



نقدهایی مشابه به متنی‌های متفاوت بررسی متونی در حوزه اسلامی‌سازی معرفت

دکتر سیدصادق حقیقت*

شاید چندان مرسوم نباشد که چند متن به شکل یک‌جا مورد نقد قرار گیرند. در این مقاله، به این دلیل، چند متن با هم مورد بررسی قرار می‌گیرند که گویا مبانی نویسندگان آنها از یک جهت، و نقدهای وارد به آنها از جهت دیگر مشابه هم هستند؛ هرچند موضوع متن‌ها و مباحث آنها به ظاهر، تفاوت دارد. تشابه متنی‌هایی که مورد بررسی قرار می‌گیرد، در مقایسه برخی علوم مدرن با متفکران سنت اسلامی است. مدعای مشترک این متون، این است که آن علوم و روش‌شناسی‌هایی که مدرن به نظر می‌رسند، در سنت خود ما سابقه داشته است: «آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد». در این ارتباط، مقدمه‌هایی که بر کتاب *روش در علوم اجتماعی: رویکردی رئالیستی*^۱ نوشته شده، و بخشی از مطالب کتاب *جامعه‌شناسی معرفت: جستاری در تبیین رابطه ساخت و کنش اجتماعی و معرفت‌های بشری*^۲، مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد.

۱- رئالیسم انتقادی و سنت اسلامی

بر کتاب *روش در علوم اجتماعی* آندرو سایر، دو مقدمه زده شده است. مقدمه اول از مترجم کتاب، دکتر افروغ است، و مقدمه دوم به حجة الاسلام و المسلمین پارسانیا تعلق دارد. البته این مقدمه به شکل مفصل‌تر در *فصلنامه علوم سیاسی* نیز چاپ شده است؛^۳ و به همین دلیل، ارجاعات ما به مجله خواهد بود. قبل از پرداختن به اصل بحث، تذکر این نکته ضرورت دارد که اضافه کردن مقدمه‌ای از نویسنده‌ای غیر از مترجم کتاب، آن هم به این شکل که در آن ادعایی مبنی بر تلائم یا عدم تلائم مبنای نویسنده با مبنایی دیگر همچون اسلام مطرح شده باشد، خلاف عرف نگارش و رسم امانت در ترجمه است. آندرو سایر مدعای رئالیسم انتقادی را در هشت محور تلخیص می‌کند: جهان، مستقل از معرفت ما در باره آن وجود دارد؛ معرفت ما از جهان، همراه با خطا و سرشار از نظریه است؛ معرفت نه کاملاً متصل و مستمر، به مثابه انباشت واقعیات درون یک چارچوب مفهومی پایدار، و نه کاملاً منفصل، با تحولات عام و همزمان در مفاهیم، توسعه می‌یابند؛ در جهان ضرورتی وجود دارد؛ جهان تمایز یافته و لایه‌بندی شده است؛ پدیده‌های اجتماعی از قبیل کنش‌ها، متن‌ها و نهادها مفهوم - محورند؛ علم یا تولید هر معرفت دیگر، یک عمل اجتماعی است؛ و علوم اجتماعی باید در برابر موضوع، خودانتقادی باشد.^۴ در این‌جا، هدف آن است که نسبت دو مقدمه‌ای که بر کتاب فوق نوشته شده را با مدعای نویسنده، آشکار سازیم. جهت مشخص شدن این ارتباط، دو تصور زیر قابلیت طرح دارد:

- آن که شباهت بین این کتاب و مبانی اسلامی، صرفاً در «مباحث معرفت‌شناسانه» باشد؛

- آن که شباهت به شکل خاص در «رئالیسم انتقادی» به شکل خاص باشد.

به نظر می‌رسد مقدمه اول این کتاب (از دکتر افروغ) تنها به مدعای اول، محدود می‌شود؛ در حالی که مقدمه دوم (از دکتر پارسانیا) مدعای دوم را نیز در برمی‌گیرد. بنابراین به دلیل حداکثری بودن بحث در مقدمه دوم، باید گفت این دو مقدمه به دنبال اثبات یک مطلب نیستند. به اعتقاد افروغ، تشابه علامه و سایر در دو اصل اول و دوم (وجود مستقل جهان، قطع نظر از معرفت ما درباره آن و خطاب‌دار بودن معرفت) است.^۵ علاوه بر این، استاد مطهری همانند رئالیست‌ها به فرضیه - محور بودن علوم تجربی اعتقاد دارد. اما وی به رغم ظنی دانستن علوم تجربی، مطلبی می‌نویسد که علاوه بر تغایرش با مدعای رئالیست‌ها، رابطه‌اش با ادعای ظنی بودن علوم تجربی، سؤال برانگیز می‌نماید.^۶ به هر



حال، باید توجه داشت که بحث علامه و استاد مطهری به حوزه معرفت‌شناسی محدود می‌شود؛ و به حوزه فلسفه علم و روش‌شناسی علوم نمی‌رسد. با مفروض گرفتن یک مبنا در معرفت‌شناسی، چه بسا بتوان مبانی متعددی در فلسفه علم تصور نمود. به دیگر بیان، لازمه رئالیسم در معرفت‌شناسی، ضرورتاً رئالیسم در فلسفه علم نیست. رئالیسم در معرفت‌شناسی، تنها به تطابق صورت ذهنی با خارج می‌پردازد؛ در حالی که موضوع رئالیسم در فلسفه علم، تاریخ‌طور، مفروضات و روش‌شناسی رشته‌های علمی است؛ و صرفاً برخی از مقدمات آن ممکن است واقع‌گرایی معرفت‌شناسانه باشد.

علاوه بر نکته فوق، لازم به تذکر است که دریافت علامه طباطبایی و استاد شهید از ایدئالیست بودن مارکسیست‌ها چندان با واقعیت منطبق نبوده؛ و شاید از این جهت، با رئالیسم امثال بسکار و سایر نیز یکسان نباشد. همان گونه که دکتر طباطبایی اشاره کرده، علامه (و همچنین استاد مطهری) به این دلیل، اصول فلسفه و روش رئالیسم (و حواشی آن) را نگاشتند که می‌خواستند نشان دهند که روش مارکسیست‌ها ایدئالیستی و روش مسلمانان، رئالیستی است؛ در حالی که همان گونه که سیدجواد طباطبایی اشاره می‌کند: «(علامه) طباطبایی هم در عنوان کتاب و هم در این مقاله، فلسفه را با رئالیسم، برابر دانسته، و در عنوان مقاله نیز «سفسطه» و «ایدئالیسم» را یکی می‌داند. به طور کلی، در اصول فلسفه و روش رئالیسم، «سفسطه» و «ایدئالیسم» به معنای نفی وجود عالم خارج و امکان حصول علم مطابق با واقع، و فلسفه و رئالیسم نیز با نقیض آن دو برابر گرفته شده است».^۷ به عقیده دکتر طباطبایی، خاستگاه این توهم و یکی شمردن سفسطه و ایدئالیسم در این نکته است که علامه طباطبایی و استاد مطهری، مارکسیسم را از زبان تقی ارانی فهم کرده‌اند؛ و تمامی مناقشه میان «فلسفه و سفسطه یا رئالیسم و ایدئالیسم» را به نکته بی‌اهمیت وجود یا عدم وجود عالم خارج و امکان یا عدم امکان حصول علم به خارج برمی‌گردانند.^۸ پس آن دو اولاً رئالیسم را به تطابق وجود ذهنی با خارج تقلیل^۱ داده‌اند؛ و ثانیاً تصور کرده‌اند مارکسیست‌ها به این معنا ایدئالیست هستند. در حقیقت، بحث معرفت-شناسانه اخیر، تنها بخش کوچکی از ایدئالیسم و رئالیسم در فلسفه علم محسوب می‌شود. به هر حال، اگر رئالیسم نزد علامه و مطهری به معنای مطابقت تصور ذهنی با واقع باشد، اساساً آندرو سایر به این مسئله اعتقاد ندارد؛ و به همین دلیل، ما بین رئالیسم خام و



