

چکیده

تکوین علوم انسانی و اجتماعی مدرن در جهان غربی، محصول یک سیر تاریخی است که معمولاً در گسست از قرون وسطی و از دوره‌ی رنسانس روایت می‌شود. افرادی نظیر میشل فوکو در نظم اشیاء، دیرینه‌شناسی دانش یا توماس کوهن در ساختار انقلاب‌های علمی و نظایر آنها کوشیده‌اند تا بر مبنای روش‌های دیرینه‌شناسی یا تحولات پارادایمی این تحولات را توضیح دهند. با وجود این یکی از چشم‌اندازهای بسیار مهم در توضیح این تحولات تاریخی، رابطه علم و دین و توضیح این تحولات بر اساس نگاه دینی و متعالی است. در این مقاله با بهره‌گیری از روش‌شناسی بنیادین، کوشش شده است تا با بررسی زمینه‌های «معرفتی» مؤثر بر شکل‌گیری این نظریات علمی در جهان غرب، فرایند تکوین این علوم را در نسبت با تحول معنای متافیزیک از شکل سنتی به شکل مدرن آن، به‌ویژه در کانت و متفکرین جامعه‌شناسی بررسی نماییم. با نظر به تأکید بر رابطه علم و دین در این روایت، این مقاله می‌تواند مقدمه‌ای بر تأملات علوم انسانی اسلامی باشد.

■ واژگان کلیدی

روش‌شناسی بنیادین، علم و دین، علوم انسانی، علوم طبیعی، علوم اجتماعی.

تکوین علوم انسانی و اجتماعی در جهان غرب از منظر روش‌شناسی بنیادین با تأکید بر مبادی معرفتی

محمدرضا قائمی نیک

استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران
ghaeminik@Razavi.ac.ir

مقدمه و بیان مسئله

تحولات علوم انسانی در جهان غرب، مخصوصاً از دوره رنسانس به بعد، نوعی پیوستگی تاریخی با یکدیگر دارند که علی‌رغم تنوع نظریات، همگی از یک منظر نسبت به ماهیت متفاوت علوم انسانی مدرن از قرون وسطای مسیحی یا دوره یونانی با یکدیگر اشتراک دارند؛ بنابراین نقدهای مطرح در نظریات علوم انسانی و اجتماعی در غرب را می‌توان از یک منظر به دو دسته تقسیم کرد: ۱- نظریاتی که نحوه تکوین این نظریات علمی را با نگاهی کارکردی، اثباتی یا انتقادی و نظایر آنها با تمرکز بر تحولات علمی دوره مدرن توضیح داده‌اند؛ ۲- نظریاتی که قدری پا را فراتر گذاشته و این تحولات را در قیاس با نگاه به قرون وسطای مسیحی یا یونانی به علم و معرفت تحلیل کرده و سعی نموده‌اند در ضمن نگاه پست‌مدرنیستی به علم یا نظایر آن، رویکردی بدیع طرح کنند. در دسته اول، فارغ از دیدگاه متفکرین کلاسیکی نظیر ایمانوئل کانت، آگوست کنت، کارل مارکس یا حتی ماکس وبر که کمابیش تکوین علوم مدرن را توضیح داده‌اند، علی‌رغم تنوعات بسیار، می‌توان به تحلیل کارل مانهایم در ایدئولوژی و اتوپیا (۱۹۷۶)، نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت در دیالکتیک روشننگری (۱۳۸۳/۱۹۴۷)^۱، رویکرد کارکردی به علم افرادی نظیر مرتن با تأکید بر الزامات نهادی علم (مرتن، ۱۹۴۲) و یا برخی از نظریات فمینیستی با تأکید بر تمایز بنیادین نگاه مردانه از زنانه به علم و معرفت نظیر زنان در علم آمریکا از زاگرم (زاگرم و دیگران، ۱۹۷۵) اشاره کرد. این نظریات به لحاظ مبانی و بنیان‌ها، در بررسی تحولات علم و معرفت با تکیه بر اپیستم‌مدرن اشتراک دارند و به تمایزات علم در جهان ماقبل مدرن و مابعد آن نپرداخته‌اند.

اما در دسته دوم، بعضی از تحلیل‌های دیگر نظیر ساختار انقلاب‌های علمی توماس کوهن (۱۹۶۲)، نظم اشیاء: دیرینه‌شناسی علوم انسانی میشل فوکو (۱۹۶۹)، مواجهه با گایا از برونو لاتور (۲۰۱۷a) و نظایر آنها تحولات علم مدرن را در نسبت با تلقی از علم در تمدن‌های ماقبل مدرن نظیر یونان یا قرون وسطی دنبال کرده و کوشیده‌اند نگاهی متمایز از دوره مدرن به علم مطرح کنند.

۱. با این حال در کنار این اثر قابل توجه از مکتب فرانکفورت، معمولاً از مقاله بوریس هسن (۲۰۰۹) که اولین بار در ۱۹۳۱ منتشر شد و تحلیلی مارکسیستی از کتاب اصول فلسفه ریاضی نیوتن به‌مثابه اثری سرمایه‌دارانه بود، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین تحلیل‌های مارکسیستی یاد می‌شود.

روایت دوم از تحولات علوم انسانی در غرب این امکان را فراهم می‌آورد تا بتوان بر اساس تحولات علم در سنت اسلامی و معنای خاص علم در این سنت، نگاهی انتقادی به تحولات علوم انسانی در غرب اتخاذ کرد. اتخاذ این موضع، بی‌تردید می‌تواند صورت‌بندی متفاوتی از علوم انسانی اسلامی در جهان اسلام پیش روی ما بگذارد؛ به تعبیر دیگر، نحوه تحلیل این نظریات علمی مدرن، تأثیری مستقیم در نحوه توضیح نظریات علوم انسانی اسلامی خواهد داشت. (دو دیدگاه متفاوت، درباره این مسئله اتفاق نظر دارند؛ فی‌المثل بنگرید به: موحداطبحی، محمدتقی و دیگران ۱۳۹۳: ۳۰۳-۳۱۰ و کچویان، ۱۳۸۹: ۷۷-۸۰)

با نظر به این مقدمه و آثار کوهن یا فوکو، به نظر می‌رسد روایت تحولات تاریخ علم در جهان غرب، نیازمند اتخاذ یک روش‌شناسی متناسب با موضع اتخاذ شده است که در اینجا موضع حکمت اسلامی است. به همین جهت در ادامه با بهره‌گیری از روش‌شناسی بنیادین^۱ و مبانی آن که متناسب با حکمت اسلامی است، خواهیم کوشید تا روایتی متفاوت از روایت دیرینه‌شناسی، پدیدارشناسی، پارادایم‌های توماس کوهن و نظایر آنها با اتکا بر مبانی حکمت اسلامی و مخصوصاً رویکرد حکمت متعالیه به حقیقت «وجودی» علم^۲ از علوم انسانی و اجتماعی غرب ارائه دهیم. در این روش‌شناسی که در ادامه به تشریح به آن خواهیم پرداخت، نحوه تکوین نظریات علمی از دو منظر مبادی معرفتی و زمینه‌های تاریخی - اجتماعی بررسی می‌شود. با این حال با نظر به محدودیت حجم در این مقاله، ناگزیر به مبادی معرفتی تکوین این نظریات علمی اکتفا کرده و مبادی غیرمعرفتی آن را به مقاله دیگری موکول خواهیم کرد.

با توجه به مقدمه‌ی فوق، پرسش‌های مقاله عبارت‌اند از:

۱. چه عوامل معرفتی باعث گسست از جهان قرون‌وسطی و تکوین مبانی علوم انسانی مدرن در جهان غرب شد؟
۲. نسبت علم و دین، در مسیر تکوین علوم انسانی و اجتماعی مدرن چگونه صورت‌بندی شده است؟

1. Fundamental Methodology

۲ در حکمت متعالیه، حقیقت علم، مساوق با وجود است. فَادَّن وجودتها العقلیه لیست الا ظهورات الاشیاء عند العقل او النفس فیکون وجودها نوراً عقلیاً معقولاً لانه به بصیر المهیات الکونیه معقوله بالفعل (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵: ۷۲).

روش‌شناسی

چگونگی شکل‌گیری و تحول یک نظریه یا حوزه پژوهشی علمی را می‌توان با بهره‌گیری از روش‌های مختلف نظیر دیرینه‌شناسی یا پارادایم‌ها و نظایر آنها توضیح داد. اما نوآوری این مقاله در آن است که کوشیده با بهره‌گیری از روش‌شناسی بنیادین و با تمرکز بر رابطه علم و دین، شکل‌گیری نظریات علوم انسانی و اجتماعی را بررسی کند. برای درک دقیق‌تر روش‌شناسی بنیادین و معرفت‌شناسی حاکم بر آن، با توجه به موضوع این مقاله، شاید بتوان این روش‌شناسی را با تفصیل بیشتری با تحلیل پارادایمی توماس کوهن مقایسه کرد.

