد، ضرورت بازاندیشی در شناخت نظری جامعه‌شناسانه معاصر در ایران و رویکردهایی است که گروه‌های مختلف برای نقد یا اصلاح آن اتخاذ کرده‌اند. پرسش اصلی در مقاله حاضر به چیستی الگوهای مختلف بازاندیشی در ارتباط با ظرفیت‌ها و موانع شناخت نظری جامعه‌شناسی و لوازم آن مربوط است. بدون توجه به چنین مسأله‌ای، امکان نقد یا اصلاح وضعیت‌های اجتماعی نیز دشوارتر می‌شود. مسأله اصلی در مقاله حاضر، معطوف به چیستی و چگونگی چنین بازاندیشی‌هایی است. خودآگاهی‌های ما نسبت به وضعیت‌های اجتماعی پیش‌رو، منوط به چنین بازاندیشی‌های صورت گرفته در باب الگوهای نظری جامعه‌شناختی در ایران است. موضوع مطالعه در مقاله حاضر به صورت درجه دوم الگوهای نقادانه در این زمینه است. به منظور پاسخ‌گویی به مسأله اساسی تحقیق، به بررسی دو رویکرد اصلی در این زمینه پرداخته می‌شود که هر یک مبتنی بر اصول و انگیزه‌هایی است و مدافعان خاصی نیز دارد:

دسته نخست، قائلین به امتناع چنین اندیشه‌ای در ایران - علی‌رغم اهمیت و ضرورت

آن - است. ایشان، باور دارند تاکنون الگوهای نظری جامعه‌شناختی به منظور تبیین وضعیت کنونی ایران عمدتاً نتوانسته‌اند در عین تاریخی بودن و لحاظ لوازم انسانی که لازمه علوم اجتماعی است، تاثیر متغیرهای اصلی و چگونگی روابط بین آنها را روشن کنند. از این منظر، جامعه‌شناسان کمتر قادر بوده‌اند به‌طور تبیینی و تحلیلی به بررسی مسائل اجتماعی پردازند و دانشی متناسب با موقعیت تاریخی و اجتماعی خود داشته باشند. بر اساس چنین رویکردی، ما در وضعیتی دوگانه قرار داریم؛ از سویی یک گرایش نظری در علوم اجتماعی ایران وجود دارد که دائماً با ترجمه‌های جدید، این نظر را به وجود آورده که این عمل راهی است برای برون‌رفت از این وضعیت؛ از سوی دیگر، علوم اجتماعی ما به شدت درگیر نوعی پوزیتیویسم عامیانه و گسترده‌ای شده که تاکنون راهی به واقعیت باز نکرده است.

دسته دوم، کسانی هستند که براساس خاستگاه‌های متعلق به علوم اسلامی تلاش می‌کنند تا زمینه‌ای برای گشودن طریقی بر چنین زمینه‌مند کردنی بیابند و شناختی معتبر از وضعیت کنونی اجتماع ایرانی ارائه دهند. از جمله اهدافی که این دسته دنبال می‌کنند، نقادی سایر خودآگاهی‌های متأثر از الگوهای نظری جامعه‌شناختی و ضرورت دست‌یابی به شناختی ملهم از علوم اسلامی است.

روش پژوهش

با توجه به دو رویکرد اصلی مورد توجه در مقاله حاضر، ابتدا به بحث از الگوی نقادانه امتناع نظریه جامعه‌شناختی با تاکید بر مهم‌ترین دعاوی، دلایل و مستندات آن پرداخته می‌شود. برای این منظور، آرای سیدجواد طباطبایی به‌عنوان شاخص‌ترین چهره این جریان مورد واکاوی و تحلیل قرار گرفته است. اهمیت نگرش انتقادی سیدجواد طباطبایی در باب نظریه جامعه‌شناختی از آنجا روشن می‌شود که جلسات و مباحث متعددی درباره نظرات او توسط انجمن‌های جامعه‌شناسی و محققان در این حوزه برگزار می‌شود. همین امر موجب شده تا نقدهای فراوانی به ایده‌های انتقادی او نیز رواج یابد. در این مقاله، مهم‌ترین نقدهای مرتبط با پرسش اصلی مقاله مورد توجه و تامل قرار گرفته است. از سوی دیگر، در بحث از آرای معطوف به اسلامی‌سازی علوم اجتماعی عمدتاً آرای مربوط به محققان و متفکران

در این حوزه با تاکید بر مباحث کلیدی که در سال‌های اخیر رواج یافته، مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد.

داده‌های مربوط به بحث امتناع نظریه جامعه‌شناختی از طریق روش اسنادی - کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده است. با توجه به مباحث انتقادی که الگوی امتناع اندیشه جامعه‌شناختی برانگیخت، مهم‌ترین نقدها به این رویکرد نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. از این رو، ابتدا ادله مربوط به الگوی امتناع با توجه به اسناد موجود اعم از: کتاب، مقاله و اسناد با روش تحلیل ثانویه ارزیابی می‌گردد. سپس ادله منتقدین این رویکرد در میان جامعه‌شناسان نیز با توجه به تحلیل سخنرانی‌ها،^۱ متون و گفتارها واکاوی می‌شود. در مرحله بعد، دعاوی و ادله گروه دوم در حوزه اسلامی‌سازی علوم اجتماعی ارزیابی می‌شود. روش اصلی برای دست‌یابی به این هدف دو تکنیک اصلی تحلیل ثانویه و مصاحبه‌های عمیق بوده است. نحوه نمونه‌گیری به صورت گلوله‌برفی و هدفمند بوده است. پس از استخراج اسامی افرادی که در این زمینه دارای اهمیت و تاثیر بیشتری بودند، زمینه برای دست‌یابی به متون آنها فراهم شده و مصاحبه‌هایی با آنها صورت گرفته است. در حین تحلیل ثانویه متون و انجام مصاحبه، گفت‌وگوها ضبط شده و پیاده‌سازی شده و سپس بر اساس کدگذاری‌های چندمرحله‌ای، مقولات کلیدی آن استخراج گردیده است.

رویکرد نخست: الگوی امتناع نظریه جامعه‌شناسی

بر اساس مدافعین این الگو، به‌طور مشخص باید ملزومات شکل‌گیری نظریه جامعه‌شناختی را مورد توجه قرار داد. بی‌توجهی به مبانی نظری علوم اجتماعی جدید، نتایج نامطلوبی برای علوم اجتماعی به‌دنبال داشته، که از سویی باعث شده اصحاب علوم اجتماعی نسبت به ماهیت اندیشه دوران قدیم بی‌توجه بمانند و از سوی دیگر، منطق علوم اجتماعی جدید و الزامات آن را نشاناسند. تا زمانی که «شرایط امتناع» تاسیس علوم اجتماعی در پیوند آن با «شرایط امکان» علوم اجتماعی در مغرب‌زمین مورد بررسی جدی

۱. از جمله جلسه نقد و بررسی کتاب ابن‌خلدون و علوم اجتماعی که در سال ۱۳۹۵ به همت انجمن جامعه‌شناسی ایران برگزار شد.

قرار نگیرد، و منطبق شرایط امتناع تاسیس علوم اجتماعی درک نشده باشد، حتی طرح پرسش نیز امکان‌پذیر نخواهد شد. از این‌رو، خروج از وضعیت بحران و بن‌بست، در شرایط امتناع، جز از مجرای تغییر موضع اساسی در دیدگاه امکان‌پذیر نمی‌تواند باشد (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۷-۱۷).

در گام نخست لازم است نگاه قائلین به الگوی امتناع در ارتباط با منطق علوم اجتماعی بررسی شود. سپس لازم است گسستی که الگوهای جدید شناختی در نسبت با الگوهای قدیمی به وجود می‌آورند، مورد واکاوی قرار گیرد. در انتهای بحث از این رویکرد نیز، ادله منتقدین الگوی امتناع و دعاوی آنها بررسی می‌شود.

۱. منطق علوم اجتماعی

علوم اجتماعی جدید به دنبال تحول در مبانی معرفتی در فلسفه جدید تاسیس شد و از این حیث، بحث معرفت‌شناسی در علوم اجتماعی دارای اهمیت بسیاری است. از این منظر، عمده‌ترین علت عدم پیشرفت علوم اجتماعی در کشورهای نظیر ایران را باید در بی‌توجهی یا در امتناع توجه به همین مبانی جست‌وجو کرد. اینکه واپسین فرآورده‌های کلیات جامعه‌شناسی در ایران، تفاوت چندانی با نخستین آن‌ها ندارد، به این علت است که موانعی اساسی همچون امتناع ورود در بحث مبانی جدید، نقد مبانی فلسفه قدیم و عدم امکان ایجاد گسست معرفتی با آن، راه را بر امکان رویکردی بنیادین بسته است و این وضعیت از زمانی که ابن‌خلدون نخستین و واپسین کوشش اساسی را برای خروج از این شرایط امتناع انجام داد، اما راه به جایی نبرد، تغییری نکرده است؛ زیرا کوشش ابن‌خلدون نیز در بی‌توجهی به مبانی صورت‌گرفت و از این حیث، به‌طور اصولی نمی‌توانست راه برون‌رفتی پیدا کند (همان: ۲۰۵ و ۲۰۶).