نسبی‌گرایی رادیکال فرار می‌گیرد.^۹

در پایان مقدمه اول، دکتر افروغ به مقدمه دوم کتاب اشاره و اظهار امیدواری می‌کند که فتح بابی برای تقابل و ارزیابی انتقادی دو روش «رتالیسم انتقادی و تعالی‌گرا» و «روش‌شناسی صدرایی» باشد.^{۱۰} پس باید دید چگونه این دو با هم مقایسه شده‌اند. هرچند پارسانیا سعی کرده به شکل مفصل، گزاره‌های بحث خود را در ۴۱ مورد توضیح دهد، اما در این جا، تنها به چند مدعی مشخص از ایشان می‌پردازیم:

۱. مدعی اول این مقاله، وجود ناسازگاری در رتالیسم انتقادی آندرو سایر است: «اصل سوم که به نفی صدق و کذب از معرفت علمی می‌پردازد، با اصل نخست که از اصل واقعیت مستقل از معرفت خبر می‌دهد، ناسازگار است؛ زیرا شناخت صادق، شناختی است که از واقعیت، حکایت می‌کند و مطابق با نفس‌الامر است. از بین رفتن ارزش معرفتی و جنبه حکایت‌گری، کاشفیت و در نتیجه، صدق و کذب گزاره‌ها نتیجه ناشایست اصول دهم، یازدهم و دوازدهم (تفسیر پدیده‌های اجتماعی از چارچوب معنایی محقق، تولید علم به عنوان یک عمل اجتماعی، و تأثیر شرایط و روابط اجتماعی در محتوای علم) است.»^{۱۱} به اعتقاد پارسانیا، رتالیسم انتقادی سایر به نسبت حقیقت منجر می‌شود.^{۱۲}

ارجاعی که وی به اصول پانزده‌گانه سایر می‌دهد، ص ۶ و ۷ کتاب، یعنی مقدمه مترجم است که تنها به هشت اصل اشاره شده است. به هر حال، ظاهراً اشکال فوق از سوءتفاهم نسبت به اصطلاحات به کار برده شده توسط سایر ناشی شده است. سایر به شیوه رتالیست‌های خام معتقد نیست که آن چه ما در ذهن داریم با واقع و نفس‌الامر، تطابق دارد؛ بلکه در عین دور شدن از ابزارگرایی، معتقد است بین وجود ذهنی و عینی، «کفایت عملی» وجود دارد: «معرفت برای آن که در عمل، کفایت داشته باشد، باید انتظاراتی را درباره علم و درباره نتایج حاصل از اعمال ما به وجود آورد. کفایت عملی اجزای متفاوت معرفت ما با توجه به ساخت، تغییر خواهد کرد.»^{۱۳} پس، بدون قصد تأیید یا نقد مبنای سایر و بالاخص حمله وی به هرمنوتیک به دلیل نسبی‌گرایانه بودنش، باید گفت نقد پارسانیا به وی وارد نیست؛ چرا که لازمه مبنای سایر در «کفایت عملی» نفی مقدمه اول وی (استقلال جهان مستقل از معرفت) نخواهد بود. جهان خارج از ذهن مستقلاً وجود دارد؛ و معرفت نه عین واقع است (نفی رتالیسم خام)، و نه بر پایه میزان مفید بودنش مورد داوری قرار می‌گیرد (نفی ابزارگرایی).

۲. مدعی دوم وی این است که نه تنها ملاصدرا رتالیسم انتقادی دارد، بلکه از

اشکالات رئالیسم انتقادی آندرو سایر مبراست: «همان گونه که روش معرفتی هوسرل و ... روش‌شناسی خاص خود را در عرصه علوم اجتماعی به دنبال می‌آورند، رئالیسم فلسفی دنیای اسلام با مرجعیت و اعتباری که برای سه منبع معرفتی - حس، عقل و وحی - قائل است، بدون شک، روش‌شناسی متناسب با خود را در عرصه علوم اجتماعی در پی خواهد داشت.»^{۱۴} «اصول فلسفی و روش رئالیستی حکمت صدرایی ... هم ارتباط ساختاری دانش تجربی را با دیگر مراتب معرفتی تبیین نموده، و هم روش ارزیابی علمی مراتب غیرتجربی معرفت را تبیین می‌نماید؛ و در نتیجه، تفاوت‌گزینه‌های علمی و غیرعلمی بنیان‌های دانش تجربی را بازگو می‌نماید، و هم قدرت نقادی را به علوم انسانی اعطا می‌کند.»^{۱۵} از دیدگاه وی، منابع معرفتی در حکمت متعالیه حس، خیال، وهم، عقل نظری، عقل عملی و شهود است.^{۱۶} او در توضیح «رویکرد انتقادی رئالیسم صدرایی» می‌نویسد: «رئالیسم صدرایی با دفاع از جایگاه عقل عملی، رویکرد انتقادی را به گونه‌ای به حوزه علوم انسانی باز می‌گرداند که از آسیب‌های مکتب انتقادی نیز مصون باشد. عقل عملی با حفظ هویت معرفتی خود به تناسب اهدافی که با کمک عقل نظری بر صحت و سقم آنها داوری می‌کند، مفاهیم و علوم انسانی را نیز ابداع می‌کند. این بخش از ابداعات - که علامه طباطبایی با عنوان اعتبارات اجتماعی از آنها یاد می‌کند - الگوی آرمانی رفتار و زیست انسانی را ترسیم می‌کنند. این مدل آرمانی، مبنا و اساسی را برای رویکرد انتقادی به واقعیت‌های اجتماعی فراهم می‌آورد؛ زیرا واقعیت‌های اجتماعی در اغلب موارد ریشه در اعتباراتی دارند که انسان‌ها بر اساس تمایلات، تعاملات و مناسبات اجتماعی خود ابداع می‌نمایند. حضور عقل عملی، مانع از این می‌شود که دانشمند علوم اجتماعی در ظرف واقعیت‌های موجود و آنچه که فهم عرفی نامیده می‌شود، محصور بماند.»^{۱۷}

در باره نقل قول‌های فوق نکاتی چند، جای طرح دارد:

