

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

۲ □ بنیادهای اجتماعی وقوع انقلاب اسلامی در نظریه علامه مطهری

تقدیم به نظریه پرداز انقلاب اسلامی، علامه شهید مرتضی مطهری (رحمه الله علیه)،  
که اگر چه پیش از چشم کشودن من بر دنیای مادی، از آن هجرت سرخ کرده بود، اما  
بخش گسترده ای از هویت فکری خود را ثمره معرفت آموزی از نظر الهی، شرف  
و کم نظیر اومی دانم.

بنیادهای اجتماعی وقوع انقلاب اسلامی

در نظریه علامه مرتضی مطهری

مهدی جمشیدی



## فهرست مطالب

|  |           |
|--|-----------|
| سخن ناشر .....                               | ۹         |
| پیشگفتار .....                               | ۱۱        |
| <b>فصل ۱. مبانی نظری .....</b>               | <b>۱۷</b> |
| مقدمه .....                                  | ۱۷        |
| ۱. معرفت‌شناسی اجتماعی .....                 | ۲۰        |
| ۱-۱. واقع‌نمایی معرفت اجتماعی .....          | ۲۰        |
| ۲-۱. روش‌های معرفت اجتماعی .....             | ۲۷        |
| ۱-۲-۱. گونه‌های سنت‌های روش‌شناختی .....     | ۲۷        |
| ۲-۲-۱. نقد تجربه‌گرایی .....                 | ۳۲        |
| ۳-۲-۱. روش برگزیده .....                     | ۳۸        |
| ۴-۲-۱. علم اجتماعی و ایدئولوژی .....         | ۴۳        |
| ۳-۱. قلمرو تعمیم معرفت اجتماعی .....         | ۴۷        |
| ۲. هستی‌شناسی اجتماعی .....                  | ۵۰        |
| ۱-۲. انسان به مثابه کنشگر اجتماعی .....      | ۵۰        |
| ۲-۲. جامعه به مثابه ساختار اجتماعی .....     | ۶۱        |
| ۳-۲. رابطه علیت میان پدیده‌های اجتماعی ..... | ۷۰        |

## ۶ □ بنیادهای اجتماعی وقوع انقلاب اسلامی در نظریه علامه مطهری

|     |   |
|-----|---|
| ۷۰  | ۲-۳-۱. حضور علیّت در جهان اجتماعی .....             |
| ۷۲  | ۲-۳-۲. مبانی خُرد علیّت در تبیین جامعه‌شناختی ..... |
| ۷۳  | ۲-۳-۳. گستره علل در جهان اجتماعی .....              |
| ۷۴  | ۲-۴-۱. دگرگونی‌های اجتماعی .....                    |
| ۷۴  | ۲-۴-۱. مضمون‌های دگرگونی‌های اجتماعی .....          |
| ۷۸  | ۲-۴-۲. صورت‌های دگرگونی‌های اجتماعی .....           |
| ۸۳  | جمع‌بندی .....                                      |
| ۸۷  | <b>فصل ۲. علل معطوف به ساختارهای اجتماعی .....</b>  |
| ۸۷  | مقدمه .....   |
| ۸۸  | ۱. شکل‌گیری تنش ساختاری در نظام اجتماعی .....       |
| ۹۸  | ۲. وجود آموزه‌های انقلابی در اسلام .....            |
| ۱۰۲ | ۲-۱. جهاد و امر به معروف و نهی از منکر .....        |
| ۱۰۷ | ۲-۲. شهادت‌طلبی .....                               |
| ۱۱۰ | ۳. سنت‌های الهی در تدبیر جامعه .....                |
| ۱۱۱ | ۳-۱. چیستی امدادهای غیبی .....                      |
| ۱۱۸ | ۳-۲. امدادهای غیبی در انقلاب اسلامی .....           |
| ۱۲۰ | جمع‌بندی .....                                      |
| ۱۲۳ | <b>فصل ۳. علل معطوف به عاملیت‌های انسانی .....</b>  |
| ۱۲۳ | مقدمه .....   |
| ۱۲۷ | ۱. وجود رهبر مصمّم و بسیج‌گر .....                  |
| ۱۲۷ | ۱-۱. کارکرد و خصوصیات رهبر انقلاب اسلامی .....      |
| ۱۳۲ | ۱-۲. ماهیت و مدل رهبری در انقلاب اسلامی .....       |
| ۱۳۲ | ۱-۲-۱. ماهیت و مدل رهبری پیامبران الهی .....        |
| ۱۳۲ | ۱-۲-۱-۱. عقلانیت‌گرایی .....                        |

فهرست مطالب □ ۷

|     |       |   |
|-----|-------|---|
| ۱۳۶ | ..... | ۲-۱-۲-۱. خدامعیار انگاری                                  |
| ۱۳۸ | ..... | ۲-۲-۱. ماهیت و مدل رهبری امام خمینی (ره) در انقلاب اسلامی |
| ۱۴۴ | ..... | ۲. همراهی روحانیت شیعه با روند انقلابی                    |
| ۱۵۱ | ..... | ۳. تکوین ارادهٔ ایجاد انقلاب در توده‌های مردم             |
| ۱۵۲ | ..... | ۱-۳. تولید شدن آگاهی انقلابی در ذهن توده‌های مردم         |
| ۱۵۴ | ..... | ۲-۳. منطبق بودن آگاهی انقلابی با فطرت الهی توده‌های مردم  |
| ۱۶۰ | ..... | جمع‌بندی  |
| ۱۶۳ | ..... | نتیجه‌گیری  |
| ۱۷۷ | ..... | پیوست‌ها  |
| ۱۸۵ | ..... | فهرست منابع   |





«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»  
وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي  
فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ  
(قرآن کریم. سوره مبارکه النمل. آیه شریفه ۱۵)

### سخن ناشر

فلسفه وجودی دانشگاه امام صادق علیه السلام که از سوی ریاست دانشگاه به کرات مورد توجه قرار گرفته، تربیت نیروی انسانی‌ای متعهد، باتقوا و کارآمد در عرصه عمل و نظر است تا از این طریق دانشگاه بتواند نقش اساسی خود را در سطح راهبردی به انجام رساند.