کوهن در ساختار انقلاب‌های علمی، میان علوم تکوین‌یافته در دوره مدرن و دوره یونان یا قرون وسطی مقایسه‌ای برقرار ساخته است. (کوهن، ۱۳۹۶: ۳۹) او در جریان تکوین علم در هر یک از این دوره‌ها، دو ویژگی مشترک را بر می‌شمارد: «دست‌آورد آنها چنان بی‌نظیر و نو بود که می‌توانست توجه گروه پایداری از حامیان را از شیوه‌های رقیب فعالیت علمی منصرف کرده به‌سوی خود جلب نماید؛ هم‌زمان این دستاوردها چنان گسترده و بیکران بود که همواره انواعی از مسائل را پیش روی پژوهشگران نوپا قرار می‌دادند تا به حل آنها بپردازد.» (همان) او در نهایت برای تجمیع این دو ویژگی به مفاهیم پارادایم اشاره می‌کند؛ «پارادایم مشتمل بر مفروضات کلی نظری و قوانین و فنون کاربرد آنهاست که اعضاء جامعه علمی خاصی آنها را بر می‌گیرند» (چالمرز، ۱۳۷۸: ۱۰۸)؛ بنابراین پارادایم‌های علمی در هر دوره‌ای، در اثر ظهور اعوجاجات علمی بی‌پاسخ متعدد، به بحران رسیده و «در نتیجه سست شدن قواعد پژوهش‌های عادی آغاز می‌شوند.» (همان، ۱۱۸) به‌زعم کوهن، جابه‌جایی پارادایم‌ها و تفتن به این تحولات، امری تاریخی - جامعه‌شناختی است و بنابراین در قلمرو مطالعات علم و جامعه قرار می‌گیرد. (همان، ۱۱۴) این جابه‌جایی و تحول آن قدر اساسی و انقلابی است که «آنچه در جهان پیش از انقلاب دانشمند، اردک بود، پس از انقلاب خرگوش است.» (کوهن، ۱۳۸۹: ۱۴۵) به تعبیر دیگر پارادایم‌ها نسبت به هم قیاس‌ناپذیرند. کوهن در ضمیمه ۱۹۶۹ به کتابش تلاش نمود تا خودش را با توسل به ایده پیشرفت علم از پارادایم‌های گذشته به دوره مدرن برهاند. (کوهن، ۱۳۸۹: ۲۰۲) اما در هر صورت توضیح او نسبت به مبانی پارادایمی تکوین علوم در دوره‌های مختلف تاریخی، کاملاً تاریخی و جامعه‌شناختی باقی‌مانده و به نظر می‌رسد متضمن نوعی نسبی‌گرایی باشد.

این دیدگاه کمابیش دربارهٔ موضع میشل فوکو در کتاب *نظم/اشیاء: دیرینه‌شناسی علوم/انسانی* نیز قابل پیگیری است. به تصریح فوکو، این کتاب، مطالعه‌ای مقایسه‌ای است که «نه بر مبنای نوع خاصی از دانش یا مجموعه‌ای از ایده‌ها تصویری از یک دوره یا روح یک قرن را ترسیم» کند، بلکه ارائهٔ مشخصی از عناصر کنار یکدیگر شامل دانش موجودات زنده (زیست‌شناسی)، دانش قواعد زبان (زبان‌شناسی) و دانش واقعیت‌های اقتصادی (اقتصاد سیاسی) است که با گفتمان‌های فلسفی سده‌های هفده تا نوزده پیوند داشته‌اند. این کتاب، مطالعه‌ای موضعی است. (فوکو، ۱۳۹۸: ۲) باین حال فوکو نه بر تاریخ ایده‌ها، تاریخ علوم، تاریخ فلسفه، تاریخ اندیشه و تاریخ ادبیات رایج بلکه بر لایهٔ زیرین آنها تمرکز کرده و به جای تأکید بر واحدهای پیوسته و گسترده‌ای همچون دوره‌ها و سده‌ها، بر پدیده‌های گسست تأکید می‌ورزد. (فوکو، ۱۳۹۲: ۱۰) این لایهٔ زیرین، قلمرو ناآگاهانهٔ مثبت نظریات علمی را آشکار می‌کند؛ «سطحی که از آگاهی دانشمند می‌گریزد و باین حال بخشی از گفتمان علمی است.» (فوکو، ۱۳۹۸: ۵) این قواعد شکل‌گیری که فوکو آنها را به لحاظ روشی به طور مبسوط با عنوان «قاعده‌مندی‌های گفتمانی» در دیرینه‌شناسی دانش صورت‌بندی کرده است (فوکو، ۱۳۹۲: ۳۳-۱۱۰)، هر چند هرگز فی‌نفسه توسط خود دانشمندان صورت‌بندی نشده‌اند، اما در نظریه‌ها، مفاهیم و موضوعات کاملاً متفاوت پیدا می‌شوند؛ فوکو قصد دارد از طریق جداسازی سطحی، آنها را آشکار سازد و آنها را سطح دیرینه‌شناختی می‌نامد. (فوکو، ۱۳۹۸: ۵) فوکو در دیرینه‌شناسی دانش متذکر می‌شود که نظام دانایی^۱ که آن را به‌جای رشتهٔ علمی به کار می‌برد، «در یک عصر خاص، وحدت‌بخش اعمال گفتمانی هستند که اشکال معرفت‌شناسانه، علم و احتمالاً نظام‌های صوری را پدید می‌آورند... نظام دانایی مجموعه روابطی است که در یک عصر خاص می‌توان میان علوم یافت، به شرط آنکه این علوم را در سطح قاعده‌بندی‌های گفتمانی تحلیل کنیم.» (فوکو، ۱۳۹۲: ۱۹۱) او در بررسی تاریخی‌اش در *نظم/اشیاء*، به چهار عصر رنسانس (۱۶۶۰)، کلاسیک (تا ۱۸۰۰)، تجدد (تا ۱۹۵۰) و بعد از تجدد (۱۹۵۰ به بعد) اشاره می‌کند.

این توضیح مختصر به اقتضای فرصت این مقاله، بیانگر آن است که در این توضیحات روش‌شناختی دربارهٔ نحوهٔ تکوین نظریات علمی، آنچه ملاک و معیار تغییر و تحول علوم است، تحولات تاریخی و جامعه‌شناختی است. ما در این نحوهٔ توضیح تحولات تاریخ علم،

خبری از توضیح رابطه عوامل متغیر جامعه‌شناختی، تاریخی و فرهنگی و عوامل درونی و منطقی علم که اغلب قوام نظریات به آن است نمی‌یابیم و به همین دلیل، در مقایسه علوم رایج در یک پارادایم یا گفتمان با علوم رایج در پارادایم و گفتمان دیگر گرفتار نوعی نسبی‌گرایی خواهیم شد. در مقابل، روش‌شناسی بنیادین سعی دارد تا ما را از این نسبی‌گرایی برهانند. روش‌شناسی بنیادین، در یک تعریف اولیه عبارت است: «مجموعه مبانی و اصول موضوعه‌ای که نظریه علمی بر اساس آن شکل می‌گیرد، چارچوب و مسیری را برای تکوین علم پدید می‌آورد که از آن با عنوان روش‌شناسی بنیادین یاد می‌شود» (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۱۰)؛ بنابراین «هر نظریه برای شکل‌گیری و تکوین تاریخی خود از برخی مبانی معرفتی و نیز زمینه‌های غیرمعرفتی بهره می‌برد. مبانی معرفتی با آنکه با شیوه‌های منطقی در تکوین تاریخی نظریات دخیل‌اند، ارتباطات منطقی نفس‌الامری^۱ نیز با نظریه دارند... مبادی وجودی معرفتی و غیرمعرفتی عواملی هستند که در حوزه فرهنگ حضور به هم رسانده و به همین دلیل شناخت ارتباط این عوامل با نظریات علمی به‌منزله شناخت رابطه نظریه با فرهنگ است.» (همان، ۷) این ارتباط با مبادی نفس‌الامری، باعث می‌شود که روش‌شناسی بنیادین توضیحی ذات‌گرایانه از علم ارائه دهد و تمایز این روش‌شناسی با پدیدارشناسی از همین منظر قابل تبیین است. در اینجا ما با سه حوزه مواجهیم: اول، مقام نفس‌الامر یک اندیشه یا نظریه است که علوم مختلف در میان مسلمین، علی‌رغم تنوعات روشی و مفهومی که با یکدیگر دارند، در این نفس‌الامر با همدیگر مشترک‌اند. مطابق تعریفی که از نفس‌الامر ذکر شد، ملاک صدق قضایای علمی، مطابقت^۲ آنها با حقایق نفس‌الامری است. حوزه دوم، اندیشه را در جهان دوم؛ یعنی ظرف آگاهی و معرفت عالم بررسی می‌کند. این حوزه معمولاً دچار تغییراتی است که بر اساس اقتضات زمان و مکان دانشمند، تغییر می‌کند و اغلب به‌عنوان معرفت‌شناسی یا شناخت‌شناسی^۳ مورد بحث قرار می‌گیرد. اما حوزه سوم، مقام اثبات اندیشه‌ها و نظریات علمی است. (همان، ۹) در این حوزه، نظریه‌های که در ذهن نظریه‌پرداز شکل گرفته است، «در تعامل با محیط معرفتی و اجتماعی خود قرار می‌گیرد» (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۲۱) و

۱. نفس‌الامر در این مقاله و روش‌شناسی بنیادین به معنایی به کار رفته است که علامه طباطبائی بدان اشاره دارند. «قلمرو ثبوت عامی که شامل ثبوت وجود و ثبوت ماهیت و ثبوت مفاهیم اعتباری می‌شود و ملاک صدق قضایا مطابقت با آن است» (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۳۹).

2. correspondence

3. epistemology

در فضای فرهنگی و اجتماعی رایج می‌شود. پارسانیا هر چند این سه جهان را از کارل پوپر گرفته است، اما جهان اول او، برخلاف پوپر، منحصر به جهان طبیعت مادی نیست، بلکه جهان نفس‌الامری اعم ثبوت وجود، ماهیت و ثبوت مفاهیم اعتباری است و معنای وجود نیز در حکمت اسلامی، اعم از وجود مادی و مجرد است. (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۲۸) پس از این سه‌گام نظری، حل «مسئله» آخرین گامی است که در تشکیل یک نظریه علمی مدنظر قرار می‌گیرد. «مسئله علمی، پدیده‌ای است که در شرایط مختلف تاریخی، تحت تأثیر عوامل معرفتی و غیرمعرفتی پدید می‌آید و مسئله، پدیده‌ای است که در اثر ناسازگاری در درون یک مجموعه فرهنگی [یا شناخت‌شناسی خود دانشمند] به وجود می‌آید و به همین دلیل امری نسبی و تاریخی است.» (همان، ۲۰) پس از حل مسئله یا به تعبیر دقیق‌تر، توانایی نظریه‌پرداز یا نظریه‌پردازان برای حل مسئله علمی است که یک نظریه علمی یا با تسامح، یک حوزه پژوهشی علمی تشکیل می‌شود.