۱. مسئله اول، آن است که رئالیسم انتقادی ادعا شده، فارغ از صحت و سقم آن، به چه کسی انتساب دارد. در نقل قول نخست، این اصطلاح به «دنیای اسلام» منتسب شده، که به غایت، ابهام دارد. خود ملاصدرا و علامه طباطبایی نیز از «رئالیسم انتقادی» سخن نگفته‌اند. پس این برداشت مؤلف محترم مقدمه، آقای پارسانیا است که از رئالیسم معرفت-شناسانه حکمت متعالیه، رئالیسم انتقادی در حوزه فلسفه علم را استنباط می‌کند؛ و بنابراین، آن را نه می‌توان به «دنیای اسلام» یا دین اسلام منتسب نمود، و نه به علامه و ملاصدرا. بحث در این جا نه بر سر اسلام یک (متون مقدس) است، و نه در این زمینه،



اجماعی وجود دارد. مباحث طباطبایی و صدرا، به خودی خود، به حوزه علوم انسانی و فلسفه علم کشیده نمی‌شود؛ و تنها می‌تواند مبانی آن را در حوزه معرفت‌شناسی تمهید کند. مباحثی همچون نقش اجتماعی زبان و تعامل ارتباطی بودن معرفت،^{۱۸} رابطه فاعل شناسا و موضوع شناسایی،^{۱۹} بازتولید ساختارهای اجتماعی^{۲۰} و نسبییت (یا عدم وجود نسبییت) در فلسفه علم برای امثال علامه و ملاصدرا تفکر ناشده بوده است. معرفت علمی در رئالیسم آندرو سایر، شکل اجتماعی دارد؛^{۲۱} و در منقوش شدن وجود ذهنی (مطابق خارج) خلاصه نمی‌شود.

۲. اگر از انتساب این مسئله گذر کنیم، اصل بحث، آن است که چگونه می‌توان از مبانی حکمت متعالیه، به قرائتی از رئالیسم انتقادی رسید که در علوم انسانی و فلسفه علم، ما را یاری رساند، و از نقائص رئالیسم انتقادی امثال آندرو سایر میرا باشد. صورت‌بندی استدلال ایشان آن است که عقل عملی، راهگشاست؛ چرا که با کمک عقل نظری به اعتبارات اجتماعی می‌رسد که آن هم به نوبه خود، رویکردی انتقادی به واقعیت‌های اجتماعی خواهد داشت؛ چون عقل عملی، مانع از محصور شدن علوم اجتماعی در فهم عرفی می‌شود. ارتباط عقل عملی و نظری و اعتبارات اجتماعی با رئالیسم انتقادی، نه به شکل مشخص در مقاله توضیح داده شده، و نه وجهی معقول برای آن می‌توان سراغ گرفت. مبحث رئالیسم انتقادی که در فلسفه علم، جای طرح دارد، نه از دل حکمت صدرایی، قابل استنتاج است، و نه توضیحات نگارنده محترم برای آن کفایت می‌کند. حیث «انتقادی» رئالیسم آندرو سایر در مکتب فرانکفورت ریشه دارد؛ چیزی که از عقل عملی و نظری و اعتبارات اجتماعی، حاصل نمی‌شود. مقصود از قید «انتقادی» نزد سایر، «ارزیابی و نقد خود-فهمی جوامع برای فهم و تبیین پدیده‌های اجتماعی»^{۲۲} است؛ و بنابراین در صرف محصور نشدن در «فهم عرفی» (آن گونه که پارسانیا تعیین مراد کرده بود) خلاصه نمی‌شود. در واقع، تعریف ایشان در این جا، خروج از اصطلاح به شمار می‌آید. حکمت متعالیه (صدرا یا علامه) نسبت به رئالیسم انتقادی، با تعریف فوق، لابلش‌ط است؛ چرا که مباحث جدید علوم اجتماعی در فلسفه کلاسیک ما نااندیشیده تلقی می‌شود. به بیان مشخص‌تر، می‌توان به عقل عملی و نظری و اعتبارات اجتماعی به علاوه مبانی معرفت اسلامی (حس و خیال و مانند آن) در حوزه معرفت‌شناسی اعتقاد داشت، اما الزاماً در حوزه فلسفه علم به رئالیسم انتقادی قائل نشد. اساساً دلیل، اعم از مدعاست؛ و نمی‌توان از حوزه معرفت‌شناسی به حوزه فلسفه علم و روش‌شناسی بدون داشتن دلیلی مشخص پرش نمود.

همان گونه که در مقدمات (یا اصول) بحث سایر دیدیم، معرفت‌شناسی، تنها چند مقدمه نخست او را در برمی‌گیرد. حتی اگر کاربرد اصطلاح «رتالیسم انتقادی» در حق حکمت متعالیه جایز بود، باز نمی‌توان گفت «رتالیسم انتقادی» صدرایی از رتالیسم آندرو سایر، برتر است؛ چون انتقادات پارسانیا به آندرو سایر در بند اول مورد قبول واقع نشد.

۲. جامعه‌شناسی معرفت و اندیشمندان اسلامی

بحث دیگری که با مبحث فوق، اشتراک دارد، مقایسه جامعه‌شناسی معرفت با اندیشه برخی مسلمانان است. وجه اشتراک این دو بحث، آن است که دانش یا روشی مدرن به شکلی در اندیشه سنتی پی‌گیری و ریشه‌یابی شده است. جامعه‌شناسی معرفت، علمی است که روابط متقابل و مناسبات انواع زندگی اجتماعی با انواع شناخت‌ها و دانش‌ها را نشان می‌دهد.^{۲۳} اصطلاح «جامعه‌شناسی معرفت»ⁱⁱ یا جامعه‌شناسی شناخت، نخستین بار توسط ماکس شلر مطرح شد؛ و همو این علم را دانشی دانست که موضوع آن، بررسی روابط و پیوندهای میان انواع زندگی و اقسام گوناگون معرفت‌هاست.^{۲۴} علی‌رغم وجود اختلاف درباره ماهیت و قلمرو جامعه‌شناسی معرفت، در مورد این نکته توافق کلی وجود داشته که جامعه‌شناسی شناخت به بررسی رابطه میان اندیشه آدمی و زمینه اجتماعی که این اندیشه در آن سر بر می‌آورد، می‌پردازد.^{۲۵} مشغله اصلی جامعه‌شناسان معرفت، این بوده است که نشان دهند چگونه مجموعه‌های تخصصی اندیشه و معرفت، نظیر نظام‌های زیبایی‌شناختی، اخلاقی و فلسفی، عقاید مذهبی و اصول سیاسی از زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی که در آن پرورده می‌شوند، متأثر می‌گردند.^{۲۶} یکی از مسائل عمده مورد توجه جامعه‌شناسی معرفت، نشان دادن تأثیر وسیع جامعه بر تولید دانش تخصصی بوده است. دومین هدف مهم جامعه‌شناسی معرفت، این بوده که کشف کند چگونه دانش در جریان فعالیت سیاسی، مورد استفاده قرار می‌گیرد.