تا زمانی که ریشه‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناختی علوم اجتماعی مدرن در غرب مورد ارزیابی انتقادی قرار نگیرد، امکان فهم نقاط قوت و ضعف آن در ایران نیز وجود ندارد. به زعم قائلین به الگوی امتناع، بررسی انتقادی مبدعان علوم اجتماعی مدرن و ریشه‌های دوگانه‌شناختی و روشی اهمیت دارد. در میان واضعان، دیدگاه مارکس در تحولی که به تاسیس علوم اجتماعی منتهی شد، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. مارکس

با اقتدای به هگل (که منطق قدیم را به گونه‌ای بازسازی کرد که بتواند راه را برای علوم اجتماعی جدید هموار کند) و کانت (که بحث در شرایط امکان حصول معرفت را به‌عنوان پرسش بنیادین فلسفه جدید مطرح کرد)، نقادی از مبانی سنت فلسفی را به گونه‌ای آغاز کرد که بتواند با محدود کردن دامنه فلسفه، راهی نو به سوی علوم اجتماعی جدید باز کند. تحول اساسی در روش‌شناسی با نخستین نقادی مارکس از اقتصاد سیاسی در جهتی رانده شد که از نظر روشی و معرفتی علوم اجتماعی جدید حائز اهمیت فراوانی است. مارکس، بر خلاف پیشینان خود که با امر واقع و انضمامی عین خارجی یا با معقول بالعرض آغاز می‌کردند، با وارد کردن تمایز میان تحقق امری در روند تکوین تاریخی و حصول آن در ظرف ذهن، موضوع بحث را انضمامی اندیشه یا معقول بالذات قرار می‌دهد. به عبارت دیگر مارکس، روش رئالیسم اقتصاددانان پیش از خود را که با دریافتی از طبیعی بودن امور پیوند داشت، برای بحث در مباحث جدید علوم اجتماعی بسنده ندانسته و روش معرفت‌شناسی نویی را طرح می‌کند که در تداوم و در جهت تعمیق دستاوردهای انقلاب کپرنیکی ایده‌آلیسم آلمانی است. مارکس، دو شیوه آغاز علم اقتصاد را در تعارض با یکدیگر قرار داده و با نقادی شیوه نخست که بحث را با امر واقع آغاز می‌کند، نشان می‌دهد که به‌رغم درک رایج که امر واقع را انضمامی و انضمامی در ظرف ذهن یا معقول بالذات را امری انتزاعی می‌انگارد، امر انضمامی واقعی، همان انضمامی در ظرف ذهن یا معقول بالذات است؛ زیرا امر انضمامی، از انضمام و جوه متکثر و تعیینات متنوع یک امر فراهم می‌آید و در واقع، وحدت کثرت است. از نظر مارکس، همین وحدت کثرت یا کلیت، موضوع علم جدید است. بنابراین، علم جدید با موضوعیت بخشیدن به این وحدت کثرت، از تصور آشفته کل زنده فراتر رفته و به ساحتی گذار می‌کند که مارکس آن را کلیت سرشار از تعیینات و نسبت‌ها می‌نامد. به عبارتی مارکس، تمایزی بنیادین میان این دو روش وارد می‌کند و بر فعالیت عاقل در بازسازی جهان خارج به‌عنوان موضوعی که در ظرف ذهن بنیان یافته، تاکید می‌کند که انضمامی اندیشه است و نه انضمامی موجود در عالم خارج (همان: ۲۲۸-۲۳۸).

علاوه بر مارکس، دورکیم نیز از میان مبدعان جامعه‌شناسی در شناسایی انتقادی منطق علوم اجتماعی مدرن اهمیت دارد. وی در پیش‌گفتار رساله قواعد روش جامعه‌شناسی، در

نظری به‌عنوان اصل یا قضیهٔ روش و معرفت‌شناسی خود بر این نکته تأکید کرده بود که داده‌های اجتماعی را باید به‌مثابه شی، مورد بررسی قرار داد. البته این نکته حائز اهمیت است که نظر دورکیم در بیان این اصل به منزلت وجودی داده‌های اجتماعی به‌عنوان شی معطوف نیست، بلکه او به جایگاه آن به‌عنوان اصل معرفتی توجه دارد. تاسیس علم نوین‌یاد جامعه‌شناسی، نیازمند رویکردی ویژه به داده‌های اجتماعی بود و در واقع، تنها از مجرای همین رویکرد که می‌بایستی در نهایت به تعیین و تثبیت موضوع خاص جامعه‌شناسی منتهی می‌شد، تاسیس علوم اجتماعی جدید امکان‌پذیر شد (دورکیم، ۱۳۸۷: ۳۹). اصل دورکیم نیز به گسستی معرفتی با تجربهٔ شعور عام و رئالیسم بنیادین آن ناظر بود تا با فاصله‌گرفتن از آن، راه تشکیل موضوع خاص جامعه‌شناسی را هموار کند. به همین سبب است که برخی از معرفت‌شناسان جدید، تجربه‌گرایی و به‌ویژه تجربهٔ شعور عام را بزرگ‌ترین مانع معرفتی برای فراهم‌شدن شالودهٔ علم نوین‌یاد دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲۴۱-۲۴۴).

ماکس وبر، نیز برای اینکه بتواند تعلیل یا فهم معنای کنش اجتماعی را که به نظر وی موضوع جامعه‌شناسی است، جانشین توصیف امر واقع کند، مفهوم‌سازی را به‌عنوان اساس روش علوم اجتماعی طرح می‌کند. در این روش، جامعه‌شناسی باید تا جایی که می‌تواند از واقعیت انضمامی و ملموس فاصله بگیرد تا بتواند به بیشترین دقت نائل آید (وبر، ۱۳۹۰). بدین‌سان، برخلاف روش‌شناسی و معرفت‌شناسی ناشی از فلسفه واقع‌گرای قدیم که به‌طور عمد به توصیف امر واقع ناظر است، روش و معرفت‌شناسی علوم اجتماعی جدید بر شالوده منسجم پیچیده‌ترین نسبت‌های معنادار میان پدیدارها استوار است و به همین دلیل، قابل مشاهده در واقعیت اجتماعی نیست، اما در خدمت توضیح آن قرار دارد (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲۴۵). بدین ترتیب می‌توان گفت، اساسی‌ترین تغییری که منجر به شکل‌گیری علوم اجتماعی در مغرب‌زمین شد، تغییر در شیوه‌های نگرستن به اطلاعاتی بود که احتمالاً از قبل وجود داشته است؛ یعنی تغییر موضع اساسی در دیدگاه صورت پذیرفته است.

۲. مشکل مبانی و نادیده‌انگاشتن منطق علوم اجتماعی

طباطبایی، با تبیین منطق شکست کوشش ابن‌خلدون، سعی کرده است بخشی اساسی از توضیح وضع امتناع و بن‌بست تجدد در ایران را توضیح دهد. با این استدلال که ابن‌خلدون

بیشتر از آنکه مؤدی به علم عمران به معنای بازسازی جامعه به عنوان موضوع دانش جدیدی شود، نتوانست از توصیف ظاهر تحول اجتماعی در تمدن اسلامی که عنصر بنیادین آن بحث در علت‌یابی انحطاط بود، فراتر رفته و به تبیین و ایضاح منطق امر اجتماعی در استقلال آن پردازد یا دست‌کم، مقدمات چنین تبیینی را فراهم کند. بنابراین، مقدمه ابن خلدون از این دیدگاه و با تکیه بر دستاوردهای منطق و معرفت‌شناسی جدید مورد بررسی قرار گرفته است.

