

نسبت علم اجتماعی و فلسفه، جدال یا هم‌زیستی

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۲۰، شماره اول: ۱-۳۸

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در ISC

یارمحمد قاسمی^۱

دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه ایلام

محمدهادی عسکری

کارشناس ارشد فلسفه‌ی آموزش عالی

پانزدهم شهریور ۱۳۹۲

دریافت ۱۵/۳/۹۰

چکیده

هدف از این نوشتار، تحلیل نظری نسبت علم اجتماعی و فلسفه است؛ بدین منظور سعی گردیده ضمن بررسی آرای گوناگون و نقد و بررسی آن‌ها، دیدگاهی تلفیقی در تبیین نسبت این دو معرفت بشری ارائه گردد. براساس بررسی‌های انجام‌گرفته، این نتیجه حاصل گردیده که بین علم و فلسفه به‌طور عام در اعصار سه‌گانه‌ی تاریخی مورد بررسی به‌جای جدال، نوعی هم‌زیستی و هم‌گرایی وجود داشته است. در حوزه‌ی علم اجتماعی نیز علی‌رغم فراز و فرودهایی که در نسبت علم اجتماعی با فلسفه اتفاق افتاده، هم‌زیستی بین این دو حکم‌فرما بوده است. علم اجتماعی ناگزیر است که به متافیزیک و اپیستمولوژی که هر دو ساحت‌هایی از فلسفه هستند، نیازمند باشد. این هم‌بودگی به آن‌جا کشیده شده تا برخی مدعی شوند علم اجتماعی نه‌تنها فلسفه‌زاد و فلسفه‌زی است، بلکه با حوزه‌هایی از قبیل ادبیات و هنر در دهه‌های پایانی قرن بیستم ارتباط تنگاتنگی برقرار کرده است.

کلیدواژگان: علم، فلسفه، علم اجتماعی، شناخت‌شناسی، اثبات‌گرایی، تجربه‌گرایی.

^۱ پست الکترونیکی نویسنده رابط : ym_ghasemi2004@yahoo.com

مقدمه

بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد که علم و فلسفه در خلال شکل‌گیری، به‌عنوان یک ساختار با هم نسبت‌هایی داشته‌اند؛ اما در این‌که این نسبت چگونه بوده اتفاق نظر و هم‌گرایی وجود ندارد؛ برخی معتقدند نسبت علم و فلسفه عموماً و علم اجتماعی و فلسفه خصوصاً عمودی است، بدین معنی که فلسفه همواره منزلتی برین داشته و بر سایر علوم ریاست کرده است. دیدگاه مقابلی هم وجود دارد که برتری را به علم می‌دهد و آن را موجد فلسفه می‌داند.

برخی نیز بر این باورند که نسبت این دو معرفت بشری از نوع موازی است و این دو به‌موازات هم می‌توانند برای هم نقش مکمل داشته باشند. پاره‌ای از دانشمندان نیز هرگونه نسبت میان این دانش‌ها را انکار کرده و به جدایی آن‌ها از هم رای داده‌اند.

نوشتار حاضر تلاشی است جهت روشن ساختن این نسبت. لذا سوال‌های محوری آن این است که آیا نسبت علم و فلسفه به‌طور عام و فلسفه و علم اجتماعی به‌طور خاص نسبتی طولی و عمودی است یا موازی و عرضی؟ چنانچه این نسبت طولی یا عمودی است، کدام یک از این دو دارای منزلتی هژمونیک است؟ و یا درصورت موازی بودن نسبت این دو دانش، آیا هر کدام موضوع و روش مستقلی را دنبال می‌کنند؟ و بالاخره، آیا اساساً می‌توان قائل به رابطه‌ی عمودی یا افقی بین این دو دانش بود یا این‌که اصلاً این دو از هم مستقلند؟

در این راستا مقاله‌ی حاضر سوال‌های فوق را در سه دوره‌ی تاریخی مورد بررسی قرار داده است.

در دوره‌ی اول که به دوره‌ی هم‌گرایی فلسفه و علم (علم عام و علم اجتماعی) با محوریت فلسفه معروف است، تلاش گردیده است استدلال‌های مربوط به چنین هم‌گرایی‌ای به بحث گذاشته شود و با نتیجه‌گیری و گذار از این مرحله، دوره‌ی دوم به بحث گذاشته شود. در دوره‌ی دوم که به دوره‌ی چالش فلسفه و علم به‌ویژه علم اجتماعی موسوم است، آرا و استدلال‌های طرف‌داران تز جدایی فلسفه و علم در قالب دو جریان یعنی تجربه‌گرایی و اثبات‌گرایی مطرح شود؛ سپس توجیحات این دو پارادایم فلسفی- معرفت‌شناختی مورد نقد و بررسی قرار گیرد؛ آن‌گاه با نتیجه‌ای که محصول مهاجرات بین طرف‌داران مرحله‌ی دوم و منتقدان آنان است به زمینه‌های شکل‌گیری یک پارادایم فلسفی-معرفتی جدید پرداخته شده است.

در مرحله‌ی سوم که به مرحله‌ی بازگشت به فلسفه - و با نقد فلسفه‌ی سنتی - موسوم است، تلاش مقاله آن است تا انگیزه‌ها و دلایل کسانی را که مدعی هم‌نشینی، قرابت و هم‌گرایی فلسفه و علم، عموماً و فلسفه و علم اجتماعی خصوصاً، هستند به بحث بگذارد؛ سپس براساس مقابله‌ی استدلال‌های این گروه با آنچه که گذشتگان به‌ویژه مدعیان جدایی فلسفه و علم داشته‌اند به ارائه‌ی یک سنتز نظری مبادرت نماید.

ملاحظات مفهومی

در هر پارادایم علمی مجموعه‌ای از قواعد و ضوابط - ولو نانوشته - وجود دارد که هر عضوی از اعضای آن پارادایم را خودآگاه یا ناخودآگاه مکلف می‌دارد آن‌ها را در بررسی‌ها و پژوهش‌های خود به‌کار گیرد؛ یکی از این‌ها نگاهی است که پژوهشگر به مفاهیم دارد. مفاهیم بستگی به نحوه‌ی کاربرد و ایده‌های به‌کارگیرندگان آن‌ها تفاسیر گوناگونی دربردارند و همواره یک قرائت را بر نمی‌تابند. از این رو تا آن‌جا که مقدور است باید آن‌ها را باز نموده تا غموض و ابهامات سرشته در وجودشان عیان‌تر شود. در بررسی حاضر با سه مفهوم اساسی یعنی فلسفه، علم و علم اجتماعی مواجه هستیم که باید حدود و ثغور آن‌ها مشخص گردد.

الف) فلسفه

از دیرباز فلسفه نزد ارسطویان مشتمل بر دو بخش یعنی حکمت علمی و حکمت نظری بوده است. در حکمت نظری، حکمت طبیعی، حکمت ریاضی و حکمت مابعدالطبیعی قرار داشته و حکمت عملی نیز اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن را تحت پوشش خود داشته است. در این معنی فلسفه جامع‌العلوم است و طبعاً همه‌ی علوم زمان خود را شامل می‌شده است. سیطره‌ی این معنی از فلسفه تا سده‌های پایانی قرون وسطی و حتی پس از آن نیز چند صباحی استمرار یافت. از آن زمان تاکنون موضوعیت فلسفه به چالش کشیده شده و به‌تبع، جایگاه آن در میان دانش‌های دیگر با فراز و فرود همراه گشته است.

سروش از یک‌سو «فلسفه را شامل اندیشه‌های ناب متافیزیکی می‌داند» (سروش ۱۳۷۱: ۱۲۲) و از سوی دیگر آن را «اندیشه‌هایی می‌داند که بین متافیزیک و علم قرار می‌گیرند؛ یعنی منطقی‌ای که به منطقی‌ی سوم معرفت موسوم است» (همان‌جا)؛ و در جایی دیگر بر این باور است که «امروزه فلسفه دربرگیرنده‌ی فلسفه‌ی علوم است از قبیل فلسفه‌ی علم تاریخ، فلسفه‌ی

علم جامعه‌شناسی و فلسفه‌ی علم فیزیک. در این معنا، فلسفه ترکیبی از منطق و روش‌شناسی است» (سروش ۱۳۷۹: ۳۴-۳۱).

برخی از فلاسفه‌ی غرب لزومی نمی‌بینند که موضوع فلسفه را جزئی و خاص کنند بلکه ترجیح می‌دهند دامنه‌ی موضوعیت آن را گسترش دهند. «دورانت»^۱ بر این اساس موضوع فلسفه را تحقیق در تجربیات انسانی به صورت یک کل یا تحقیق در قسمتی از تجربیات انسانی به شرط ارتباط آن با کل می‌داند (دورانت ۱۳۸۴: ۱۰). اما «هالینگ‌دیل»^۲ با دقت بیشتری هم به موضوع و هم به کارکرد فلسفه می‌پردازد. او می‌گوید:

«فلسفه عبارت است از پرسش در چیستی جهان و تلاش در جهت شرح و توصیف آن». در این برداشت، موضوع فلسفه کشف معنای جهان و معنای زندگی است. برخی دیگر از فیلسوفان موضوع فلسفه را مترادف با در بوته‌ی آزمون نهادن معرفت می‌دانند و در کنار آن وظیفه‌ی فلسفه را توضیح منسجم و هم‌ساز اندیشه و معرفت بشر، هم‌بسته ساختن اندیشه‌ها و سازمان دادن آن‌ها در یک کل می‌دانند (هالینگ‌دیل ۱۳۸۱: ۱۵).

نقطه‌ی اشتراک تعاریف فوق، کلیت بخشیدن به موضوع فلسفه، فهم، چیستی جهان و انسجام‌دهی به معارف بشری است. از این رو بر اساس نگاه اغلب فلاسفه و نیز مدعای اصلی مقاله‌ی حاضر می‌توان موضوع فلسفه را حول پنج محور زیر دانست:

- ۱- تفکر در چیستی استدلال و استنتاج (نظریه‌ی استنتاجی یا منطق)
- ۲- تفکر در چیستی معرفت (نظریه‌ی معرفت‌شناسی)
- ۳- تفکر در هستی (نظریه‌ی مابعدالطبیعه)
- ۴- تفکر در امور اخلاقی (نظریه‌ی علم اخلاق)
- ۵- تفکر در امور زیبایی (نظریه‌ی زیبایی‌شناختی) (همان: ۲۵)

ب- علم

در مورد معنی علم در مقایسه با فلسفه اتفاق نظر کمتری دیده می‌شود. به لحاظ تاریخی می‌توان گفت که سه تلقی از علم وجود دارد: علم ماقبل مدرن، علم مدرن و علم پست‌مدرن.

¹ - W.J. Durant

² - R. J. Holling Dale

در علم ماقبل مدرن حداقل ۲ گرایش موسوم به علم فلسفی و علم دینی وجود دارد که این دو در مواردی به اشتراک می‌رسند. در علم فلسفی که غالباً به فلاسفه‌ی یونان اختصاص دارد از منظری فلسفی به علم نگاه می‌شود. به‌عنوان مثال ارسطو معتقد است که دانش عبارت است از آگاهی به عدل و اسباب امور (ضیمران ۱۳۷۹: ۲۲۰). نیز افلاطون می‌گوید که «علم آدمی هیچ‌گاه از واقعیت‌های تجربی سرچشمه نمی‌گیرد بلکه تنها از طریق شهود عقلی و تذکر به خاطرات ازلی است که آدمی به معرفت دست می‌یابد» (همان: ۱۸۷). یا در جایی دیگر او این نگرش فلسفی به علم را این‌گونه صراحت می‌بخشد که «درنهایت آن کسی که امور جزئی را مصادیق یک امر نوعی به‌شمار آورد به علم راستین دست یافته است» (همان: ۱۵۷). باوجود این که سوفیست‌های روزگار ارسطو و افلاطون دانش انسانی و تمامی وجوه معرفتی را مبتنی بر تجربه‌ی مستقیم و بلاواسطه‌ی آدمی می‌دانستند اما مفاهیم مورد استناد اغلب فلاسفه‌ی یونان برگرفته از گفتمان فلسفی آنان است.

وجه دیگر علم، علم دینی است که عمدتاً در بین اندیشمندان مسلمان به کار رفته است؛ گرچه اکثریت قریب‌به‌اتفاق این اندیشمندان به‌ویژه فلاسفه‌ی اسلامی از تعریف علم طفره رفته‌اند (نوری کوتنایی ۱۳۷۵: ۲) و غالباً به اهداف علم اسلامی اشاره داشته‌اند (جوادی آملی ۱۳۸۸: ۸) و علم اسلامی را علمی می‌دانند که هویت درونی آن اسلامی است، اما همین ویژگی اولاً مربوط به خود علم است، ثانیاً به‌لحاظ مفهومی نیازمند توجه بیشتری است (همان‌جا). در مجموع موضع فلاسفه‌ی مسلمان هم در گذشته و هم امروز این است که روش شناخت صرفاً ابزار حسی نیست بلکه با کمک و با هم‌بینی روش‌های دیگر از قبیل برهان، شهود و وحی معتبر است (سوزن‌چی ۱۳۸۸: ۴۳).

سروش در یک جمع‌بندی کلیه‌ی قرائت‌های پراکنده از علم را در این دوره تحت عنوان دانش یا معرفت^۱ عرضه می‌کند. به‌اعتقاد او از این منظر اخلاق، فلسفه، فیزیک، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی علم محسوب می‌شوند (سروش ۱۳۷۹: ۲). این برداشت علم را در برابر جهل قرار می‌دهد و از این زاویه خدا عالم است، انسان عالم است و....

مفهوم علم در دوره‌ی مدرن سرنوشتی انحصارطلبانه و یک‌سونگرانه دارد. این وضعیت از آن‌جا ناشی می‌شود که اغلب فلاسفه و دانشمندان با تأثیرپذیری از طرح روش‌شناختی فرانسیس

^۱ knowledge

بیکن^۱ و آرای هیوم^۲، لاک^۳ و دیگر صاحب‌نظران مکتب تجربه‌گرایی به این نتیجه رسیدند که علم^۴ یعنی مجموعه‌ی دانستنی‌هایی که قابلیت تجربه‌پذیری داشته باشند. این تلقی از علم در قرن نوزدهم اوج می‌گیرد اما در قرن بیست به تدریج با چالش‌های عمده‌ای مواجه می‌شود. اولین واکنش در این خصوص از سوی «کارل ریموند پوپر»^۵ است. او با نقد استرئو و از کفایت انداختن آن به عنوان تنها ابزار نیل به نظریه و علم، طرح دیگری پیشنهاد کرد و براساس آن مفهوم دیگری از علم را به جامعه‌ی علمی آن زمان ارائه داد.