جامعه‌شناسی معرفت که اکنون یکی از شاخه‌های مهم جامعه‌شناسی به شمار می‌رود، عبارت است از یک سنت فکری فلسفی - جامعه‌شناختی که به طور شناخته شده از اواخر سده نوزدهم به بررسی عوامل اجتماعی تعیین‌کننده معرفت‌های انسانی پرداخته است. در داخل این سنت فکری نیز گرایش‌های مختلفی یافت می‌شود، اما همگی بر این هدف



مشترک گرد هم می‌آیند که به واری مسئله مناقشه برانگیز «تعیین اجتماعی معرفت» پرداخته‌اند.^{۲۷} جریان اندیشه‌ها که به پیدایش جامعه‌شناسی معرفت مدرن انجامید، به عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی، انشعاب پیدا کرد، ولی شکل جدید آن مربوط به سده بیستم است. به شکل مشخص، جامعه‌شناسی معرفت از اواخر دهه ۱۹۲۰ به عنوان رشته‌ی خاص به رسمیت شناخته شد.

در جهان اسلام، این رشته علمی تاکنون مورد بی‌مهری قرار گرفته؛ و نه تنها به یک رشته یا گرایش دانشگاهی تبدیل نشده، بلکه منبع مستقلى در آن زمینه با دیدگاهی اسلامی به زینت طبع آراسته نشده است. این در حالی است که نویسندگان کتاب *جامعه‌شناسی معرفت: جستاری در تبیین رابطه ساخت و کنش اجتماعی و معرفت‌های بشری* پس از بررسی مفصل مبانی، تاریخچه و دیدگاه‌های جامعه‌شناسان معرفت در مغرب زمین، تلاش کرده‌اند برای این حوزه معرفتی، مبانی بومی و اسلامی جستجو کنند؛ و دیدگاه‌های برخی اندیشمندان مسلمان را به عنوان رقیب دیدگاه‌های جامعه‌شناسان معرفت غربی، مطرح نمایند. هدف اصلی و نکته بدیع کتاب فوق، تلاش برای طراحی جامعه‌شناسی معرفت اسلامی و بومی کردن این حوزه معرفت به نظر می‌رسد. فصل‌های یازدهم تا چهاردهم، جستارهای جداگانه‌ای است که هر کدام به بررسی دیدگاه‌های برخی متفکران اسلامی (امام محمد غزالی، ابن‌خلدون، اقبال لاهوری و علامه طباطبایی) پرداخته؛ و تلاشی در جهت بازسازی این اندیشه‌ها و نسبت دادن نظریه‌ای جامعه‌شناختی به این متفکران است.^{۲۸}

مؤلفان، فصل اول از بخش سوم کتاب را به بررسی مبادی فلسفی جامعه‌شناسی معرفت در فلسفه اسلامی اختصاص داده‌اند؛ و معتقدند فلسفه اسلامی برای بومی‌سازی جامعه‌شناسی معرفت، باید روزگار وصل خویش را باز جوید. از نظر ایشان، اگر ما به جستجو در میان اندیشه‌های بومی فلسفی خویشتن پردازیم، قادر خواهیم شد تا جامعه‌شناسی معرفت بومی و سازگار با اندیشه‌های اسلامی و ایرانی را پی‌ریزی کنیم: «چه اشکالی دارد که در ایران نیز جامعه‌شناسی، به ویژه در رشته‌هایی که فلسفی - جامعه‌شناختی قلمداد می‌شوند، بتواند بر مکتب فلسفی دینی و بومی اتکا کند ... در این نوشتار، برآنیم که در مقوله‌های مختلف فلسفی و معرفت‌شناختی که پیش‌تر به عنوان پیشینه‌های جامعه‌شناسی معرفت شناخته شده است، دیدگاه‌های رقیب را از فلسفه اسلامی برگرفته و به اهل نظر بنمایانیم».^{۲۹}

نویسندگان کتاب فوق در باب نظریه جامعه‌شناسی معرفتِ غزالی معتقدند که از جمله مباحثی که به وضوح در آثار مختلف غزالی مشاهده می‌شود، تحلیل‌های جامعه‌شناختی او از بعضی حوزه‌های معرفتی خاص، چون فقه، کلام، سیاست، علوم و صنایع است. از نظر غزالی، جامعه از مجموعه افراد تشکیل می‌شود. نظر وی به معرفت، مانند بسیاری از فیلسوفان مسلمان، رویکردی وجودشناسانه است؛ هرچند تحلیل‌های جامعه‌شناختی نیز دارد. در باب تعیین اجتماعی معرفت از نظر غزالی، از بعضی سخنان وی خصوصاً درباره اندیشه‌هایی چون اندیشه‌های اخلاقی، استفاده می‌شود که یک اندیشه، حتی می‌تواند ریشه و منشأ اجتماعی نیز داشته باشد؛ و درباره اندیشه‌هایی چون اندیشه‌های یاد شده، می‌توان مدعی شد که اجتماع و حضور در آن، شرط بروز و ظهور چنین اندیشه‌هایی است.^{۳۰}

ایشان از آن‌چه ابن‌خلدون در باب روش در مقدمه بیان کرده، نتایج زیر را استنباط کرده‌اند: در امور اجتماعی و انسانی، باید ذهنیات یا امور ذهنی را به محک عینیات یا امور عینی زد؛ نباید امر عینی و واقع را با مشاهده امور خارجی سطحی، یکسان فرض کرد؛ عقل در این باب به عنوان میزان به کار می‌رود؛ اما در تحقیق اجتماعی، مقصود عقل مطلق نیست. از آن‌جا که رفتار اجتماعی از جمله کنش‌های انسان است، می‌توان نتیجه گرفت که اندیشه در نظم قواعد و هنجارهای اجتماعی و جامعه نقش دارد.^{۳۱} اصل اساسی تفکر جامعه‌شناختی ابن‌خلدون، چنین است که جامعه، مجموعه سازمان یافته‌ای است که عوامل عمده تعیین‌کننده آن عبارتند از: عوامل اقتصادی، سیاسی و فرهنگی. او در داخل جامعه سازمان یافته، بر تقدم عامل اقتصادی بر عوامل فرهنگی و سیاسی تأکید می‌ورزد. عامل اقتصادی بر نیازهای نخستین بقا مبتنی است؛ و عامل سیاسی بر پایه نیازهای صلح و دفاع قرار دارد؛ اما عامل اساسی و عامل اقتصادی، ضرورتاً از فضای اندیشه می‌گذرند. از این‌جاست که آنها با پدیدارهای فرهنگی مرتبط می‌شوند. پس گسترش علوم، رابطه نزدیکی با دولت، شهر و توسعه اقتصادی دارد؛ چه دانش‌ها در جایی فزونی می‌یابد که اجتماع توسعه پذیرد و تمدن به عظمت و بزرگی نائل آید. از نظر ابن‌خلدون، ارتباط بین معرفت و بنیان وجودی، فقط منحصر به دانش‌های فرهنگی و غیر عقلی است؛ چه در نگرش او دانش برهانی و عقلی مستقل از تحولات اجتماعی‌اند.^{۳۲}

علیزاده (و دیگران) برای نشان دادن نظریه جامعه‌شناسی معرفت اقبال، به دو مطلب در اندیشه وی تمسک جسته‌اند: یکی بحث «خودی»، و دیگری دیدگاه اقبال در مورد