با نظر به اینکه در این مقاله بر تأثیر مبادی منطقی و معرفتی تمرکز شده است، در توضیح بیشتر این تأثیر می‌توان اشاره داشت که یکی از نقاط تمایز این روش‌شناسی از روش‌شناسی‌های مشابه مذکور در توضیح تکوین نظریات علمی در غرب، ارتباط مبادی معرفتی و منطقی آن با حقایق نفس‌الامری یا به تعبیر دیگر، مطابقت منطقی قضایای علمی با نفس‌الامر است. هر نظریه یا اندیشه‌ای، «تخست به لحاظ نفس‌الامر خود، با برخی تصورات و تصدیقات آغازین همراه است، این تصورات و تصدیقات اگر بدیهی یا بالضروره راست نباشند، به‌عنوان اصل موضوعی یا مصادره که در دانشی دیگر برای متعلم اثبات شده است، لحاظ می‌شود.» (همان، ۱۰) مبانی و اصول موضوعه هر علم را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد: مبانی هستی‌شناختی؛ مبانی معرفت‌شناختی؛ مبانی انسان‌شناختی؛ مبانی مربوط به سایر علوم (همان) و مراد از مبانی مربوط به سایر علوم، اقتضائات خاصی است که در هر علم، می‌تواند شکل بگیرد؛ بنابراین هر اندیشه به‌حسب ذات و نفس‌الامر خود، دارای مجموعه‌ای از لوازم و روابط منطقی است. هر نظریه بر برخی اصول موضوعه و مبادی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و مانند آن مبتنی است و بر اساس روش خاصی که مرتبط با آن مبادی است، شکل می‌گیرد و ملزومات منطقی مختص به خود را نیز دارد و این مسئله نشان می‌دهد که یک نظریه در عرصه فرهنگ نیز مستقل از مبانی و ملزومات خود نمی‌تواند شکل بگیرد. (همان، ۱۴)

در این مقاله بر نحوه تفسیر نظریات علوم انسانی و اجتماعی مدرن با توجه به مبادی منطقی و معرفتی نفس‌الامری‌شان تأکید ورزیده‌ایم و تشریح مبادی غیرمعرفتی را در مقاله‌ای دیگر دنبال خواهیم کرد. چنانچه در ادامه با تأکید بر آراء دکارت و کانت به تشریح خواهیم گفت، نسبت و تعریف خاصی که از این مبادی نفس‌الامری یا جهان اول در روش‌شناسی بنیادین، در دوره مدرن در ضمن سوژه انسانی شکل می‌گیرد، موجد بحرانی است که در سده نوزدهم علوم اجتماعی تلاش شد به آن پاسخ داده شود؛ هرچند این پاسخ خود به بحران‌های دیگری منتهی گردید. روش‌شناسی بنیادین با توضیحی که از نحوه ارتباط مبادی نفس‌الامری و ذهن دانشمند به‌عنوان جهان اول و دوم و توضیح این نظریه در جهان سوم یعنی جامعه و فرهنگ ارائه می‌دهد، اولاً این امکان را به ما می‌دهد که علاوه بر نقش تحولات اجتماعی - تاریخی در صورت‌بندی یک نظریه در جامعه علمی، به نقش مبادی منطقی و معرفتی و تأثیر آن از حقایق نفس‌الامری نیز توجه کنیم و ثانیاً با این التفات، دریابیم که بحران معرفت‌شناختی علوم غربی، مخصوصاً نسبی‌گرایی آن، از چه موضعی نشئت گرفته و چگونه انقطاع از حقایق نفس‌الامری باعث تاریخی شدن علم و نسبی‌گرایی آنها شده است. به همین جهت، روش‌شناسی بنیادین به ما این امکان را می‌دهد که بتوانیم میان تحولات علمی دوره ماقبل مدرن که عمدتاً مبتنی بر درکی مابعدالطبیعی از علم است با تحولات دوره مدرن ارتباط برقرار کرده و برخلاف تحلیل پارادایمی یا تحلیل گفتمان فوکو، این تحولات را نه صرفاً بر اساس تحولات جامعه‌شناختی - تاریخی و قیاس‌ناپذیری آنها بلکه بر اساس تحول در درک انسان از حقایق مابعدالطبیعی توضیح دهیم. به همین جهت، ما ریشه تکوین نظریات علوم مدرن را در نقطه گسست از جهان سنت دنبال کرده‌ایم.

۱. رنسانس، دوره گسست از جهان سنت

همان‌طور که آثاری نظیر باربور، ۱۳۸۸؛ برت، ۱۳۶۹، کوستلر، ۱۳۹۱ و لازی، ۱۳۶۲ نشان می‌دهند، تقریباً تا سده چهاردهم میلادی، فهم مابعدالطبیعی یونانی یا مدرسی بر علم در جهان غرب مسلط بوده است. در این فهم، مابعدالطبیعه نقشی مهم در توضیح رابطه انسان و طبیعت داشت. مابعدالطبیعه، به‌مثابه قلمرویی شناخته می‌شد که در ورای محدودیت‌های طبیعی و انسانی، بایستی می‌توانست تحولات رابطه میان انسان و طبیعت را توضیح دهد. با این حال ارسطو با یکی دانستن جوهر و وجود، در نهایت نتوانست وجود

را از محدودیت‌های جوهر به‌مثابه ماهیت (که مبنای تعریف انسان و طبیعت در ارسطو است) برهاند. (ارسطو، متافیزیک، ۱۰۰۳، ۴:ب: ۲۵) بنابراین توضیحش از علم، توضیحی ماهوی باقی ماند و لذا نتوانست وجودی فارغ از ماهیت را در دستگاه فلسفی‌اش توضیح دهد. در مقابل توماس آکویناس بود که تحت تاثیر مواجهه با آثار حکمای مسلمان نظیر ابن‌سینا^۱، در فهم ارسطویی از جوهر، علت فاعلی و بسیاری از امور متافیزیکی دیگر تحولاتی ایجاد کرد^۲ تا بتواند بر مبنای اصالت وجود، رابطه میان قلمرو نامتناهی وجود و ماهیت متناهی انسان و طبیعت را توضیح دهد.^۳ (ژیلسون، ۱۳۹۴: ۳۱۷-۳۱۹)

به دلیل نواقص توضیح توماسی^۴ یا دیگر دلایل تاریخی دیگر، دیدگاه آکویناس در سده سیزدهم فراگیر نشد و دیدگاه ابن‌رشدیان لاتینی با احیاء توضیح ارسطویی از عالم‌وآدم مقبول افتاد. (ژیلسون، ۱۳۸۷: ۹۶) در واکنش به مکتب ابن‌رشدیان لاتینی و توضیح به‌شدت ارسطویی آنها از رابطه متناهی و نامتناهی، از یک سو افرادی نظیر ویلیام اوکام و نگاه نومیانیلیستی او با نگرانی از محدودیت قدرت، علم و اراده الهی در ایجاد تغییرات در این جهان، به‌نقد کلیات و ذوات ازلی به‌عنوان مبنای وحدت‌بخش ماهیت متکثر و جزئی جهان انسانی و طبیعی پرداختند و کلیات را در قلمرو الفاظ زبانی منحصر کردند.

۱. یکی از تحولاتی که در کار فارابی یا ابن‌سینا در قیاس با فلسفه ارسطویی قابل پیگیری است، موضوع «امکان ماهوی» است؛ ارسطو با یکی‌دانستن جوهر و وجود ضروری، جوهر را قدیم و ازلی می‌دانست و بنابراین نقشی برای تاثیر واجب‌الوجود بالذات یعنی خداوند در این هستی نمی‌توانست تعریف کند. در حالی که حکمای مسلمان، با طرح امکان ماهوی، واجب‌الوجود بالذات را علت هستی‌بخش به ممکنات می‌دانستند (زالی، ۱۳۹۰: ۹۸-۱۰۲).
۲. ژیلسون، دو نتیجه مهم در تفاوت مابعدالطبیعه ارسطویی و توماسی ذکر می‌کند. اول، تعریف خاص و بدیع توماس از علت فاعلی است که آنرا برخلاف ارسطو، علت وجود حرکت می‌داند و دوم، «مغایرت میان دو سلسله علت صوری و علت فاعلی است». در نظر توماس، «علیت فاعلی می‌تواند به جوهر، هستی وجودی اعطا کند، همچنان که برعکس، علت صوری می‌تواند به وجود بالفعل، هستی جوهری ببخشد.» (ژیلسون، ۱۳۹۴: ۳۱۷-۳۱۹)
۳. ژیلسون، معتقد است سومین نکته اصلاحی مابعدالطبیعه ارسطویی که در توماس محقق شده و کمتر مورد توجه متفکرین قرون وسطی و حتی دوره تجدد قرار گرفته، پویایی درونی هستی وجودی است. «از آنجا که ماهیت مجرد ساکن است، در حالی که وجود پویاست، لذا چنین مابعدالطبیعه هستی، الزاماً باید مابعدالطبیعه‌ای پویا باشد.» (ژیلسون، ۱۳۹۴: ۳۴۰) با فرض چنین تلقی از مابعدالطبیعه، اساساً نگاه ارسطویی به وجود که آن را در قید تعریف جوهری و حدی می‌گنجانند، در توماس وجود ندارد و اصلاح شده و لذا موضوع مابعدالطبیعه توماسی، وجود نامتناهی است.
۴. به نظر می‌رسد اگر فلسفه توماس آکویناس را با حکمت متعالیه مقایسه کنیم، فقدان اصول سرنوشت‌سازی نظیر تشکیک وجود، اتحاد علم و عالم و معلوم و حرکت جوهری و توضیح دقیق آنها بتواند نشانگر این نواقص سرنوشت‌ساز در مکتب توماسی باشد.