از نظر پوپر علم عبارت است از مجموعه‌ای از آگاهی‌هایی که خصلت ابطال‌پذیری داشته باشند نه این‌که با تجربه بتوان آن‌ها را اثبات کرد؛ مقوله‌ی تجربه فقط جهت ابطال و یا حتی رد آن‌ها به کار می‌رود. پس از پوپر گفتمان استقراگرایی و تجربه‌گرایی در حوزه‌ی علم کم‌رنگ گشت و نحله‌های پست‌مدرن یکی پس از دیگری به نقد قرائت رسمی و مدرن از نظریه‌های علمی و مفهوم علم پرداختند.

اگر معنای اصلی علم در نزد اصحاب علم ماقبل مدرن و مدرن کشف واقعیت بود، از نظر پست‌مدرن‌ها «معنای علم دیگر کشف واقع نیست بلکه از نظر آن‌ها آنچه علم نامیده می‌شود صرفاً مجموعه‌ی نسبتاً منسجمی است که علی‌رغم نامعلوم بودن ارتباط آن با واقعیت عینی، به‌خاطر کارکردهای خاصی است که مورد اهتمام است» (سوزن‌چی ۱۳۸۸: ۳۳). از این دیدگاه شناخت علمی تجربه مستقل از معرفت‌های غیرعلمی و غیرتجربی نیست. در این مورد باز هم دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد؛ برخی مثل فایرابند^۶ ادعا می‌کنند که هیچ استدلالی وجود ندارد که بتوان به کمک آن نقش استثنایی علم در جامعه‌ی امروز را ثابت کرد (اعتماد ۱۳۷۵: ۱۲۸). فایرابند در این‌جا علم را به‌مثابه ایدئولوژی و هم‌تراز با آن می‌داند و معتقد است: «علم کارهای زیادی انجام داده است، ولی ایدئولوژی‌های دیگر نیز همین تأثیر را داشته‌اند (همان‌جا). برخی چون میشل فوکو^۷ هرگونه مایه‌ی علمی به معنای جدید را در ارتباط با قدرت و نهاد سیاسی ارزیابی می‌کنند (فوکو ۱۳۸۱: ۳۹۴). کسانی هم چون گادامر^۸ به علم خصلتی تفسیری داده و با

¹ F. Bacon

² D. Hume

³ J. Locke

⁴ science

⁵ K. R. Popper

⁶ P. Feyerabend

⁷ M. Foucault

⁸ P. G Gadamer

رویکردی هرمنوتیکی با آن مواجه شده و سنت‌های تاریخی و اجتماعی را در ایجاد آن نافذ دانسته و معدودی هم چون ژان فرانسوا لیوتار^۱، برای آن منشأ اسطوره‌ای قائل شده‌اند» (لیوتار ۱۳۸۹: ۱۰۴).

آن‌چه که آمد مبین عدم وفاق در تعریف علم است؛ یا درست می‌توان گفت تعریف علم بستگی به مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی هر پارادایم دارد. با تغییر پارادایم، کلیدواژه‌های دیگری مرسوم می‌گردند، مفاهیم جدیدی وضع می‌شوند و آن‌گاه معنای علم دست‌خوش بازنگری می‌گردد. نتیجه این‌که معنای علم را می‌توان در زمان‌های مختلف و از منظر پارادایم‌ها تعریف نمود. در زمانه‌ی ما علم را می‌توان چنین تعریف کرد:

علم را می‌توان مجموعه‌ی دانستنی‌هایی نامید که در فرآیندی کوشمندانانه و دانشمندانانه توسط افرادی حرفه‌ای در حوزه‌ی اندیشه و تفکر و در گستره‌ی وسیع‌تری از عرصه‌های قابل شناخت به‌دست می‌آید.

مراد از گستردگی عرصه‌های قابل شناخت، بسط مفهوم علم به حوزه‌هایی است که در تعریف دوره‌ی مدرن از شمولیت علم خارج شده بودند؛ بر این اساس نه‌تنها علوم تجربی و اجتماعی علم به حساب می‌آیند، بلکه به تعبیر «تئودور آدورنو»^۲ موسیقی هم‌تراز جامعه‌شناسی و روان‌شناسی نیز علم محسوب می‌شود.

ج- علم اجتماعی

از علم اجتماعی دو معنا می‌توان استنباط نمود؛ معنای عام و معنای خاص. معنای عام علم اجتماعی معطوف است به هر علمی که هدف آن توصیف یا تبیین رفتار انسان است. از آن‌جایی که زاویه‌ی نگاه هر علمی در این معنا به انسان متفاوت است، علم اجتماعی دچار تکثر شده و به شاخه‌هایی چند تقسیم شده است. این شاخه‌ها عبارتند از جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، انسان‌شناسی، اقتصاد، سیاست و... اما در معنای خاص به‌ویژه آن‌چه که این نوشتار در پی آن است مراد از علم اجتماعی منحصرراً جامعه‌شناسی است؛ علمی که هدف آن بررسی دانشمندانانه‌ی رفتار انسان در گروه‌ها، سازمان‌ها و جوامع با مفروض انگاشتن رابطه‌ی دوسویه‌ی کنش‌گر و

^۱ J. F. Lyotard

^۲ T. Adorno

ساختار است. شایان ذکر است این تقسیم‌بندی از علم اجتماعی، اعتباری بوده و صرفاً جهت تسهیل در بررسی حاضر ارائه گردیده است.

فراز و فرود نسبت فلسفه و علم اجتماعی

تاریخ علم نشان می‌دهد که نسبت فلسفه و علم -عموماً- و فلسفه و علم اجتماعی -خصوصاً- با فراز و فرودهایی چند همراه بوده است. در این سیر تاریخی، فلسفه گاه با علوم هم‌گرا بوده و در روزگارانی دیگر با علوم در وضعیتی واگرایانه -البته در ادعای دانشمندان و نه در عمل- به‌سر برده است. در مقاله‌ی حاضر ما بر این باوریم که علم و فلسفه در سیر تاریخی خود هم‌زاد و همراه همند و واگرایی‌هایی که از آن سخن می‌رود یا ناشی از خصلت پویای معنی علم است و یا به‌علت ظاهربینی و غفلت دانشمندان از فرآیند کار علمی است. دوره‌بندی زیر نیز براساس این دو انگیزه آورده شده است.

دوره‌ی اول: هم‌زیستی

در این دوره دو خوانش متمایز اما در عین حال پیوسته با هم در مورد هم‌زیستی علم و فلسفه وجود دارد؛ یکی خوانش یونانی و دیگری فلسفه‌ی اجتماعی است. علم و فلسفه وجوه گوناگون یک تلاش عظیم ذهن بشری است. این «دو علم فقط به بشر تعلق دارد و در توصیف کلی، از هم تمایز نمی‌یابند» (سروش ۱۳۷۹: ۱۴۳). مکانیسم نسبت علم و فلسفه برای نخستین بار در آرای فلاسفه‌ی یونان به‌ویژه سقراط، افلاطون و ارسطو دیده شده است. «در رویکرد سوفیست‌ها راهبرد ناخودآگاه اساطیری جای خود را به استدلال‌های خودآگاه فلسفی بخشید. آنان با تکیه بر نظریه‌ی نسبیت ادراک حسی، آداب و عادات رایج اساطیری را در معرض چالش سخت قرار دادند» (ضمیران ۱۳۷۹: ۵۶). این امر باعث شد که نگاه به هستی و زندگی در رویکرد فلسفی تغییر یابد و مقولات انتزاعی در فهم عالم و آدم‌جان‌شین روایت‌های اساطیری گردد (جووانیچ ۱۹۷۵: ۴۷۹). مرگ سقراط به‌واسطه‌ی چالش بین طرفداران فرهنگ اساطیری و جنبش فلسفی جدیدی است که او آن را بنیان نهاد. به‌سخنی دیگر سقراط قربانی انتقام نسلی است که به پارادایم^۱ کهن اسطوره‌ای پای‌بند بود و جرم او این بود که آن پارادایم را به چالش کشید و پارادایم فلسفه را جایگزین آن کرد.

^۱ paradigm

افلاطون به‌عنوان شارح ایده‌های سقراط و با تأسی جستن از برخی اندیشه‌های فلسفی او تأثیر درخشانی بر فرآیند گذار از پارادایم اسطوره‌ای به تفکر فلسفی داشته است. او جدی‌تر از سقراط با طرح مفاهیمی از قبیل دیالوگ^۱ و تقسیم امور جهان به عالم محسوس و معقول و هم‌زیست ساختن این دو ساحت توانست گفتمان فلسفی را در محافل فکری آن روزگار مشروعیت بخشد. تحلیل او از پندار و توهم در برابر حقیقت در «تمثیل غار» بیان‌گر آن است که فرهنگ اساطیری ریشه در همین پندار و توهم دارد و خروج از غار گذار از همین فرهنگ اساطیری است (بورمان ۱۳۷۵: ۸۷).

در مورد نقش ارسطو در گذار از فرهنگ اساطیری به افکار فلسفی همین قدر کافی است که گفته‌ی او را عیناً از کتاب متافیزیک نقل کنیم. او می‌گوید شایسته نیست افکار و عقاید کسانی را که هوش و فراست خویش را در راه اساطیر به کار می‌گیرند بررسی نماییم (متافیزیک ۱۰۰۰ الف ۱۸). او تصدیق‌های تجربی را جانشین کشف و شهود بلاواسطه نمود و معیارهای تازه‌ای را در تبیین فلسفی به‌کار گرفت که از جمله‌ی این معیارها می‌توان از روش تجربی، تعریف امور به حد و رسم، مقولات ده‌گانه، تحلیل اولی و تحلیل ثانوی و نیز برهان نام برد (ضمیران ۱۳۷۹: ۲۱۰).

باتوجه به آنچه گفته شد حکمای یونانی ابتدا به طرح تفکیک فرهنگ اساطیری از فلسفه پرداختند، آن‌گاه به تدریج گذاری دیگر را پیش روی متفکران نهادند که به گذار از دریافت‌های فلسفی به علم مرسوم است. «افلاطون در دیالوگ‌های خود اولین بیان‌های روشن از علم منطق را پیشنهاد کرد» (سروش ۱۳۷۹: ۱۴۶). از دیگر سو او به این نتیجه رسید که کلید فهم جهان طبیعت و به‌ویژه امور فیزیکی مطالعه‌ی ریاضیات است «و از این روست که با ظهور افلاطون دوران تازه‌ای آغاز گردید. علم با کسب وضوح از منطق و ریاضیات پاکیزه و ناب شد» (همان: ۱۴۷). به نظر او ریاضیات سرمشق خداداده‌ی موفقیت در همه‌ی رشته‌های دانش است (هال ۱۳۶۹: ۶۹).

قانون جاذبه‌ی ارسطویی (میل طبیعی اجسام به پایین) نمونه‌ی جالبی از انتزاع‌گری را نشان می‌دهد که مربوط به ذات علم است. او با طرح این قانون اولین تحلیل از واقعیات طبیعت را در اختیار علم و فلسفه قرار می‌دهد؛ منظره‌ی عام آن هم فلسفی بود و هم علمی. «ارسطو هم مرد

^۱ dialog

علم بود و هم مرد فلسفه؛ هم ناقد ادبی بود و هم نظریه‌پرداز سیاسی» (همان: ۱۵۶) و درست به همین خاطر است که سهم ارسطو در هم‌زیستی علم و فلسفه بیش از متفکران زمانه‌ی خود است. «یکی از عناصر فلسفه‌ی ارسطو علت غایی^۱ است. علت غایی هر چیزی، عبارت است از غایت و مقصودی که آن چیز، برای آن منظور شده است؛ در کنار این علت، ارسطو از علت فاعلی^۲ نیز سخن رانده است، علت فاعلی عبارت است از عاملی که آن چیز را ایجاد می‌کند. گرچه علت غایی در علوم اجتماعی اهمیت دارد و علت فاعلی در علوم فیزیکی» (هال ۱۳۶۹: ۶۳)؛ اما هر دو زمینه‌ساز فرآیند گذار از قضایای فلسفی به گزاره‌های علمی بوده و هر دو محرک‌هایی بودند که بعدها عالمان طبیعی و انسانی را ترغیب نمودند تا در حوزه‌های مورد بررسی به کشف قانون‌مندی‌های تجربی مبادرت نمایند. از سوی دیگر ارسطو با قبول اصل استقرا (در علم زیست‌شناسی) توانست مستقیماً به علم خدمت کند. «بنابراین فلسفه‌ی آنتی از راه‌های گوناگون توانست بر علم تأثیر بگذارد» (همان: ۸۰).

با این حال گرچه فلسفه‌ی یونان زمینه‌های گذار از فرهنگ اسطوره‌ای به جهان فلسفی را فراهم نمود و در این خصوص به زایش علم کمک کرد اما در مواردی نیز به‌ویژه در آرای سقراط و افلاطون گرفتار نوعی ایستایی فکری و دفاع از گفتمان فلسفی و نظری و اجتناب از ورود به دنیای تجربه شد. «در این میان این سقراط است که برای نخستین بار علم و فلسفه را از هم دور کرد، زیرا او علم را خوار می‌شمرد و برایش بررسی مسائل اخلاقی و زیبایی‌شناسی مهم‌تر بود» (همان: ۸۲). سپس نوبت به افلاطون می‌رسد که بر این جدایی تأکید نماید. او با طرح نظریه‌ی مُثُل گذار از دنیای اسطوره به فلسفه را مطرح کرد اما بعدها با طرح این ادعا که معرفت از راه حواس به دست نمی‌آید، در گفتمان فلسفی خود ایستاد و میل چندانی به ورود به دنیای علم نداشت: «وی با تحقیری که نسبت به رصادان و اخترشناسان رومی داشت مخالف تجربه بود» (همان: ۲۲۹).