از این حیث «تربیت» را می‌توان مقوله‌ای محوری یاد نمود که وظایف و کارویژه‌های دانشگاه، در چارچوب آن معنا می‌یابد؛ زیرا که «علم» بدون «تزکیه» بیش از آنکه ابزاری در مسیر تعالی و اصلاح امور جامعه باشد، عاملی مشکل ساز خواهد بود که سازمان و هویت جامعه را متأثر و دگرگون می‌سازد.

از سوی دیگر «سیاست‌ها» تابع اصول و مبادی علمی هستند و نمی‌توان منکر این تجربه تاریخی شد که استواری و کارآمدی سیاست‌ها در گرو انجام پژوهش‌های علمی و بهرمندی از نتایج آنهاست. از این منظر پیشگامان عرصه علم و پژوهش، راهبران اصلی جریان‌های فکری و اجرایی به حساب می‌آیند و نمی‌توان آینده درخشانی را بدون توانایی‌های علمی -

پژوهشی رقم زد و سخن از «مرجعیت علمی» در واقع پاسخ‌گویی به این نیاز بنیادین است.

**دانشگاه امام صادق علیه السلام** در واقع یک الگوی عملی برای تحقق ایده دانشگاه اسلامی در شرایط جهان معاصر است. الگویی که بیش از «ربع قرن» تجربه دارد و هم اکنون ثمرات نیکوی این شجره طیبه در فضای ملی و بین‌المللی قابل مشاهده است. طبعاً آنچه حاصل آمده محصول نیت خالصانه و جهاد علمی مستمر مجموعه بنیانگذاران و دانش‌آموختگان این نهاد است که امید می‌رود در طلیعه دور جدید فعالیتش بتواند به توسعه و تقویت آنها در پرتو عنایات حضرت حق تعالی، اهتمام ورزد.

**معاونت پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام** با توجه به شرایط، امکانات و نیازمندی جامعه در مقطع کنونی با طرحی جامع نسبت به معرفی دستاوردهای پژوهشی دانشگاه، ارزیابی سازمانی - کارکردی آنها و بالاخره تحلیل شرایط آتی اقدام نموده که نتایج این پژوهش‌ها در قالب کتاب، گزارش، نشریات علمی و... تقدیم علاقه‌مندان می‌گردد. هدف از این اقدام - ضمن قدردانی از تلاش خالصانه تمام کسانی که با آرمان و اندیشه‌ای بزرگ و ادعایی اندک در این راه گام نهادند- درک کاستی‌ها و اصلاح آنها است تا از این طریق زمینه پرورش نسل جوان و علاقه‌مند به طی این طریق نیز فراهم گردد؛ هدفی بزرگ که در نهایت مرجعیت مکتب علمی امام صادق علیه السلام را در گستره بین‌المللی به همراه خواهد داشت. (ان شاء الله)

ولله الحمد

معاونت پژوهشی دانشگاه

## پیشگفتار

تاکنون تلاش‌های نظری متعددی در زمینه فهم و تبیین انقلاب اسلامی ایران صورت گرفته، تا آنجا که برخی خصوصیات بی‌نظیر و منحصر به فرد این انقلاب، سبب پیدایش گونه‌های متفاوت و نوظهوری از نظریه‌های انقلاب شده است. یکی از این تلاش‌های نظری، نظریه علامه مطهری درباره علل وقوع انقلاب اسلامی است. تبیینی که علامه مطهری درباره وقوع انقلاب اسلامی بیان کرده، به طور خاص در دو اثر ایشان جای گرفته است:

الف. کتاب «بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر» که در سال ۱۳۵۷ شمسی، مقارن با فاجعه ۱۷ شهریور منتشر شد. در این اثر، برخی از مسائل عمده و اساسی نهضت اسلامی ایران - از جمله ریشه‌ها، ماهیت، هدف و رهبری آن - تحلیل شده است (مطهری، ۱۳۸۶ الف).

ب. کتاب «آینده انقلاب اسلامی ایران» که در بردارنده مجموعه سخنرانی‌ها، مصاحبه‌ها و یادداشت‌های علامه مطهری در مقطع حیات سه ماهه ایشان پس از انقلاب اسلامی است. این اثر، معطوف به توصیف و تبیین انقلاب اسلامی ایران است (مطهری، ۱۳۸۷ الف).

پژوهش حاضر در پی انجام دو تلاش نظری بر روی نظریه علامه مطهری در زمینه علل وقوع انقلاب اسلامی است که عبارتند از:

اول. ساختار بندی؛ یعنی اجزاء و مقولات مختلف نظریه ایشان که پراکنده و آمیخته در یکدیگر هستند، در درون یک ساختار دقیق و منطقی قرار گیرند؛

دوم. بسط؛ یعنی پاره‌هایی از نظریه آیت الله شهید که موجز یا مبهم بیان شده‌اند، با تکیه بر سایر گفته‌ها و نوشته‌های ایشان، گسترش و تفصیل یابند.