به‌زعم او کام، اگر موضوع شناخت انسان، کلیات ثابت واقعی و نه زبانی باشد، آنگاه اراده خداوند در تغییر آنها محدود خواهد شد. (کاپلستون، ۱۳۹۳: ۶۱ و گلیسپی، ۱۳۹۸: ۷۴) از سوی دیگر، متألهین ایتالیایی نظیر نیکولاس کوزانوس، جوردانو برونو و مانند آنها از جهان‌بینی ارسطویی اعراض کرده و با بهره‌گیری از ریاضیات، به توضیح موضوعات الاهیات بالمعنی الاخص، مانند خداوند و نفس پرداختند. (باربور، ۱۳۸۸: ۴۰؛ کوستلر، ۱۳۹۳: ۲۳۰؛ کاسیرر، ۱۳۹۳: ۱۱۱؛ وگلین، ۱۹۴۸: ۲۶۲) این دوسویه که ناظر به نقصان ارسطویی و ابن‌رشدیان لاتینی بود، باعث شد تا فلسفه و منطق ارسطویی به حاشیه برود و ریاضیات، جایگزین آن شود و در ادامه فلسفه اولی در دکارت با تکیه بر ریاضیات بازخوانی شود. با این حال ریاضیاتی که در این دوره احیاء می‌شود و در سده شانزدهم مخصوصاً در آراء افرادی نظیر دکارت با عنوان ریاضیات تحلیلی صورت‌بندی فلسفی می‌یابد^۱، ریاضیات یا هندسه افلاطونی که مقدمه ورود به آکادمی فلسفه بود (مقدم حیدری، ۱۳۸۵: ۱۰) یا ریاضیاتی که در طبقه‌بندی علوم ارسطویی، فی‌مابین طبیعیات و مابعدالطبیعه قرار داشت (کاپلستون، ۱۳۷۳: ۳۷۱-۳۱۹)، نیست، بلکه با نفی و طرد مابعدالطبیعه، فی‌نفسه و خود بنیاد، فارغ از هرگونه رمز و رازی که در پس اعداد و اشکال هندسی و ریاضیاتی قابل تعریف بوده است، متکفل توضیح موضوعات مابعدالطبیعه مدرسی نظیر خداوند و نفس می‌شود. از منظر روش‌شناسی بنیادین، ویژگی مشترک نومی‌الیسم اوکامی و ریاضیات تحلیلی، تقوّم علم و معلومات به ذهن و سوژه انسانی (و نه حقایق نفس‌الامری مستقل از انسان) یا همان جهان دوم و بی‌اعتباری مطابقت قضایای علمی با حقایق مابعدالطبیعی جهان اول یا حقایق نفس‌الامری است.

تکوین علوم طبیعی و علوم انسانی مدرن

راهی که با متألهین ایتالیایی، نظیر جوردانو برونو، جیووانی پیکو دلا میراندولا، نیکولاس کوزانوس و مانند آنها آغاز شده بود، در قلمرو علوم طبیعی با دانشمندی نظیر کپلر، کوپرنیک، گالیله و نیوتن استمرار یافت و در قلمرو تأملات فلسفی، با مساعی فیلسوفانی

۱. ریاضیات ترکیبی، مترادف با ریاضیت نفس، قبل از طرح ریاضیات تحلیلی رایج بود، اما ریاضیات تحلیلی با آثار افرادی نظیر «جیرولامو کاردانو»، ریاضی‌دان ایتالیایی در کتاب فن کبیر (۱۵۴۵)، فرانسوا ویت در کتاب مدخل فنون تحلیلی (۱۵۹۱)، توماس هرriot، در کتاب فنون تحلیلی حل معادلات جبری (۱۶۳۱)، جان ران در کتاب مقدمه‌ای بر جبر (۱۶۶۸) مطرح شد و دکارت در کتاب گفتار در روش به‌کار بردن عقل، (۱۶۳۷)، مخصوصاً در ضمیمه کتاب به تفصیل به این نوع از ریاضیات پرداخت (مقدم حیدری، ۱۳۸۷: ۱۴-۳۷).

نظیر دکارت، کانت، هگل و نظایر آنها پی گرفته شد. این درک از طبیعت که بعضی آن را طبیعت، جوهر یا واقعیت ثانویه نامیده‌اند،^۱ طبیعت و انسان را نه با تکیه بر جوهر و اعراض ارسطویی، بلکه با جایگزینی کمیت به جای جوهر اولیة ارسطویی توضیح می‌دهد؛ کمیتی که در قالب ریاضیات، صرفاً متقوم به ذهن انسانی بود. (برای این جایگزینی و همچنین تقوم آن به ذهن انسانی بنگرید به: گنوم، ۱۳۶۱: ۲۱ و ۱۰۷) کپلر صریحاً متذکر شد که «چند اصل هستند که ملک طلق ریاضیات‌اند و بصیرت خدادادی و طبیعی بشر قادر به کشف آنهاست و مستغنی از برهان‌اند و در درجه اول متعلق به کمیات‌اند و اگر بر چیزهای دیگر هم تطبیق شوند، از جهت کمیت‌دار بودن آنهاست. این‌گونه اصول بدیهی در علم ریاضی از سایر علوم معقول فراوان‌ترند و علت آن هم این خصلت فاهمه بشری است که گویی به حسب خلقت، فهم کامل نصیبش نمی‌شود، مگر از کمیات یا به کمک کمیات و بدین جهت است که نتایج ریاضی چنین متیقن و شبیهه نابردارند».^۲ (برت، ۱۳۶۹: ۵۹) این درک ریاضیاتی از جهان طبیعت، در قالب فیزیک نیوتنی استمرار یافت، اما مسئله اصلی توضیح رابطه این تلقی ریاضیاتی با انسان و خداوند به‌عنوان یکی از موضوعات فلسفه و الهیات بود.

با طرد نگاه مابعدالطبیعه مدرسی، فیلسوفی نظیر دکارت، در کتاب تأملاتی در فلسفه اولی، سودای توضیح دو مسئله نفس و خداوند با اتکا بر «برهان فلسفی و نه استدلال کلامی» را داشت (دکارت، ۱۳۸۵: ۱۳)، اما مرادش از برهان فلسفی و فلسفه اولی، مقدماتی با تصورات واضح و متمایز ریاضیاتی و هندسی بود. (همان، ۲۳-۲۴) از منظر روش‌شناسی بنیادین، شک دکارتی به معنای آن بود که او برای توضیح موضوعات فلسفه اولی نظیر خداوند و نفس، صرفاً بر نفس اندیشنده یعنی جهان دوم متکی بود و رابطه مطابقت

۱. واقعیت یا طبیعت یا جوهر ثانویه تعبیری است که منتقدین علم مدرن درباره درک این علوم از طبیعت، جوهر یا واقعیت به کار می‌برند. گنوم (۱۳۶۱: ۲۱) تعبیر جوهر ثانی منفک از جوهر اول را درباره موضوع کار فیزیک‌دانان مدرن به کار می‌گیرد. هایدگر (۱۳۷۹: ۱۳۹) از آن با عنوان «تصویر جهان» یاد می‌کند، هورکهایمر و آدرنو (۱۳۷۳: ۲۲۴) عبارت «طبیعت ثانویه» را درباره ساخته‌های تکنیکی مدرن مخصوصاً در رسانه (هورکهایمر، ماکس و آدرنو، تئودور، ۱۳۸۳: ۲۲۴) و اریک و گلین (۱۹۹۰: ۱۴۵) از تعبیر واقعیت ثانویه (second reality) برای توصیف درک علم مدرن از واقعیت استفاده می‌کند که به گفته خودش، البته آن را از رابرت موزیل وام گرفته است.

۲. بعضی از این اصول عبارت‌اند از: هر معرفت کیفی، کمی هم هست، اما بالعکس آن صادق نیست؛ نسبت ریاضی در همه محسوسات حضور دارد؛ معرفت یقینی، فقط به اوصاف کمی اشیاء تعلق می‌گیرد؛ معرفت کامل همیشه صورت ریاضی دارد؛ جهان خارج، جهان اوصاف کمی است؛ تفاوت میان اشیاء، تفاوت عددی است (برت، ۱۳۶۹: ۵۹).