فلسفه‌ی آنتی با بنیان‌گذاری سنت فلسفه و امکان‌بخشی به هم‌زیستی آن با علم آن روزگار توانست برای مدتی هرچند کوتاه این سنت را استمرار بخشد اما آن تنها فلسفه و زمینه‌های علم فلسفی را به ما ارزانی نداشت، بلکه رویکرد انتقادی آن‌ها و نگرش پرسش‌کننده‌ی آن است که محور تفکرات غربی را تشکیل می‌دهد» (شارون ۱۳۸۰: ۲۵). زوال تمدن یونان و کاهش نفوذ

^۱ final cause

^۲ efficient cause

آن در جهان غرب مترادف است با قدرت یافتن نفوذ کلیسا در غرب؛ از این رو هم تفکر فلسفی (البته با شدت کمتر) و هم سنت انتقادی یونانی، برای مدت حداقل ده سده از محافل علمی آن روزگار رخت بربست و در دیار مغرب‌زمین «رویگرد به حقیقت، روح ایمان و اعتقاد دینی شد؛ و روح تحلیل انتقادی و عقلانی عقاید و اندیشه‌های رسمی به‌عنوان بدعت و فساد عقیده تعریف شد» (همان: ۲۷). غلبه‌ی این گفتمان بر سایر گفتمان‌ها باعث گردید که بحث هم‌زیستی علم و فلسفه موضوعیت خود را در آن روزگار از دست بدهد. اما در تمدن نوپای امپراتوری اسلامی آن روزگار ترجمه‌ی آثار فلسفی یونان از یک سو و آزادی عمل بیشتر دانشمندان در حوزه‌های مختلف باعث گردید تا یک مرکز علمی-فرهنگی درخشان پدید آید و دانشوران نام‌آوری را در دامان خود بپروراند؛ چون در این گفتار مجال پرداختن به آن نیست، لذا ترجیحاً به عرصه‌ای پرداخته می‌شود که در آن ما شاهد پدید آمدن زمینه‌ی هم‌زیستی فلسفه و دانش اجتماعی هستیم.

گفتیم که با ظهور امپراتوری اسلامی متفکران مسلمان به ترجمه‌ی آثار فلسفی یونان پرداخته و از این رهگذر توانستند با استعانت از مایه‌های فلسفی و از منظر آن به جامعه بنگرند. این نگاه فلسفی به جامعه به تدریج به پیدایی دانشی منجر شد که بعدها در قرون جدید به آن فلسفه‌ی اجتماعی اطلاق گردید.

فلسفه‌ی اجتماعی

از همان ابتدای ورود فلسفه‌ی یونان به تمدن‌های شرقی از قبیل تمدن اسلامی، تلاش اغلب متفکران اجتماعی این بود تا برای حل مسائل اجتماعی به تبیین‌های فلسفی متوسل شوند. زیرا فلسفه در این زمانه جامع‌العلوم انگاشته می‌شد و کمتر اندیشمندی وجود داشت که بدون تکیه بر گفتمان فلسفی بتواند از دانش خود سخن بگوید. غلبه‌ی این پارادایم بر حلقه‌های فکری و علمی بعدی تا اوایل دوره‌ی رنسانس استمرار یافت به طوری که «تا آغاز دنیای جدید واژه‌ی فلسفه همه‌ی معرفت‌ها و تمام انواع ایده‌ها را می‌پوشاند. در انگلستان قرن هفدهم علم جدید هنوز فلسفه‌ی جدید خوانده می‌شد؛ حتی قدیمی‌ترین انجمن علمی آمریکا که در سال ۱۷۴۳ تأسیس شد انجمن فلسفی آمریکا نام گرفت» (توکل ۱۳۷۰: ۳۶). در خلال این دوره‌ی هزار ساله علی‌رغم این‌که در مغرب‌زمین گفتمان فلسفی کم‌رنگ و بحث از علم نیز تحت‌الشعاع آموزه‌های

کلیساست، اما در تمدن اسلامی متفکران مسلمان توانستند دانش فلسفه‌ی اجتماعی را که با تلاش فلاسفه‌ی یونان مایه گرفته بود غنا بخشند و توسعه دهند.

باتوجه به نسبتی که بین فلسفه و علم اجتماعی در این دوره وجود دارد فلسفه‌ی اجتماعی به دانشی اطلاق می‌شود که به جامعه و مسایل موجود در آن از زاویه‌ی فلسفه می‌نگرد و «شامل تمام تفکرات عمیقی می‌شود که قوانینی و اصولی از آن حاصل گردد تا بتوان براساس برخی امور ثابت و کلی وقایع اجتماعی را توجیه کرد. برای این شاخه از معارف بشری اصولی مورد توجهند که در جای خود بدیهی و متعارف هستند» (توسلی ۱۳۷۴: ۱۸).

برخی هدف فلسفه‌ی اجتماعی را با مفاهیمی از قبیل ایدئولوژی و اعتقادات دینی و علم اخلاق مرتبط دانسته‌اند. توسلی در این مورد معتقد است که «هدف فلسفه‌ی اجتماعی به دست دادن قواعد عام هنجاری است» (همان‌جا).

اما فلسفه‌ی اجتماعی الزاماً دانشی دستوری نیست؛ بلکه می‌تواند درعین دستوری بودن (امثال آثار افلاطون، ارسطو و برخی از متفکرین مسلمان)، واقع‌نگر بوده و فاقد رویکرد ارزش‌گذاری به مسایل اجتماعی باشد.

آنچه فلسفه‌ی اجتماعی را به فلسفه مرتبط و آن را از دیگر معارف بشری متمایز می‌کند اقتباس روش‌شناختی و موضوعی از دانش فلسفه است. فلاسفه‌ی باستان و مابعد آن غالباً مسایل مورد بررسی خود را با استفاده از روش استدلالی همراه با کل‌نگری و ذهن‌گرایی تحلیل و تبیین می‌کردند. از آنجایی که فلاسفه‌ی آن روزگار درمورد تمام مسایل بشری اظهارنظر می‌کردند، زمانی که نگاهشان معطوف به جامعه بود با همان متد فلسفی، پدیده‌های انسانی را مورد بررسی قرار می‌دادند و درست به همین خاطر است که آنان را فیلسوف اجتماعی می‌نامیم.

فلسفه‌ی اجتماعی را می‌توان ذیل دو ره‌یافت عمده دسته‌بندی کرد:

نخست ره‌یافت فلسفه‌ی تخیلی و دینی است. در این جریان ردپای حاکمیت اصول هنجاری بر مطالعات مشهود است. افلاطون و برخی از فلاسفه‌ی اجتماعی دین از قبیل فارابی، سنت اگوستین و... مبانی مطالعه‌ی خود را بر اصولی هنجاری استوار ساختند و فلسفه را به خدمت آرمان‌ها درآورده و به تبیین عقلانی آن‌ها پرداختند.

در ره‌یافت دوم که به ره‌یافت فلسفه‌ی اجتماعی محض موسوم است و به جامعه‌شناسی مدرن نزدیک‌تر می‌شود متفکران اجتماعی ضمن حفظ مبانی معرفت‌شناختی، گونه‌ای به جامعه

نگریسته‌اند که گویا سروکارشان با واقعیت‌های اجتماعی یا هست‌های اجتماعی است و نه آرمان‌های آن. ارسطو به‌عنوان نمونه‌ی نوعی این‌ره‌یافت مبنای بررسی اجتماعی خود را براساس اصل فلسفی معروف خود که همان میل طبیعی اشیا و امور است قرار داد. این رویکرد که به رئالیسم ارسطویی موسوم است - و با رئالیسم دوره‌ی مدرن متفاوت است - نمونه‌ی بارز فلسفه‌ی اجتماعی واقع‌گراست.

به‌هرتقدیر صرف‌نظر از ره‌یافت‌های متعدد فلسفه‌ی اجتماعی، واقعیتی که نمی‌توان درخصوص فلسفه‌ی اجتماعی انکار کرد همراهی و هم‌زیستی فلسفه و دانشی است که بعدها دانش اجتماعی مدرن به‌ویژه جامعه‌شناسی از دل آن بیرون می‌آید. در فلسفه‌ی اجتماعی قضایای اجتماعی به‌عنوان واقعیت‌ها مورد توجهند؛ ازاین‌رو بیش‌فلسفی به‌عنوان نقطه‌ی شروع شکل‌گیری دانش اجتماعی و مجموعه‌ی دانستنی‌هایی است که در این فرایند به دست می‌آید. در این دوره هم‌زیستی علم و فلسفه عموماً و فلسفه و علم اجتماعی خصوصاً پارادایم مسلطی را شکل می‌دهد و هر متفکری را مکلف می‌کند تا در مطالعات خود پا را از این پارادایم علمی فرانهد و به‌طور ضمنی انتظارات منظومه‌ی دانشمندان ذی‌نفع در چنین پارادایمی را برآورده نماید.

دوره‌ی دوم: دوره‌ی جدال

با پایان گرفتن قرون میانه دوره‌ی جدیدی در تاریخ تفکر و علم پدیدار می‌شود که سرمنشأ دوره‌ی مدرن محسوب می‌گردد. گفتیم که در دوره‌ی یونان و پس از آن قرون میانه -به‌ویژه در جهان اسلام- نسبت فلسفه و علم نسبتی عموم و خصوص است؛ فلسفه جامع‌العلوم است و برای علوم دیگر نقشی هدایت‌گر بر عهده دارد و درواقع مشروعیت‌بخش به سایر علوم است.

با شروع دوره‌ی مدرن که مصادف با سال‌های پایانی قرن شانزده و آغاز قرن هفده است نسبت میان علم و فلسفه در مفهوم پیشین آن به چالش خوانده می‌شود، اما گرچه در دعاوی گفتمانی به انکار نقش فلسفه مبادرت می‌شود اما درعمل فلسفه در اشکال دیگری از قبیل فلسفه‌ی اصالت تجربه یا ناخودآگاه با به‌کارگیری آن در رویکردهای علمی، نسبتش را با علوم جدید به‌شکل هم‌زیستی برقرار می‌نماید.

تجربه‌گرایی انگلیسی که به‌عنوان کالایی پرفروش در بازارهای علم آن روز مطرح بود، درواقع از جمله مکاتبی است که سعی در کنار نهادن فلسفه از علم داشت. این طرز تفکر با

طرح «مشورت با طبیعت به جای مشاوره با افکار ارسطو و سایر فلاسفه» که از اندیشه‌ی فرانسویس بیکن بیرون آمد پایه‌های مکتب تجربه‌گرایی را بنیان نهاد و بعدها در اندیشه‌ی توماس هابز، جان لاک، جرج برکلی، دیوید هیوم، جان استوارت میل، ارنست ماخ و برتراند راسل دنبال گردید. در مجموع دو جریان عمده علیه دخالت فلسفه در علم در این دوره یعنی تجربه‌گرایی و اثبات‌گرایی قابل بررسی است.

یکی از تجربه‌گرایان اولیه در دوران جدید جان لاک است. او در رساله‌اش تحت عنوان «پیرامون فهم بشر» گرچه موضعی خصمانه علیه فلسفه ندارد اما بر این باور است که باید جایگاه این دانش را به حدی تنزل داد که در مقام یک پادو در خانه‌ی علم ایفای نقش نماید. او می‌گوید: «در این عصر، بسیط دانش، از معماران استادی که طرح‌های شگرفشان در پیشرفت علوم، یادگارهای ابدی برای تحسین نسل‌های آینده به جای خواهد گذاشت، خالی نیست؛ ولی همگان نباید امیدوار باشند که «بویل»^۱ یا «سیدنهم»^۲ بشوند. و در عصری که اساتیدی چون هوی جنیوس^۳ بزرگ و نیوتن^۴ بی‌مانند را با کسان دیگری از همین سلسله پدید آورد، هوای بسیاری بلندی است که کسی بخواهد او را به صورت پادو به کار گیرد، تا زمین را اندکی نظافت کند و قدری از زباله‌ای را که فراراه معرفت است از سر راه بردارد (به نقل از وینچ ۱۳۷۲: ۹).

اظهارنظرهای مشابهی از سوی برخی دیگر از اصحاب نظر و اندیشه در خصوص جایگاه فلسفه و نسبتش با علم جدید در این دوره وجود دارد که پیتر وینچ^۵ آن‌ها را در سه گروه زیر قرار داده است:

برخی معتقدند تمایز فلسفه با سایر هنرها و علوم در روش فلسفه است نه در موضوع آن. براساس این رأی فلسفه نقش سلبی دارد، نقشی که همانا رفع مانع از سر راه پیشرفت فهم ماست. نیروی محرک این پیشرفت در فلسفه یافت نمی‌شود؛ بلکه در علم پیدا می‌شود. براین اساس باز هم فلسفه طفیلی نظام‌های دیگر است.

گروه دوم بر این باورند که اهتمام فلسفه زدودن خبط‌های زبان‌شناختی است. از این دیدگاه معرفت اصیل جدید را دانشمندان از طریق شیوه‌های تجربی و مشاهده‌ای کسب می‌کنند و زبان

^۱ Boyle

^۲ Sydenham

^۳ H. Genius

^۴ Newton

^۵ P. Winch

ابزاری است که برای این روند ضروری است؛ اما چون زبان مثل هر وسیله‌ی دیگر معایبی پیدا می‌کند و این معایب از جنس تناقضات منطقی است که در مقام قیاس غالباً آن‌ها را به منزله‌ی عیوب مکانیکی در ابزار مادی می‌دانند، نقش فیلسوف نقش یک مکانیک است که از حیطة‌ی سخن رفع تناقض می‌کند.

و بالاخره گروه سوم استقلال نظام مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی را که وابسته به فلسفه هستند، قبول نداشته و آن‌ها را ساختگی می‌داند (وینچ ۱۳۷۲: ۱۰).

پیتر لزل^۱ از زاویه‌ای دیگر وظیفه‌ی فلسفه را در عصر جدید تمام‌شده می‌داند. به نظر او معرفت‌شناسی مرحله‌ی گذرا یا مرحله‌ی واری و اصلاح فلسفه است و نه ماده‌ی فلسفه؛ و با انجام این اصلاح از سوی فلسفه وظیفه‌ی او تمام می‌شود (لزلی ۱۹۵۶).

به جز اظهار نظر «لت» که اندکی افراطی به نظر می‌رسد سایر آرا -به ویژه رأی جان لاک- نه تنها منکر دخالت فلسفه در علم نیستند، بلکه به وجود فلسفه در خانه‌ی علم -هرچند داشتن نقشی حاشیه‌ای- اذعان دارند. لاک با صراحت بیشتری به این واقعیت اعتراف می‌نماید. «او در کتابش -یعنی پیرامون فهم بشری- به معرفی نوعی فلسفه‌ی جدید می‌پردازد که هدف از آن، آن قدر که تحلیل و پیوند دادن روش‌ها و نتایج علوم خاص است، جست‌وجوی دانش نیست؛ فراهم آوردن دانش، کار فیزیک، کالبدشناسی، اخترشناسی، الهیات، تاریخ و سایر علوم است. وظیفه‌ی فلسفه، نظارت و سرپرستی، محدود و مستعد ساختن، بررسی مبانی و درستی دعاوی، ارزیابی و آشتی دادن نتایج آن‌هاست. بنابراین ضرورت عاجل فلسفه تشخیص توانایی‌ها و محدودیت‌های ذهن انسان است، زیرا که همه‌ی علوم بدان وابسته‌اند» (هال ۱۳۶۹: ۲۳۳).