می‌توان گفت پژوهش‌هایی از این قبیل، تشکیل‌دهنده یکی از مراحل اساسی در روند «جنبش نرم‌افزاری و نهضت تولید علم» در عرصه «علوم انسانی» است. درباره راهبرد «تولید علوم انسانی اسلامی»، دیدگاه‌های مختلفی در صحنه جامعه علمی، بازی می‌کنند، اما نگارنده قائل به راهبردی است که مراحل و منازل زیر را در خویش گنجانده است:

اول. بازخوانی و بازسازی میراث معرفتی و علمی به جا مانده از متفکرین اسلامی در ساحت علوم انسانی.

دوم. فهم علوم انسانی سکولار.

سوم. نقد علوم انسانی سکولار.

چهارم. تولید علوم انسانی اسلامی.

بازخوانی و بازسازی نظریه علامه مطهری درباره وقوع انقلاب اسلامی، پژوهشی از سنخ مرحله اول تولید علوم انسانی اسلامی به شمار می‌آید.

افزون بر این، پژوهش حاضر فواید زیر را نیز به دنبال دارد:

الف. ارتقای شناخت علمی و نظری از انقلاب اسلامی

ب. عرضه نظریه‌ای اسلامی در قلمرو مطالعات انقلاب اسلامی

ج. ایجاد بستر برای رشد نظریه‌پردازی دینی در زمینه تبیین انقلاب اسلامی

د. صیانت از مسیر و هویت اصیل انقلاب اسلامی در برابر تحریف، التقاط و انحراف به واسطه بازخوانی ماهیت اولیه و علل موجدۀ آن. روش این پژوهش، «توصیفی» است؛ زیرا در پی ارائه گزارش و روایتی مبسوط و ساختاریافته از نظریه علامه مطهری درباره تبیین انقلاب اسلامی است. در واقع، نظریه علامه مطهری معطوف به «تبیین یک پدیده اجتماعی» (انقلاب اسلامی) می‌باشد اما پژوهش حاضر، معطوف به «توصیف یک نظریه» (نظریه مطهری درباره تبیین انقلاب اسلامی) است.

نگارنده تلاش کرده در این روایت‌گری، همواره نسبت به نظریه علامه مطهری، وفادار باشد و به هیچ‌رو از چارچوب تفکر او خارج نگردد. به همین مناسبت، تصرفات و اضافات خود را تنها به دو حوزه محدود کرد:

یکی ساختاربندی و دیگری بسط. در مقام ساختاربندی، عمده‌اقدام نگارنده متوجه این مطلب بود که از یک سو، ساختار طراحی شده، منطقی باشد؛ و از سوی دیگر، این ساختار به محتوا و مضمون نظریه علامه مطهری، گزند وارد نسازد و تحمیلی را روا ندارد. به نظر می‌رسد که ساختار و سامان لحاظ شده برای نظریه علامه مطهری در این اثر، از این خصوصیات برخوردار باشد. این ساختار شامل دو بخش عمده است: در بخش اول آن، مبانی نظریه علامه مطهری درباره علل وقوع انقلاب اسلامی تشریح شده که دربردارنده معرفت‌شناسی اجتماعی و هستی‌شناسی اجتماعی است. بدون مطالعه دقیق این مبانی، نظریه علامه مطهری، موجه و منطقی به نظر نمی‌رسد. در بخش دو نیز به سراغ نظریه وی رفته و عللی که او در زمینه وقوع انقلاب اسلامی برشمرده

به دو گروه تقسیم شده است: علل معطوف به ساختارهای اجتماعی و علل معطوف به عاملیت‌های انسانی. در واقع، این تقسیم‌بندی محصول تمایز میان علل از نظر قرار داشتن آن‌ها در سطح خرد یا کلان است که معیار و ملاکی متداول در جامعه‌شناسی می‌باشد.

در مقام بسط نظریه علامه مطهری، چند نوع عمل انجام گرفته است:

الف. مقدمه چینی برای مطالبی که فاقد زمینه و مقدمه بوده‌اند؛

ب. نقل از دیگران به منظور تأیید و تقویت نظریه علامه مطهری؛

ج. نقل از دیگران به منظور تکمیل نظریه علامه مطهری؛

د. نقل از دیگران به منظور دستیابی به فهم تعاملی از نظریه علامه

مطهری؛

ه. تشریح و توضیح مطالبی که علامه مطهری به صورت مختصر بیان

کرده است؛

و. نتیجه‌گیری از مطالبی که علامه مطهری بیان کرده است.

اما دقت شده که متغیر یا گزاره‌ای خارج از چارچوب تبیین علامه مطهری آورده نشود. به عنوان مثال، علل وقوع انقلاب اسلامی در این اثر، محدود به همان عللی است که علامه مطهری برشمرد و چیزی از ناحیه نگارنده به آن اضافه نشده است.

همچنین معیاری که برای حکم کردن به صدق این اضافات لحاظ گردیده، همخوانی و انطباق آن‌ها با گزاره‌های مندرج در نظریه علامه مطهری است؛ به این معنی که حاصل تصرفات و اضافات، شکل‌یابی یک نظریه «منسجم» و «یکپارچه» باشد.