معرفت انسانی با حقایق نفس‌الامری جهان اول را گسست یا به تعبیر دقیق‌تر، جهان اول را به سود جهان دوم، مصادره کرد. تعبیری دیگر از این مصادره را می‌توان در تعبیر مشهور «دور منطقی دکارتی»^۱ یا «دور الهیاتی دکارتی» دنبال کرد. به‌زعم کانت، تلاش دکارت و کوژیتوی ناتوان او، برخلاف ادعای خودش، «موجب رسوایی فلسفه و کل عقل بشری است که وجود اشیاء خارجی را صرفاً باید بر مبنای ایمان یعنی خلاف ادعای خود دکارت در مقدمه کتاب تأملات»^۲ پذیرفت». (کانت، ۱۹۶۴: Bxxxix)

راه‌حل کانت برای عبور از این بحران معرفتی، تفکیک عقل نظری از عقل عملی بود تا بتواند در نقادی عقل محض، با نظر به انقلاب کوپرنیکی، به این پرسش پاسخ دهد که «ذهن انسان چگونه ترکیبی باید داشته باشد تا بتواند تصور نیوتن از طبیعت را توجیه کند؟» (ژیلسون، ۱۳۸۷: ۱۸۰ و کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۷۸) و با پس زدن و محدود ساختن علم در عقل نظری، در عقل عملی «جایی برای ایمان باز کند». (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۴۹) به‌این ترتیب، کانت با محدود ساختن عقل نظری به قلمرو علم، از یک‌سو راه شناخت مابعدالطبیعی در قلمرو علم را بست، اما از سوی دیگر کوشید تا دین و اخلاق را در قلمرو عقل عملی محفوظ دارد. عقل عملی به هنگام اقدام عمل دینی یا اخلاقی، نمی‌تواند در کار دانشمند دخالت کند و به‌هنگام کار علمی، نباید ارزش‌های اخلاقی و دینی را دخالت دهد. در منظر کانتی، بحث از هستی نفس، جهان و خداوند با حدود عقل نظری، غایتی جز مغالطات روان‌شناختی، تعارضات جهان‌شناختی یا تناقضات خداشناختی عقل نخواهد یافت (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۹۵-۳۰۴) و در عقل عملی، برخلاف مابعدالطبیعه سنتی، «اعتقاد

۱. بیان اجمالی این دور منطقی می‌تواند مراد ما از اهمیت رویکرد دکارت در فلسفه اولی خودش را نشان دهد: «تنها دلیل مطمئنی که داریم برای اعتقاد به اینکه آنچه را که واضح و متمایز ادراک می‌کنیم، صادق است، این واقعیت است که خداوند وجود دارد. اما ما فقط به شرطی می‌توانیم مطمئن باشیم که خداوند وجود دارد که به نحو واضح و بالبداهه آنرا ادراک کنیم، بنابراین مقدم بر حصول یقین درباره اینکه خداوند وجود دارد، باید [با استناد به خداوند] مطمئن باشیم که هر چیزی که ما به‌وضوح و بدهات ادراک می‌کنیم، صادق است». (کاپلستون، ۱۳۸۵: ۱۳۷) در این مورد لازم می‌آید که دکارت میان تأملات دوم و سوم موقف خود را تغییر داده باشد. تقدم قضیه «فکر می‌کنم پس هستم» جای خود را به تقدم تصور موجود کامل می‌دهد». (همان، ۱۳۴) دکارت با عدم توضیح کافی درباره این دور، در نهایت روشن نمی‌سازد که وجود من اندیشنده مقدم بر خداوند است یا خداوند، بر من اندیشنده و تصورات آن، تقدم دارد؟

۲. دکارت در مقدمه کتاب تأملات در فلسفه اولی، خطاب به اساتید دانشکده الهیات پاریس، هدفش از نوشتن این کتاب را اینطور بیان می‌کند: «من همواره اندیشیده‌ام که دو مسأله مربوط به خدا و نفس، در صدر مسائلی است که باید آنها را با برهان فلسفی اثبات نمود نه با استدلال کلامی» (دکارت، ۱۳۸۵: ۱۳). هرچند به‌زعم کانت، دکارت در این تلاش ناموفق بود.

به خدا مبتنی بر آگاهی اخلاقی است نه اینکه قانون اخلاقی مبتنی بر اعتقاد به خدا باشد.» (همان، ۳۲۲) هرچند این تفکیک، کانت را از معضله دور دکارتی رهایی بخشید، اما انسان تبدیل به موجودی گشت که «شهروند دو جهان»^۱ یعنی جهان ضرورت‌های علوم طبیعی و شهروند جهان آزادی و اختیار اخلاقی بود. (کاسیرر، ۱۹۷۰: ۱۸) کانت با نفی نقش تقویمی^۲ مابعدالطبیعه و محدود کردن آن به نقش تنظیمی، کوشید تا در نقد سوم یا نقد قوه حکم و تصدیق، نه دیگر در حیطه عقل، بلکه با تکیه بر تحلیل حکم زیباشناختی و حکم غایت‌شناختی بر دوگانگی میان عقل نظری و عقل عملی فائق آید. (حسینی بهشتی، ۱۳۸۴: ۱۲۲) از منظر روش‌شناسی بنیادین، کانت، با نفی مابعدالطبیعه علمی و تلقی آن به‌مثابه یک میل طبیعی غیرشناختی (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۹۰)، جهان دوم؛ یعنی سوژه انسانی را گرفتار گسست میان دو حیث عملی و نظری‌اش ساخت.

۱۹

علوم اجتماعی، راهکاری برای حل بحران

از منظر روش‌شناسی بنیادین، با شک دکارتی در حقایق نفس‌الامری و بازتعریف آنها در سوژه انسانی به‌مثابه شرایط پیشینی^۳ معرفت، نه‌تنها بحرانی معرفتی همچون دور منطقی در توضیح رابطه میان جهان اول و جهان دوم رخ داد که حتی با تأملات کانت نیز رفع نشد، بلکه در توضیح رابطه جهان دوم (جهان انسانی) و جهان سوم (جامعه و فرهنگ) نیز معضلاتی سر برآورد. در قلمرو علوم طبیعی نیز گسست از توضیح مابعدالطبیعی طبیعت، چنین مسیری طی شد و الگوی کوپرنیکی، هرگونه توضیحی مابعدالطبیعی از کیهان و طبیعت را به کنار نهاد. باین حال همان‌طور که اشاره شد، کانت نتوانست در باز توضیح رابطه سوژه با ماورای خودش، به یک نظریه منسجم دست یابد و میان دو حیث نظری و عملی عقل، گسست ایجاد شد. پاسخ به این بحران، باعث شد در سده نوزدهم نظریات متعددی با تعریف قلمرو جامعه و تاریخ، توضیحی برای این رابطه ارائه کنند که در ادامه تشریح خواهد شد.

1. Burger zweier Welten

۲. constitutive: کانت، با تفکیک عقل نظری از عقل عملی، برای مقولاتی که در مابعدالطبیعه سنتی شناختنی تلقی می‌شدند، نه کارکرد تقویمی در علم، بلکه کارکرد تنظیمی (regulative) در نظر می‌گیرد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۹۱).

3. a priori

امیل دورکیم، پاسخی متفاوت به پرسش مشابه کانتی ارائه کرد. او قلمرو عقل عملی کانت، یعنی اخلاق و دین را با این تفاوت توضیح می‌دهد که بررسی و پژوهش درباره اصل موضوعه‌ای^۱ به نام جامعه^۲، ابرخلاف خداوند یا نفس در نظر کانت^۳، از طریق آزمون تجربی ممکن و میسر است. (دورکیم، ۱۳۸۳: ۱۰۴) از نظر دورکیم، قلمرو جامعه و علم جامعه‌شناسی، با رویکرد پژوهش تجربی متناسب با علم مدرن، نه تنها معضله دکارتی یا کانتی در توضیح رابطه انسان و طبیعت را مرتفع می‌سازد، بلکه جایگزینی مطلوب برای توضیحات مابعدالطبیعی یا ماورایی نظیر فرضیه هبوط است. برخلاف پاسخ کانتی، اگر به جامعه در معنای دورکیمی توجه کنیم، میان علم طبیعی و علم اخلاق و دین، فاصله‌ای نیست. کانت تمایز میان علم از دین و اخلاق را به خوبی دریافت و به همین جهت، سعی کرد هر دو را بر اساس سرشتی واحد یعنی عقل و قواعد جهان‌شمول توضیح دهد؛ اما از نظر دورکیم، توضیح کانتی چیزی جز تکرار مسئله نبود، زیرا پرسش اصلی این بود که بدانیم چرا این دو حیث علمی و اخلاقی یا دینی، رقیب هم‌اند و چگونه می‌توان آنها را با یکدیگر جمع نمود؟ به تصریح دورکیم، تا پیش از کانت، مهم‌ترین راهکاری که ادیان ارائه می‌دادند، ایده هبوط بود که بر اساس آن، انسان باید به جهت جهلی که به آن گرفتار شده است، با توسل به علم الهی، امور این دنیایی خودش را سامان دهد و از این طریق، قلمرو علم مادی توسط انبیاء الهی هدایت می‌شد. دورکیم در مقابل ایده هبوط که ایده‌ای مابعدالطبیعی و غیر قابل پژوهش تجربی است، راه دیگری را پیشنهاد می‌کند. «به محض اینکه اذعان کنیم که عقل فرا - شخصی یا فرافردی، چیزی جز نام دیگری نیست که به اندیشه جمعی داده شده است، ابهام مسئله از بین می‌رود، زیرا این اندیشه جمعی جز از راه گروه‌شدن افراد امکان‌پذیر نیست. در یک کلام وجود امر غیرشخصی در ما به خاطر وجود امر اجتماعی در ماست و از آنجا که حالت اجتماعی در عین حال دربردارنده تصورات و اعمال است، این حالت غیرشخصی بودن اندیشه‌ها [یعنی عقل نظری] و اعمال [یعنی عقل عملی]، هر دو را در بر می‌گیرد» (دورکیم، ۱۳۸۳: ۶۱۸)؛ بنابراین در مقابل تبیین ایده هبوط در توضیح جهل انسان، دورکیم مدعی است غفلت از آگاهی به جامعه بوده است که میان وجه مادی و وجه روحانی انسان، تمایز ایجاد می‌کرده و اکنون با علم

۱. Postulate: دورکیم در اینجا مطابق ترجمه ثاقب‌فر، در استمرار اصطلاح کانتی، از اصل موضوعه بهره برده است و در بخش‌های دیگر این کتاب، جامعه را *sui generis*، معادل خودبنیاد یا ویژه (مطابق ترجمه ثاقب‌فر) می‌داند. (بنگرید به دورکیم، ۲۰۰۹: ۲۵)

به جامعه، این گسست قابل رفع است. با این توضیح، روشن است که در پوزیتیویسم کنت و دورکیم به تعبیر مکتب فرانکفورتی‌ها، درون‌ماندگاری^۱ نابی را شاهد هستیم که «هیچ چیز نباید بیرون از قلمرو عقل بماند، زیرا نفس ایده بیرون، منشأ اصلی ترس است» (هورکهایمر و آدورنو، ۱۳۸۳: ۵۰)؛ با این تفاوت نسبت به دکارت که این درون‌ماندگاری نه در سوژه منفرد انسانی، بلکه در جامعه محقق می‌شود.