«اجتهاد». اقبال در مورد تعیین اجتماعی فرهنگ و سنن در ایجاد «خود جمعی»، بر این باور است که هر گروه و اجتماعی در دوران سعادت و آرامش خود، فرهنگ و سنن کارکردی و مفیدی را ایجاد می‌کند که در هنگام بحرانی شدن جامعه، می‌تواند با تمسک به آنها، افزون بر حفظ خود، به رشد و توسعه نیز ادامه دهد.^{۳۳} اقبال در خصوص اجتهاد، معتقد است معرفت و فقه واحد نمی‌تواند در طول زمان‌های مختلف وجود داشته باشد، زیرا بنیان وجودی آنها، یعنی طبیعت و شرایط جوامع و فرهنگ‌ها در حال تغییر و تحول است. بنابراین، فهم ویژگی یک معرفت، در گرو توجه به تغییرات آن در بستر زمان و فهم بنیان‌های وجودی آن در این مرحله از رشد است؛ و این، دقیقاً اندیشه «تاریخ‌باورانه» اقبال است که بر اساس آن، محیط، تاریخ، سنت‌ها، و نهادهای اجتماعی می‌توانند عامل تفاوت جوامع از لحاظ معرفت دینی، رفتار اجتماعی و فرهنگ باشند.^{۳۴}

ایشان درباره نظریه جامعه‌شناسی معرفت علامه طباطبایی نیز متذکر شده‌اند که به نظر علامه، بعضی از معرفت‌ها هیچ ارتباطی با جامعه ندارد و جامعه، هیچ‌گونه تأثیری بر آنها نمی‌گذارد؛ در حالی که بعضی دیگر از معرفت‌ها و اندیشه‌ها اساساً خاستگاه اجتماعی دارند و پس از پدید آمدن جامعه، امکان تحقق می‌یابند. علامه طباطبایی، معرفت‌ها و ادراک‌های بشری را به دو دسته معارف حقیقی (علم حضوری و علوم حصولی حقیقی) و ادراک‌های اعتباری تقسیم می‌کند. ادراک‌های اعتباری نیز خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: ادراک‌های اعتباری پیش از اجتماع (اعتباریات پیشین) که عبارتند از: وجوب، خوبی و بدی (حسن و قبح)، انتخاب سبک‌تر و آسان‌تر، اصل استخدام و اجتماع، و اصل متابعت علم. در مقابل، ادراک‌های اعتباری پس از اجتماع (اعتباریات پسین) موارد زیر را شامل می‌شوند: اندیشه ملکیت، سخن گفتن، اندیشه ریاست، امر و نهی و پاداش و کیفر، و اعتبارات در مورد تساوی دو طرف. معرفت‌های اعتباری خاص پس از اجتماع، از جمله معرفت‌هایی‌اند که خاستگاه اجتماعی دارند؛ و منشأ پیدایش آنها اجتماع است. تطور و تحولی که مستلزم تاریخی بودن معرفت است، در همه ادراک‌های اعتباری و در جمیع شئون انفرادی و اجتماعی انسان، مشهود است. آن‌چه این خصوصیت را پدید آورده، حاکمیت اصل انتخاب سبک‌تر و آسان‌تر بر اعمال انسان است. به اعتقاد او، وجود این اصل و حاکمیت آن بر اعمال آدمی باعث می‌شود تا ادراک‌های اعتباری مذکور در طول زمان در حرکت باشند.^{۳۵}

با مفروض گرفتن نقاط مثبت کتاب فوق (همچون جامعیت و در انداختن طرحی نو در

باب جامعه‌شناسی معرفت و سعی در یافتن ریشه‌های آن در سنت بومی، می‌توان در خصوص مقایسه جامعه‌شناسی معرفت و اندیشه متفکران اسلامی، سه احتمال را مطرح کرد:

این که در اندیشه مسلمانان، مبانی بعیده‌ای وجود دارد که بر اساس آن جامعه‌شناسی معرفت (اسلامی یا مسلمانان؟) می‌تواند به دست ما تأسیس شود؛
این که اندیشمندان اسلامی نیز جامعه‌شناسان معرفت بوده‌اند؛
و این که در اندیشه ایشان رگه‌هایی مرتبط با مباحث جامعه‌شناسی معرفت مصطلح وجود دارد.

احتمال اول هرچند امری منطقی به نظر می‌رسد، اما اساساً مد نظر نویسندگان محترم کتاب نبوده است؛ چرا که نه تنها در صدد تأسیس نبوده‌اند و این کار را انجام نداده‌اند، بلکه تصریح عبارات ایشان بر چیزی دیگر دلالت می‌کند. احتمال دوم، هرچند تصریح برخی عبارات کتاب است («باید برای آشکار شدن مواضع فکری علامه به بحث تعیین اجتماعی معرفت پرداخت تا از این راه هم جامعه‌شناسی معرفت علامه آشکار گردد و هم اصل نظراتشان صورتی واضح بیابد»)^{۳۶} ولی اساساً معقول نیست که انتظار داشته باشیم علوم مدرن (همانند جامعه‌شناسی معرفت) در بین متون سنتی (همانند کتب غزالی) یافت شود. احتمال آخر هم در بسیاری از عبارات کتاب دیده می‌شود. بر اساس احتمال آخر، مؤلفان محترم درصددند توضیح دهند که در اندیشه غزالی و طباطبایی و مانند ایشان مباحثی وجود دارد که با جامعه‌شناسی معرفت ارتباط دارد. تیتیهایی همچون «غزالی و جامعه‌شناسی معرفت» (فصل یازدهم)، «ابن خلدون و جامعه‌شناسی معرفت» (فصل دوازدهم)، «اقبال و جامعه‌شناسی معرفت» (فصل سیزدهم) و «علامه طباطبایی و جامعه‌شناسی معرفت» (فصل چهاردهم) این احتمال را تقویت می‌کند که از دیدگاه این کتاب، ارتباطی بین متفکران فوق با جامعه‌شناسی معرفت وجود دارد. اما تمام کلام در این نوع ارتباط است. البته مباحثی همچون «اجتهاد و تعیین اجتماعی معرفت» (در ص ۵۱۸) و «تعیین اجتماعی معرفت از نگاه علامه» (در ص ۵۵۲) نشان می‌دهد که مدعا بالاتر از صرف شباهت یا زمینه‌سازی است. اگر چنین بود به مبحث «مبانی جامعه‌شناسی معرفت» (فصل دهم) اکتفا می‌شد. «تعیین اجتماعی معرفت» اصطلاحی مربوط به جامعه‌شناسی معرفت است؛ و ارتباطی به مباحث اقبال و علامه ندارد.