استدلال طباطبایی این است که اندیشه در مغرب‌زمین سده‌های میانه، به‌ویژه با توماس آکویناس^۱ و الهیاتی که او پایه‌گذاری کرد، در مسیری رانده شد که از بنیاد با علم کلام در دوره اسلامی متفاوت بود و در واقع، ادامه همین تحول بود که راه دگرگونی بنیادین نوزایش و فلسفه دوران جدید را هموار کرد و فرانسیس بیکن^۲ انگلیسی و رنه دکارت^۳ فرانسوی بنیان‌گذاران آن بودند. اینکه الهیات مسیحی، برخلاف کلام اسلامی، نه علم دفاع از اصول شریعت در برابر ملحدان و دهریان، بلکه جزئی از دانشی بود که ایمان را به عنوان موضوع علمی مستقل، در وعاء ذهن و به عنوان معقول‌بالذات بازسازی و طرح می‌کرد، برای آینده اندیشه فلسفی در مغرب‌زمین، تحولی تعیین‌کننده بوده است. بدین سان، بحث در عامل شناسایی^۴، در فلسفه جدید غربی اهمیت یافت و فصلی نو در فلسفه گشوده شد که با تحولی که در فلسفه دوره اسلامی صورت گرفته بود، متفاوت بود. در واقع، در فلسفه جدید غربی، با توجه به اصالتی که به عاقل داده شد، نفس علم نیز موضوع علم قرار گرفت؛ چنان‌که دکارت از همان آغاز، اندیشه را ملاک هستی قرار داد و هگل این بیان پر معنا و پیچیده را در علم منطق خود و در رد اصالت ماده توضیح داد که فلسفه جز بر اصالت معقول‌بالذات نمی‌تواند تاسیس شود. از مهم‌ترین ایده‌های وی، معقول‌بودن هر آن چیزی است که واقع شده است (هگل، ۱۳۷۸: ۱۸)

بدین سان، در اندیشه فلسفی جدید غربی، علم به عنوان امری مستقل، موضوع علم قرار

1. Aquinas, Thomas

2. Bacon, Francis

3. Descartes, René

4. subject

گرفت و نظریه‌هایی بر مبنای پرسش از ماهیت علم تاسیس شد. به دنبال این تحول در فلسفه جدید، شکافی میان فلسفه دوره اسلامی و فلسفه غربی ایجاد شد که به نظر می‌رسد تا زمانی که دگرگونی بنیادینی در فلسفه اسلامی صورت نگیرد، پلی میان آن دو پی افکنده نخواهد شد. مبنای فلسفه در دوره اسلامی، به پیروی دریافتی که فیلسوفان اسلامی از فلسفه دوره یونانی پیدا کرده بودند، بر نوعی از اصالت واقع^۱ تاسیس شده بود و بنابراین از بنیاد با فلسفه جدید غربی در تعارض بود؛ البته مورد استثنائی صدرالدین شیرازی وجود دارد که نظریه «اتحاد عاقل به معقول» او از این حیث اهمیت بسیاری دارد. در واقع، با تمایزی که این فیلسوف میان عاقل و معقول وارد کرد، مقدماتی را فراهم کرد که اگر بسطی یافته بود، می‌توانست شالوده‌ای برای تدوین نوعی از فلسفه مبتنی بر اصالت عاقل تبدیل شود (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲۰۶-۲۰۸).

از مهم‌ترین شخصیت‌های موثر در شکل‌گیری اندیشه جامعه‌شناسی نزد برخی، ابن‌خلدون است. بسیاری از محققان و اساتید علوم اجتماعی در حال حاضر پایان‌نامه‌ها و کتاب‌های متعددی در ارتباط با ابن‌خلدون نگاشته‌اند که حاکی از اهمیت آن نزد متفکران ایرانی است. از منظر الگوی امتناع نظریه جامعه‌شناسی، این جایگاه مورد تردید و انتقاد قرار گرفته است. نکته مهم در مورد ابن‌خلدون، توجه به این امر است که روش و معرفت‌شناسی علوم اجتماعی، با رئالیسم ابن‌خلدون نسبتی ندارد و در قلمرو ایده‌آلیسم قرار می‌گیرد؛ زیرا مبانی روش و معرفت‌شناسی مقدمه ابن‌خلدون از فلسفه ارسطویی-ابن‌سینایی گرفته شده است و ابن‌خلدون به ناچار، یافته‌های علم عمران خود را در قالب منطقی عرضه می‌کند که نسبتی با تاسیس علوم اجتماعی ندارد. ابن‌خلدون، پس از توضیحات مقدماتی در باب نخست از مقدمه (۱۳۶۱)، در تحریر محل نزاع و تعریف علم عمران در باب دوم، مفهوم عصیبت را به‌عنوان مفهوم بنیادین تحول و تغییر جوامع از بدوی به حضری طرح می‌کند (ابن‌خلدون، ۱۳۹۰: ۲۵۳-۲۶۳).

برخی از مفسران مقدمه، مفهوم عصیبت را بزرگ‌ترین دستاورد ابن‌خلدون و اساسی‌ترین مفهوم علم عمران او دانسته‌اند. به‌ویژه مفسران مصری مقدمه که به‌طور عمده

1. realism

تحت تاثیر مکتب جامعه‌شناسی دورکیم بوده‌اند، مفهوم عصیبت را به‌عنوان مفهومی جامعه‌شناختی، بسیار پراهمیت تلقی کرده و آن را با برخی مفاهیم نظریه دورکیم در مورد جامعه سنجیده‌اند. با توجه به جایگاه نظریه کهن طبیعت در نظام فکری ابن‌خلدون، مفهوم عصیبت نیز به تصریح خود ابن‌خلدون، از همان نظریه طبیعت گره‌برداری شده است و از این حیث، فاقد هر گونه مضمون جامعه‌شناختی است؛ چراکه ابن‌خلدون با وارد کردن مفهوم «مزاج» که در اصطلاح طب قدیم معادل مفهوم طبیعت در واژگان فلسفه ارسطویی است، آن را مبنای دریافت و تفسیر خود از عصیبت قرار داده است. به عبارت دیگر، موضوع اصلی مقدمه ابن‌خلدون، تحول و تطور دولت‌هاست و به نظر می‌رسد که از این حیث، عصیبت مفهومی اساسی است؛ زیرا عامل محرک تحول دولت‌ها تغییر در عصیبت‌هاست، اما سیرورتی که در مقدمه عامل ظهور و سقوط دولت‌هاست، حرکت دیالکتیکی تاریخ نیست، بلکه طبیعت است که بنا به تعریف فیلسوفان، عامل هر گونه تغییری است. بر این اساس، ابن‌خلدون با طرح نظریه عمران بر مبنای دریافت فیلسوفان از طبیعت نتوانسته است دیالکتیک درونی تحول دولت و اجتماع را تحلیل کرده و توضیح دهد، بلکه عامل حرکت را به بیرون دولت و اجتماع انتقال داده است (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲۱۶-۲۲۱).

در این مرحله از بحث برخی نظرات مطرح‌شده در ارتباط با ایده طباطبایی، آورده شده و مورد ارزیابی انتقادی قرار می‌گیرد. در ارتباط با این الگو، حسین کچویان در مقاله خود^۱ آورده است: «این مضمون که ابن‌خلدون در گیر مفهوم ارسطویی طبیعت در نزد فیلسوفان دوره اسلامی است... چنین برداشتی را در مهم‌ترین اثر متأخر دورکیم، صور بنیانی حیات دینی، نیز می‌یابیم. وی می‌نویسد: «اگر تعداد به نسبت درخور توجهی از اذهان چنین تصور می‌کنند که نسبت‌دادن خاستگاه اجتماعی به مقولات، ناگزیر همه ارزش نظری مقولات را منتفی می‌کند، دلیل‌اش این است که بسیاری از مردم جامعه را هنوز یک چیز طبیعی نمی‌دانند؛ و از همین جا نتیجه می‌گیرند که تصورات بیانگر جامعه هیچ ربطی به طبیعت ندارد. ولی این نتیجه‌گیری، مانند آن اصل بنیادی‌اش، بی‌اعتبار است... روشن است که تلقی طبیعی‌بودن جامعه، فاصله زیادی با تلقی طبیعی‌بودن زندگی اجتماعی برای انسان ندارد و ما

۱. تحت عنوان «عبدالرحمن ابن‌خلدون و مفسران: بررسی آراء طه حسین، محسن مهدی و سیدجواد طباطبایی».

نیز نمی‌توانیم دور کیم را به حکم چنین برداشتی از مفهوم طبیعت، متعلق به سنت ارسطویی یا جهان کلاسیک بدانیم» (کجویان الف، ۱۳۹۱: ۷۸ و ۷۹).