از منظری دیگر، فارغ از ایدئالیسم تاریخی هگل که تلاشی برای حل‌وفصل معضله کانتی و ایدئالیسم استعلایی او محسوب می‌شد، در کنار نظریه دورکیم، کارل مارکس و ماکس وبر در علوم اجتماعی و زیست‌شناسان تکاملی نظیر کوویه، لامارک و داروین در علوم طبیعی همگی کوشیدند تا برای حل بحران مذکور به تعریف قلمرو جامعه و تاریخ به‌عنوان بنیاد علم و معرفت بپردازند.

هگل، با پیگیری اصل نفی، به‌جای اثبات، کوشید از حدود متناهی فاهمه کانتی درگذرد (مارکوزه، ۱۳۸۸: ۶۴) و با این گذر، به حقیقت کلی یا آنچه ایده^۲ می‌نامد، برسد که حقیقتی فارغ از زمان و مکان، سوژه و ابژه، درون و بیرون، انسان و طبیعت و نظایر آنهاست. (طالب‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۸۸) هگل با نیل به مقام صیورت محض، در مقام بازسازی جهان و توضیح رابطه انسان، طبیعت و ماوراء طبیعت، گرفتار مشکل دور دکارتی نمی‌شود و در صدد یکی کردن عقل نظری و عقل عملی کانت است؛ اما در این مسیر ناگزیر بر چیزی جز همان نفی یا تضاد نمی‌تواند تکیه کند. به بیان هگل، «نفی، درست به همان اندازه اثبات است که نفی است.» (هگل، ۱۹۶۹: ۶۴) در فرایند کشف حقیقت، هر چیزی به ضد خودش تبدیل می‌شود و اثبات، روی دیگر نفی است. این ایده، ناگزیر سوژه انسانی را سوژه‌ای سیال و تاریخی، میان نفی و اثبات قرار می‌دهد.

۱. Immanence: درون‌ماندگار یا حلول‌یافته معادل‌های این واژه است که در مقابل transcendence به‌معنای متعالی به‌کار می‌رود. همان‌طور که اشاره شد، در کنار تحولات معرفتی دوره رنسانس به بعد، اعتقاد مسیحی به تجسد، زمینه چنین نگاهی به رابطه حقیقت امر متعالی و امر درون‌ماندگار را برای متفکرین غربی ایجاد کرد.

2. Idee/idea

ایده مطلق یا آنچه که هگل روح^۱ می‌نامد، خودش را در طبیعت و تاریخ تخلیه می‌کند، متعین می‌سازد یا برون می‌افکند.^۲ (هگل، ۱۹۷۷: ۵۹۱ و ۱۹۶۹: ۴۸۶) این تعین آزادانه، از طریق میانجی «کار»^۳ صورت می‌پذیرد. (هگل، ۱۹۷۷: ۲۹۴) کار انسان منجر به ظهور دو دسته انسان می‌شود: دسته اول که با کارش، طبیعت را تصاحب می‌کند و آن را تبدیل به کالا می‌کند، (برده و کارگر) و دسته دوم که با کارش، کار انسان‌های دیگر را به خود اختصاص می‌دهد، ارباب^۴ است (هگل، ۱۹۷۷: ۱۱۶)؛ باین حال بر مبنای درک ایدئالیستی از جهان، کار اصیل، کار فکری است و بنابراین طبقه ارباب، به جهت ارتباط با کار اصیل فکری که بهره بیشتری از آزادی نسبت به بردگان دارد، شایسته نشستن در جایگاه دولت و قانون‌گذاری است.

مارکس با نقد هگل و اصالت بخشی به کار یدی^۵ به جای کار فکری، دیالکتیک او میان ارباب و بنده را معکوس ساخت. (مارکس، ۱۹۷۶: ۱۰۳) او با طرح مفهوم کار یدی و تعریف آن در چارچوب روابط اجتماعی، به عنوان میانجی انسان و طبیعت، روابط اقتصادی را به عنوان بنیاد هر قلمرو دیگری از جمله دین، فلسفه، حقوق و نظایر آنها تعریف کرد. به همین جهت او در تحلیلش از سرمایه، ایده «نقد اقتصاد سیاسی» را در «افشای قانون اقتصادی حرکت جامعه مدرن» (مارکس، ۱۹۷۶: ۹۲) به خدمت گرفت. نظام سرمایه‌داری، در یک رابطه دیالکتیکی، با تعریف سود و سرمایه در بازار و تابعی از ارزش مبادله و نادیده‌انگاری فرایند کار در تکوین کالا (مارکس، ۱۹۷۶: ۳۰۰-۳۰۱)، رابطه بی‌واسطه کارگر با طبیعت را منجر به از خود بیگانگی او می‌سازد.

با این حال در مقابل این افشاگری، آنچه باعث عدم آگاهی طبقه کارگر به این روابط اقتصادی می‌شود، حضور آگاهی‌های کاذبی است که توسط بورژوازی حاکم تولید و توزیع می‌شود. «ایده‌های طبقه حاکم در هر عصر ایده‌های حاکم‌اند... در نتیجه طبقه‌ای که وسایل تولید مادی را در اختیار دارد، همچنین بر وسایل تولید ذهنی نیز تسلط دارد و کسانی که این وسایل تولید ذهنی را در اختیار ندارند، تابع آنها محسوب می‌شوند.» (مارکس، ۱۹۷۵: ۱۰۳) بنابراین به‌زعم مارکس، توضیح مابعدالطبیعی یا دینی یا ایدئالیستی، در

-
1. Spirit
 2. externalize
 3. work
 4. lordship
 5. labour

جهان سرمایه‌داری چیزی جز گسترش ایدئولوژی کاذب سرمایه‌داری نیست. نفی این آگاهی‌های کاذب و توجه به منطق ماتریالیسم تاریخی است که می‌تواند با افشاگری علم اجتماعی و نظریه انتقادی، مقدمات انقلاب پرولتری را رقم بزند.

به موازات توضیح منشأ تضاد طبقاتی، مارکس پس از آشنایی با کتاب منشأ انواع داروین، معتقد بود در این کتاب، «شالوده طبیعی - علمی مبارزه طبقاتی در تاریخ به کار من می‌آید... به‌رغم همه نواقص، اینجا برای نخستین بار، نه فقط ضربه مرگ‌باری بر غایت‌شناسی در علوم طبیعی فرود می‌آید، بلکه شالوده عقلانی آن نیز توضیح داده می‌شود.» (کالینیکوس، ۱۳۷۳: ۱۹۵)

در سومین رویکرد نظری سده نوزدهم، دیلتای و وبر، تحت تأثیر آراء شلایرماخر و نیچه، در مقابل ضرورت استعلایی کانت یا ایده مطلق هگل، قائل به رویکردی شدند که به تجربه زندگی به‌عنوان بنیان هرگونه آگاهی و نه لزوماً ساینس توجه داشت.^۱ به تعبیر وبر، «بعد از نقد تکان‌دهنده نیچه از آخرین کسانی که شادی را اختراع کردند، می‌توانیم این خوش‌بینی ساده‌لوحانه را کنار بگذاریم که علم (ساینس)، یا به بیان دیگر فن تسلط بر زندگی با تکیه بر علم، راهی به سوی سعادت بوده است.» (وبر، ۱۳۸۷: ۱۶۶) برای وبر، در علوم فرهنگی که بستر شکل‌گیری علوم طبیعی و اجتماعی نیز هست، «[تجربه] زندگی با واقعیت گنگ و غیرعقلانی‌اش^۲ و با گنجینه معانی ممکنش، نامتناهی است. درحالی‌که صورت انضمامی، مشمول ربط ارزشی می‌شود، آینده‌های مه‌آلود فرهنگ انسانی همواره جاری و شناور و همواره دستخوش دگرگونی می‌ماند. پرتوی که از والاترین اندیشه‌ها و تصورات ارزش‌گذار ساطع است، همیشه بر پاره کوچک و در حال تغییری از جریان متلاطم وقایعی می‌تابد که در بستر زمان جاری است.» (وبر، ۱۳۸۲: ۱۷۰) این عبارت از وبر به‌خوبی نشان می‌دهد که در این رویکرد، قلمرو نامتناهی هستی که پیش از مدرنیته، توسط مابعدالطبیعه توضیح داده می‌شد، به قلمرو تجربه زندگی و فرهنگ انسانی واگذار شده است.

۱. در آثار مربوط به وبر، عبارت *wissenschaften* معادل علم به کار رفته است، اما این معنای از علم، با *science* مترادف نیست و اگر با پیشوند *Geisteswissenschaften* به کار رود، به معنای علوم روحی یا فرهنگی است و معنایی عام‌تر از *science* دارد. بعضاً برای تمایز آن از *science* از واژه معرفت هم استفاده می‌کنند.