بدین سان «تجربه‌گرایی بر روش‌های فلسفی گروهی از فیلسوفان تأثیر گذارد؛ آن‌ها با تقلید از دانشمندان توجه خود را به هدفی محدود و مقید به زمان معطوف داشتند» (همان: ۲۴۲).

می‌دانیم که یکی از اصول زیرین پوزیتیویسم را تجربه‌گرایی تشکیل می‌دهد (دلتنی و استریدام، ۲۰۰۳: ۱۳-۴) و بر این اساس می‌توان ادعا نمود که این اصل مکتب پوزیتیویسم را به مکتب تجربه‌گرایی که از لحاظ زمانی و بعدها در قرون نوزده و بیست به عنوان پارادایم مسلط علمی محسوب می‌گردد، پیوند می‌دهد. پوزیتیویسم با الهام از مبانی معرفت‌شناختی تجربه‌گرایی کلاسیک پا به عرصه‌ی محافل علمی گذاشت و پس از این مکتب دومین علم مبارزه با فلسفه را

^۱ P. Laslett

در بررسی‌های علمی برافراشت و پروژه‌ی فلسفه‌زدایی را در صدر اصول معرفت‌شناسی و روش‌شناسی خود قرار داد.

این اصطلاح از اوایل قرن نوزدهم وارد تفکر فلسفی شد و به تعبیر هابرماس انقلابی در پهنه‌ی معرفت‌شناسی پدید آورد (۱۹۷۱: ۱۰۷). معرفت‌شناسی پوزیتیویستی بر این باور استوار است که علم با بررسی پدیده‌های مشهود آغاز می‌شود و هر گزاره‌ی علمی که قابل فروکاستن به بیان پدیده‌ای کلی یا جزئی نباشد بی‌معنی و فهم‌ناپذیر است (انتخابی ۱۳۸۳: ۲۱۶).

دلتهی و استریدام^۱ شش معنا را برای پوزیتیویسم برشمرده‌اند که عبارتند از:

۱- وحدت علم: که براساس آن، جهان دارای نظم علی، متجانس و یک‌بعدی است و واحد بنیادی تجربه‌ی آدمی را فراهم می‌کند.
 ۲- تجربه‌گرایی^۲: که معنی آن ضدیت با متافیزیک (در دو شکل پدیدارگرایی و طبیعت‌گرایی) است.

۳- عینی‌گرایی^۳: یا جدایی عین و ذهن و تاکید بر ابژه و نفی سوژه‌ی خودبنیاد.

۴- جدایی دانش از ارزش.

۵- ابزارگرایی^۴: که براساس آن بر دست‌کاری جهان به‌جای فهم جهان تاکید می‌شود.

۶- فن‌گرایی^۵: به معنی مهم‌تر انگاشتن فن از توسعه و دانش (۲۰۰۳: ۱۳-۴).

بنابراین می‌توان گفت که اصطلاح پوزیتیویسم به معنی مثبت، قطعی و یقینی است. از نظر اگوست کنت^۶ مفهوم مثبت حداقل دو معنای اصلی دارد:

الف- اطمینان ناشی از دانش علمی،

ب- نقطه‌ی مقابل منفی که دلالت بر جنبه‌ی ویران‌گر و انتقادی دارد (گلدنر ۱۳۶۸: ۱۳۷).

تفاوت امور مثبت و منفی در جنبه‌های زیر مصداق دارد:

۱- هستی‌شناسی^۷، در این مقوله مثبت هم‌تراز با علمی است و ضد هرگونه متافیزیک و منفی یعنی ابژه‌های غیرقابل دسترس.

¹ Delenty. G. & Strydom. P

² empiricism

³ objectivism

⁴ instrumentalism

⁵ technologism

⁶ August Comt

⁷ ontology

۲- معرفت‌شناسی^۱: یعنی روش‌های درست (مثبت) و نادرست (منفی) وجود دارد.
۳- عملی: در این مقوله، نتیجه‌ی علم سازنده است (مثبت) و مخالف با انتقاد و مخرب است (برایانت ۱۹۸۵: ۱۶۴).

کولاکوفسکی چهار قاعده برای پوزیتیویسم در نظر گرفته است که عبارتند از:
پدیدارگرایی^۲ درمقابل ذات‌گرایی، نام‌گرایی^۳ درمقابل ذات‌گرایی (در بحث مفاهیم). رد
قضاوت ارزشی و اعتقاد به وحدت ماهوی روش علمی (همان: ۶-۲).

پوزیتیویسم براساس ویژگی‌ها و مبانی فوق که بیان شد وارد چالش با فلسفه و متافیزیک گردید و در این خصوص، هواداران آن صراحتاً به مخالفت با هرگونه دانش غیراثباتی پرداختند.
درواقع گرچه تجربه‌گرایی آغازگر تز جدایی فلسفه از علم است، اما اوج این جدایی به آغاز قرن نوزدهم و حتی چند دهه‌ی قبل از آن برمی‌گردد. به‌نظر کارل ریموند پوپر «از زمان طلوع هگلی‌گری به این طرف، جدایی خطرناکی میان علم و فلسفه وجود پیدا کرده است. فیلسوفان متهم بودند که بدون شناخت می‌فلسفند؛ و این‌که فلسفه‌های آنان هم‌چون خیال‌پردازی‌های محض و حتی خیال‌پردازی‌های ابلهانه توصیف شده است» (پوپر ۱۳۶۸: ۸۵). این امر باعث گردید که بعدها کسانی هم‌چون راسل و ویتگنشتاین^۴ (البته ویتگنشتاین اولیه) به مخالفت جدی با فلسفه بپردازند. بنابراین اگر قرن نوزدهم را سرآغاز گفتمان جدال فلسفه و علم بدانیم باید گفت که «این قرن، قرن غرور علم تجربی است. پیروزی‌های علم در این قرن به‌خوبی مکشوف بود. دانشمندان هر یک به‌نحوی داعیه‌ی کشف همه‌ی مجهولات را داشتند؛ می‌گفتند جهان یک مسئله‌ی مکانیک ساده است؛ می‌گفتند نیوتن حرکت را برای همه‌ی زمان‌ها کشف کرده است. دکارت گفته بود که به من امتداد و حرکت بدهید، جهان را می‌سازم. ماخ می‌گفت به من خط‌کش و ساعت بدهید، همه‌چیز را اندازه می‌گیرم. لاپلاس می‌گفت حرکت امروز ذرات جهان را معین کنید، تا من همه‌ی آینده جهان را پیش‌بینی قطعی کنم» (سروش ۱۳۷۹: ۵).

این باور علم‌ستا باعث شد که هر چیزی که در قلمرو علم تجربی نمی‌گنجد، در زمره‌ی مجهولات و مبهمات قرار گیرد تا جایی که امثال ولدون^۵ مدعی شدند که «فلسفه در پیش‌برد

¹ epistemology

² phenomenology

³ nominalism

⁴ Wittgenstein

⁵ T. D. Weldon

فهم ما از زندگی اجتماعی نقشی کاملاً منفی بازی می‌کند و هر نوع پیشرفت ایجابی در این فهم باید به شیوه‌های علم تجربی صورت گیرد، نه با شیوه‌های فلسفی» (ولدون ۱۹۵۳).

علم اجتماعی که در اواسط قرن نوزدهم هویت و موضوعیت خود را با تلاش‌های آگوست کنت اعلان کرده بود، وارث چنین پنداشته‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناختی است. کنت به‌عنوان سخن‌گوی رسمی جامعه‌شناسی دل‌مشغولی اصلی‌اش ایجاد جدایی میان علم و فلسفه و کشیدن سدی عبورناپذیر میان آن دو بوده است. به نظر او برای پیراستن علوم از متافیزیک فلسفه باید جای خود را به شناخت «پوزیتیو» بسپارد (انتخابی ۱۳۸۳: ۲۱۷).

او در این خصوص با اعلام وحدت روش در علم، استقلال دانش جامعه‌شناسی را از فلسفه اعلان کرد. «اثبات‌گرایان پس از کنت، ضمن ادامه‌ی راه او معتقد شدند که مطالعه‌ی واقعیت هنگامی به حد کفایت می‌رسد که از روش‌های علوم طبیعی استفاده کند و موضوع‌هایی مانند متافیزیک دیگر قابل پرسش نیستند؛ این‌ها مسائل مهمی نبوده، چون با این‌الگو قابل اکتشاف نمی‌باشند» (وگلین ۱۹۸۷: ۴).

کنت بر این باور بود که نسبت متافیزیک و علم شبیه نسبت کودک و بزرگسال است. درحقیقت «او بینشی را مطرح کرد که در آن علم و متافیزیک در عرض هم قرار می‌گیرند. در این بینش، متافیزیک دوران کودکی علم است و کاری را که علم بعداً توانست بکند همان بود که متافیزیک می‌خواست بکند، اما نتوانست» (سروش ۱۳۷۹: ۴۷).

تلاش جامعه‌شناسان یکی پس از دیگری و بالهام از مکتب تجربه‌گرایی به رواج پارادایمی انجامید که بعدها بر سراسر قرن ۱۹ غالب گردید، به‌نحوی که دورکیم^۱ هم که از شاگردان و الهام‌گیرندگان کنت بود روش خود را با سه صفت متمایز ساخت که عبارتند از:

- ۱- این روش از هرگونه فلسفه‌ای آزاد است.
- ۲- این روش عینی است و این تصور بر کل آن حکم فرماست.
- ۳- این روش، روش جامعه‌شناسی است و جامعه‌شناسی نیز علم است (دورکیم ۱۳۷۳: ۱۶۹).

«این حقیقت که دورکیم سنت تحقیقی را دنبال کرده است، در بحث وی پیرامون رابطه‌ی جامعه‌شناسی با فلسفه کاملاً به چشم می‌خورد. دورکیم در آغاز سخن به رد نظر کسانی

^۱ E. Durkheim

می‌پردازد که می‌گویند جامعه‌شناسی ضرورتاً برپایه‌ی فرضیات فلسفی بنا شود. به نظر او جامعه‌شناسی باید از فلسفه کاملاً جدا و مستقل باشد؛ لیکن فلسفه نمی‌تواند از علوم و در نتیجه از جامعه‌شناسی به کلی مستغنی شود» (توسلی ۱۳۶۹: ۶۳).

دورکیم بیش از کنت توانست به این باور خود (فلسفه‌زدایی از جامعه‌شناسی) پایبند باشد «زیرا او تلاش زیادی کرد تا جامعه‌شناس را از تحلیل‌های فلسفی دور کرده، به توصیف‌های رایج در علوم طبیعی و فیزیکی نزدیک سازد. تحقیق او درباره‌ی خودکشی با استمداد از داده‌های آماری تلاشی در این زمینه بود (همان: ۶۴).

علم اجتماعی اثباتی در قالب اثبات‌گرایی تکاملی در آثار اندیشمندان دیگری از قبیل هربرت اسپنسر و آنچه که بعدها با الهام از اندیشه‌های او به داروین‌یسم اجتماعی موسوم شد، متداول گردید و باری دیگر با تجربه‌گرایی انگلیسی پیوند خود را برقرار کرد؛ اما در آلمان مارکس در مورد نسبت علم و فلسفه نگاهی دورویه دارد. «مارکس همانند کنت سر آن داشت که بنیادی علمی به شناخت جامعه بدهد و همانند او نظوروزی‌های متافیزیکی را بیهوده می‌شمرد و به شناخت پوزیتیو دل‌بسته بود؛ زیرا وی حس و تجربه را نقطه‌ی آغاز شناخت می‌دانست» (انتخابی ۱۳۸۳: ۲۱۹). اما به عقیده‌ی مارکس این کافی نیست و وظیفه‌ی علم دست یافتن به ذات پدیده‌ها و علت آن‌هاست.

پارادایم اثبات‌گرایی با مارکس و جامعه‌شناسان پس از وی در معرض بحران قرار گرفت و در آغاز قرن بیستم زمینه‌های افول آن فراهم شد و به تدریج جای خود را به برنامه‌های تحقیقاتی دیگری داد.

با توجه به آنچه گفته شد دوره‌ی دوم با دو جریان عمده همراهی شد؛ جریان سلطه‌ی تجربه‌گرایی که چهارچوب مرجع آن مشاهده، آزمایش و امور محسوس است و جایگاه فلسفه در این میان متزلزل می‌شود و پادوی علم است، اثبات‌گرایی این چهارچوب مرجع را از تجربه‌گرایی به ارث می‌برد و آن را می‌پروراند و با اصلاحاتی که جنبه‌های ضدفلسفی آن محرز است، به عنوان پارادایم مسلط قرن نوزده جامی‌اندازد. اما اثبات‌گرایی نیز به اعتقاد «آراتو»^۱ در سه مرحله‌ای که پشت سر گذاشت موضعش نسبت به فلسفه متفاوت است: «در مرحله‌ی اول به معنای دقیق کلمه پوزیتیویستی نبود و رد پای روشنگری فرانسه در آن مشهود است. در

^۱ A. Arato

مرحله‌ی دوم با کارهای کنت وارد مرحله‌ی دیگری شد و در مرحله‌ی سوم، هنگامی که با ناتورالیسم ترکیب گشت، گیج‌کننده شد. از این رو پوزیتیویسم قرن نوزده آمیزه‌ای از سه نوع تفکر بود: فلسفه‌ی ضدفلسفی، متافیزیک ناتورالیستی و علوم تخصصی‌شده ضدفلسفی» (آراتو ۱۳۸۵: ۲۸-۳۹).

دوره‌ی سوم: هم‌زیستی مجدد فلسفه و علم

دوره‌ی سوم به دوره‌ی هم‌گرایی و آشتی فلسفه و علم -عموماً- و فلسفه و علوم اجتماعی -خصوصاً- موسوم است. از این رو گرچه با دوره‌ی اول مشابهت‌هایی دارد اما مکانیسم هم‌گرایی و هم‌زیستی این دو دانش بشری در دوره‌ی جدید با آنچه که مربوط به دوره‌ی آغازین است متفاوت می‌باشد. به منظور صراحت بخشیدن به ویژگی‌های این دوره و نیز بیان چگونگی هم‌گرایی فلسفه و علم، ابتدا به اندیشه‌های بنیادی‌ای که این هم‌زیستی را عموماً موجه می‌دانند اشاره می‌کنیم و سپس با اتکا بر این اندیشه‌ها ضرورت هم‌گرایی جامعه‌شناسی و فلسفه را در طول دوره‌ی سوم پی می‌گیریم.