در این زمینه، قانعی‌راد چنین اظهار کرده است: «ابن خلدون توانسته از سنت خویش پا فراتر بگذارد؛ چراکه آن سنتی که در زمان ابن خلدون حاکم بود، مفهوم عصیبت را به رسمیت نمی‌شناخت و با یک رویکرد صوفیانه و دینی عصیبت را کنار می‌زد. اما ابن خلدون توانست یک مفهوم مطرود را مبنای نظریه پردازی قرار دهد». محدثی نیز در این زمینه چنین بیان کرده: «ارسطو از طبع صحبت می‌کند یا به آن ارجاع می‌دهد نه طبیعت بیرونی. ابن خلدون تعبیرش کاملاً طبع‌انگارانه است و نمی‌تواند ویژگی‌های پدیده‌ها را توضیح دهد مگر اینکه هر چیزی را به ذات‌اش برگرداند و اجتماع را هم همین‌طور» (قانعی‌راد، محدثی، میری، ۱۳۹۵).

از منظر الگوی امتناع نظریه جامعه‌شناسی، پیدا کردن رویکردهای مشابه میان دو متفکر نمی‌تواند توجیه‌کننده رویکرد آنها و قرارداد آنها در یک الگوی واحد شناختی باشد و از این جهت، به نظر می‌رسد ایده‌ای که تلاش می‌کند تا میان ارسطو و دورکیم شباهتی بجوید، همان اشتباهی را دچار شده که مفسران مصری مقدمه ابن خلدون به آن دچار شده بودند. دورکیم به‌عنوان یکی از بنیان‌گذاران علم جامعه‌شناسی، اساساً تأکید بر استقلال موضوع این علم نوبنیاد دارد که برای تبیین یا فهم پدیده‌هایی در آن سطح، ضرورتاً باید به همان سطح ارجاع داده شود. به عبارتی، دورکیم در فصل پنجم کتاب قواعد روش خود که عنوان قواعد تبیین وقایع اجتماعی را دارد، تأکید می‌کند که «علت موجبۀ هر واقعه اجتماعی را باید در میان وقایع اجتماعی مقدم جست‌وجو کرد نه در میان حالت شعور افراد» (دورکیم، ۱۳۸۷: ۱۲۲).

از طرف دیگر، نقدی که طباطبایی به ابن خلدون وارد کرده است و معتقد است که وی نتوانسته مؤدی به تاسیس علم عمران به‌معنای بازسازی جامعه به‌عنوان موضوع دانش جدیدی شود، در نظر مارکس نسبت به فوئرباخ نیز وجود دارد که اشاره بدان لازم است. آنجا که مارکس در تزهایی درباره فوئرباخ می‌نویسد: «عیب اصلی ماتریالیسم از آغاز تاکنون این است که شی، واقعیت و حسیت را، تنها به صورت متعلق فکر یا به صورت ادراک حسی در نظر می‌گیرد نه به‌مثابه فعالیت حسی انسانی، پراکتیس، نه به صورت

فاعلی. از این‌رو، چنین شد که سوی فعال در برابر ماتریالیسم با کوشش ایده‌آلیسم تکامل یافت ولی به‌گونه‌ای انتزاعی؛ چرا که بدیهی است ایده‌آلیسم، فعالیت واقعی - حسی را بدان‌گونه نمی‌شناسد. فوئرباخ، موضوعات حسی را واقعا متفاوت از موضوعات اندیشه‌ای می‌خواهد ولی وی، خود فعالیت انسانی را چونان فعالیت عینی در نظر نمی‌گیرد» (مارکس، انگلس و پلخانف، ۱۳۹۳: ۷۹).

فوئرباخ، گرچه تلاش می‌کند تا بتواند زمینه‌ای عینی را مدنظر خویش قرار دهد اما برخلاف سودایی که در سر دارد، موضوع ادعایی سرشار از ایده و مفهوم می‌شود. از این‌رو، استقلال عینی موضوع خود را نیز از دست می‌دهد. همین اشکال را فوئرباخ در مواجهه با دین نیز دارد. «فوئرباخ، گوهر دین را در گوهر انسان حل می‌کند. ولی گوهر انسان، انتزاع ذاتی در هر فرد نیست و در واقعیتش، مجموع روابط اجتماعی است. فوئرباخ که وارد انتقاد از این گوهر واقعی نمی‌شود؛ در نتیجه، ناگزیر است:

الف. احساس دینی را از فرآیند تاریخی، تجرید کند و آن را همچون چیزی به خودی‌خود پندارد و انسان را به صورت فرد انتزاعی منفردی تصور کند.

ب. بنابراین، گوهر انسان در نظر او تنها می‌تواند همچون نوع، همچون یک وجه مشترک گنگ درونی که صرفاً به شیوه‌ای طبیعی بسیاری از افراد را متحد می‌سازد، درک شود» (همان: ۸۱ و ۸۲).

همان‌طور که گفته شد، مسئله پراهمیت در اینجا، مسئله تثبیت استقلال موضوع علمی جدید است که این علم نمی‌تواند به صورتی نظام‌یافته تدوین شود، مگر در شرایطی که استقلال موضوع آن علم - که پایه اصلی هر علمی به‌شمار می‌رود - بر پایه مفاهیم بنیادین و مستقل آن علم، در عمل تحقق یافته باشد. اشتراکات میان گونه‌های شناختی، امری طبیعی و ضروری است اما چنین مشابهت‌هایی کفایت از استقلال میان موضوعات علوم به‌عنوان گزاره‌های شناختی در ارتباط با عوارض آن موضوعات را نمی‌کند. از این‌رو، لازم است متفکرانی که قصد ابداع و تاسیس علمی را در سر می‌پرورند، پیش از هر چیز حدود استقلال موضوع خود را در تمایز با سایر گونه‌های رقیب تقریر و تثبیت کنند. بنابراین از جمله مشکلات رویکردهای جامعه‌شناختی از نظر الگوی امتناع، عدم استقلال موضوعات آن‌ها است که به ابهامات منطقی منتج خواهد شد.

۳. امکان برون‌رفت از شرایط امتناع

در الگوی امتناع نظریه جامعه‌شناسی، نیازمند ترسیم تاریخی جدیدی متناسب با وضعیت ایران بر اساس زمینه‌های تاریخی خودش هستیم و از این جهت، نمی‌توانیم تاریخ را از سنخی بنویسیم که در اروپا نوشته شده است. تاریخ جدید در اروپا سیر دولت - ملی است، اما ما بسیار زود ملت شدیم؛ اگرچه هنوز برخی از مقدمات آن وجود نداشت. در واقع، ما از نظر مبانی جامعه‌شناختی ملت نشدیم، بلکه به اعتبار حوزه اندیشه ملت شدیم. بنابراین ما باید تاریخ متفاوتی بنویسیم که از اینجا به بعد ابزارهای غرب به کار ما نمی‌آید، یا اینکه به صورت سلبی از طریق مفهوم مخالف ممکن است به کار آید. باید تاریخی بنویسیم که در بعضی از بخش‌هایی از این تحول تاریخی طولانی که به موانع مهم برخوردیم، بتوانیم این موانع را توضیح دهیم. یکی از آن موارد، مفهوم انحطاط است که غربی‌ها از قرن شانزدهم به بعد مطرح کردند، اما ما در مورد تاریخ خودمان مطرح نکردیم. وی تاکید می‌کند که تاریخ تک‌خطی اروپا که مسیر خاصی را طی کرد و به پیدایش دولت ملی و بعد به ایجاد ناسیونالیسم (ملی‌گرایی‌های مختلف در اروپا) و تشکیل اروپای جدید رسید، احتمالاً دیگر مسیر ما نخواهد بود. در مورد ما، وضعیت عکس این است. در واقع، ما به جای اینکه سیر اثباتی تاریخ خودمان را بنویسیم، شاید مجبور باشیم سیر سلبی تاریخ خودمان را بنویسیم؛ این که چرا نشدیم. به عبارتی آن‌ها از شرایط امکان صحبت کرده‌اند، و ما برای ایران باید از شرایط امتناع صحبت کنیم. بنابراین از این منظر، ما به ضرورت در ادامه راهی که غربی‌ها باز کردند، می‌توانیم کاری انجام دهیم. ولی باید با آگاهی دیگری مسائل خود را بررسی کنیم که آن‌ها نمی‌توانند. در اینجا مسئله سنت، مسئله بسیار مهمی است. در واقع، ما چه گرایش به سنت داشته باشیم و چه نداشته باشیم، نمی‌توانیم خودمان را از آن جدا کنیم.