2. Irrationalen Wirklichkeit

با این حال در نظر وبر برخلاف نیچه، در این بستر متلاطم و جاری نامتناهی، واقعیت‌های علمی یا اجتماعی در قالب منظومه^۱ بر اساس ربط ارزشی^۲ تکوین می‌یابند و از این رو هر یک از این واقعیت‌های علمی، در لحظه‌ای از این لحظات زمانی، در قالب نوع مثالی^۳ برساخته می‌شوند. وبر، تا حدی همچون مارتین هایدگر، این نوع نگاه را تا دوره یونانی نیز بسط می‌دهد. «شور و شوق افلاطون در جمهوریت را باید ناشی از این واقعیت دانست که برای اولین بار «مفهوم»^۴ که یکی از بزرگ‌ترین ابزارهای دانش علمی است، آگاهانه کشف شد. در یونان برای اولین بار، وسیله سودمندی به نام مفهوم به وجود آمد که می‌شد از طریق آن چفت و بست‌های منطقی را چنان محکم کرد که فرد ناگزیر شود یا به ناآگاهی کامل خود اعتراف کند یا بپذیرد که حقیقت همین است و تنها همین است... دومین ابزار مفهومی که در اختیار کار علمی قرار گرفت، آزمایش عقلانی بود که در عصر رنسانس در کنار کشف عقلانیت و روح یونانی ظهور یافت. آزمایش، وسیله‌ای قابل اطمینان برای کنترل تجربه است و بدون آن، علوم تجربی امروز غیرممکن بودند.» (وبر، ۱۳۸۷: ۱۶۴) بنابراین آنچه به عنوان بنیان علم در کار وبر و باندک تسامح در کار دیلتای یا حتی مارتین هایدگر دیده می‌شود، تعریف بنیان علم در «زندگی» یا «تجربه‌های زیسته حیات»^۵ است. (پالمر، ۱۳۸۷: ۱۱۹ و هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۵۷)

هرچند روش‌های فهم این تجربه زیسته حیات، در دیلتای، هرمنوتیک و در هایدگر، پدیدارشناسی هرمنوتیک و در وبر، نوع مثالی^۶ است، اما همه آنها در قیاس با رویکردهای دیگر نظیر پوزیتیویسم یا نظریه انتقادی، بر تفسیر یا درون‌فهمی^۷ تأکید دارند. از منظر روش‌شناسی بنیادین، ما در همه این رویکردها، علی‌رغم تنوع، بنیاد علم و معرفت را در جهان سوم تعریف کرده‌ایم. جهان سوم، خواه جامعه دور‌کیمی، خواه جامعه تضادگونه مارکسی و خواه تجربه زیسته یا بستر فرهنگی و تاریخی رویکردهای تفسیری و هرمنوتیکی، همگی بستری برای توضیح رابطه جهان اول و دوم است که پیش‌ازاین، در

1. Konstellation
2. Wertbeziehung
3. Ideal Type
4. Concept
5. Erlebens

۶. وبر، در مقاله معنای بی‌طرفی در جامعه‌شناسی و اقتصاد، متذکر می‌شود که «برای اسناد علی وقایع تجربی به برساخته‌های مفهومی عقلانی، تجربی-تکنیکی و منطقی نیازمندیم ... که من آنها را سنخ آرمانی یا برساخته‌های مفهومی منطقی نامیده‌ام.» (وبر، ۱۳۸۲: ۷۷)

7. Verstehen

دکارت و کانت به بحران رسیده بود. این ویژگی اجتماعی، فرهنگی یا تاریخت^۱ علم و شناخت در سده بیستم تکمیل شد که به دلیل اختصار مقاله و گستردگی نظریات قابل طرح در این سده، پرداختن به آن به فرصتی دیگر واگذار می‌شود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ما در این مقاله سعی کردیم به‌عنوان گامی نخست، تحولات مربوط به تکوین نظریات علوم‌انسانی و اجتماعی غرب را با تأکید بر حوزه‌های شناخته‌شده‌تر در ایران، از منظر روش‌شناسی بنیادین روایت کنیم. به جهت اختصار در این مقاله، از توجه به مبادی غیرمعرفتی مؤثر بر این فرایند، صرف‌نظر کرده و به مبادی معرفتی و منطقی مؤثر بر آن، توجه نشان دادیم.

بر اساس یافته‌های پژوهش که ارائه شد، درک صرفاً و منحصراً اجتماعی، فرهنگی و تاریخی از علم که کمابیش در روش‌های دیرینه‌شناسی دانش و پارادایم‌های کوهن یا حتی کنشگر - شبکه لاتور (لاتور، ۲۰۱۷: ۲-۳) قابل‌پیگیری است و ریشه در تحولات سده نوزدهم و بیستم دارد، نمی‌تواند درک متعالی^۲ و مابعدالطبیعی از علم و بنیان‌های آن را ترسیم کند.

در پاسخ به پرسش ابتدایی مقاله، متذکر شدیم که پیش از دنیای مدرن، مابعدالطبیعه سنتی، با روایت متعالی از موضوعات الهیات نظیر خداوند و نفس، می‌کوشید تا ارتباط معرفت‌انسانی با جهان طبیعت یا ماوراء طبیعت را توضیح دهد، اما با شک دکارتی، این روایت متعالی تبدیل به روایتی حلول‌یافته یا درون‌ماندگار^۳ از موضوعات الهیات شد و از منظر روش‌شناسی بنیادین، جهان اول در جهان دوم مضمحل گردید. این اضمحلال غایتی جز ظهور بحرانی معرفتی برای انسان مدرن نداشت. این بحران معرفتی که خودش را در قالب دور منطقی دکارت یا گسست میان دو حیث عقل کانتی نشان داد، در سده نوزدهم با تعریف قلمرو تاریخ، فرهنگ و جامعه به شکلی موقت مرتفع شد. از منظر روش‌شناختی بنیادین، جهان سوم یا همان تاریخ، جامعه و فرهنگ، موطنی بود که در سده نوزدهم، به تعبیر کاسیرر، «تسخیر» شد (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۱۵). تا جایگزینی فرافردی برای توضیح بنیاد علوم گردد.

1. Historicity
2. transcendent
3. immanent

در پاسخ به پرسش دوم، از لحاظ تاریخی، به نظر می‌رسد اگر مسائل مربوط به مابعدالطبیعه سنتی که کمابیش در تلاش آکویناس آغاز شده بود، مرتفع می‌شد، شاید مانع غلتیدن علوم مدرن به چنین بحرانی می‌گردید؛ اما آن معضلات شناختی و برخی از اعتقادات مسیحی، مخصوصاً اعتقاد به تجسد و حلول خداوند در مسیح، بستر چنین بحرانی را فراهم کرد. آنچه ما در این مقاله با تمسک به روش‌شناسی بنیادین، به‌عنوان اضمحلال جهان اول در جهان دوم ذکر کرده و شواهد آن را در علوم مدرن نشان دادیم، بیان فلسفی آموزه دینی تجسد و حلول خداوند در انسان یا طبیعت است. از این منظر، هانری کربن در گفتگو با علامه طباطبائی با تأکید بر نقش حلول و تجسد مسیحی بر شکل‌گیری ایده درک درون ماندگار از خداوند در نفس انسان و تأثیر آن در شکل‌گیری بنیان علوم انسانی و اجتماعی، مخصوصاً ایده ترقی (که بنیان فلسفه تاریخ در سده نوزدهم بود) و نفی سنت دینی (طباطبائی، ۱۳۸۲: ۱۷۲) به‌خوبی نشان می‌دهد که چگونه جهان اول در جهان دوم، مضمحل شده است. حلول نامتناهی در متناهی یا آموزه تجسد در مسیحیت در نهایت، معضله‌ای منطقی یا دوگانه‌ای^۱ لاینحل میان حلول و اتحاد از یک سو و انفصال و انعزال از سوی دیگر را پیش روی دانشمندان مدرن قرار داد. «حلول و اتحاد و انفصال و انعزال هر دو مستلزم محدودیت و جسمیت‌اند. اگر نظریه حلول و اتحاد صحیح باشد، فرقی میان خدا و خلق باقی نمی‌ماند و در حقیقت خدایی در کار نیست و اگر نظریه انفصال درست باشد، یک بُعد و فاصله نامتناهی میان خدا و خلق پیدا می‌شود و باز به‌واسطه عروض محدودیت بر لاهوت و انقطاع حتمی رابطه، خدایی در کار نخواهد بود.» (همان، ۱۹۷)

به‌عنوان موضوعی برای مقالات دیگر و مخصوصاً به جهت فتح بابی در قلمرو علوم انسانی اسلامی، مبتنی بر حکمت اسلامی می‌توان به تمایز نگاه اسلامی و مخصوصاً تفکر شیعی میان توضیح رابطه خدا و انسان مبتنی بر ایده تجلی و ظهور متمرکز شد. هانری کربن در ادامه گفتگوهای مذکور، اشاره می‌کند که در مقابل ایده تجسد و حلول، رابطه انسان و خداوند متعالی یا جهان دوم و اول، در تفکر شیعی با تجلی و ظهور بیان می‌شود. اگر ایده تجلی و ظهور مانع از اضمحلال یا فروکاهش جهان اول به جهان دوم گردد، به نظر می‌رسد می‌توان در علوم انسانی اسلامی مسیر دیگری جز مسیر علوم انسانی در غرب را دنبال کرد. شاید اشاره سید حسین نصر به تلاش صدرالمتألهین شیرازی