به هر حال، علی‌رغم تلاش ارزش‌مند محققان ارجمند کتاب فوق، در ارتباط با نسبت



دادن نظریه جامعه‌شناسی معرفت به اندیشمندان مسلمان، ملاحظاتی به نظر می‌رسد. مسئله محوری، آن است که صرف ایجاد ارتباط معرفت با عالم خارج، مساوی با جامعه‌شناسی معرفت نیست. معرفت‌شناسان از ارتباط شناخت با عالم خارج بحث کرده‌اند؛ ولی معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی معرفت، رشته‌های علمی جداگانه هستند؛ و معیارهای تفکیک علوم، آنها را متمایز می‌کنند. در حالی که ممکن است معرفت‌شناسی به انطباق دریافت‌های ذهنی با خارج بپردازد، جامعه‌شناسی معرفت با رویکرد زمینه‌گرایانهⁱⁱⁱ قابل فهم است؛ و در پی بررسی و کشف نسبت زمینه‌های اجتماعی با معرفت به معنای عام آن می‌باشد. اساساً بحث معرفت‌شناسان، نوعی زمینه‌گرایی به حساب نمی‌آید؛ هرچند از ارتباط شناخت با عالم خارج (همانند بحث اعتباریات مابعدالاجتماع) سخن گویند. علامه طباطبایی پیدایش ادراک‌های مابعدالاجتماع را یک پیدایش حتمی و ضروری (به نحو علیت) نمی‌داند که به مباحث جامعه‌شناسی معرفت نزدیک شود؛ بلکه جامعه فقط زمینه‌ساز (وعلت معده) آنهاست. درست است که بین جامعه‌شناسی معرفت و معرفت‌شناسی، ارتباط وجود دارد؛ ولی حتی اگر بپذیریم که جامعه‌شناسی معرفت در دامان نظریات فلسفی و معرفت‌شناسانه رشد و نمو یافته، باز این مولود از نظر جنسیت، متفاوت از مادر خویش است. روش معرفت‌شناسی عقلی و فلسفی، و روش جامعه‌شناسی معرفت، جامعه‌شناختی و تجربی است. غایت معرفت‌شناسی، بررسی ماهیت معرفت و حدود آن، منابع معرفت و امکان اعتماد بر باورهای معرفتی (اعتبار معرفت) و کیفیت و سازوکار دستیابی به معرفت (به عنوان یک امر ذهنی) است؛ در حالی که غایت جامعه‌شناسی معرفت، بررسی و توضیح این نکته است که معرفت (به همان مفهوم گسترده‌اش که معادل فرهنگ است)، چگونه در اجتماع ساخته می‌شود. معرفت‌شناس، از حیث معرفت‌شناس بودن نمی‌تواند به مسائل جامعه‌شناسی معرفت (همانند این که آیا تعیین اجتماعی معرفت در سطح فردی، مطرح است یا در سطح گروه، طبقه، ملت، جامعه، جامعه جهانی یا نسل‌های هر عصر؛ و این که عامل مسلط در تعیین اجتماعی معرفت، اقتصاد، سیاست، تکنولوژی، روابط تولید یا مانند آن است) پاسخ دهد. علاوه بر این، همان گونه که اشاره شد، تصور علامه طباطبایی و استاد مطهری از ایدئالیست بودن مارکسیست‌ها چندان با واقعیت انطباق نداشته است.

در ارتباط با نظریه ارتباط جامعه‌شناسی معرفت با غزالی، نکاتی در کتاب همچون این

iii. contextualist

مسئله که غزالی برای دستیابی به معرفت، گوشه‌گیری و عزلت‌جویی را توصیه نموده، ذکر شده است.^{۳۷} به نظر می‌رسد که این دست مباحث صوفیانه یا عارفانه با جامعه‌شناسی معرفت، ربط روشنی ندارد. کشف تأثیر اجتماع و مشاغل اجتماعی بر خلق و خوی افراد، امر بدیعی نیست؛ چه جامعه‌شناسی معرفت، مقبول افتد و یا مردود شمرده شود. همچنین، این که «از نظر غزالی، معنای صادق بودن یک اندیشه، تطابق آن با خارج است و از میان چند دیدگاهی (تطابق، انسجام و پراگماتیسم) که در این ارتباط هست، نظریه انطباق را برگزیده است»^{۳۸} ربط مستقیمی به جامعه‌شناسی معرفت ندارد. «انطباق با خارج» (نظریه تطابق) که یک معیار صدق در معرفت‌شناسی به شمار می‌رود، با «تعین اجتماعی معرفت»، نسبت مستقیمی پیدا نمی‌کند. البته، غزالی در ضمن تحلیل‌هایی که در باب ماهیت، ویژگی‌ها و منزلت فقه دارد، معتقد است که علت ظهور فقه و فقیهان، پیدایش پدیده‌های اجتماعی (خصومت و نزاع) بوده است؛ و فقه و فقیهان به این دلیل ظاهر می‌شوند که قانون شایسته رفتار اجتماعی آدمیان را به دست دهند.^{۳۹} بر اساس این تحلیل جامعه‌شناختی از فقه، عدالت‌آمیز بودن زندگانی، احتیاج به فقه را می‌زداید؛ و نیز آدمی در تنهایی، بی‌نیاز از فقه خواهد بود.^{۴۰} در باب علم کلام نیز غزالی، تحلیل مشابه دارد و پیدایش آن را به پدیده‌های اجتماعی (بدعت‌ها و بدعت‌گزاران، جو زمان و شرایط عصر پس از صحابه و تابعین) ارجاع می‌دهد.^{۴۱} در باب سیاست و دیگر علوم و صنایع نیز غزالی تحلیل‌هایی همانند تحلیل فوق دارد. نکته‌ای که باید متذکر شد، چنان‌که مؤلفان محترم اشاره دارند، این است که غزالی اولاً تأثیر جامعه بر اندیشه را به نحو اقتضا می‌داند و نه علیت؛ و ثانیاً وی معرفت را بیشتر در سطح فردی، مد نظر دارد؛ و کمتر به معرفت در سطح گروهی توجه نشان داده است.

در خصوص اندیشه ابن‌خلدون، باید گفت مسائلی همچون مشائی و عین‌گرا و کل‌گرا بودن، یا مراحل اندیشه در نظر وی (عقل حسی یا بازشناختی یا عقل تمیزی، عقل، عقل نظری یا تفکر)^{۴۲} ربط روشنی با مباحث جامعه‌شناسی معرفت ندارند. در باب «تعین اجتماعی معرفت» نیز ابن‌خلدون معتقد است که علم و دانش، فی‌نفسه مجرد و مستقل از امور اجتماعی است. وی تنها حرف و صنایع را هدف و موضوع تعین اجتماعی می‌داند؛ و سایر معرفت‌های بشری را محصول قوای درونی و ذهنی او تلقی می‌کند که ربطی به اجتماع ندارد. وی علوم برهانی و عقلی (منطق، علوم طبیعی، الهیات، علوم مقادیر: هندسه، اترماتیقی، موسیقی و هیأت) را مستقل از تحولات اجتماعی می‌داند؛ و معتقد است که