---

در پایان، از کسانی که این حقیر را در نگارش اثر پیش‌رو مساعدت نمودند، خاضعانه سپاسگزاری و قدردانی می‌کنم، به ویژه آقای دکتر عباس کشاورز شکری که تلاش خویش را در راستای ارتقای این اثر به کار بست؛ آقایان دکتر زاهد غفاری و دکتر علی مرشدی زاد که از نظرات ارزنده آن‌ها بهره بردم؛ آقای دکتر اصغر افتخاری که علاوه بر این که نوشته‌ام را به صیقل نقدهای خود، جلا و روشنی بخشید، زمینه انتشار آن را نیز فراهم ساخت؛ و همچنین همسرم، که هم مجال تأمل و تفکر را برایم فراهم ساخت و هم نوشته‌ام را تایپ و ویراستاری اولیه کرد.

امیدوارم انتشار این کتاب از سوی انتشارات دانشگاه امام صادق(علیه السلام) - که در سال‌های اخیر، تلاشی متراکم و قابل تقدیر را در راستای چاپ و انتشار آثار مرتبط با علوم انسانی اسلامی به نمایش نهاده است - گامی هر چند کوچک در امتداد برآوردن مطالبه مقام معظم رهبری در زمینه نهضت تولید علم دینی باشد. در ضمن از طریق نشانی پست الکترونیکی‌ام (m.jamshidi.60@gmail.com)، در انتظار بهره‌مندی از دیدگاه‌های انتقادی و سازنده اساتید محترم و دانشجویان گرامی هستم.

و من الله التوفیق

مهدی جمشیدی

زمستان ۱۳۸۹







## مبانی نظری

### مقدمه

بسیاری از مفاهیم و اصطلاحات جامعه‌شناسی، همچنان با معضل عدم اتفاق- نظر نسبی درباره‌ی تعریف‌شان روبرو هستند، به گونه‌ای که حتی پیرامون مفاهیم و اصطلاحات بنیادی و اولیه‌ی جامعه‌شناسی نیز، یک وفاق نسبی در میان جامعه‌شناسان صورت نپذیرفته است. یکی از اصطلاحات مبتلا به این معضل اساسی، اصطلاح «نظریه اجتماعی» است که از آن، تعریف‌های متفاوتی شده است (فرانکفورد و نجمیاس، ۱۳۸۱: ۵۶). در این پژوهش، نگارنده تلاش کرده تا از مندرجات و درون‌مایه‌های تعاریف مهم از این اصطلاح، اجزاء و عناصری را برگیرد و تعریفی به این صورت بپروراند: نظریه اجتماعی عبارت است از یک شبکه منسجم و منطقی از گزاره‌های حاکی از جهان اجتماعی که می‌تواند به توصیف، تعلیل و یا پیش‌بینی پدیده‌های این جهان پردازد.

نظریه اجتماعی بر یک سلسله اصول و پایه‌ها مبتنی است (مطهری، ۱۳۸۷: ۸۸) که نگارنده در این پژوهش، آن‌ها را «مبانی نظری» نامیده است. «فلسفه علوم اجتماعی» (یا «فلسفه جامعه‌شناسی»)، عهده‌دار

۱۸ □ بنیادهای اجتماعی وقوع انقلاب اسلامی در نظریه علامه مطهری

مطالعه و اظهارنظر درباره این مبانی است. بنابراین، «نظریه اجتماعی»، این مبانی را مفروض می‌گیرد و درباره صحت و سقم آن‌ها اظهارنظر نمی‌کند. ارتباط میان جامعه‌شناسی با حوزه‌های مطالعاتی دیگر را می‌توان به صورت جدول زیر نمایش داد:

| حوزه مطالعاتی             | موضوع مطالعه  | درجه     |
|---------------------------|---|----------|
| ۱ جامعه‌شناسی             | مطالعه جهان اجتماعی   | درجه اول |
| ۲ جامعه‌شناسی جامعه-شناسی | مطالعه زمینه‌های اجتماعی مؤثر بر ظهور، تداوم و تقسیم‌بندی-های درونی جامعه‌شناسی | درجه اول |
| ۳ فراجامعه‌شناسی          | مطالعه تاریخ، چشم اندازه‌ها، نظریه‌ها، مفروضات و روش-های جامعه‌شناسی            | درجه دوم |
| ۴ فلسفه جامعه‌شناسی       | مطالعه اصول معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی حاکم بر نظریه اجتماعی                    | درجه دوم |

جدول ۱-۱: ارتباط جامعه‌شناسی با حوزه‌های مرتبط با آن

علامه مطهری معتقد است که مبانی و مبادی هر علمی شامل دو دسته است (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۳-۲۴):  
 اول. «مبادی تصویری» که روشنگر تعاریف اصطلاحات اساسی به کار رفته در آن علم است؛  
 دوم. «مبادی تصدیقی» که خود دربردارنده دو گروه از اصول است:

الف. «اصول متعارفه» که عبارت است از «یک یا چند اصلی که دلایل و براهین آن علم بر روی آن ها بنا شده و خود آن اصول، بدیهی و غیر قابل تردید است» (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۴).

ب. «اصول موضوعه» که عبارت است از:

«یک یا چند اصلی که برخی از دلایل آن علم، متکی به آن هاست و خود آن اصول، بدیهی و جزمی اذهان نیست و دلیلی هم عجزاً بر صحت آن اصول نیست، ولی آن اصول را مفروض الصحه گرفته‌ایم و البته ممکن است که یک اصل موضوع، در یک علم جنبه وضعی و فرضی داشته باشد ولی در علم دیگر با دلایل مخصوص آن علم، به تحقق پیوسته باشد» (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۴).