از نظر طباطبایی، سنت مثل زبان مادری در آموختن یک زبان جدید است. شما اساساً فارسی‌زبان هستید و برای یادگیری زبان جدید، ناچارید زبان دوم را بر روی زبان فارسی سوار کنید. سنت نیز چنین است و ما روی آن ایستاده‌ایم و شما نمی‌توانید آن را از سر باز کنید. در این باب، سیدجواد میری در همان جلسه نقد کتاب ابن‌خلدون بیان کرده: «طباطبایی تعریفی از سنت ارائه نمی‌دهد تا بفهمیم قرار است چه چیزی را نسخ کنیم تا بتوانیم راه تجدد در مفهوم هگلی آن گشوده گردد». در صورتی که طباطبایی برای توضیح

اینکه منظور وی از سنت چیست، نقل قولی از هگل آورده که روشن‌کننده آن است: «سنت، تنها مانند کدبانویی نیست که امانت‌دارانه به نگهداری آنچه به دست او رسیده، بسنده کند و بی‌هیچ دگرگونی آن را به آیندگان تحویل می‌دهد. سنت، مجسمه سنگی بی‌حرکت نیست، بلکه موجودی زنده و مانند رودخانه نیرومندی است که هر اندازه از سرچشمه فاصله می‌گیرد، تنومندتر می‌شود... موضع و کوشش ما عبارت است از: دریافت دانش موجود، آموزش خود با آن و در آن، شکل دادن و ارتقای آن به مرتبه‌ای بالاتر. با تصاحب این دانش موجود، آن را به چیزی تبدیل می‌کنیم که به ما تعلق دارد و با آنچه پیش از این بود، در تعارض است» (همان: ۳۵۰). به همین ترتیب، از نظر طباطبایی با تکیه بر سنت اندیشه فلسفی از فارابی و ابن‌سینا تا صدرالدین شیرازی، می‌توان امکانی برای تجدید اندیشه یافت؛ حتی و به‌ویژه از مجرای نقادی آن، به تجدید اندیشه پرداخت (همان: ۳۵۶). کاری که به نظر می‌آید خود طباطبایی به آن همت گماشته و با بررسی مباحث نظری ابن‌خلدون به‌طور اساسی، آن را آغاز کرده است.

تاکید اساسی که طباطبایی برای برون‌رفت از وضعیت امتناع دارد، این است که پرداختن به تاریخ اندیشه در ایران در صورتی می‌تواند مؤدی به طرح پرسش‌های جدید و نقادی وضعیت کنونی شود که به‌طور جدی، مباحث با توجه به مبانی روشی و معرفتی آن‌ها طرح شوند. بسیاری از منتقدین طباطبایی همچون سیدجواد میری (قانع‌راد، محدثی، میری، ۱۳۹۵) و حسین کچویان (کچویان الف، ۱۳۹۱: ۷۷)، ایراد تک‌خطی دیدن سیر تاریخی را به وی وارد دانسته‌اند. در حالی که طباطبایی به وضوح در بخش‌های مختلف کتاب خود تاکید دارد که ما نیاز داریم تاریخ خود را از سنخی بنویسیم که غریبان نوشته‌اند. اشاراتی که وی در باب تکیه بر دستاورد هگل دارد، تنها به نحوه مواجهه و اتخاذ موضع آگاهی جدید دارد و دائماً تاکید می‌کند که امکان انتقال آگاهی ممکن نیست، اما طرح مشکل آگاهی دوران جدید و موضع ما، نیازمند تاسیس نظریه‌ای از آن سنخ است که در ایده آلیسم آلمانی از کانت تا هگل و به‌ویژه در نظریه آگاهی هگل مطرح شد (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۳۴۶). از طرف دیگر، منظور وی از عدم امکان انتقال آگاهی، بی‌توجهی به دستاوردهای غرب نیست (آن‌گونه که سیدجواد میری عنوان کرده) بلکه معتقد است، غرب تنها جایی است که ابزارهای علمی ساخته شده و می‌شود، اما این قضیه مانع از این

نمی‌شود که ما تصرفی در آن کنیم. تصرف به این صورت، امکان‌پذیر است که اجتهادی نه تنها بر روی مباحث خودمان داشته باشیم، بلکه اجتهادی هم نسبت به بیرون داشته باشیم؛ یعنی ابزارهایی که دریافت می‌کنیم، بتوانیم مجتهدانه با آن‌ها برخورد کنیم.

رویکرد دوم: علوم اجتماعی اسلامی

در این قسمت دعاوی اصلی مربوط به علوم اجتماعی اسلامی که در باب اتخاذ رویکردی مشخص برای امکان نظریه جامعه‌شناختی در ایران و چگونگی نحوه دست‌یافتن به آن مطرح شده است، آورده خواهد شد و زوایای آن مورد بررسی انتقادی قرار خواهد گرفت.

۱. اتخاذ پیش‌فرض‌های دینی

قائلین به علوم اجتماعی اسلامی برای تاسیس یا تدوین الگوی مطلوب، خود را نیازمند زمینه‌سازی اصول و پیش‌فرض‌هایی می‌دانند که اعتباربخش الگوی پسینی آنها در نسبت با پدیده‌های اجتماعی است. چنین پیش‌فرض‌هایی نه تنها خود اعتبار پیشینی دارند بلکه می‌توانند اعتبار گزاره‌های شناختی علم‌الاجتماعی مطلوب را نیز از نظر قائلین فراهم کند. هر علمی از این منظر نیازمند پیش‌فرض‌هایی است که بر اساس آن، امکان شناخت در نسبت با موضوع را می‌یابد. در نسبت با علوم اجتماعی اسلامی، اگر چنین پیش‌فرض‌هایی، توحیدی باشد، علم نیز به‌طور طبیعی اسلامی خواهد شد. از نظر ایشان «لحاظ کردن مبانی نظری مابعدالطبیعی نظام فکری اسلام اولین خصوصیت لازم است» (کچویان ب، ۱۳۹۱).

به‌منظور بررسی نسبت پیش‌فرض‌های مذکور با علوم اجتماعی اسلامی، لازم است به بررسی تاثیر پیش‌فرض‌ها بر نظریه‌های اجتماعی داده شود. همان‌طور که گولدنر مطرح می‌کند: «هر کسی با نظریه‌های اجتماعی سروکار داشته باشد، می‌داند که بسیاری از نظریه‌ها حتی قبل از اینکه از طریق ارائه اطلاعات اثبات شوند، ممکن است قانع‌کننده محسوب شده و مورد پذیرش قرار گیرند، در حالی که برخی دیگر در همان ابتدا رد می‌شوند. یکی از دلایل مهم این قضیه، وجود فرضیات کلی مشترک در ذهن سازندگان نظریه و بررسی‌کنندگان آن می‌باشد؛ نظریه‌ای که با پیش‌فرض‌های ذهنی بررسی‌کننده

نزدیک باشد و جایی در تجربیات شخصی او داشته باشد، از نظر روانی آسان‌تر پذیرفته می‌شود. علت پذیرش آن، این است که این فرضیات، بخشی از فرضیات کلی ذهن بررسی‌کننده را تشکیل می‌دهند که او مستقیماً و به وضوح با آن‌ها مواجه نشده بوده است؛ زیرا در دورنمای ذهن او جای داشته‌اند، اما اکنون که صریحاً به شکل یک نظریه ارائه می‌گردد و یا به علت وجود تشابه ذهنی و یا تایید و تکمیل فرضیات ذهنی خود شخص، به آسانی مورد پذیرش قرار می‌گیرد» (گولدنر، ۱۳۶۸: ۴۸).

در شکل‌گیری گونه‌های شناختی علمی، «فرضیات کلی» در مقیاس‌های مختلف و در حیطه‌های گوناگون نفوذ می‌کنند. ترتیب قرار گرفتن آن‌ها مانند یک مخروط واژگون است که در راس آن واقع شده‌اند. این فرضیات کلی که در راس مخروط قرار دارند، از بزرگ‌ترین وسعت برخوردار بوده و بدون هیچ محدودیتی می‌توانند در همهٔ زمینه‌ها نفوذ کنند. آن‌ها اعتقاداتی بسیار کلی را در مورد جهان دربرمی‌گیرند و فرضیات جهانی نامیده شده‌اند. این نوع فرضیات به‌طور کلی جهت‌دهنده بوده و می‌توانند کلیه تجربیات ناآشنا را بامعنی سازند. فرضیات جهانی، ابتدایی‌ترین و نافذترین اعتقادات را در مورد برداشت از واقعیت تشکیل می‌دهند. این فرضیات می‌توانند اعتقاداتی در مورد اینکه جهان و آنچه در آن است، اصولاً یکپارچه بوده و یا چندگونه می‌باشد و یا جهان، اصولاً از پیوستگی و اتحاد (بدون در نظر گرفتن یکپارچگی و یا چندگونگی) برخوردار است و یا پراکنده و متفرق می‌باشد را در برمی‌گیرند. فرضیات جهانی که در واقع تعصبات و گرایش‌های درونی افراد را تشکیل می‌دهند، تمایلات و عقایدی هستند که می‌توان آن‌ها را «متافیزیک» خواند که گاهی سویه‌های متوهمانه نیز پیدا می‌کنند. گولدنر، فرضیات کلی که کاربرد محدودتری در مورد جامعه و انسان دارند را «فرضیات زمینه‌ای» می‌خواند. فرضیات زمینه‌ای، همان فرضیات کلی هستند که در مورد یک حیطه یا زمینهٔ خاص و اعضای آن به کار برده می‌شوند و از جمله توهمات آن حوزه به‌شمار می‌آیند. فرضیات زمینه‌ای در مورد انسان و جامعه می‌توانند مثلاً عقایدی را در مورد اینکه انسان اصولاً منطقی و یا غیرمنطقی است و یا اینکه جامعه اصولاً پایدار یا ناپایدار است و یا مشکلات اجتماعی به‌طور خودبه‌خود و بدون برنامه‌ریزی قابل حل می‌باشند و یا رفتار انسان غیرقابل پیش‌بینی است، یا انسانیت بشر تنها مبتنی بر احساسات و عواطف اوست را دربرگیرند (همان: ۴۹). وی