بحث دوره‌ی سوم را با این سخن ارسطو آغاز می‌کنیم که اگر باید فیلسوفی کرد، باید فیلسوفی کرد و اگر نباید فیلسوفی کرد، باز هم باید فیلسوفی کرد. معنی این سخن آن است که فلسفه هم با فلسفه امکان‌پذیر است و لاغیر.

طرف‌داران هم‌بودگی علم و فلسفه را می‌توان در چند دسته طبقه‌بندی کرد:

برخی در این مورد فلسفه را به‌مثابه مواد اولیه‌ی هر علمی دانسته و نسبت آن‌ها را با هم از نوع نسبت معقول به محسوس قلمداد کرده‌اند. از این دیدگاه «فلسفه دانشی گسسته و جدای از علوم جزئی نیست؛ فلسفه علمی است که ریاست دیگر علوم را بر عهده دارد. نسبت فلسفه با سایر علوم از باب تشبیه معقول به محسوس است؛ از قبیل نسبت میان کسی است که شمش طلا تولید می‌کند؛ آن‌گاه زرگران از آن‌ها انگشتر یا گوشواره می‌سازند و نقش خود را حک می‌کنند» (جوادی آملی ۱۳۸۸: ۱۱-۱۰).

گرچه این نگاه به فلسفه و علم، نگاهی امپریالیستی و در مواردی تقلیل‌گرایانه است، اما نسبت معقول به محسوس و تسری آن به رابطه‌ی این دو معرفت جای تأمل دارد.

گروهی دیگر بر این باورند که فلسفه موجد علم است اما این رابطه به طور معکوس مصداق ندارد. بر این اساس می توان از تز «علم فلسفی» دفاع کرد. و می توان به سه طریق علمی فلسفی داشت:

«۱- زبان ما ساختی فلسفی دارد و بر دوش خود دریافت های جهان شناختی و فرهنگی ما را حمل می کند. ۲- تولد علم، منوط به یک رشته باورهای فلسفی ناب است، مثل اعتقاد به منطق، اعتقاد به قابل شناخت بودن جهان، اعتقاد به تجربه در خبر دادن از جهان خارج، اعتقاد به قانونمندی جهان. ۳- فلسفه در معنای سوم، خادم علم تجربی است و به مثابه منطقه ی سوم معرفت است؛ یعنی به دانشمند علم تجربی کمک می کند و ابزارهای فکری لازم را در اختیار او می نهد. این منطقه از یک سو گزینشی است و از طرفی تجربه ناپذیر» (سروش ۱۳۷۱: ۱۱۸).

پوپر با پیش کشیدن بحث شناخت شناسی^۱، ضرورت رابطه ی بین دو معرفت را مطرح می کند. او معتقد است که «کانت^۲ در کنار نظریه ی نیوتن، چگونگی امکان علم طبیعی محض را طرح کرد. کانت در پاسخ به چگونگی این امکان، راه حل را از «شناخت» گرفت. او در این باره استدلال کرد که ما دریافت کنندگان منفعل داده های حسی نیستیم، بلکه هضم کننده ی فعال آنها هستیم. با هضم و جذب داده های حسی، به آنها شکل و سازمان می دهیم و آنها را به صورت یک کیهان، یعنی جهان طبیعت درمی آوریم، در این فرآیند بر مواد و مصالحی که به حواس ما عرضه شده، قوانین ریاضی را تحمیل می کنیم که جزیی از سازوکار هضم کننده و سازمان دهنده ی ما است. بنابراین باید گفت که عقل ما قوانین کلی و جهانی را در طبیعت اکتشاف نمی کند. بلکه قوانین خود را مقرر می دارد و آنها را بر طبیعت تحمیل می کند» (پوپر ۱۳۶۸: ۱۱۷).

پوپر در دفاع از این موضع به تأثیر پذیری کانت از نظریه ی نیوتن اشاره می کند؛ تأثیری که باز هم پای شناخت شناسی را به میان می کشاند. به نظر پوپر القای پذیرش ایستمه (شناخت) در ذهن کانت، هر چند توسط نیوتن صورت گرفت، اما در واقع این هیوم بود که با مواضع ضد فلسفی اش و همین طور انکار ایستمه، کانت را از چرتی جزمی بیرون آورد. پوپر به این هم اکتفا نمی کند و در دفاع از فلسفه می گوید: «کسانی که روش فرضی-قیاسی را از علم کلام و خداشناسی به فیزیک انتقال دادند، فیلسوف بودند؛ حتی اگر تا آن اندازه دانشمند فیزیک بودند که بنابر قواعد خود عمل می کردند و در آن می کوشیدند که نظریه های جدیدی درباره ی

¹ epistemology

² E. Kant

ساختمان ناپیدای ماده طرح کنند» (همان: ۱۱۰). در همین راستا هالینگ دیل^۱ هم‌زیستی علم و فلسفه را براساس چگونگی اعتبار بخشیدن به روش‌های علمی از سوی فلسفه مطرح می‌سازد. به نظر او «گرچه فلسفه از علم جداست، اما هر جا که اعتبار روش‌های علمی مطرح می‌شود پای فلسفه به میان می‌آید؛ زیرا اعتبار علم مستقل، به اعتبار خرد انسان و قانون‌های منطقی بستگی دارد» (۱۳۸۱: ۱۸).

گروهی دیگر از صاحب‌نظران با برشماری وظایف فلسفه و ذکر مشابهت‌های آن در موضوعات مورد بررسی به هم‌گرایی این دو معرفت و ضرورت بیش از پیش فلسفه در حیات انسانی رأی داده‌اند که در این میان آرای «دورانت» حائز اهمیت بیش‌تری است. دورانت معتقد است «علوم مانند دریچه‌ای هستند که فلسفه از آن به جهان نگاه می‌کند، فلسفه به منزله‌ی نفس و علوم به مثابه حواس است» (۱۳۸۴: ۱۰). به نظر او فلسفه بدون علم ناتوان است، حتی بدون علم ساقط و مخدوش است (همان‌جا). گرچه دربادی امر این نگاه به فلسفه قدری مطلق‌نگرانه و بدبینانه می‌نماید اما ویل دورانت با طرح یک سری وظایف برای فلسفه مجدداً به جایگاه فلسفه مرتبتی بیش‌تر می‌دهد. او می‌گوید پرسش‌هایی در اذهان وجود دارد که غیر از فلسفه هیچ دانشی توان پاسخ‌گویی بدان‌ها را ندارد؛ پرسش‌هایی از قبیل لزوم یا عدم لزوم تمدن‌ها، به‌سر بردن زندگی در کسب و تملک یا در استغراق به بنا و ابداع، نگاه به ماده از دیدگاه فکر یا نگاه به فکر از منظر ماده، دانش را باید آموخت یا در روزگار به نشنگی باید نشست و آیا می‌توان از کيفر و پاداش آسمانی در اخلاق عملی چشم پوشید (همان: ۱۱). سپس می‌افزاید علم وصف تحلیلی اجزاست و فلسفه تفسیر ترکیبی کل یا تفسیر جزء از لحاظ مکان و ارزش آن نسبت به کل است. علم طریق وسایل را تعیین می‌کند و فلسفه برنامه و تصمیم را (همان‌جا). دورانت نتیجه می‌گیرد که در این صورت هر کسی فلسفه‌ای دارد و شکاکان و ناآگاهان و عمل‌گرایان، هنگامی که به فلسفه اعتراض کرده و آن را ناممکن می‌دانند، خود فلسفه می‌گویند؛ پس از فلسفه گریزی نیست. علاوه بر این قضایای فلسفی فراتر از زمان و مکانند و این خصلت می‌تواند به جایگاه فلسفه مرتبه‌ای رفیع‌تر بدهد (همان: ۱۳). شبیه این ادعا از سوی صاحب‌نظران دیگر اظهار گردیده است. سروش معتقد است که «هم علم و هم فلسفه در پی کشف حقایقند، نه اعتباریات و اخلاق. هر دو دانش‌های توصیفی و تبیینی‌اند نه علوم تکلیفی و

^۱ R. J. Holling Dale

هر دو به فهم امور وقایع خاص به منزله‌ی مصادیقی از اصول عام می‌پردازند» (۱۳۷۹: ۱۶۱). اما علی‌رغم این مشابهت‌های موضوعی، عرصه‌ی معقولات در اختیار فلسفه است و از آن‌جایی که علم محصول تلاقی دو گونه تجربه است، سروش نتیجه می‌گیرد که علم نیازمند فلسفه است. او می‌گوید: «تجربه‌ی اول، عبارت است از انواع و اقسام مستقیم و بلاواسطه‌ی مشاهدات خاص و گونه‌ی دوم تجربه عبارت است از نحوه‌ی تلقی ما از عالم؛ یعنی نظام مشهود و نظام معقول؛ و نظام مشهود به وسیله‌ی نظام معقول - که در اختیار فلسفه است - تفسیر می‌شود» (همان‌جا).

و بالاخره گروه دیگری نه تنها به ضرورت هم‌زیستی علم و فلسفه اذعان دارند بلکه به هم‌گرایی و هم‌زیستی علوم با هم رأی داده‌اند. در این مورد «هال» معتقد است: در نگاه نخست آشتی‌ناپذیری فلسفه و علم در سده‌ی نوزدهم از همیشه شدیدتر است. با این وصف در باطن نشانه‌هایی از برقراری آشتی میان آن دو به چشم می‌خورد. دانشمندان در آغاز قرن نوزدهم چون دسته‌های پراکنده‌ای بودند که می‌کوشیدند در بخش‌های گوناگون جنگل راهی باز کنند. اما در میان قرن نوزدهم این راه‌ها چنان زیاد شده بودند که دانشمندان کم‌کم با یک‌دیگر برخورد کردند و این برخورد آنان را ناگزیر ساخت که به این فکر برسند که راه‌های گوناگون پژوهش به برداشت‌های کلی گسترده و همانند می‌انجامند. از این رو دانشمندان که شیوه‌ی خاص خود را در تمرکز روی مسائل محدود به‌کار می‌بردند برخلاف میل خود به تدریج به گذشته روی آوردند و به این برداشت فلسفی، که علم هم‌چون کل تجربه‌ناپذیر است، قائل شوند (۱۳۶۹: ۳۵۳). هال سپس به اهمیت فلسفه می‌پردازد و می‌گوید: «یکی از آثار این برداشت، گرایش‌های اخیر دانشمندان و ریاضی‌دانان به ویژه در اواخر عمر به فلسفه‌پردازی است؛ کم‌کم فیلسوفان و دانشمندان بیشتر به چشم هم‌کار به هم‌دیگر می‌نگرند تا به چشم رقیب، دانشمندان متمایل شده‌اند امکان و ارزش بینش‌های فراگیران را بپذیرند و در عوض فیلسوفان نیز برای روش علمی، به مثابه ابزار کسب دانش دقیق و دانشی که نتیجه‌گیری‌های قانع‌کننده باید متکی بدان‌ها باشد، احترام بیشتری قایل شده‌اند. در این راستا بحث نظری چون پیشینه‌ی فیلسوفان است، اگرچه نیاز انسانی اصیلی را برمی‌آورد، از قلمرو علم بیرون است و تنها اندیشه‌هایی را پیش می‌نهد که برای دانشمندان آینده ارزشمند تواند بود» (همان: ۳۵۴).

درخصوص نقشی که فلسفه در فرآیند تولید علم ایفا می‌کند بسکر^۱ نظری افراطی‌تر ابراز داشته است. او می‌گوید: «فلسفه به‌تنهایی برای تشخیص و درمان -البته به‌استثنای برخی جزئیات- کفایت می‌کند. فلسفه دیگر صرفاً دست‌یار علوم از جمله علوم اجتماعی‌رهایمی‌بخش و قابل‌ای برای آن‌ها نیست، بلکه درحکم عمل‌نظوروزانه‌ای است که قادر به کشف حقیقت‌نمایی هر چیزی است» (به‌نقل از پاتومکی ۱۳۸۳: ۱۱۰).

باتوجه به رویکردهایی که تاکنون درمورد هم‌زیستی فلسفه و علم مورد بحث قرار گرفت می‌توان به این نتیجه رسید که «قلمروهای معرفتی در مرز به هم می‌پیوندند و بنابراین در این نقاط، مباحث تابع مسایل مطروحه در نظریه‌های مرزی است؛ به این معنی که علم درنهایت به فلسفه می‌پیوندد» (توکل ۱۳۷۰: ۱۴).

درواقع بنا به اعتقاد هال می‌توان گفت که «در عرصه‌ی فهم جهان دو ره‌یافت فکری متفاوت از هم هست؛ ره‌یافت جامع فلسفی و ره‌یافت تفصیلی و علمی؛ و تاریخ علم، سلسله‌نوساناتی را نشان می‌دهد که میان آن دو ره‌یافت، رفت و برگشت وجود دارد» (هال ۱۳۶۹: ۳۵۲).

همراهی و هم‌بودگی فلسفه و علم ما را به ابتدایی‌ترین نیازهای نوع بشر سوق می‌دهد. آن‌جایی که سه موضوع اصلی به‌عنوان سرنمون و بن‌مایه مورد توجه قرار می‌گیرند، «۱- چگونگی پیدایش عالم و آدم ۲- داستان‌های حماسی مربوط به شکل‌گیری و استقرار اقوام گوناگون در اعصار کهن ۳- واپسین دم زندگی و حیات پس از مرگ» (ضمیران ۱۳۷۹: ۴). بنابراین «واقعیت این است که ما همه متافیزیکی فکر، نظر و داوری می‌کنیم. بی‌متافیزیک نه می‌توان علم داشت و نه هیچ معرفت دیگر» (سروش ۱۳۷۹: ۵۲-۵۰).

نسبت جامعه‌شناسی و فلسفه

بررسی‌هایی که در دوره‌ی سوم صورت گرفت به این نتیجه انجامید که علم و فلسفه در عین حال که حوزه‌های متفاوتی را مورد بررسی قرار می‌دهند اما در همه حال، مکمل هم بوده و هیچ دانشمندی نمی‌تواند از معرفت فلسفی بی‌نیاز باشد. در همین راستا اکنون این پرسش مطرح است که مکانیسم تأثیرپذیری جامعه‌شناسی از فلسفه چگونه است و جامعه‌شناسان کجا و چگونه به فلسفه نیازمندند؟

^۱ R. Bhaskar

پیتر وینچ در اثر درخشان خود به نام *ایده‌ی علم/اجتماعی* «یکی از کارکردهای فلسفه را تحقیق و تفحص در ماهیت موضوعات هر علم و بیان حقیقی یا اعتباری بودن آن می‌داند و معتقد است که فلسفه نقش مهم و غیرقابل جایگزینی در فهم موضوعات و پدیده‌های اجتماعی به عهده داشته و در تبیین و تفسیر این پدیده‌ها یاور علوم اجتماعی است؛ زیرا جامعه‌شناسان در بخش مهمی از کار خویش، به‌ویژه از لحاظ روشی، از دیدگاه فیلسوفان و با ابزارها و روش‌های آنان در متعلق علم خویش نظر خواهند افکند» (۱۳۷۲: ۴).