گسترش و بسط دانش‌های عقلی، تابع اصول و ساخت مجرد ذهن است. پس ابن‌خلدون با تکیه بر ماهیت تجریدی و انتزاعی فرآورده‌های ذهن، منکر ارتباط وجودی بین اندیشه عقلی و جامعه است.^{۴۳} البته ابن‌خلدون، گسترش حرف و صنایع را منوط به میزان گسترش دولت، شهر و توسعه اقتصادی می‌داند؛ و معتقد است که این دانش‌ها در جایی فزونی می‌یابد که اجتماع، توسعه پذیرد و تمدن به عظمت و بزرگی نائل آید. اما این اعتقاد، غیر از این ادعاست که مطلق معرفت و دانش، آماج تعیین اجتماعی معرفت باشد: «به طور خلاصه، می‌توان از بحث ابن‌خلدون در باب دانش‌ها نتیجه گرفت که اجتماع شهری (عمران حضری) خاستگاه اساسی اندیشه است؛ و اندیشه از آن تولید می‌شود؛ یعنی فکر در جامعه شهری به وجود می‌آید؛ به طوری که اگر اجتماع شهری وجود نداشته باشد، فکری نیز تولید نخواهد شد. او معتقد است بنیان‌های وجودی اندیشه در اجتماع است؛ و از میان انواع اجتماع، عمران حضری را بهترین عامل برای تعیین اجتماعی معرفت تلقی می‌کند».^{۴۴} خود مؤلفان محترم کتاب، تذکر داده‌اند که ابن‌خلدون، علوم فلسفی را آماج تعیین اجتماعی معرفت نمی‌داند. بدیهی است اگر کسی به غلط، برداشتی مارکسیستی از ابن‌خلدون داشته باشد («به سخن دیگر، سبب تغییر مناسبات اجتماعی را مناسبات تولیدی جدید و زیربنای جدید تلقی می‌کند؛ چه، تغییر زیربنا، تغییر در کل روبنا را در پی دارد»^{۴۵})، بدون شک، باید او را جامعه‌شناس معرفت نیز بدانند! اگر مارکس به جبر اقتصادی می‌اندیشید که مورد نظر ابن‌خلدون نیست،^{۴۶} پس چرا باید از تعبیر زیربنا و روبنا برای ابن‌خلدون استفاده شود. اساساً ابن‌خلدون، فیلسوف علوم اجتماعی است، نه جامعه‌شناس معرفت. همان گونه که دکتر طباطبایی، توضیح می‌دهد: «مبانی روش و معرفت‌شناسی مقدمه ابن‌خلدون از فلسفه ارسطویی - ابن‌سینایی گرفته شده است؛ و ابن‌خلدون، به ناچار، یافته‌های علم عمران نوبنیاد خود را در قالب منطقی عرضه می‌کند که نسبتی با تأسیس علوم اجتماعی جدید ندارد».^{۴۷}

در باب اندیشه اقبال نیز اولین مشکل، خلط مباحث معرفت‌شناسانه با جامعه‌شناسی معرفت است. مؤلفان، اقبال را رئالیست و واقع‌گرا و ضد ایدئالیسم یونانی معرفی نموده، و معرفت‌شناسی وی را ضد سنت فلسفی و معرفتی کلاسیک می‌دانند؛ و اظهار می‌دارند که از نظر اقبال، وجود، مقدم بر ماهیت و اندیشه است.^{۴۸} مؤلفان، معتقدند که اقبال، فقه را دارای تعیین اجتماعی معرفت می‌داند: «طبق نظریه‌های جامعه‌شناسی علم، می‌توان گفت به نظر اقبال، تفسیرهای متفاوت فقیهان از شریعت، بدون شک، نتیجه فهم متفاوت آنها از

طبیعت، جوامع مختلف، مردم‌شناسی و فرهنگ‌های گوناگون است. ادعای اقبال درباره تأثیر محیط اجتماعی بر داوری‌ها و فتاوی فقیهان اسلامی، با این مفهوم هگلی، سازگار است که اصول سامان‌بخش یا مقولات ذهن با گذر دوران‌ها و فرهنگ‌ها تغییر می‌کند.^{۴۹} شاید مؤلفان محترم، رئالیسم را معادل زمینه‌گرایی پنداشته باشند. نقل قولی که در مطلع بحث اقبال به آن اشاره شده (عوامل خارجی، گاهی می‌تواند روح یک قوم را از خواب غفلت بیدار کند، اما هرگز قدرت آن ندارد که آن روح را به وجود آورد^{۵۰}) گویای عدم ارتباط مستقیم مباحث وی با جامعه‌شناسی معرفت است. بحث اصلی اقبال، در باب ضرورت پرداختن به اجتهاد و نکوهش تقلید و بیزاری جستن از انسداد باب اجتهاد است؛ و ربط مستقیمی به تعیین اجتماعی معرفت ندارد. هر گونه ارتباط اجتهاد با شرایط زمانه، جامعه‌شناسی معرفت تلقی نمی‌شود. اساساً بحث اقبال، ماهیت هنجاری دارد؛ و توصیفی در باب جامعه‌شناسی معرفت نیست. وی نمی‌گوید اجتهاد و معرفت فقهی مسلمانان، تعیین اجتماعی یافته است؛ بلکه می‌گوید فقه اسلامی، دچار رکود شده و مسلمانان باید در پرتو تجربه خود و اوضاع جدید زندگی، اصول حقوقی اساسی اسلام را از نو تفسیر کنند.^{۵۱} بحث دیگری که از سوی اقبال، مطرح شده، موضوع «خودی» و «اسرار خودی» و «رموز بی‌خودی» است. مؤلفان از سخنان اقبال در این زمینه نتیجه می‌گیرند که «خودی»های مختلف بر اساس شرایط تاریخی - اجتماعی متفاوت شکل می‌گیرد؛ و بنابراین، این باور اقبال یک انگاره جامعه‌شناسی معرفت است. اما مباحث وی در این خصوص نیز هنجاری و از مقوله «باید و نباید» است و می‌خواهد به مسلمانان توصیه کند که چگونه به ایجاد و حفظ خودی پرداخته و از عواملی که سبب بی‌خودی می‌گردد، دوری بجویند. وی در «اسرار خودی» کوشیده است تا احساس خودی و احساس هویت انسانی را در فرد مسلمان زنده کند؛ و در «رموز بی‌خودی»، اصول اساسی‌ای را تشریح کرده است که اساس تشکیل امت آرمانی اسلام باید بر آن استوار باشد. به نظر می‌رسد که این نوع مباحث توصیه‌ای و هنجاری، ربط روشنی با تعیین اجتماعی معرفت و جامعه‌شناسی معرفت پیدا نمی‌کند.

به نظر ملک‌الشعراء بهار، در تاریخ اسلام، نژادگرایی توسط بنی‌امیه دامن زده شد و اقوام غیر عرب (عجم = رومی، ایرانی، نبطی، قبطی و غیره) از سوی اعراب و بنی‌امیه تحقیر شده و آنان تنها خود را بزرگ و شریف خوانده و غیر عرب را بنده و پرستنده خود ساختند. وقتی دوران به بنی‌عباس رسید، آنان که از عرب به تنگ آمده بودند و به آنها



اعتمادی نداشتند، خود را در آغوش ایرانیان انداختند. بنابراین، در عهد بنی‌عباس، گفت‌وگو و مشاجره شعوبیه هواداران «عجم» و مخالفان آنها هواداران قبایل «عرب» در گرفت. طرفین برای اثبات مرام خویش، مقالات، رساله‌ها و کتاب‌ها نوشتند. در نتیجه این جنجال عظیم، دو علم، ترقی کرد: یکی علوم عربیه (صرف و نحو و لغت)، و دیگری علم تاریخ.^{۵۲} ملک‌الشعراء بهار را به صرف ارائه چنین تحلیلی نمی‌توان جامعه‌شناس معرفت نامید. به نظر می‌رسد که «جامعه‌شناسی معرفت» (به عنوان دانشی اجتماعی جدید که مبتنی بر زمینه‌گرایی است) برای او نیز اساساً امری نااندیشیده بوده است. بهار، تنها از ارتباط رشد و ترقی دو دسته از علوم (مجموعه علوم عربیه، و علوم فرهنگی و تاریخی) با شرایط اجتماعی سخن گفته است.

