

واکاوی حدود و شاخصه‌های رئالیسم علمی در معرفت اجتماعی سید جمال‌الدین اسدآبادی

نظریه‌های اجتماعی مسلمانان

(علمی - پژوهشی)

دوره ۳، شماره ۲ پاییز و زمستان ۱۳۹۲
صفحه‌های ۳۰۱-۳۲۲

ایمان عرفان‌منش^۱

دانشجوی دکتری تخصصی جامعه‌شناسی فرهنگی دانشگاه تهران

غلامرضا جمشیدیها

استاد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

پدیرش: ۹۴/۶/۱۴

دریافت: ۹۴/۴/۶

چکیده

در پژوهش حاضر با استفاده از رویکرد نظری روش‌شناسی بنیادین، روش تحقیق اسنادی و با نگرشی تفسیری و اکتشافی، محدوده و برخی از شاخصه‌های رئالیسم علمی مندرج در معرفت اجتماعی سید جمال‌الدین اسدآبادی شناسایی شده است. سید جمال‌الدین با استفاده از بینش هرمنوتیکی و بر اساس مفاهیم قرآنی از جمله عقل، علم و جهاد تلاش کرده است ظرفیت معرفت دینی را در جهان مدرن آشکار کند. قرین بودن علم و دین یکی از اصول معرفت‌شناختی اوست. به اعتقاد سید جمال‌الدین، ضرورت کاربردی‌سازی علوم اسلامی و توجه مسلمانان به سایر روش‌های علمی از جمله روش‌های مکتب اثباتی می‌تواند در تقویت بُعد معرفتی و علمی کشورهای اسلامی و در نتیجه، احیای مجدد تمدن اسلامی سهم مهمی داشته باشد. به نظر می‌رسد در پرتو منطق روش‌شناختی و معرفت‌شناختی سید جمال‌الدین، نوعی توصیه به مؤلفه‌های پارادایمی رئالیسم علمی می‌تواند در به‌کارگیری معرفت دینی و قرآنی در کنار سایر روش‌های علمی و تجربی مدرن سودمند باشد. همچنین از جمله ویژگی‌های عملی معرفت اجتماعی سید جمال‌الدین، روحیه عمل‌گرایی و پراکسیس (عقیده و جهاد) است.

کلیدواژه‌ها: سید جمال‌الدین اسدآبادی، رئالیسم علمی، هرمنوتیک، مکتب اثباتی، علم، جهاد، تمدن اسلامی، پراکسیس.

۱. پست الکترونیکی نویسنده: iman.erfanmanesh@gmail.com

مقدمه

سنت‌های فکری اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان در جریان‌های متعددی ریشه دارند. مهم‌ترین جریان‌ها ظاهرگرایی، کلامی، فلسفی، عرفانی، تفسیری، فقهی، تاریخ‌نگاری، سفرنامه‌نویسی، تک‌نگاری، سیاست‌نامه‌ها و فتوت‌نامه هستند. برخی از آن‌ها در عرض یک‌دیگر (مانند عرفانی و فلسفی) و برخی در طول یک‌دیگر (مانند عرفانی و فقهی) قرار دارند (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۱۹-۱۶). همچنین در بین اندیشه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، پیش و پس از ظهور تمدن مدرن غربی، تمایزهای آشکاری قابل شناسایی است. اجمالاً می‌توان میان چهار جریان از اندیشه‌های متفکران مسلمان پس از رویارویی با جهان مدرن، تمایز قائل شد (پارسانیا و عرفان‌منش، ۱۳۹۱: ۷۶ و ۷۷).

۱. جریان اول تلاش می‌کند سنت را کاملاً دست‌نخورده به دوره مدرن منتقل و تاریخ گذشته را بدون تصرف حفظ کند. طرفداران این جریان برای ارتباط با محیط جدید، تغییرات اندکی را در سنت ایجاد می‌کنند، اما قصد دارند تاریخ گذشته را در جغرافیای خود متوقف سازند. این جریان تا حدی که شرایط تاریخی جدید اجازه می‌دهد، با حالتی انفعالی تداوم می‌یابد؛ در غیر این صورت حذف می‌گردد.

۲. جریان دوم در مواجهه‌ای فعال با دوره مدرن قرار می‌گیرد و با تداوم سنت تاریخی، به دنبال برقراری مناسباتی فعال با دوره مدرن است. البته این جریان به دلیل تکرر سنت تاریخی در جهان اسلام، طیفی از اندیشه‌های متفکران را شامل می‌شود. از جمله می‌توان از مواجهه فعال مرحوم علامه محمدحسین طباطبایی و شهید مرتضی مطهری در چارچوب تداوم سنت عقلایی شیعی جهان اسلام یا ابوالاعلی مودودی و سید قطب در استمرار جریان کلامی اشعری اهل سنت یاد کرد.