اظهار نظر وینچ واقعیتی است که در آثار جامعه‌شناسان، به‌ویژه جامعه‌شناسان متقدم که خواهان فلسفه‌زدایی بودند، به‌خوبی مشهود است. «تلاش‌های کنت در کنار نهادن فلسفه از جامعه‌شناسان با موفقیت توأم نبود، زیرا همان‌طور که هابرماس گفته است، پوزیتیویسم در آثار کنت آمیخته به نوعی فلسفه‌ی تاریخ است که هدف آن توضیح تحول علوم برپایه‌ی تکامل نوع بشر است؛ اما فلسفه‌ی تاریخ کنت اگر با معیارهای علوم تجربی-تحلیلی سنجیده شود، صرفاً نظریه‌ای مابعدالطبیعی و غیرعلمی جلوه خواهد کرد» (اباذری ۱۳۷۷: ۳۷). او «علی‌رغم آن‌که تحقیقات علمی جامعه‌شناسی را مبتنی بر مشاهده، آزمایش و روش‌های مقایسه‌ای می‌دانست (یعنی همان روش‌های تجربی امروز)، نه فقط خود چنین روش‌هایی را به‌کار نگرفت، بلکه کوشش‌های آدولف کتله^۱ را در این راه مبتذل جلوه می‌داد» (توسلی ۱۳۶۹: ۵۳).

چنین رویه‌ای در کار دورکیم نیز مشهود است. او گرچه جامعه‌شناسی را رسمیت بخشید و جنبه‌ی آکادمیک و علمی به آن داد و حتی در تحقیق معروف خود، خودکشی، به داده‌های آماری و کمی روی آورد و در این راستا مدعی تفکیک جامعه‌شناسی از فلسفه شد، اما اعتقاد به روح جمعی در آثار او نشانی از فلسفه دارد. کارل مارکس هم گرچه در دوره‌ی جوانی مخالف دخالت متافیزیک در علم بود، «اما در دو دهه‌ی بعد زندگی‌اش، به درهم‌آمیختگی اندیشه‌های علمی و باورهای غیرعلمی و حضور ایدئولوژی در علم اعتقاد پیدا کرد و تأکید نمود که علم همواره با پیش‌داوری‌ها و پندارهای نادرست درهم‌آمیخته است» (انتخابی ۱۳۸۳: ۲۲۱-۲۲۰). و درست به همین خاطر است که او گمان می‌کند که در علوم اجتماعی نیز شناخت علمی و توهم درهم‌تنیده‌اند.

^۱ A. Gueteet

از سوی دیگر در تأیید این مطلب می‌توان گفت که الهام‌دهندگان اصلی اندیشه‌ی جامعه‌شناختی این سه تن (کنت، دورکیم و مارکس) فلاسفه‌ی جدید یعنی کانت، دکارت، هگل و هیوم بوده‌اند. کنت در تأیید نزدیکی کانت با فلسفه‌ی اثباتی خود می‌گوید اگر آثار کانت را زودتر خوانده بود زحمتش کمتر می‌شد. مارکس متأثر از هگل، کانت - به‌طور غیرمستقیم - و فوئرباخ است و می‌دانیم که «هگل، ایده‌ی تضاد خود را از کانت مبنی بر این‌که "پیشرفت محصول تنازع‌های میان افراد است" گرفته است» (کوزر ۱۳۷۳: ۱۰۹). و بالاخره دورکیم ضمن این‌که فکر هم‌بستگی همه‌ی پدیده‌های اجتماعی را مدیون متسکیو می‌داند، «مجبوب فلسفه‌ی دقیق و وظیفه‌ی اخلاقی کانت بوده است» (همان).

تا این‌جا سعی ما این بود تا روشن سازیم جامعه‌شناسانی که مدعی جدایی فلسفه از علم جامعه‌شناسی‌اند، خود غافلانه فلسفه‌ورزی هم کرده‌اند. اما از این به بعد سروکار ما با جامعه‌شناسانی است که نه‌تنها مدعی جدایی تام و کامل جامعه‌شناسی از فلسفه نبوده، بلکه به هم‌زیستی این دو معرفت بشری صحنه گذاشته‌اند.

ماکس وبر^۱ مستقیماً از فلسفه‌ی کانت الهام می‌گیرد. زیرا «کانت علاوه بر این‌که از لحاظ روش‌شناسی، چه به‌صورت آشکار، چه به‌صورت ضمنی، زمینه‌ای شد که براساس آن جامعه‌شناسی وبری و هم‌چنین کنش متقابل نمادین از آرای او تأثیرپذیر شد، در کنار این‌ها، فلسفه‌ی عمل‌گرایی که دنباله‌ی سنت کانتی به‌شمار می‌آید، بر تفکرات جامعه‌شناختی جامعه‌شناسان آمریکایی تأثیرگذار بوده است» (هله ۱۳۷۹: ۱۶۷). مهم‌ترین اصل فلسفی که شالوده‌ی جامعه‌شناسی وبر را تشکیل می‌دهد، این گفته‌ی کانت است که می‌گوید وجه تمایز انسان، نه جسم، بلکه روحش است؛ و او را چونان یک شناسای آزاد باید در نظر گرفت.

زیمل نیز با تأثیرپذیری از کانت مبنی بر این‌که «فلمر و طبیعت و جهان محسوس برحسب برخی اصول پیشینی معرفت، به‌وسیله‌ی فهم بشری سازمان داده می‌شود، به این باور رسید که تجربه‌ی عینی محض، بی‌سروسامان و نامعقول است» (کوزر ۱۳۷۳: ۲۷۸). جدایی میان صورت و محتوا که معرف اصلی جامعه‌شناسی زیمل است اساساً مقوله‌ای کانتی است و بالاخره وقتی زیمل سؤال می‌کند که جامعه چگونه امکان‌پذیر می‌شود، درواقع برگردان این سؤال کانت است که طبیعت چگونه امکان‌پذیر است؟ (همان: ۲۷۹)

^۱ M. Weber

در مورد گیدنز^۱ نیازی به اثبات نیست، چه او خود به لزوم همزیستی جامعه‌شناسی و فلسفه اذعان دارد. او معتقد است که فلسفه می‌تواند در تئوریزه کردن یافته‌های جامعه‌شناسی به کار آید. او در این مورد به گفته‌ی آلفرد نورث وایتهد^۲ و هایدگر^۳ استناد می‌جوید. مثلاً او به وایتهد ارجاع می‌دهد که آن‌چه به‌مثابه زمان حال درک می‌کنیم سویه‌ای روشن است از خاطره با تهرنگ انتظار و چشم‌داشت. هایدگر هم بر پیوند میان خاطره و فکر تأکید می‌کند و معتقد است که تجربه‌ی زمان، تجربه‌ی توالی زمان‌های حال نیست، بلکه الحاق خاطره و انتظار در اکنون به‌مثابه بودن است؛ نه زمان و نه تجربه‌ی زمان، هیچ یک حاصل جمع لحظه‌ها نیستند. گیدنز در این ارجاع به نقش فلسفه در تئوریزه کردن کردارها، نیات، اهداف و دلیل‌های کنش‌گران اشاره دارد (کلهون و دیگران ۲۰۰۷: ۲۲۵).

برای هابرماس هم چون گیدنز «فلسفه در علوم اجتماعی نقشی اساسی دارد. فلسفه توانایی طرح دعوای اخلاقی را فراهم می‌کند و ما را قادر می‌سازد مسایل هنجاری را در نحوه‌ی کاربست علم لحاظ کنیم تا آن را برای مطالعه‌ی امور بشری مناسب سازیم» (همان: ۱۹۱). هابرماس معتقد است که فلسفه پیونددهنده‌ی اهداف جزئی ما به اهداف و علائق عام است. درک هابرماس از فلسفه یک درک سنتی نیست. در نگاه او فلسفه خود را از متافیزیک جدا می‌کند و به امور تجربی و اثبات‌پذیر نزدیک می‌شود. فلسفه به‌نظر او از مجرای علوم اجتماعی به جامعه می‌نگرد و با این کار به رشته‌ای کاربردی نزدیک می‌شود.

«به‌نظر او فلسفه درکنار دانش عقلانی و انتزاعی که قلمرو علم است، در فهم زیست‌جهان تجربه و دانش عملی کارکردی هرمنوتیکی دارد. وظیفه‌ی نظریه‌پرداز انتقادی آن است که دائماً بین واقعیات تجربی جهان اجتماعی و انگیزه‌های فلسفی و هنجاری در حرکت باشد، که الهام‌بخش پژوهش اجتماعی است» (همان).

پیر بوردیو^۴ به‌عنوان هم‌جامعه‌شناس و هم‌روشنفکر درکی فلسفی از جهان اجتماعی دارد. «او مانند دیگر روشنفکران فرانسوی از حوزه‌ی فلسفه بیرون آمد و بعد فلسفی‌اش را به حوزه‌ی تخصصی‌اش تسری داد. او در این رویه تنها نبود، بلکه اندیشمندانی از قبیل لوی استروس،

¹ A. Giddens

² A. N. Whitehead

³ M. Heidegger

⁴ P. Bourdieu

فوکو، ژاک لاکان، ژان پل سارتر، ژان ژنه، دریدا و لیوتار نیز که جملگی از متفکران فلسفی و اجتماعی هستند نیز به این شیوه عمل کرده‌اند» (فکوهی ۱۳۸۴: ۱۵۴).

چارلز هورتن کولی^۱ بالهام از ویلیام جیمز، هم خود و هم جهان خارجی را به‌عنوان موضوع شناسایی (ابژه) در نظر دارد و جورج هربرت مید^۲ تحت تأثیر فلاسفه‌ی رومانتیک به این باور رسید که بدون وجود شناسا (سوژه)، هیچ شناخته‌ای را نمی‌توان در نظر آورد لذا شناسا و شناخته هم‌بافته هستند. و بر همین اساس به تعامل سوژه و ابژه معتقد شد. هانری برگسون^۳ فیلسوف دیگری است که به او این رهنمون فلسفی را داد که زندگی فراگردی از بازسازی مداوم در جهان تجربه‌شده است.

برای مانهایم^۴ تاریخ‌گرایی هگل، کانت‌گرایی نوین و پدیدارشناسی نیز الهام‌بخش بوده‌اند. او این اصل را که «هر یک از فرآورده‌های فرهنگی گذشته را باید درارتباط با مرحله‌ی پیشرفتی در نظر گرفت که تحقق نفس روح عینی در نقطه‌ی خاصی از زمان تاریخی به آن دست می‌یابد» از هگل دریافت کرد و از مکتب ماریبورگ - که متعلق به ریکرت و ویندلبانند است - و این‌ها نیز متأثر از نوکانتیسم هستند، رد کاربرد روش‌های علوم طبیعی در بررسی‌های پدیده‌های فرهنگی را اقتباس نمود و بالاخره از پدیدارشناسی، تأکید ادموند هوسرل^۵ بر نیت‌مندی اندیشه‌ی بشری را پذیرفت.

آلفرد شوتس^۶ تحت تأثیر ادموند هوسرل مکتب جامعه‌شناسی پدیداری را بنا نهاد و همان‌طوری که گفته شد هوسرل ضمن این‌که فیلسوف بوده، دارای مشابهت‌های شناخت‌شناسانه با هایدگر است.

هارولد گارفینکل^۷ نیز به‌نوبه‌ی خود تحت تأثیر آلفرد شوتس قرار گرفت و مکتب روش‌شناسی مردم‌نگارانه را پایه‌ریزی کرد. باتوجه به این‌که این دو تن، شوتس و گارفینکل، از هوسرل الهام گرفته‌اند، لازم است به تلقی هوسرل از علم و رابطه‌اش با فلسفه اشاره‌ای گذرا شود. «هوسرل می‌خواست فلسفه را به‌عنوان یک علم تحول بخشد» (کاکلمنز ۱۹۶۷ به‌نقل از

¹ G. H. Cooley

² G. H. Mead

³ H. Bergson

⁴ K. Mannheim

⁵ E. Husserl

⁶ A. Schutz

⁷ H. Garfinkel

ریتزر: ۲۶۰). به اعتقاد او این‌گونه علم سرانجام می‌تواند به دانش مطلقاً معتبری درباره‌ی ساختارهای بنیاد آگاهی دست یابد. «دو نتیجه‌ی اصلی از این رویکرد قابل برداشت است: (۱) پرهیز علم اجتماعی از آمار و نتایج کامپیوتری. (۲) پرهیز از شهودگرایی دقیق و توجه به فلسفه‌پردازی درباره‌ی آگاهی» (ریتزر ۱۳۷۴: ۳۲۷).

از آن‌چه که آمد می‌توان به یک جمع‌بندی کوتاه رسید و آن این‌که جامعه‌شناسی از بدو شکل‌گیری با دو رویکرد اساسی درگیر بوده است: رویکرد تحلیلی تجربی که مربوط به دوره‌ی اول جامعه‌شناسی (جامعه‌شناسی کلاسیک) است و رویکرد ترکیبی فلسفی که مختص دوره‌ی جامعه‌شناسی متأخر است. این رویکرد هم‌اکنون در حال شکل دادن خود به‌عنوان یک پارادایم مسلط است. مکاتبی که در درون این پارادایم در دهه‌های پایانی قرن بیستم و آغاز قرن بیست و یکم در حال فعالیت علمی هستند هرکدام به‌نحوی متأثر از یک جریان فلسفی‌اند. مثلاً در جامعه‌شناسی نوماکسیستی رد پای فلسفه بیش از دیگر مکاتب مشهود است. در این مکتب ماتریالیسم به‌عنوان یک زیربنای فلسفی مورد توجه است اما در عین حال نوعی بازگشت به ایده‌آلیسم هگلی نیز در بطن آن دیده می‌شود. «بسیاری از اندیشمندان انتقادی در درون این مکتب خود را در جهت بازگشت به این اندیشه‌ها می‌دیدند» (همان: ۲۰۵).

فلاسفه‌ای از قبیل هانری برگسون، فرانتس برنتانو^۱ و موریس مرلوپونتی^۲ در زمینه‌ی جامعه‌شناسی پدیداری مؤثر بوده‌اند. جامعه‌شناسی وجودی که به موازات جامعه‌شناسی عواطف در سال‌های اخیر توجه بسیاری را به خود جلب کرده است خود را مرهون نیای فلسفی‌اش «ژان پل سارتر»^۳ می‌داند. با این حال این نوع جامعه‌شناسی بنیان‌های معرفتی و فلسفی خود را به پدیده‌شناسی فلسفی نسبت می‌دهد.