اصول متعارفه، همان بدیهیات فلسفی هستند که هر علمی، متکی بر آن- هاست و ما در این فصل، فقط به یک مناسبت، درباره آن ها بحث خواهیم کرد. اما اصول موضوعه، اصولی هستند که ماهیت این فصل را می‌آفریند. مقصود نگارنده از «مبانی نظری» - که عنوان این فصل است- به صورت عمده همان «اصول موضوعه» است که در اینجا، «اصول موضوعه نظریه 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 این فصل در دو بخش عمده جای می‌گیرد:

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

دوم. «هستی‌شناسی اجتماعی» نیز درباره آن چیزهایی که باید شناخته شوند و موضوع و متعلق شناخت اجتماعی هستند بحث می‌کند؛ همچون کنشگر، جامعه و ساختارهای آن، علّیت میان پدیده‌های اجتماعی، دگرگونی اجتماعی و... .

بنابراین، نظریه اجتماعی، امکان تحقق و تولد ندارد، مگر آن که 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 تصدیقیه هر فنی، به منزله نقاط اتکاء و از لحاظی به منزله ابزار و اسباب کار آن فن به شمار می‌رود» (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۵).

## ۱. معرفت‌شناسی اجتماعی

### ۱-۱. 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 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 می‌نهمیم.

نکته دیگر آن که درباره «امکان تحقق معرفت اجتماعی» گفت و گو نمی-کنیم، زیرا امکان تحصیل معرفت به طور کلی و امکان تحصیل معرفت نسبت به جامعه به طور خاص، امری «بدیهی» - بی نیاز 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 اولیه، به سراغ طرح مهم‌ترین مسائل مربوط به واقع‌نمایی معرفت اجتماعی از نظرگاه آیت الله شهید می‌پردازیم.

اول. چیستی معرفت واقع‌نما: در مباحث معرفت‌شناختی، بحثی به مقوله «ارزش و اعتبار معلومات»، اختصاص داده شده که مقصود از آن، تأمل درباره حقیقی بودن ادراکات و مطابقت آن‌ها با واقع است. علامه مطهری که در چارچوب فلسفه صدرایی می‌اندیشد بر این باور است که «حقیقت» 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: ج: ۱۳۶). در مقابل، خطا (یا کذب و یا غلط) «به آن قضیه ذهنی گفته می‌شود که با واقع مطابقت نکند» (مطهری، ۱۳۸۷: ج: ۱۳۶). بنابراین، «حقیقت، وصف ادراکات است از لحاظ مطابقت با واقع و نفس‌الامر» (مطهری، ۱۳۸۷: ج: ۱۳۶). از سوی دیگر، «به خود واقع و نفس‌الامر، واقعیت اطلاق می‌شود» (مطهری، ۱۳۸۷: ج: ۱۳۶).

دوم. وجود معرفت واقع‌نما: پرسش بعدی این است که آیا معرفت حقیقی یا واقع‌نما، امکان تحقق دارد یا خیر؟ پاسخ این است که واقع‌نما و حقیقی بودن پاره‌ای از معارف و معلومات بشر، امری «بدیهی» است. اگر گفته شود که همه معارف و معلومات بشر، کاذب و باطل است، این پرسش بنیان‌برافکن

مطرح می‌شود که با چه معیاری، کاذب و باطل بودن همه معارف و معلومات بشر به اثبات رسیده است؟ آیا حقیقتی وجود داشته که در مقایسه با آن، باطل بودن روشن گشته است؟ آیا همین معرفت ما نسبت به این که 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 بون و مطابق با واقع بودن ادراکات انسان(فی الجمله) بدیهی است؛ یعنی روشن است که همه معلومات بشر، صددرصد خطا و موهوم نیست. از آن جا که این مسئله بدیهی است، استدلال بر آن محال و غیرممکن است. یک سلسله حقایق مسلمه یا بدیهیات در ذهن هر کسی موجود است. خود همین پی‌بردن به خطای حس و عقل، دلیل بر این است که یک سلسله حقایق مسلمه در نزد ما هست که آن‌ها را معیار و مقیاس قرار داده‌ایم و از روی آن‌ها به خطاهایی پی‌برده‌ایم، و الا پی‌بردن به خطا معنا نداشت؛ زیرا با یک غلط نمی‌توان غلط دیگری را تصحیح کرد» (مطهری، ۱۳۸۷، ج: ۱۴۰).

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

«ذهن قدرت دارد(فی الجمله) به ماهیت اشیاء به طور اطلاق و دست نخورده نائل شود و یک رشته مسائل است که ذهن می‌تواند با کمال جزم و یقین و اطمینان در آن‌ها فتوا بدهد» (مطهری، ۱۳۸۷، ج: 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» (مطهری، ۱۳۸۷، ج: 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 (مطهری، ۱۳۸۷، ج: ۱۴۴). به عنوان مثال، این گزاره که «انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ شمسی به وقوع پیوست»، همواره گزاره‌ای واقع‌نماست.