معتقد است، جامعه‌شناسان هم از فرضیات کلی استفاده می‌کنند و هم تحت تاثیر آن‌ها قرار دارند و این مسئله‌ای تجربی است که جامعه‌شناسان می‌توانند آن را مورد مطالعه قرار داده و تایید نمایند. در این صورت، اگر هدف رسمی جامعه‌شناسی، کشف خصوصیات دنیای اجتماعی باشد، چگونه ممکن است این شناخت از طریق فرضیات از پیش تعیین شده به دست آید. آیا لازم است که اکتشافات جامعه‌شناسی به علت وجود این فرضیه‌ها محدود گردد و یا تابع آن‌ها باشد. وی تاکید می‌کند در بعضی موارد چنین عملی صحیح بوده و جامعه‌شناسی انتخاب دیگری ندارد و ناچار است در چارچوب فرضیات موجود عمل کند. اما در صورتی که با آگاهی کامل از افکار و اندیشه‌های خود، مطالعاتش را انجام دهد، حداقل می‌تواند این فرضیه‌ها را مورد آزمایش قرار داده و ارزش و صحت هر یک را مجدداً بررسی نماید. در واقع، نکته مهم آن است که اگر گفته شود جامعه‌شناسی تحت تاثیر فرضیات زمینه‌ای سازندگان‌اش شکل گرفته، فقط به این موضوع اشاره شده است که جامعه‌شناسان هم دارای آسیب‌پذیری‌های انسانی در مورد تعصبات فرهنگی می‌باشند؛ هرچند رهایی از این تعصبات مشکل‌تر از کنارگذاشتن تعصبات نژادی است؛ زیرا از آنجا که تعصبات نژادی، منافع گروه‌هایی از اعضای جامعه را مستقیماً به خطر می‌اندازد، اعتراض و مقاومت این گروه‌ها، باعث افزایش آگاهی اجتماعی نسبت به وجود این تعصبات می‌گردند. در واقع، هدف نهایی تاکید بر پیش فرض‌ها عمیق‌تر نمودن آگاهی جامعه‌شناس نسبت به این است که در یک جامعه خاص و در عصری مشخص، او کیست و چیست و چگونه نقش‌ها و اعمال اجتماعی‌اش بر کار او به‌عنوان جامعه‌شناس تاثیر می‌گذارد و توجه به این امر در عمیق‌تر نمودن آگاهی جامعه‌شناس نسبت به خودش و تقویت توانایی او در ارائه اطلاعات معتبر درباره جهان اجتماعی می‌باشد (همان: ۵۳۷ و ۵۳۸).

در واقع، خصلت متمایز جامعه‌شناسی تاملی گولدنر که بر آن تاکید می‌کند، رابطه‌ای است که میان جامعه‌شناس بودن و انسان بودن برقرار می‌سازد و یا رابطه‌ای که میان انسان و نقشی که ایفا می‌کند، پدید می‌آورد. جامعه‌شناسی تاملی وی، تصویر متعارف از نقش جدا شده محقق را مورد انتقاد قرار می‌دهد و شیوه دیگری را در نظر دارد که هدف آن دگرسازی رابطه جامعه‌شناس با حرفه‌اش می‌باشد.

بر این اساس، اینکه عالم اجتماعی بخواهد از فرضیات دینی مشخص جهت

صورت‌بندی به واقعیت اجتماعی شروع کند، صرفاً مزیت تعیین‌بخشیدن به علم اجتماعی اسلامی و ایجاد زمینه برای بحث از پدیده‌ها با نگاهی اسلامی را فراهم نمی‌کند بلکه خود نوع نگاه به پدیده‌ها را نیز محدودیت می‌بخشد و این خود موانعی را نیز از پیش‌فرض‌ها به علم اجتماعی تحمیل می‌کند. لازم است برای افزایش دقت در بحث از علوم اجتماعی اسلامی به سویه‌های منع‌کننده چنین پیش‌فرض‌هایی نیز توجه شود. از طرف دیگر، کسانی که تمایل به شناخت انسان و جامعه با پیش‌فرض‌های دینی دارند، و گمان می‌کنند این قضیه می‌تواند در شناخت بهتر به آنان یاری رساند (چه نسبت به این قضیه خود آگاه باشند و چه ناخود آگاه)، کسانی‌اند که عمیق‌ترین فرضیات آنان نسبت به انسان و جامعه برگرفته از دین است. چنین افرادی همچون تمام نظریه‌پردازان دیگر، بدون شک با همان فرضیات کلی و زمینه‌ای که جهان‌بینی آنان را شکل می‌دهد، نظریه‌پردازی می‌کنند. آنان می‌توانند نظریات‌شان را برای تبیین و تحلیل مسائل ارائه کنند و به محک منتقدین بگذارند. بنابراین، بر اساس نیاز به اتخاذ پیش‌فرض‌های دینی، نمی‌توان برای مرزبندی در جهت تعریف رشته علمی مجزایی ضرورتی قائل شد؛ چراکه این ضرورت بر تمامی علوم حاکم است و موانع خاص خود را نیز در پی دارد.

۲. دین به‌عنوان موضوع علم

برخی از قائلین به علوم اجتماعی اسلامی، امکان شکل‌گیری و تعیین‌بخشیدن به آن را با قراردادن دین به‌عنوان موضوع دنبال می‌کنند. از این طریق، این امکان وجود دارد تا بتوان از موضوعی دینی کسب تعین کرد و به علم دینی رسید. از این منظر «حیثیت، قیدی لازم است تا علم به دینی یا غیر دینی متصف شود. یکی از این حیثیت‌ها به‌لحاظ موضوع، علم است که اگر موضوع دانش شما، دین بود، گفته می‌شود این علم دینی است و اگر موضوع غیر دین بود، این علم غیر دینی می‌شود» (پارسانیا، ۱۳۹۵). در اینجا، اگر منظور تثبیت استقلال موضوع علمی نوین‌یاد است، باید به این نکته توجه کرد که استقلال موضوع نه به‌معنای تعیین امر مورد بحث، بلکه استقلال در صورت‌پدیداری است که سعی در شناخت آن داریم. دورکیم، در فصل اول کتاب قواعد روش جامعه‌شناسی در باب موضوع علم جدید جامعه‌شناسی به بررسی ویژگی‌های مربوط به «واقعیت اجتماعی» می‌پردازد و تلاش می‌کند

تا جنبه‌های ویژه و منحصر به فرد آن را توضیح دهد تا بتواند بر اساس چنین موضوعی، روش‌های معتبر بررسی آن را توضیح دهد (دورکیم، ۱۳۸۷: ۲۷-۳۷).

طباطبایی، که از قائلین الگوی امتناعی بود با ارجاع به دورکیم تلاش می‌کند تا این جنبه از وضع موضوعی در جامعه‌شناسی را توضیح دهد. به زعم وی، دورکیم قائل است: «نظمی از امور وجود دارد که دارای سرشتی بس ویژه است؛ این امور شیوه‌های کنش، اندیشیدن و احساس است که بیرون از فرد قرار داشته و دارای نیروی اجباری است که از مجرای آن خود را بر او تحمیل می‌کند. پس این امور را نمی‌توان با پدیدارهای ارگانیکی اشتباه کرد؛ زیرا این امور مبتنی بر تصورات و کنش‌هایی است که با پدیدارهای نفسانی نیز که جز در وجدان فرد و به واسطه آن وجود ندارد، نباید اشتباه کرد. بنابراین این امور، نوعی جدید به وجود می‌آورند و آن‌ها را باید به صفت اجتماعی متصف کرده و آن صفت را مختص آن امور دانست. این صفت با آن امور متناسب است؛ زیرا روشن است که چون فرد، محل انبعاث آن‌ها به‌شمار نمی‌آید، شالوده‌ای جز جامعه نمی‌تواند داشته باشند، خواه جامعه سیاسی در کلیت آن باشد، خواه یکی از گروه‌های جزئی باشد که آن جامعه کلی شامل آن‌هاست، مانند گروه‌های مذهبی، مکاتب سیاسی، ادبی، اتحادیه‌های صنفی و جز آن. از سوی دیگر، این صفت، نیز، تنها با امور اجتماعی تناسب دارد؛ زیرا واژه «اجتماعی» معنای محصلی ندارد، مگر به این شرط که تنها مبین پدیدارهایی باشد که مندرج در هیچ‌یک از مقوله‌های اموری که تاکنون تشکیل یافته و مورد تعریف قرار گرفته‌اند، نباشد. پس، این امور در قلمرو خاص جامعه‌شناسی قرار می‌گیرند» (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۲۹).