جامعه‌شناسی آلمان نیز از دو منبع فلسفی الهام می‌گیرد: (۱) فلسفه‌ی هگل که بعدها به جامعه‌شناسی مارکسیستی نوماکسیستی، (۲) فلسفه‌ی کانت که برخی از جامعه‌شناسان آلمان را به اتخاذ چشم‌انداز اساسی‌تری سوق داد. «در فلسفه‌ی کانت، جهان سرشار از رویدادهای گیج‌کننده‌ای است که شناخت مستقیم آن‌ها امکان‌پذیر نیست؛ این جهان را می‌توان به‌میانجی‌گری فراگردهای فکری که این رویدادها را از صافی اندیشه می‌گذرانند و آن‌ها را

^۱ Berntano

^۲ Merleau-Ponty

^۳ Sartre

دست‌چین و مقوله‌بندی می‌کنند بازشناخت؛ وبر، زیمل و مانهایم، تحت نفوذ این برداشت بودند» (همان: ۳۳). در شکل زیر تأثیرپذیری هر یک از متفکران جامعه‌شناسی از فلسفه به تفکیک نشان داده شده است.

نام متفکر	گرایش فلسفی	چگونگی پیوند فلسفه با بینش و روش هر جامعه‌شناس
آگوست کنت	کانت ← بیکن - دکارت و هیوم	نزدیکی کانت با فلسفه‌ی اثباتی. او گفت اگر آثار کانت را زودتر خوانده بود زحمتش کمتر می‌شد
کارل مارکس	کانت ← هگل ← فوئرباخ ←	پیشرفت را محصول تنازع‌های میان افراد دانست - تضاد همگی از دو نظر: - دیالکتیک - تفکر جامع‌نگرانه (پدیده‌ها را باید به‌عنوان اجزای یک کل دید) اصالت دادن به ماده
امیل دورکیم	متسکیو ← کانت ←	فکر هم‌بستگی همه پدیده‌های اجتماعی مجذوب فلسفه‌ی دقیق وظیفه‌ی اخلاقی کانت بود و با جامعه‌شناسی اخلاقی دورکیم نزدیک بود.
جورج زیمل	هوسرل شوپنهاور کانت ←	۱. قلمرو طبیعت و جهان محسوس برحسب برخی اصول پیشینی معرفت، به‌وسیله‌ی فهم بشر سازمان داده می‌شوند. زیمل هم معتقد است که تجربه‌ی عینی محض، بی‌سروسامان و نامعقول است. پس معرفت تاریخی زیمل همان معرفت طبیعی کانت است. ۲. جدایی میان صورت و محتوا در کار زیمل اساساً مقوله‌ای کانتی است. ۳. سؤال زیمل، «جامعه چگونه امکان‌پذیر می‌شود؟» سؤالی کانتی است. کانت هم پرسید طبیعت چگونه امکان‌پذیر است؟
ماکس وبر	کانت ← نوکانتیسیم پاسپرس ← نیچه ←	وجه تمایز انسان، نه جسم بلکه روحش است و او را چونان یک شناسای آزاد باید در نظر گرفت ← اساس روش‌شناسی وبر (ویندل‌باند - ریکرت - دیلتای) ← سامان‌دهی روش‌شناختی اخذ مفهوم فهم که بعدها خود مفهوم تبیین را بدان افزود. تأثیر روی یأس وبر در مورد انسانیت‌زدایی از جامعه‌ی بشری
کولی	ویلیام جیمز ←	هم خود و هم جهان خارجی را به‌عنوان موضوع شناسایی (ابژه) در نظر دارد.

<p>۱. بدون وجود شناسا (سوژه)، هیچ شناخته‌ای را نمی‌توان در نظر آورد و شناسا و شناخته هم‌بافته هستند ← تعامل سوژه و ابژه‌ی مید</p> <p>۲. وارد کردن جهان به‌ظاهر مستقل از خود به درون تجربه‌ی خود</p> <p>زندگی فراگردی از بازسازی مداوم در جهان تجربه‌شده است</p>	<p>کانت فلاسفه‌ی رمانتیک ←</p> <p>فیخته شلینگ هگل برگسون ← جیمز</p>	<p>مید</p>
<p>هر یک از فرآورده‌های فرهنگی گذشته را باید در ارتباط با مرحله‌ی پیشرفتی در نظر گرفت که تحقق نفس روح عینی در نقطه‌ی خاصی از زمان تاریخی به آن دست می‌یابد.</p> <p>مکتب ماربورگ (ویندلبانند-ریکرت) ← رد کاربرد روش‌های علوم طبیعی در بررسی پدیده‌های فرهنگی</p> <p>هوسرل: تأکید هوسرل بر نیت‌مندی اندیشه‌ی بشری</p>	<p>تاریخ‌گرایی هگل ←</p> <p>کانت‌گرایی نوین ←</p> <p>پدیدارشناسی عمل‌گرایی ←</p>	<p>مانهایم</p>

در سال‌های پایانی قرن بیستم عده‌ای از فلاسفه‌ی جدید پارادایم‌های مرسوم در جامعه‌شناسی را مورد انتقاد قرار داده‌اند. انتقاد محوری آنان در مخالفت با دخالت فلسفه در مبانی معرفت‌شناختی نظریه‌پردازان و پارادایم‌های جامعه‌شناسی نیست، بلکه استدلال اساسی آنان تأثیرپذیری این مکاتب و صاحب‌نظران از فلسفه‌ی سنتی و فلسفه‌های عام‌نگر و بزرگ است. در این مورد ژان فرانسوا لیوتار ضمن دفاع از فلسفه‌ی مدرن «میان دو برداشت مختلف از طبیعت جامعه‌ی بشری فرق می‌گذارد: در برداشت اول، در چشم یک دسته از متفکران مدرن -از هابز تا لومان- جامعه‌ی کلیتی است ارگانیک و خودگردان که در آن هر جزیی و هر بخشی جایگاه و نقش و فایده‌ای دارد؛ این برداشت همان پارادایم اصالت کارکردی یا ابزاری است. در برداشت دوم، جامعه‌ی در واقع کلیتی یک‌دست و هماهنگ نیست؛ بلکه دست‌خوش تضاد و دوگانگی است و عمیقاً نیازمند آن است که بر این وضعیت فایق آید و به وحدت برسد. این برداشت به اصالت انتقادی موسوم است» (حقیقی ۱۳۷۹: ۲۹-۲۸). لیوتار هر دو پارادایم را از یک قماش می‌داند. از نظر او جامعه‌ی نه کلیتی یک‌پارچه است و نه کلیتی است که این یک‌پارچگی را از دست داده

باشد؛ بلکه به نظر او مبنایی یگانه برای ارزیابی فعالیت‌ها و نهادهای گوناگون در حوزه‌های مختلف اجتماعی نمی‌توان یافت و از این رو جامعه اصالتاً با عدم یک‌پارچگی همراه است. ژاک دریدا^۱ هم ضمن دفاع از فلسفه‌ی مدرن، فلسفه‌ی سنتی را عقل‌محور می‌داند. به گمان او فلسفه از زمان ارسطو (تعبیر ارسطو از غایت هستی) و افلاطون (نظریه‌ی مُثُل) تا ویتگنشتاین جوان رو به انحراف نهاد و بر ثبات معنا تأکید ورزید، و بعدها فلسفه‌ی غرب بر اساس گفتمان منطقی ارسطویی که مبتنی بر وضع قوانین منطقی و حذف اغیار است تا این اواخر شکل گرفت و استمرار یافت؛ (بشیریه ۱۳۷۹: ۸۹)؛ و پیش کشیدن منطق ساختارشکنی^۲ از سوی دریدا برای مقابله با این فلسفه و نشان دادن تضادهای درونی و ناسازگاری‌های بنیادی کوشش‌های فلسفه‌ی سنتی است. لیوتار و دریدا که از بنیان‌گذاران فلسفه‌ی پست‌مدرن محسوب می‌شوند، با نقد فلسفه‌ی سنتی و مدرن پارادایم‌های جامعه‌شناسی را نیز به چالش می‌کشند و ضمن مخالفت با نظریه‌های بزرگ مقیاس - که الهام‌گرفته از فلسفه‌های کلان‌روایت - است، موضوع جامعه‌شناسی پست‌مدرن را پیشنهاد می‌کنند. در این برداشت، فلسفه و جامعه‌شناسی ضمن هم‌زیستی با هم، این بار با دست کشیدن از کلان‌روایت‌ها و توضیح و تبیین کلیت‌های فلسفی و جامعه‌شناختی، به مطالعات خرد روی آورده و تنوع را جایگزین وحدت‌نگری می‌نمایند. به‌سختی دیگر هم فلسفه و هم جامعه‌شناسی با به چالش خواندن تئوری‌های فلسفی و جامعه‌شناختی امپریالیستی و توتالیتریانیستی به نوشتن نسخه‌های محلی مبادرت خواهند ورزید.

در دهه‌ی اول قرن بیستم و یکم نسبت جامعه‌شناسی و فلسفه وارد مرحله‌ی جدیدتری شده و علاوه بر هم‌زیستی این دو، بحث از ورود ادبیات و هنر به عرصه‌ی هم‌زیستی فلسفه و جامعه‌شناسی است. در این خوانش جدید، هرمنوتیک فلسفی که الهام‌گرفته از اندیشه‌های فلسفی هایدگر است، از یک سو وارد حوزه‌ی جامعه‌شناسی شده است و از سوی دیگر ادبیات و هنر نیز در کنار این دو، خود را هم‌سنخ با آن‌ها می‌دانند. کسانی که از این پارادایم جدید طرف‌داری می‌کنند جملگی هم جامعه و هم ادبیات و هنر را متن تلقی می‌کنند و با استمداد از هرمنوتیک فلسفی به خوانش و تفسیر این متن‌ها می‌پردازند، اما هدف تفسیر در این متن‌ها، برخلاف دوره‌ی مدرن، نه مؤلف‌محوری بلکه مفسر‌محوری است. هم‌چنین دانشوران فعال در این پارادایم، چون قرائت دیگری از مفهوم علم دارند و آن را آمیخته با ایدئولوژی، فلسفه و

^۱ J. Deridda

^۲ deconstructionism

پیش‌داوری می‌دانند، لذا آن را در کنار هنر قرار داده و یا آن را به امور هنری تقلیل می‌دهند. شارحان اندیشه‌های فلسفی نیچه چنینند. آن‌ها استدلال می‌کنند که «از نظر نیچه، هیچ فلسفه‌ی خاصی مجزا از علم وجود ندارد. بهره‌ی هر دو از ارزش‌های زیباشناختی است. تفکر فلسفی، حتی زمانی که قادر نباشد خود را به‌مثابه تعبیری علمی اثبات کند، باز هم به‌مثابه یک اثر هنری پابرجا می‌ماند. ولی آیا همین امر درمورد مسایل علمی صادق نیست؟ (نیچه ۱۳۸۰: ۸۷). از این‌رو نکته‌ی تعیین‌کننده همان نگاه زیباشناختی است، نه میل ناب به معرفت. از نظر نیچه مسئله فقط بر سر درجات و کمیات است؛ آدمیان همگی دارای سرشتی هنری، فلسفی و علمی‌اند.

نتیجه‌گیری

آن‌چه که پیش از این آمد، نگاهی تاریخی به نسبت علم و فلسفه و فراز و فرودهای رابطه این دو معرفت بشری بود. به‌نظر ما هم علم و هم فلسفه در این فرآیند تاریخی، از لحاظ مفهوم و کاربرد، دست‌خوش پویایی بوده‌اند. فلسفه در گفتمان کلاسیک آن، مفهومی عام است و ساحت‌های مختلفی را دربرمی‌گیرد. یکی از این ساحت‌ها متافیزیک است، اما با انقلاب ضد‌متافیزیک کانت، مفهوم سنتی فلسفه جای خود را به ساحت «شناخت» و شناخت‌شناسی می‌دهد. علم نیز چنین سرنوشتی دارد و در سه دوره‌ی پیشامدرن، مدرن و مابعدمدرن با معانی متفاوتی به‌کار رفته است. در دوره‌ی پیش‌مدرن علم مقوله‌ای کلی است و به هر نوع شناختی خواه عمومی و خواه تخصصی اطلاق می‌شد. در عصر مدرن علم درمعنای خاص آن به‌کار می‌رود و مقوله‌ای تجربی است و در نزد پست‌مدرن‌ها نه‌تنها تجربی نبوده بلکه با تعلقات ایدئولوژیک، قدرت و حتی اسطوره گره خورده است.

براساس بررسی‌های تاریخی نسبت علم و فلسفه را می‌توان عموماً و فلسفه و علم اجتماعی را خصوصاً در سه دوره نگاه کرد. عصر اول گرچه با عبور از اسطوره به فلسفه پایان می‌گیرد اما درخلال آن زمینه‌های گذار از فلسفه به علم نیز فراهم می‌گردد. در این دوره علم اجتماعی تحت پوشش فلسفه قرار می‌گیرد و از برآمد این دو فلسفه‌ی اجتماعی شکل می‌گیرد. نحله‌های این شاخه از دانش بشری شامل فلسفه‌ی اجتماعی تخیلی - دینی و فلسفه‌ی اجتماعی محض (واقع‌گرا) می‌باشد. یکی از مشخصه‌های این عصر، هم‌زیستی علم اجتماعی و فلسفه با محوریت

فلسفه است. در دوره‌ی دوم که به دوره‌ی جدال این دو دانش موسوم است، جایگاه فلسفه تنزل می‌یابد. این تنزل جایگاهی طی دو جریان فلسفی-معرفتی تکمیل می‌گردد. در جریان اول که به تجربه‌گرایی معروف است نسبت فلسفه با علوم، به‌زعم تجربه‌گرایان نسبتی طفیلی و پادویی است. فلسفه در این پارادایم اولاً جاده‌صاف‌کن ماشین علم است، ثانیاً زدودنده‌ی خبط‌های زبان‌شناختی است و ثالثاً دربرگیرنده‌ی متافیزیک و معرفت‌شناسی است. در جریان دوم اثبات‌گرایی یکه‌تاز میدان است و با تکیه بر اصولی از قبیل وحدت علم، تجربه‌گرایی، عینی‌گرایی، بی‌طرفی علمی و ابزارگرایی، آغازگر دوره‌ای دیگر از بی‌اعتنایی به فلسفه است. اوج این بی‌اعتنایی در قرن نوزدهم است که بنا به ادعای صاحب‌نظران آن منجر به فلسفه‌زدایی از علم می‌شود؛ و در این دوره است که علم اجتماعی پوزیتیویستی رواج می‌یابد و جامعه‌شناسانی از قبیل آگوست کنت، امیل دورکیم و حتی مارکس در مواردی با دفاع از تجربه‌گرایی و اصول اثبات‌گرایی به اعلام جدایی جامعه‌شناسی و فلسفه مبادرت می‌نمایند. با آغاز قرن بیستم به‌ویژه نیمه‌ی دوم آن اثبات‌گرایی با چالش‌های روش‌شناختی و معرفت‌شناختی مواجه می‌شود.