پنجم. تکامل معرفت واقع‌نما: اگر معرفتی، واقع‌نما و صادق باشد، یعنی کاذب نیست. از این رو، تکامل در آن، معنا ندارد؛ یعنی نمی‌توان ادعا کرد که معرفت واقع‌نما، به تدریج صادق‌تر می‌شود (مطهری، ۱۳۸۷، ج: ۴۷). تنها در یک صورت است که می‌توان چیزی شبیه به تکامل معرفت واقع‌نما را پذیرفت و آن «گسترش یافتن تدریجی معلومات و معارف» است که نوعی «تکامل عرضی» به شمار می‌آید، زیرا تنها به «تعداد مسائل معلوم»، افزوده می‌شود؛ «یعنی علاوه بر حقیقت اول، یک سلسله حقایق دیگر در ذهن ما وارد شده، نه این که حقیقت اول کمال یافت و درجه حقیقی بودنش بالا رفت» (مطهری، ۱۳۸۷، ج: ۱۴۸-۱۴۷).

ششم. احتمالی بودن معرفت تجربی: معارف و علوم تجربی، ارزش قطعی و یقینی ندارند و تنها ارزش عملی 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 داشت:

«فرضیاتی که در علوم [تجربی] ساخته می‌شود دلیل و گواهی غیر از انطباق با عمل و نتیجه عملی دادن ندارد و نتیجه عملی دادن، دلیل بر صحت یک فرضیه و مطابقت آن با واقع نمی‌شود؛ زیرا ممکن است یک فرضیه، صددرصد غلط باشد ولی در عین حال، بتوان از آن عملاً نتیجه گرفت» (مطهری، ۱۳۸۷: ج: 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 (مطهری، ۱۳۸۷: ج: ۱۵۰). دیگر این که علوم تجربی، برخاسته از محسوسات هستند که خطاپذیری بالایی دارند: «علوم تجربی بالاخره منتهی به محسوسات می‌باشند و حس هم خطا می‌کند» (مطهری، ۱۳۸۷: ج: ۱۵۰).

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 آماده‌مورد تردید قرار گرفتن» است (بتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۳۲۴). آنان که جامعه‌شناسی را یکسره علم تجربی می‌انگارند، به صورت کلی، مدعی عجز این علم از ارائه پاسخ‌های نهایی و قطعی شده‌اند و تصریح کرده‌اند که «جامعه‌شناسی نباید و نمی‌تواند پاسخ‌های نهایی و حقایق نهایی را درباره جهان اجتماعی به دست دهد، زیرا چنین پاسخ‌ها و حقایقی، وجود خارجی ندارند» (مک نیل، ۱۳۸۷: ۱۵۴). نظر ماکس وبر در این زمینه، نظر سنجیده و قابل تأملی است. وی از یک سو، 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 آن جا که «استقرار روابط علی تام و همه‌جانبه» در حوزه جهان اجتماعی ممکن نیست، دانش اجتماعی، ناگزیر دانش محدود و ناقصی است و در مطالعات اجتماعی نمی‌توان به یقین و قطعیت دست یافت. بنابراین، منطقی‌ترین سازوکاری که می‌توان برای تحقیق اجتماعی در نظر گرفت این است که انواع زنجیره‌های علی محتمل را شناسایی و مطالعه نمود (کوزر، ۱۳۸۰: ۳۰۸-۳۰۹).

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

اول. «خطای ایجابی»: یعنی پژوهشگر اجتماعی، ربط غیر علی میان دو

پدیده را ربط علی می‌نمایاند.

دوم. «خطای سلبی»: یعنی پژوهشگر اجتماعی، ربط علی موجود میان دو

متغیر را نمی‌بیند و اعلام بی‌ربطی می‌کند.

البته با انجام تحلیل سازوکار علیّی محتمل میان دو پدیده، می‌توان از احتمال بروز این خطاها، به صورت چشمگیری کاست (لیتل، ۱۳۸۶: ۳۵)، اما با این حال، «نظم‌های اجتماعی، ذاتاً ناتوان‌تر و استثنابردارتر از نظم‌هایی هستند که علیّت طبیعی بر آن مبتنی است و لذا احکام علیّت اجتماعی، موقتی‌تر و سست‌تر (احتمالی‌تر) از احکام علیّت طبیعی‌اند.» (لیتل، ۱۳۸۶: ۲۷). بنابراین، باید گفت هیچ چشم‌انداز جامعه‌شناختی - یا حتی همه آن‌ها به طور کلی - نمی‌تواند حقیقت راجع به جهان اجتماعی را به ما ارائه دهد، بلکه چشم‌اندازهای جامعه‌شناختی صرفاً راه‌های تلاش برای درک جهان اجتماعی را در اختیار ما قرار می‌دهند (کاف و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۵).

علامه مطهری به وجود علیّت 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 علیّت‌های کشف شده را قطعی و حتمی قلمداد نمود. از این رو، نظریه‌های اجتماعی در بسیاری از موارد، خصلت «احتمالی» دارند (مطهری، ۱۳۸۷ الف: ۲۸۷). با این حال، وی دستیابی به علیّت‌های 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» (مطهری، ۱۳۸۷ الف: ۲۳۲).

افزون بر احتمالی بودن «تبیین» در علوم اجتماعی در بسیاری موارد، «پیش‌بینی» نیز چنین حکمی دارد:

«در مسائل اجتماعی، برای آینده نمی‌توان به صورت قطعی پیش‌بینی کرد؛ یعنی مسائل اجتماعی پیچیده‌تر از آن است که

یک نفر آن طوری که مثلاً یک منجم و متخصص ستاره-شناسی، خسوف و کسوف را پیش بینی می‌کند، بتواند وضع جامعه را پیش‌بینی کند» (مطهری، ۱۳۸۷، الف: ۲۳۱).