بدین ترتیب جامعه‌شناسی به‌عنوان علمی مستقل، تلاش برای شناخت ظاهر پدیدارهایی است که در جامعه و در زندگی اجتماعی تأثیری ایجاد می‌دارند و این شناخت مبتنی بر منطق است که به‌عنوان گفتاری منسجم تدوین می‌شود، با بررسی و فهم ساحت مشخصی از زندگی انسانی که نمی‌تواند به ساحت دیگر تقلیل داده شود، به دست می‌آید و از این جهت است که شایسته علمی مستقلی پیدا می‌کند. دین، تعیین‌کننده غایاتی است که تمام ساحت زندگی انسان را دربرمی‌گیرد و از این جهت می‌تواند هم‌چون سایر حوزه‌ها، الهام‌بخش عالمان اجتماعی نیز باشد اما به صرف اینکه موضوعی دینی است، ضرورت تعیین یافتن علم اجتماعی اسلامی پدید نمی‌آید. هنگامی که دین، موضوع علم باشد، از آنچه تعیین‌بخش

غایات است در مقام امر داده شده، نشانده می شود و از آن چیزی فروتر از آنچه هست، طلب می شود.

۳. روش شناسی دینی

برخی از قائلین به علوم اجتماعی اسلامی به دنبال تعین بخشیدن به این علم از خلال روش شناسی دینی یا اسلامی هستند؛ روش هایی که به دلیل تعلق به ساحت دینی می توانند اعتباربخش نتایج معرفتی خود نیز باشند. در شناخت پدیده اجتماعی از این منظر می توان با میانجی قراردادن روش های مذکور در نهایت، از اعتبار دین بهره گرفت و نتایجی معتبر را انتظار داشت. گاهی روش های بنیادینی ملاک حجیت بخشی به علم قرار می گیرد که در آن «قواعد کلی تفکر به انضمام برخی از مبادی و اصول موضوعه در محدوده یک موضوع خاص دنبال می شود؛ یعنی روش تفکر درباره یک حوزه معرفتی خاص بر اساس برخی از مبانی و اصول موضوعه معین شناسایی می شود، آن اصول موضوعه، ممکن است هستی شناختی و معرفت شناختی باشند که در علوم مربوط به خود، به بحث گذارده می شوند... می توان بر اساس مفروضات معرفت شناختی و هستی شناختی اسلامی و بر اساس عقل، نقل، وحی و شهود و تجربه، هم نظریه و هم روش خاص به آن تولید کرد» (پارسانیا، ۱۳۸۸: ۵۰).

در اینجا این نکته حائز اهمیت است که علوم اجتماعی جدید به دنبال تحول در مبانی معرفتی در فلسفه جدید غرب تاسیس شد. به عبارتی با تغییر جهتی که کلاسیک های جامعه شناسی با اتخاذ رویکردی ویژه به داده های اجتماعی پیدا کردند، تاسیس علوم اجتماعی امکان پذیر شد. اصل جامعه شناسان کلاسیک، دورکیم، وبر و مارکس با گسستی معرفتی با رئالیسم مرسوم زمانه خود همراه بود. مارکس، با اصالت دادن به عامل تاریخی برای بازسازی جهان خارج، وبر با فاصله گرفتن از توصیف امر واقع و تکیه بر فهم پیچیده ترین نسبت های معنادار میان پدیده ها و دورکیم با فاصله گرفتن از تجربه شعور عام و رئالیسم بنیادین آن و تاکید بر مواجهه با امر اجتماعی به مثابه شی، که این شیئیت به جایگاه معرفتی آن باز می گردد نه منزلت وجودی داده ها، راه را برای تاسیس علمی نوین یاد فراهم کردند. به عبارتی، تغییر در رویکرد، عامل اصلی شکل گیری علم جامعه شناختی بود.

مشکل تغییر موضع نسبت به مبانی معرفتی علوم اجتماعی جدید و گسستی که تاسیس این علوم با تکیه بر آن امکان‌پذیر شده، مشکلی بنیادی است و انتقال این علوم از مغرب زمین به دیگر حوزه‌های تمدنی، جز از مجرای تاملی جدی در مبانی علوم اجتماعی جدید امکان‌پذیر نخواهد شد. چنین بازاندیشی در باب مبانی اسلامی موثر بر علوم اجتماعی نیز ضرورت دارد. از این رو، باید به این مسأله پاسخ گفت که اینکه شناخت عالم از طریق وحی یا نقل باشد، چگونه می‌تواند رویکردی ویژه به داده‌های اجتماعی را صورت دهد. به عبارتی، اینکه مبانی معرفتی را بخواهیم وحی یا نقل قرار دهیم، چه ضرورت روش‌شناسی و معرفت‌شناسی را می‌توان برای آن متصور شد. آنچه در این بخش توسط قائلین باید مورد توجه جدی قرار گیرد، شفافیت روش‌شناختی است که از منظر آن به دنبال اعتباربخشیدن به محتوای گزاره‌های شناختی هستند. مبانی دینی که از دل آن، روش‌هایی اتخاذ می‌شود صرفاً نباید به نحو ادعایی فرض شوند. اینکه به صورت عملیاتی چگونه چنین مبانی امکان مطالعه یا شناخت متفاوتی را ایجاد می‌کنند، اهمیت دارد. بنابراین، اگر ادعایی وجود دارد، باید مشخص شود که مختصات روشی که از دل وحی یا نقل در خواهد آمد، چیست، نحوه جمع‌آوری داده‌ها یا مواجهه با آن‌ها چگونه است. باید به وضوح تشریح شود که هم قابلیت ارائه و هم بررسی را داشته باشد. در غیر این صورت، چنین دعوی مبهم و نامفهومی، چگونه خواهد توانست مودی به تاسیس علوم اجتماعی نوینی باشد.

۴. کافی نبودن روش‌های پوزیتیویستی

نمونه‌های تحقیق حاضر و اغلب افرادی که قائل به علوم اجتماعی اسلامی هستند، بر این عقیده‌اند که تجربه نمی‌تواند کفایت لازم برای بررسی انسان که دارای ابعاد روحانی است را داشته باشد. مگر می‌توان موضوعی سرشار از پیچیدگی‌ها و ابعاد ارزشی و اخلاقی را به صورت‌هایی مادی فروکاست و از خلال آن‌ها، او را شناخت. از این منظر، «تجربه برای تولید یک دستگاه علمی کفایت نمی‌کند، یا تجربه کفایت نمی‌کند که به همه حقایق و متعلقات آن دست پیدا کنیم. ما اگر عقل را هم به کار بگیریم باز هم کافی نیست، باید وحی را به کار بگیریم که آن هم برای ما انسان‌های عادی کفایت نمی‌کند، باید تزکیه نفس بکنیم، نفس را مستعد کنیم تا بتوانیم با شهود به چیزهایی دست پیدا کنیم. یک یک

این‌ها کفایت نمی‌کنند بلکه همه این‌ها باید با هم به کار بسته شوند؛ معرفت صائب صحیح، جامع و کامل، برآیند کارگرفت و فرآیند به کار بست همه این مجاری با هم است» (رشاد، ۱۳۹۳).