در همین راستا قابل فهم باشد: «ملاصدرا به واسطهٔ پایان دادن به وابستگی کیهان‌شناسی سنتی بر هیئت بطلمیوسی، یکپارچه ساختن ابعاد زمان و مکان، فراهم‌ساختن ابزاری برای فهم تحولات طبیعی بدون گرفتار آمدن در خطای تقلیل‌گرایی تکاملی [داروینی] و با مبنا قرار دادن حرکت [اشتدادی] جوهری، فلسفه‌ای را بنیان نهاد که می‌تواند حتی در جهان معاصر و با وجود چالش‌های علم مدرن، همچنان دارای کاربرد و قابل‌اعتنا باشد، بی‌آنکه [همچون انقلاب کوپرنیکی]، مجبور به کنار گذاشتن باور به حقایق وحیانی باشد.» (نصر، ۱۳۹۶: ۲۷۴)

منابع

۱. ارسطو. (۱۳۷۷) *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: حکمت.
۲. اینشتین، آلبرت. (۱۳۹۳). *نظریهٔ نسبیت خاص و عام*. ترجمه علی بهفروز. تهران، شرکت سهامی انتشار.
۳. باریور، ایان. (۱۳۸۸). *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴. برت، آرتور. (۱۳۶۹). *مبای مابعدالطبیعی علوم نوین*. ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. پارسایان، حمید. (۱۳۹۲). *نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی*. راهبرد فرهنگ. دوره ۶. شماره ۲۳. صص ۷-۲۸.
۶. پالمر، ریچارد. (۱۳۷۸). *علم هرمنوتیک*، ترجمهٔ محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: نشر هرمس.
۷. چالمرز، آلن اف. (۱۳۷۸). *چیستی علم*. ترجمهٔ سعید زیباکلام. تهران: انتشارات سمت.
۸. حسینی بهشتی، سیدمحمد رضا. (۱۳۸۴). *جایگاه نقد قوهٔ حکم در فلسفهٔ استعلایی کانت*. حکمت و فلسفه. شماره ۱. سال ۱. صص ۱۷-۲۶.
۹. دکارت، رنه. (۱۳۸۵). *تاملات در فلسفهٔ اولی*، ترجمهٔ احمد احمدی. تهران: انتشارات سمت.
۱۰. دورکیم، امیل. (۱۳۸۳). *صور بنیادین حیات دینی*. ترجمهٔ باقر پرهام. تهران: نشر مرکز.
۱۱. زالی، مصطفی. (۱۳۹۰). *اسلامی‌سازی علوم یونانی: مطالعهٔ موردی دریافت ابن سینا از مابعدالطبیعهٔ ارسطو*. *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*. شماره ۱. صص ۸۹-۱۱۰.
۱۲. ژیلسون، اتین. (۱۳۸۷). *نقد تفکر فلسفی غرب*. ترجمهٔ احمد احمدی. تهران: انتشارات سمت.
۱۳. ژیلسون، اتین. (۱۳۹۴). *هستی در اندیشهٔ فیلسوفان*. ترجمهٔ حمید طالب‌زاده. تهران: انتشارات حکمت.
۱۴. صدرالمتالهین. (۱۳۸۵). *رسائل فلسفی*. تهران: انتشارات حکمت.
۱۵. طالب‌زاده، سیدحمید. (۱۳۹۶). *گفتگویی میان هگل و فیلسوفان اسلامی*. تهران: نشر هرمس.
۱۶. طباطبائی، علامه محمدحسین. (۱۳۸۲). *شیعه*. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.
۱۷. طباطبائی، علامه محمدحسین. (۱۳۸۶). *بدایه‌الحکمه*. قم: انتشارات دارالعلم.
۱۸. فوکو، میشل. (۱۳۹۲). *دیرینه‌شناسی دانش*. ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نشر نی.
۱۹. فوکو، میشل. (۱۳۹۸). *نظم اشیاء: دیرینه‌شناسی علوم انسانی*. ترجمهٔ یحیی امامی. تهران: نشر نی.

۲۰. کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۳). **تاریخ فلسفه، یونان و روم**. جلد اول. ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی. تهران: انتشارات سروش.
۲۱. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). **تاریخ فلسفه، از ولف تا کانت**. جلد ششم. ترجمه‌ی اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: انتشارات سروش.
۲۲. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۵). **تاریخ فلسفه، از دکارت تا لایب‌نیتس**. جلد چهارم. ترجمه غلامرضا اعوانی. تهران: انتشارات سروش.
۲۳. کاپلستون، فردریک. (۱۳۹۳). **تاریخ فلسفه، فلسفه اواخر قرون وسطی و دوره رنسانس**. جلد سوم، ترجمه ابراهیم دادجو: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۴. کاسیرر، ارنست. (۱۳۸۲). **فلسفه روشنگری**. ترجمه یدالله موذن. تهران: انتشارات نیلوفر.
۲۵. کاسیرر، ارنست. (۱۳۹۳). **فرد و کیهان در فلسفه رنسانس**. ترجمه یدالله موذن. تهران: نشر ماهی.
۲۶. کالینیکوس، الکسس. (۱۳۷۳). **درآمدی تاریخی بر نظریه اجتماعی**. ترجمه اکبر معصوم‌بیگی. تهران: نشر آگه.
۲۷. کجویان، حسین. (۱۳۸۹). **تجددشناسی و غرب‌شناسی؛ حقیقت‌های متضاد**. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۸. کوستلر، آرتور. (۱۳۹۶). **خوابگردها**. ترجمه فواد روحانی، تهران: امیرکبیر.
۲۹. کوهن، توماس. (۱۳۸۹). **ساختار انقلاب‌های علمی**. ترجمه سعید زیباکلام. تهران: انتشارات سمت.
۳۰. گلیسپی، مایکل آلن. (۱۳۸۹). **ریشه‌های الاهیاتی مدرنیته**. ترجمه زانیار ابراهیمی. تهران: نشر پگاه روزگار نو.
۳۱. گنون، رنه. (۱۳۶۱). **سیطره کمیت و علائم آخر زمان**. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۲. لازی، جان. (۱۳۶۲). **درآمدی تاریخی به فلسفه علم**. ترجمه علی پایا. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۳. مارکوزه، هریت. (۱۳۸۸). **خرد و انقلاب**. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نشر ثالث.
۳۴. مانهایم، کارل. (۱۳۸۰). **ایدئولوژی و اتوپیا**. ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: انتشارات سمت.
۳۵. مقدم‌حیدری، غلام‌حسین. (۱۳۷۸). **جامعه‌شناسی اثبات ریاضی**. تهران: انتشارات سمت.
۳۶. مقدم‌حیدری، غلام‌حسین. (۱۳۸۵). **قیاس‌ناپذیری پارادایم‌های علمی**. تهران: نشر نی.
۳۷. موحدابطحی، محمدتقی و دیگران (۱۳۹۳). **علم دینی از دیدگاه استاد مصطفی ملکیان**، منتشر شده در: **علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات: گزارش، تبیین و سنجش دیدگاه‌های برخی از متفکران ایرانی در باب چیستی، امکان و ضرورت علم دینی**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۸. نصر، سیدحسین. (۱۳۹۶). **فلسفه در سرزمین نبوت: فلسفه اسلامی از آغاز تا امروز**. ترجمه بیت‌الله ندرلو. تهران: ترجمان علوم انسانی.
۳۹. هایدگر، مارتین. (۱۳۷۹). **عصر تصویر جهان**. ترجمه سیدحمید طالب‌زاده، **فلسفه دانشگاه تهران**. شماره ۱، صص ۱۳۹-۱۵۶.
۴۰. هایدگر، مارتین. (۱۳۸۶). **هستی و زمان**. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: نشر ققنوس.
۴۱. هورکهایمر، ماکس و آدورنو، تئودور. (۱۳۸۳). **دیالکتیک روشنگری**. ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: نشر آگه.
۴۲. وبر، ماکس. (۱۳۸۲). **روش‌شناسی علوم اجتماعی**. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: نشر مرکز.
۴۳. وبر، ماکس. (۱۳۸۷). **دین، قدرت، جامعه**. ترجمه احمد تدین. تهران: نشر هرمس.

45. Durkheim, Emile. (2009). *Sociology and Philosophy*, tr. By D. F. Pocock, Routledge.
46. Hegel, G. W. F. (1969). *Science of Logic*, Translated by A. V. Miller, New York: Humanities Press.
47. Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit*, Translated by A. V. Miller, Oxford: Clarendon press.
48. Hessen, Boris. (1931 [reprinted 2009]). The Social and Economic Roots of Newton's Principia, in Bukharin, Nikolai et al. (eds), *Science at the Crossroads*, London, Cass, 146–212.
49. Kant, Immanuel. (1964). *Critique Of Pure Reason*, Translated By Norman Kemp Smith, London, Macmillian and co LTD.
50. Latour, Bruno. (2017a). *Facing Gaia; Eight Lectures on the New Climatic Regime*, tr. Cathy Porter, London, polity press.
51. Latour, Bruno. (2017b). on actor-network theory. A few clarifications plus more than a few complications, January 2017, *Philosophical Literary Journal Logos* 27 (1), pp 173-197.
52. Marx, K and Engels, F. (1975). *Collected Works*, 50 vols, London, vol 5.
53. Marx, Karl. (1976). *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1, translated by Ben Fowkes, London, Penguin Books.
54. Merton, Robert. (1972 [original 1942]). "The Institutional Imperatives of Science", in *Barnes*, 65–79.
55. Voegelin, Eric. (1948). the origins of scientism, J, *Social Research*, Vol. 15, No. 4, pp. 462-494.
56. Voegelin, Eric. (1990). *The Collected Works of Eric Voegelin*, Published Essays, 1966-1985, Vol 12, Ed. Eliss Sandoz, LSUP.
57. Zucherman, Harriet and Cole, Jonathan. (1975). «Women in American Science», *Minerva*, 13 (spring), pp 82–102.