اما برخی پیش‌بینی‌های اجتماعی در «نقل قطعی» وجود دارند که می‌توان آن‌ها را حتمی و لایتخلف به شمار آورد: «ما آینده را پیش‌بینی می‌کنیم که آینده بشریت، جامعه توحیدی است» (مطهری، ۱۳۸۷، الف: ۲۳۱).

## ۱-۲. روش‌های معرفت اجتماعی

### ۱-۲-۱. گونه‌های سنت‌های روش‌شناختی

اگوست کنت نخستین کسی بود که رویکرد روش‌شناختی متمایزی را به مطالعات اجتماعی اختصاص داد. این رویکرد، منحصر کردن روش مطالعات اجتماعی به «روش تجربی» بود. رویکرد یاد شده، نمایانگر تأثیرپذیری شدید وی - و بلکه زمانه‌ای که او در آن قرار داشت - از ثمرات شگرف علمی علوم دقیقه به ویژه فیزیک بود، تا آنجا که او در ابتدا، علمی را که عهده‌دار مطالعات اجتماعی بود «فیزیک اجتماعی» نام نهاد (کوزر، ۱۳۸۰: ۲۳) و بعدها تعبیر «جامعه‌شناسی» را برگزید. «روش‌شناسی تجربه‌گرایانه»، پیامد منطقی مستقیمی به دنبال داشت و آن «هستی‌شناسی تجربه‌گرایانه» بود. از این رو، «جهان اجتماعی»، همسان و هم‌سنخ «جهان طبیعی» قلمداد شد و هستی‌های آن - و از جمله انسان - به مثابه «شیء» نگریسته شدند (کوزر، ۱۳۸۰: ۲۳). در واقع، تقلیل‌گرایی هستی‌شناختی، نتیجه اجتناب‌ناپذیر تقلیل‌گرایی روش‌شناختی بود.

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

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

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

الف. هم‌دلی: یعنی سهیم شدن و رخنه کردن در عمق تجربه کنشگر (کوزر، ۱۳۸۰: ۳۰۴)؛

ب. تجربه زیسته: 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 چارچوب زمینه فرهنگی‌ای که کنشگر در آن به سر می‌برد صورت بپذیرد (کوزر، ۱۳۸۰: ۲۹۹-۳۰۰).

چهارم. گزاره یا گزاره‌های برآمده از تفهّم، «فهم تفسیری» خوانده می‌شود. تفهّم 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).

پنجم. فهم معانی ذهنی کنشگر را باید در راستای دستیابی به یک «تیین علمی» 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 علمی، عجین

گردد (کوزر، ۱۳۸۰: ۳۰۴). در واقع تبیین علمی، 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» به شمار می‌آید که بتواند به اثبات «قضایای عام» بینجامد. پس میان مطالعه علمی و کلیت قضایا، ارتباطی درونی وجود دارد (آرون، ۱۳۸۱: ۵۸۸).

حاصل مباحثات دیرینه روش‌شناختی میان فلاسفه علوم اجتماعی به شکل‌گیری دو رویکرد روش‌شناختی منجر شد که برآمده از آراء آگوست کنت از یک سو، و ماکس وبر از سوی دیگر هستند:

اول. «طبیعت‌گرایی»: 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»: ضد‌طبیعت‌گرایان معتقدند که علوم اجتماعی از جهت ماده و موضوع مورد مطالعه، با علوم طبیعی متفاوت‌اند؛ زیرا موضوع علوم اجتماعی، کنش‌های اجتماعی انسان است و انسان، خود واجد معانی و نیات و انگیزه‌ها است. از این رو، برخلاف علوم طبیعی، در علوم اجتماعی باید دست به تفسیرهای معناکاوانه زد و «انسان» را «شیء» نپنداشت (لیتل، ۱۳۸۶: ۳۹۰). آنچه انسان را به کنش وا می‌دارد، همین اعتقادات و ارزش‌ها و اغراض درونی و ذهنی است. از این رو، باید حالات روحی و ذهنی کنشگر را دریافت و تحلیل کرد.

اما با وجود تفاوت‌های یاد شده، جوهر و ذات هر دو رویکرد، مشترک و همسان است؛ زیرا آنچه در نهایت به یافته‌ها و فرضیه‌های جامعه‌شناس، اعتبار علمی می‌بخشد، برخورداری آن‌ها از «اثبات تجربی» است. از این روست 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، به ویژه از دهه ۱۹۵۰ به شدت تردید شده است (دلانتی، ۱۳۸۴: ۳۷)؛ به صورتی که اکنون اذعان می‌شود که اثبات-گرایی نه تنها نمی‌تواند در علوم اجتماعی راه داشته باشد، بلکه یک اشتباه تاریخی در علوم طبیعی نیز شمرده می‌شود (دلانتی، ۱۳۸۴: ۱۴۹).