در مجموع، نه تنها علامه طباطبایی و امثال او جامعه‌شناس معرفت نبوده‌اند، بلکه اساساً در مباحث ایشان، رگه‌های این رشته علمی نیز دیده نمی‌شود. هر گونه بحث از نسبت جامعه و معرفت را نمی‌توان تحت دیسپلین جامعه‌شناسی معرفت جای داد. در اصل، روش متفکران اسلامی، متن‌گرایانه است؛ و به همین دلیل، با جامعه‌شناسی معرفت که حوزه‌ای زمینه‌گرایانه از دانش است، نسبت مشخصی پیدا نمی‌کند. نهایت امر، این است که مباحث علامه طباطبایی، مبانی معرفت‌شناسانه‌ای را به عنوان مبانی بعیده حوزه‌های مختلف دانش تمهید می‌کند. مباحث ابن‌خلدون و افراد مشابه وی هم هرچند در ظاهر با جامعه‌شناسی معرفت شباهت دارد، اما اساساً وی فیلسوف علوم اجتماعی بوده، نه یک جامعه‌شناس (یا جامعه‌شناس معرفت). باید بین جست‌جوی شرایط امکان تأسیس جامعه‌شناسی معرفت در اندیشه مسلمانان و اصل تأسیس آن تفاوت گذارد. ممکن است اندیشمندان مورد بحث، برخی از مبانی و پیش فرض‌هایی را طرح کرده باشند که بر اساس آن، سخن از جامعه‌شناسی معرفت، امکان‌پذیر شود، ولی هرگز خود به طور مستقل به تأسیس آن اقدام نکرده‌اند؛ و اساساً به آستانه تأسیس نیز به دلیل اندیشه‌ناپذیری شرایط علوم مدرن گام نگذاشته‌اند. البته نگارنده این سطور، چه در این بحث و چه در بحث رئالیسم انتقادی، به هیچ وجه، مدعی قطع ارتباط بین مفاهیم یا نظریه‌های مدرن با سنت نیست؛ و برعکس، اعتقاد دارد می‌توان شاخص‌های مفاهیم یا نظریه‌های مدرن را به سنت عرضه نمود؛ و میزان برتافتن (یا برنتافتن) آن را «ظرفیت‌سنجی» نمود.^{۵۳} وجه مشابهت متونی که در این جا مورد بررسی و نقد قرار گرفت، اسلامی‌سازی معرفت بود؛ هرچند اصل این بحث در این مختصر، امکان طرح نداشت؛ و فرصتی دیگر را می‌طلبد.

پی‌نوشت‌ها

۱. آندرو سائر، روش در علوم اجتماعی: رویکردی رئالیستی، ترجمه عماد افروغ (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵).
۲. عبدالرضا علیزاده (و دیگران)، جامعه‌شناسی معرفت: جستاری در تبیین رابطه ساخت و کنش اجتماعی و معرفت‌های بشری، زیر نظر: دکتر محمد توکل (قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳).
۳. حمید پارسانیا، «رئالیسم انتقادی حکمت صدرایی»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۴۲ (تابستان ۱۳۸۷).
۴. سائر، پیشین، ص ۷-۶.
۵. همان، مقدمه عماد افروغ، ص ۸.
۶. همان، ص ۱۱۳.
۷. سید جواد طباطبایی، ابن‌خلدون و علوم اجتماعی (تهران: طرح نو، ۱۳۷۴) ص ۲۱۶.
۸. همان، ص ۲۱۷-۲۱۶.
۹. سائر، پیشین، ص ۱۱.
۱۰. همان، ص ۱۶.
۱۱. پارسانیا، پیشین، ص ۱۹-۲۰.
۱۲. همان، ص ۲۳.
۱۳. سائر، پیشین، ص ۷۹-۸۰.
۱۴. پارسانیا، پیشین، ص ۲۸-۲۹.
۱۵. همان، ص ۲۳.
۱۶. همان، ص ۲۴.
۱۷. همان، ص ۲۶.



۱۸. سایر، پیشین، ص ۲۱-۲۳.
۱۹. همان، ص ۳۲-۲۴.
۲۰. همان، ص ۱۱۰.
۲۱. همان، ص ۹۷.
۲۲. همان، ص ۴۳.
۲۳. مرتضی رضوی، *جامعه‌شناسی شناخت* (تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۷۱) ص ۳.
۲۴. علیزاده (و دیگران)، پیشین، ص ۲۵.
۲۵. پتر ل. برگر (و توماس لوکمان)، *ساخت اجتماعی واقعیت* (رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت)، ترجمه فریبرز مجیدی (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶) ص ۱۱.
۲۶. مایکل مولکی، *علم و جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه حسین کجویان (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶) ص ۱۲.
۲۷. برگر (و لوکمان)، پیشین، ص ۲۲۱.
۲۸. علیزاده (و دیگران)، پیشین، مقدمه کتاب، ص ۱۷-۱۶.
۲۹. همان، ص ۳۶۷-۳۶۶.
۳۰. همان، ص ۴۸۳-۴۷۴.
۳۱. همان، ص ۴۹۰.
۳۲. همان، ص ۵۰۵-۴۸۶.
۳۳. همان، ص ۵۱۶.
۳۴. همان، ص ۵۲۲.
۳۵. همان، ص ۵۵۶-۵۱۶.
۳۶. همان، ص ۵۵۲.
۳۷. همان، ص ۴۶۸-۴۶۷.
۳۸. همان، ص ۴۸۳.
۳۹. عبدالکریم سروش، *قصه ارباب معرفت* (تهران: صراط، ۱۳۷۳) ص ۳۹.

۴۰. همان، ص ۴۱ و ۴۵.
۴۱. ابو حامد محمد غزالی، *احیاء علوم الدین*، ج ۱ (بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۶ ق) ص ۲۳-۲۴.
۴۲. ر.ک: علیزاده (و دیگران)، پیشین، ص ۴۹۰.
۴۳. عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون، *مقدمه*، تحقیق: د. درویش جویدی (بیروت: المكتبة العصرية للطباعة و النشر، ۱۴۲۳ ق) ص ۴۶۳-۴۶۲.
۴۴. علیزاده (و دیگران)، پیشین، ص ۵۰۲.
۴۵. همان، ص ۴۹۵.
۴۶. همان.
۴۷. طباطبایی، پیشین، ص ۲۱۹.
۴۸. علیزاده (و دیگران)، همان، ص ۵۰۸.
۴۹. همان، ص ۵۱۹.
۵۰. همان، ص ۵۰۵.
۵۱. محمد اقبال لاهوری، *احیای فکر دینی*، ترجمه احمد آرام (تهران: رسالت قلم، ۱۳۴۶) ص ۱۹۸-۱۹۲.
۵۲. علیزاده (و دیگران)، پیشین، ص ۲۱-۲۲.
۵۳. سید صادق حقیقت، «ظرفیت‌سنجی مفاهیم سیاسی مدرن»، *فصلنامه علوم سیاسی*، ش ۳۸ (تابستان ۱۳۸۶).