اینکه تجربه در معنای تقلیل‌گرایانه حسی‌اش، برای شناخت امر اجتماعی کفایت نمی‌کند، نقدی موجه و قابل اعتناست. اما همین مسئله سال‌هاست که در جامعه علمی مطرح شده و کسانی در جست‌وجوی یافتن راهی بدیل برای آن برآمدند که بتواند ملزومات علم را رعایت کند. در واقع، از قرن نوزدهم که میان علوم طبیعی و علوم انسانی تمایز گذارده شد، اختلاف نظرهای اساسی بروز پیدا کرد. کسانی معتقد بودند راه علوم انسانی همانند علوم طبیعی است و باید از روش‌ها و اهداف علوم طبیعی برای علوم اجتماعی استفاده کرد. روش علوم طبیعی که مبتنی بر فرضیه اتحاد کلی بشر است، هنگامی که برای مطالعه انسان به کار گرفته شود، مشکلاتی را ایجاد می‌کند؛ زیرا تفاوت‌های ملی و طبقاتی که به وضوح قابل رویت هستند، را نادیده می‌گیرد و همچنین قرار آن بر این است که از علوم اجتماعی برای کنترل انسان استفاده شود. این نوع نگرش به علوم اجتماعی از جانب پوزیتیویسم خام و تقلیل‌گرا حمایت می‌شد. اما در مخالفت با این دیدگاه، تصور دیگری از علوم اجتماعی پدید آمد که شیوه‌های دیگری را ضروری می‌دانست. از جمله تفهم، شهود تاریخی، نزدیکی درونی با موضوع مورد مطالعه به جای حفظ فاصله از آن و ارتباطی درونی با آن به جای بررسی بیرونی آن. این برداشت از علوم اجتماعی تمام پدیده‌های اجتماعی را متشکل از انسان‌ها و معانی مشترکی می‌دانست که انسان‌ها به وجود آورده‌اند. بدین ترتیب، از این منظر پدیده‌های اجتماعی دارای ماهیت شکل‌یافته ابدی نبوده و موجودیتی جدای از انسان ندارند. بر این اساس، برای فهم جهان بیرونی باید به شکافتن درون پرداخت و آگاهی نسبت به خود، شرط ضروری کسب آگاهی نسبت به جهان است. در اینجا بود که تلاش‌های بسیاری از جانب افراد متعددی از جمله وبر، برای معرفی روش‌های همدلانه‌ای که بتواند اقتضائات علمی را دربربگیرد، صورت گرفت. از طرف دیگر، در اینکه علم مدرن، حقیقت را تمام و کمال ارائه نمی‌دهد، مناقشه‌ای نیست. اما دعوی عالمان علم مدرن نه شناسایی حقیقت، بلکه به حیطه آگاهی و شناخت رساندن زوایای واقعی است که در جریان زندگی حاکم است و این ممکن نیست مگر با رعایت

اقتضائات علم و به محک سنجش قراردادان تمام نظریاتی که در خدمت توضیح امر اجتماعی‌اند. از این‌رو، نقد درستی است که در میان جامعه‌شناسان، خصوصاً کلاسیک‌ها، مورد توجه و تأکید بوده است.

نتیجه‌گیری

موضوع اصلی در این تحقیق، واکاوی دعاوی مربوط به الگوی امتناع اندیشه جامعه‌شناختی و علوم اجتماعی اسلامی بود. اینکه این دعاوی به چه معنایی به کار برده شده‌اند و برای توجیه آن چه استدلالاتی ارائه شده است. نتایج به دست آمده بدین گونه بود که در درجه اول، صحبت از وضعیت امتناع به مثابه آسیب علوم اجتماعی در ایران، به معنای حکم قطعی و صادرشده مرگ علوم اجتماعی و یا از بین رفتن هرگونه امکان اندیشه جامعه‌شناختی نیست بلکه به معنای مشخصی به کار برده شده است. طباطبایی، به عنوان چهره اصلی این رویکرد، بحث امتناع (تداوم در گسست)، را در مقابل بحث امکان علوم در مغرب‌زمین که بر مبنای گسست در تداوم (گسست‌های متعدد از سنت) است، قرار داده و با مقایسه‌ای بنیادین، سعی در فهم وضعیت کنونی آگاهی در ایران داشته است. از نظر وی، امکان نیل به آگاهی از مجرای طرح بحران و تعمیق آن به عنوان مفهومی بنیادین است. در وضع ایران امروز، تنها طرح بحران به عنوان مفهومی بنیادین می‌تواند مؤدی به فراهم آمدن شرایط امکان حصول آگاهی باشد و لاجرم باید نه تنها از طرح پرسش آن بحران طفره نرفت، بلکه باید بحران را چونان مفهوم بنیادین پدیدارشناسی وجدان ایرانی طرح کرد. از نظر وی، مشکل آگاهی چنان که در ایده آلیسم آلمانی و به‌ویژه در فلسفه هگل مطرح شده، کوششی از این دست در جهت طرح پرسش آگاهی در آلمانی بود که در بحران ژرف تجدید فرو رفته بود و در واقع، طرح این بحران و تأمل فلسفی در آن، چونان امکان فراگذشتن از «گسیختگی» ناشی از بحران و تاسیس نظریه وحدتی است که در نهایت و به‌طور اساسی، باید در حوزه اندیشه فلسفی طرح و راه برون‌رفتی برای آن پیدا شود. بنابراین، اگرچه انتقال آگاهی ممکن نیست، اما اتخاذ موضع جدید آگاهی، از مجرای طرح مشکل بحران امکان‌پذیر می‌تواند باشد و در واقع، با تکیه بر دستاورد فلسفه هگل، می‌توان مفهوم بحران را به عنوان شرایط امکان‌گذار از بحران مطرح کرد.

دعاوی مربوط به علوم اجتماعی اسلامی نیز ذیل چهار مولفه (اتخاذ پیش‌فرض‌های دینی، دین به‌عنوان موضوع علم، روش‌شناسی دینی و کافی‌نبودن روش‌های پوزیتیویستی) قرار داده شدند و هر کدام مورد بررسی انتقادی قرار گرفتند. بررسی این دعاوی نشان داد، در بحث از علوم اجتماعی اسلامی، به طرح ضرورت ایده‌ها و کلیاتی درباب دعاوی پرداخته شده است و گاهی نقدهای به‌جایی که در میان جامعه‌شناسان کلاسیک نیز مطرح‌نظر بوده، توجه شده است. در این مباحث، عمدتاً ملزومات و منطق بحث مورد توجه قرار نگرفته و جزئیات به دقت تفصیل نیافته است. بدیهی است تا زمانی که ملزومات و اقتضائات علمی، مورد توجه قرار نگیرد، دعوی صرف راه، به جایی نخواهد برد. همچنین، ضرورت دارد هر ادعایی، زوایای متعدد بحث خود را با شفافیت لازم مطرح کند و خود را در بوته نقد اجتماع علمی قرار دهد. در صورت عملیاتی کردن و تطبیق‌پذیرساختن دعاوی علوم اجتماعی اسلامی و پدیده‌های نوین در ایران، می‌توان اعتبار آنها را مورد ارزیابی قرار داد.

کتابنامه

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۹۰)، مقدمه، ترجمه: پروین گنابادی، نشر الکترونیکی کتابناک.
۲. پارسایا، حمید (۱۳۸۸)، «روش‌شناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی»، مجله پژوهش، ش ۲.
۳. _____ (۱۳۹۵)، دومین جلسه از سلسله‌نشست‌های آسیب‌شناسی علوم اجتماعی اسلامی، دانشگاه تهران.
۴. دورکیم، امیل (۱۳۸۷)، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه: علی‌محمد کاردان، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۵. رشاد، علی‌اکبر (۱۳۹۳)، دین و حقیقت؛ پاسخ به مغالطه‌ای در حوزه دغدغه تولید علم دینی، تهران: نشست دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.
۶. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۱)، ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، تهران: نشر ثالث.
۷. کچویان (الف)، حسین (۱۳۹۱)، «عبدالرحمن‌ابن‌خلدون و مفسران: بررسی آراء طه حسین، محسن مهدی و سیدجواد طباطبایی»، فصلنامه علمی پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، سال دوم، ش ۱.
۸. کچویان (ب)، حسین (۱۳۹۱)، نگاهی به علم و علوم انسانی، در گفت‌وگو با خبرنگار شورای عالی انقلاب فرهنگی.
۹. گولدنر، آلوی (۱۳۶۸)، بحران جامعه‌شناسی غرب، ترجمه: فریده ممتاز. تهران: نشر شرکت سهامی انتشار.
۱۰. مارکس، کارل؛ انگلس، فردریش؛ پلخانف، گئورگی (۱۳۹۳)، لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، ترجمه: پرویز بابایی، تهران: نشر چشمه.
۱۱. ویر، ماکس (۱۳۹۰)، روش‌شناسی علوم اجتماعی، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران: مرکز.
۱۲. قانع‌راد، محمدمین؛ محدثی، حسن و جواد میری (۱۳۹۵)، هم‌اندیشی نقد کتاب ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
۱۳. هگل، گئورگ و ویلهلم فردریش (۱۳۷۸)، عناصر فلسفه حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست، ترجمه: مهبد ایرانی‌طلب، تهران: نشر قطره.