استفاده تجربه‌گرایان از «تعمیم» - 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 تجربه نشده، تعمیم داد! به بیان دیگر، نمی‌توان از گزاره‌های شخصیّه (که مربوط به واقعه‌ای خاص در مکانی مشخص و زمانی معین هستند)، به گزاره‌های کلیّه (که قوانین و نظریه‌های فرازمانی و فرامکانی‌اند) رسید! در مقابل، تجربه‌گرایان ادعا کردند که اگرچه نمی‌توان صدق کامل تعمیم‌های حاصل از استقراء را تضمین کرد، اما این تعمیم‌ها، «احتمالاً» صادق هستند (اف.چالمرز، ۱۳۸۷: ۲۹) روشن است که این پاسخ، متقاعد کننده نیست؛

چرا که 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 - سربرآورد و تلاش کرد معضل را از طریق انکار ابتدای علم بر استقراء، حل کند. ابطال‌گرایان تأکید 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 (اف.چالمرز، ۱۳۸۷: ۷۳). پذیرش نظریه‌ها، همواره موقتی است؛ زیرا امکان دستیابی به شواهد ابطال‌کننده وجود دارد (اف.چالمرز، ۱۳۸۷: ۷۶). نظریه‌ای که از عهده‌آزمون‌های 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 (اف.چالمرز، ۱۳۸۷: ۵۱ و ۶۰).

اما ابطال‌گرایی نیز با تعارضی درونی روبروست: 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». 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 (اف.چالمرز، ۱۳۸۷: 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: ۱۶-۱۷)؛ چراکه تاکنون متفکران فلسفه علم در غرب، به نظریه دیگری در این باره که از پذیرش عمومی افزون‌تری برخوردار باشد دست نیافته‌اند. البته 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.

#### ۱-۲-۲. نقد تجربه‌گرایی

علامه مطهری در مطالعه پدیده‌های اجتماعی، از جمله انقلاب اسلامی ایران، به «تکثرگرایی روش‌شناختی» روی آورده و از چند روش به منظور تبیین وقوع انقلاب اسلامی بهره برده است. در راستای تشریح نظرگاه ایشان در زمینه روش‌های تحصیل معرفت اجتماعی، ابتدا به بیان نقدهای وی بر تجربه‌گرایی می‌پردازیم و سپس انواع روش‌هایی که وی به کار گرفته را برمی‌شماریم. 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 این که «کل از جزء بزرگتر است»، و حکم به این که «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 اتکابی به بدیهیات دارند:



### مبانی نظری □ ۳۳

«در قضایای تجربی نیز که با نظر سطحی، شخص می‌پندارد مشاهده و استقراء و آزمایش، یگانه عامل بوجود آوردن آن قضایاست، همین اصول و مبادی عقلی (بدیهیات) مداخله دارند و اگر مداخله آن‌ها نباشد، هیچ علم تجربی، صورت قانون کلی پیدا نمی‌کند» (مطهری، ۱۳۸۶: ب: 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 این که «کل از جزء خودش بزرگتر است» و «مقادیر مساوی با یک مقدار، با یکدیگر مساویند»، 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 یا صدفه یا تقدم شیء بر نفس برخورد نکرده است، صرف برخورد نکردن با چیزی، دلیل بر عدم یا امتناع آن نمی‌شود» (مطهری، ۱۳۸۶: ب: ۱۰۷).

به عنوان 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: «آن چه ما آن به آن در زندگی روزانه از راه احساس و تجربه با آن مصادف هستیم، مقارنه یا تعاقب حوادث است نه علیت و معلولیت آن‌ها» (مطهری، ۱۳۸۶: ب: ۷۶):

«ما در خارج به وسیله حواس خود، فنومن‌ها و حوادث را مشاهده می‌کنیم، تغییرها و تبدیل‌ها را می‌بینیم و چون زمان را درک می‌کنیم، قهراً مقارنه یا تعاقب این محسوسات را نیز درک می‌کنیم. اما این که بعضی از این حوادث در بعضی دیگر تأثیر دارند [...] قابل احساس نیست. [...] آری، چون ما از راه دیگر، تصویری از علت و معلول پیش خود داریم و از طرفی هم اذعان داریم که هر چیزی که نبود و بود شد، علت و مؤثر وجودی می‌خواهد، با کمک احساس و تجربه می‌توانیم علت‌های خاص برای معلول‌های خاص، و روابط علت و معلولی اشیاء را کشف کنیم. اما سخن در این است که ابتدائاً اصل تصور علیت و معلولیت که غیر قابل 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» (مطهری، ۱۳۸۶: 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» (مطهری، ۱۳۸۶: ب: ۷۷).

دوم. فقدان ملاک برای قبول صحت تجربه: اشکال دیگر به تجربه‌گرایی این است که اعتبار و صحت این گزاره که «تنها گزاره‌هایی که از آزمون تجربه با موفقیت عبور کرده باشند، صحیح و واقع‌نما هستند» به چه طریقی اثبات شده است؟ منشأ تولید این گزاره چیست؟ آیا منشأ آن تجربه است یا مقوله‌ای غیرتجربی؟ تجربه‌گرایان هر یک از این دو سو را برگزینند، تجربه‌گرایی را نقض کرده‌اند:

«اگر ما قبول کنیم که تمامی احکام عقلی، بلا استثناء، مولود تجربیات زندگی‌ست، ناچار باید قبول کنیم که یگانه مقیاس منطقی صحت و سقم قضایا، همانا تجربه است، و اگر قبول کنیم که یگانه حکمی صحیح است که عامل تجربه، صحت آن را تضمین کرده باشد؛ آیا خود این حکم ما به این که فقط آن چه 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 تعقلی صحیح است که این انحصار را منکر است، و اگر صحیح و منطقی است، آیا خود این حکم نیز مولود تجربه است؛ یعنی صحت تجربه را با تجربه یافته‌ایم یا آن که 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 آن که به تجربه پردازیم هنوز تجربه را معتبر