در تمامی این دوره به‌اعتقاد ما علی‌رغم ادعای تجربه‌گرایان و اثبات‌گرایان مبنی بر جدایی فلسفه و علم، بین این دو معرفت‌نه‌تنها درعمل جدایی نبوده بلکه هر دو جریان، یا بدون انکار موضوعیت فلسفه نقشی فرعی‌تر برای آن قائل شده (تجربه‌گرایی)، یا ضمن انکار دخالت آن در علم از جنبه‌ی دیگر به تفلسف روی آوردند (اثبات‌گرایی). دورکیم و کنت از مصادیق بارز فلسفه‌ورزی در علم اجتماعی درعمل هستند.

دوره‌ی سوم که به دوره‌ی هم‌زیستی، هم‌گرایی یا آشتی علم و فلسفه موسوم است، دیدگاه‌هایی مطرح می‌شود که هر کدام ادعا دارند که علم و فلسفه دو معرفت غیرقابل تفکیک از هم هستند. یک نگاه این است که بپذیریم فلسفه رئیس علوم است. چنین رویکردی به نسبت علم و فلسفه هم سنتی است و هم به نوعی امپریالیسم علمی و تقلیل‌گرایی هستی‌شناختی منجر می‌شود. بهتر است اگر بحث از رابطه‌ی این دو علم می‌شود این‌گونه تعبیر گردد که فلسفه موجد علم است، زیرا زبان ما ساختی فلسفی دارد، و با وجود به‌کارگیری زبان در تولید علم، این نتیجه حاصل می‌گردد که فلسفه موجد علم است. از سوی دیگر همان‌طوری که گفتیم از آن‌جایی که در دوره‌ی مدرن معرفت‌شناسی جایگزین فلسفه گردیده است و یکی از ساحت‌های مهم این دانش انسانی به‌شمار می‌رود، لذا بایسته است، بنابه‌گفته‌ی کانت، نسبت این دو دانش

مانند نسبت معقول به محسوس است. براساس گفته‌ی کانت ما دریافت‌کننده‌ی منفعل داده‌های حسی نیستیم، بلکه هضم‌کننده‌ی فعال این نوع داده‌ها هستیم. ما داده‌های حسی را از دنیای پیرامون دریافت می‌کنیم (محسوسات)؛ آن‌گاه برای علمیت بخشیدن، ناگزیر دست به انتزاع می‌زنیم و بر روی آن‌ها پوششی از مفاهیم و گزاره‌های نظری قرار می‌دهیم. این مفاهیم دیگر از جنس مشهودات و محسوسات نیست بلکه صبغه‌ی فلسفی و عقلانی دارند. درواقع فلسفه ما را به عرصه‌ای می‌برد که در آن علم دیگر جواب‌گو نیست، بلکه میدانی است که محل تاخت و تاز فلاسفه و فلسفه‌ورزی می‌باشد. چنین استدلالی ما را به سمت این نتیجه رهنمون می‌کند تا ادعا کنیم که در فرآیند تولید علم دو ره‌یافت مکمل وجود دارد: ره‌یافت جامع فلسفی و ره‌یافت تفصیلی و علمی که این دو در یک رفت‌وبرگشت مستمر به‌سرمی‌برند.

در دهه‌های پایانی قرن بیستم اندیشمندان پست‌مدرن با تعبیرات و واژگان دیگری به هم‌زیستی و هم‌نشینی علم و فلسفه عموماً و علم اجتماعی و فلسفه خصوصاً اشاره کرده‌اند. به‌نظر دریدا و لیوتار نمی‌توان از فلسفه‌ی سنتی و هرگونه نقش آن دفاع کرد، زیرا این فلسفه از ابتدا تا دوره‌ی مدرن منحرف شده است. فایرآبند بحث از علم ناب را بیهوده می‌داند و آن را آمیخته با ایدئولوژی می‌انگارد و برای نیچه تفاوتی بین علم، فلسفه و هنر وجود ندارد. از این گفته‌ها -صرف نظر از دید سلبی و بدبینانه- می‌توان نتیجه گرفت که دوره‌ی دفاع از علم ناب علی‌رغم دیدگاه تجربه‌گرایی و پوزیتیویسم به پایان رسیده است و یکی از دانش‌هایی که این خلوص را برهم‌زده فلسفه است.

در حوزه‌ی علم اجتماعی نیز این واقعیت مشهود است. تقریباً تمامی جامعه‌شناسان در این دوره به فلسفه روی آورده‌اند. طرح تز جدایی فلسفه و جامعه‌شناسی از سوی کنت و دورکیم نه تنها درعمل به‌وسیله‌ی خود آنان نقض گردید بلکه جامعه‌شناسان بعدی نیز با زیر سؤال بردن پارادایم اثبات‌گرایی در جامعه‌شناسی به‌طور ضمنی از فلسفه‌های مدرن در کار علمی خویش بهره‌گیری کرده‌اند. کانت، هگل، مارکس، یاسپرس، هوسرل و نیچه، به‌عنوان فیلسوفان پرنام قرن نوزدهم و بیستم جملگی الهام‌بخش جامعه‌شناسان در حوزه‌های گوناگون با برنامه‌های تحقیقاتی متفاوت بوده‌اند. در حوزه‌های جغرافیایی این وضعیت نیز حاکم است؛ جامعه‌شناسی آلمان از بدو شکل‌گیری با فلسفه زاده شد، با آن رشد کرد و هم‌اکنون نیز از این معرفت عام تغذیه‌ی شناخت‌شناسانه می‌کند. جامعه‌شناسی فرانسه نیز از اول فلسفی بود و در سال‌های پایانی قرن

بیستم نیز فلسفه در فرآیند تولید آثار متفکران جامعه‌شناسی پررنگ باقی مانده است. در آمریکا گرچه در ابتدای قرن بیستم اندکی به سمت مطالعات کمی سوق داده شد، اما در آن هم در دهه‌های پایانی قرن بیستم در حالت بازگشت به فلسفه است. جامعه‌شناسی بریتانیا که بیش از جاهای دیگر داعیه‌ی تجربه‌گرایی داشته با گسترش مطالعات فرهنگی و جامعه‌شناسی فرهنگی نیز در حال فاصله گرفتن از آن است.

مجموعه‌ی بحث‌هایی که در این خصوص مطرح شد ما را به این نتیجه می‌رساند که در فرآیند تولید علم از فلسفه گریزی نیست. گرچه فلسفه توسط دانشوران یونان از اسطوره پیرایش گردید، سپس از دل آن علم زایید، اما این پیرایش هم‌چنان با آلاشی از اسطوره همراه بود. با مطرح شدن علم فلسفه‌ی مدرن، نیز، علم نوین، چنین وضعیتی پیدا کرد؛ کنت راست می‌گفت که سه نوع تفکر و جهان‌بینی در تاریخ بشر، و یعنی اسطوره‌ای، متافیزیکی و علمی وجود داشته است اما کاستی تحلیل او این بود که این فرآیند را تکاملی دید و هر دوره‌ای را از دوره‌های قبل و بعدش تفکیک‌شده و مطلق می‌دانست، درحالی که همان‌طوری که گفتیم این سه عصر درکل با هم آمیختگی و اختلاط دارند و درست به همین خاطر است که امروز جدا کردن علم، متافیزیک و اسطوره، به‌عنوان یک تلاش دانشمندانه، دشوار به نظر می‌رسد.

کتاب‌نامه‌ی فارسی

۱. آراتو، آندرو. (۱۳۸۵). *تفکر نوکانتی، حلقه‌ی مفقوده‌ی نظریه‌ی انتقادی*. ترجمه‌ی امید مهرگان. تهران: نشر غزال.
۲. اباذری، یوسف. (۱۳۷۷). *خرد جامعه‌شناسی*. تهران: انتشارات طرح نو.
۳. ارسطو. (۱۳۷۸). *مابعدالطبیعه*. ترجمه‌ی محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات طرح نو.
۴. اعتماد، شاپور. (۱۳۷۵). *دیدگاه‌ها و برهان‌ها. مقاله‌هایی در فلسفه‌ی علم و فلسفه‌ی ریاضی*. تهران: نشر مرکز.
۵. انتخابی، نادر. (۱۳۸۳). *جدال علم و فلسفه در اندیشه‌ی مارکس*. تهران: انتشارات هرمس.
۶. بشیری، حسین. (۱۳۷۹). *نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم*. تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی آینده‌پویان.
۷. بورمان، کارل. (۱۳۷۵). *افلاطون*. ترجمه‌ی محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات نشر نو.
۸. پاتومکی، هایکین. (۱۳۸۳). «از شرق به غرب، فلسفه‌های جهانی نوظهور». ترجمه‌ی امید مهرگان. *فصلنامه‌ی ارغنون*. شماره‌ی ۲۴.
۹. پوپر، کارل ریموند. (۱۳۶۸). *حس‌ها و ابطال‌ها*. ترجمه‌ی احمد آرام. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۰. توسلی، غلام‌عباس. (۱۳۷۳). «نظریه‌های جامعه‌شناسی یک». انتشارات دانشگاه پیام نور.
۱۱. توسلی، غلام‌عباس. (۱۳۶۹). *نظریه‌های جامعه‌شناسی*. تهران: انتشارات سمت.
۱۲. توکل، محمد. (۱۳۷۰). *جامعه‌شناسی علم*. تهران: مؤسسه‌ی علمی فرهنگی. چاپ اول.
۱۳. جواد‌ی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). «علم اسلامی». *فصلنامه‌ی راهبرد فرهنگ*. سال دوم. شماره‌ی ۶.
۱۴. حقیقی، شاهرخ. (۱۳۷۹). *گذار از مدرنیته*. تهران: انتشارات آگاه.
۱۵. دورانت، ویلیام جیمز. (۱۳۸۴). *لذات فلسفه*. ترجمه‌ی عباس زریاب. تهران: انتشارات علمی فرهنگی. چاپ ۱۷.
۱۶. دورکیم، امیل. (۱۳۷۳). *قواعد روش جامعه‌شناسی*. ترجمه‌ی علی محمد کاردان. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. ریتزر، جرج. (۱۳۷۴). *نظریه‌ی جامعه‌شناسی در دوران معاصر*. ترجمه‌ی محسن ثلاثی. انتشارات علمی.
۱۸. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۰). *تفرج صنع*. تهران: انتشارات صداوسیما جمهوری اسلامی ایران. چاپ ۲.
۱۹. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۹). *علم چیست، فلسفه چیست؟* تهران: انتشارات صراط. چاپ چهارم.

۲۰. سوزن‌چی، حسین. (۱۳۸۸). «علم دینی به منزله‌ی مبنایی درباب نحوه‌ی تعامل علم و دین». *فصلنامه‌ی راهبرد فرهنگ*. سال دوم. شماره‌ی ۶.
۲۱. شارون، جوئل. (۱۳۸۰). ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی. ترجمه‌ی منوچهر صبوری. تهران: نی.
۲۲. ضیمران، محمد. (۱۳۷۹). *گذار از جهان اسطوره به فلسفه*. تهران: انتشارات هرمس.
۲۳. فکوهی، ناصر. (۱۳۸۴). «پیر بوردیو، پرسمان دانش و روشنفکری». *مجله‌ی علوم اجتماعی*. دانشگاه فردوسی مشهد. دوره‌ی دوم. شماره‌ی یک.
۲۴. فوکو، میشل. (۱۳۸۱). «حقیقت و قدرت». ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده در *از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*. تهران: نشر نی.
۲۵. کوزر، لوئیس. (۱۳۷۳). *زندگی و اندیشه‌ی بزرگان جامعه‌شناسی*. تهران: انتشارات علمی.
۲۶. گلندر، الوین. (۱۳۶۸). *بحران جامعه‌شناسی غرب*. ترجمه‌ی فریده ممتاز. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۷. لیوتار، ژان فرانسوا. (۱۳۸۰). *وضعیت پست‌مدرن*. ترجمه‌ی حسینعلی نودری. تهران: گام نو.
۲۸. نوری کوتنایی، نظام‌الدین. (۱۳۷۵). *متدولوژی*. تهران: انتشارات زهره.
۲۹. نیچه، فریدریش. (۱۳۸۰). *فلسفه، معرفت و حقیقت*. ترجمه‌ی مراد فرهادپور. تهران: نشر هرمس.
۳۰. وینچ، پیترو. (۱۳۷۲). *ایده‌ی علم اجتماعی*. ترجمه‌ی سمت. تهران: انتشارات سمت.
۳۱. هال، لوئیس ویلیام هلزی. (۱۳۶۹). *تاریخ و فلسفه‌ی علم*. ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ. تهران: نشر سروش.
۳۲. هالینگ دیل، رجینالد جان. (۱۳۸۱). *تاریخ فلسفه‌ی غرب*. ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ. تهران: نشر ققنوس.
۳۳. هله، اچ. جی. (۱۳۷۹). «بنیان‌های کلاسیک در پارادایم‌های جامعه‌شناسی خرد». ترجمه‌ی مریم رفعت‌جاه. *فصلنامه‌ی ارغنون*. شماره‌ی ۱۷.

کتاب‌نامه‌ی لاتین

1. Bryant, C. (1985). *Positivism in Social Theory and Research*. New York: Marins Press.
2. Calhoun, C. Gerteis, G. Moody, Pfaff, J. Virk, S. (2007). *Contemporary Sociological Theory*. Publishing Blackwell Ltd.
3. Delenty, G. Strydom, R. (2003). *Philosophy of social science. The classic & Contemporary. Reading*. Maidenhead Philadelphia: Open University Press.
4. Habermas, J. (1971). *Knowledge and human Interests*. Boston: Beacon Press.
5. Jovanovich, H. (1975). *Early Greek Philosophy and Poetry*. New York.
6. Lastlett, P. (1956). *Philosophy, Politics and Society*. Blackwell.
7. Voegelin, E. (1987). *The New Science of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press.
8. Weldon, T. D. (1953). *The Vocabulary of Politics*. Penguin Books.