۳. جریان سوم در پی انتقال اندیشه مدرن، با کمترین تصرف ممکن، از جغرافیای طبیعی خود به سوی جهان اسلام است. این جریان در سطوح مختلف نظام‌های رسمی علمی (آکادمیک) یا سطوح رسمی سیاسی (حزبی) یا ژورنالیستی حضور دارد. برای نمونه می‌توان از قدرت‌های سیاسی معاصر در حاشیه حکومت کشورهای عربی و جریان‌های موافق یا مخالف با آن‌ها و نیز نظام آموزشی مدرن در این کشورها نام برد.

۴. جریان چهارم به دنبال بازسازی یا بازخوانی سنت جهان اسلام بر اساس اندیشه‌های مدرن است. این جریان با انتقال جغرافیایی فرهنگی جهان مدرن به جهان اسلام، قصد تدوین تاریخ مربوط به خود در این جهان را دارد و چنین حرکتی را که در حقیقت نوعی استحاله

سنت تاریخ جهان اسلام است، تلاش برای بومی‌سازی و بومی‌شدن معرفی می‌کند. برای مثال، می‌توان تفسیر قرآن گودرزی^۱ در چارچوب معرفت نظری مارکسیسم را در این حوزه نام برد. معرفت اجتماعی سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۲۷۵-۱۲۱۷ ش) را می‌توان متعلق به جریان تفسیری و فلسفی دانست (رئیس‌کرمی، ۱۳۸۲: ۴۷؛ مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۶: ۳۸۳). سید جمال در طیف فکری جریان دوم (در میان جریان‌های چهارگانه مذکور) نیز قرار دارد و گرایش‌های نئومعتزله‌ای او باعث جهت‌گیری‌های فکری جدیدی شده است. برای مثال، سید جمال‌الدین به انتقال علم مدرن و بومی کردن آن‌ها نیز می‌اندیشید (شیخ‌نوری، ۱۳۸۶: ۱۷۱؛ ولایتی، ۱۳۸۴: ۱۹۸).

بیان مسئله

سید جمال‌الدین اسدآبادی یکی از بانفوذترین متفکران اجتماعی مسلمان بود که علاوه بر نقد برخی از علمای سنتی جهان اسلام، به طور فعال در مواجهه با علم مدرن به اصلاح‌طلبی پرداخت (علی‌خانی، ۱۳۸۴: ۱۵۲؛ رئیس‌کرمی، ۱۳۸۲: ۴۸). می‌توان به وی لقب رهبر پیشگام بیداری اسلامی در میان نهضت‌های اصلاحی معاصر را داد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۴، ۳۰؛ حائری، ۱۳۶۸: ۱۲۶؛ نقوی، ۱۳۷۷: ۱۰۴). اندیشه‌های سید جمال‌الدین به دلیل تنوع بسیار در سنت‌های فکری سنی و شیعی زمان خود تأثیر بسزایی گذاشت. بازسازی معرفت دینی یکی از مهم‌ترین تلاش‌های وی بود (درخشه، ۱۳۹۰: ۹۷). یکی از مناقشه‌های مهم درباره سید جمال‌الدین، نوع روش‌شناسی و معرفت‌شناسی مورد نظر او برای احیای تفکر اجتماعی اسلام است. او برای تأسیس مکتبی اجتماعی از اسلام بسیار تلاش کرد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۴، ۴۷؛ ولایتی، ۱۳۸۴: ۱۹۷) و به لحاظ معرفت‌شناختی و روش‌شناختی، هم به پویایی فکری اسلام و هم به امکان جذب برخی از مؤلفه‌های معرفتی جهان مدرن معتقد بود. سید جمال‌الدین به اهمیت علم در تمدن غرب توجه داشت و از این رو، این تمدن را در تعاکس با سنت فکری جهان اسلام و معرفت اجتماعی موجود در قرآن و منابع دینی نمی‌دانست. به اعتقاد شهید مطهری، فرهنگ اولیه و اصلی سید جمال‌الدین، فرهنگ اسلامی و فرهنگ ثانویه او فرهنگ غرب بود (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲، ۱۹۳).

یکی از حوزه‌های مطالعات معرفت دینی، شناخت معانی و نظام مفاهیم اجتماعی موجود در مقام نفس‌الامر دین و تفسیر وحی است. در این حوزه تصور می‌شود که فرهنگ دینی دارای ظرفیتی معرفتی است و بنابراین می‌توان به استخراج سازه‌های مفاهیم اجتماعی مندرج در قرآن مبادرت کرد یا بر اساس رویکرد هرمنوتیکی در مواجهه با متن (قرآن)، به استحصال

۱. اکبر گودرزی (۱۳۵۹-۱۳۳۸ ش) پایه‌گذار گروهک تروریستی «فرقان» بود. او در پی مطالعه دروس مقدماتی حوزه، با برداشت‌هایی سطحی از تفسیر قرآن، معتقد بود که باید مشی جهادی قرآن را بر اساس نظریه کشف انقلابی مارکسیسم محقق کرد.

گزاره‌های قرآنی برای بهره‌برداری به منظور رفع نیازهای اجتماعی تاریخی پرداخت. شایان ذکر است که تلاشی مشابه در جهان مدرن توسط ماکس وبر^۱ انجام شده است. وبر تلاش کرد بر اساس سازه‌های مفهومی کالونیسیم و پروتستانتیسم (مانند مفهوم تقدیر)، شاکله‌ای از نظریه اجتماعی مدرن را پی‌ریزی کند. در میان متفکران مسلمان نیز تلاش‌هایی برای واکاوی مفاهیم اجتماعی یا گزاره‌های برآمده از قرآن انجام شده است (قاضی‌زاده و ناظمی، ۱۳۸۸: ۶؛ رضاداد، ۱۳۸۸: ۱۰۴). ظاهراً سید جمال‌الدین به دنبال نوعی معرفت‌شناسی و روش‌شناسی بر پایه قرآن و انطباق آن با برخی از اقتضائات جهان مدرن بود. او بر اساس گزاره‌های قرآنی درباره مفهوم «علم» یا «عقل» تلاش‌هایی برای تدوین نظریه‌ای درباره عدم مفارقت یا انفصال میان برخی از علوم مدرن (مثلاً برآمده از مکتب تحصیلی یا اثباتی^۲) با اسلام انجام داد. ظاهراً سید جمال‌الدین معتقد به نوعی روش‌شناسی بود که امروزه، برخی از مؤلفه‌های پارادایمی آن را می‌توان در پارادایم رئالیسم علمی^۳ جست‌وجو کرد. بر اساس این چشم‌انداز نظری، واقعیت‌های جهان، دارای لایه‌هایی از سطح تجربی مشاهده‌پذیر تا سطح واقعی است.

در مجموع، هدف و پرسش اصلی پژوهش حاضر عبارت‌اند از:

هدف: بررسی محدوده و شاخصه‌های رئالیسم علمی در معرفت اجتماعی سید جمال‌الدین می‌تواند تلویحاً مدل مورد نظر وی را درباره ظرفیت معرفت دینی در مواجهه با مناسبات و اقتضائات جهان مدرن نشان دهد. او در این زمینه، از سنت فلسفی و تفسیری جهان اسلام بهره برده است.

پرسش اصلی: محدوده و شاخصه‌های رئالیسم علمی در منطق روش‌شناسی و معرفت‌شناسی اجتماعی سید جمال‌الدین کدام‌اند؟

پیشینه پژوهش

مجتهدی (۱۳۸۴) در کتاب *سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید* برخی از مختصات معرفت اجتماعی وی از جمله توجه به مکتب تحصیلی غرب و مواجهه مثبت با علم غربی را بیان کرده است. قاضی‌زاده و ناظمی (۱۳۸۸) در پژوهشی درباره مبانی و شاخصه‌های تفسیر اجتماعی قرآن کریم، درباره نقش سید جمال‌الدین در شکل‌گیری تفاسیر اجتماعی از قرآن در دوران معاصر صحبت کرده‌اند. نگاه جامع‌گرایانه، عقل‌گرایانه و تأکید بر هدایت‌گری قرآن در کنار واقع‌نگری و توجه به اصلاح اجتماعی از تأثیرات سید جمال‌الدین بر شکل‌گیری تفاسیر و معرفت اجتماعی مطرح شده است.

1. Max Weber
2. Positivism
3. Scientific Realism

ظریفیان و تقوی (۱۳۸۹) در پژوهشی به تحلیل آرای سید جمال‌الدین درباره غرب پرداخته‌اند. ظرفیت جهان غرب در بُعد علمی و فناوری برای جهان اسلام و مخالفت با مکاتب فکری غرب، دو مورد از مهم‌ترین دستاوردهای نظری و تحلیلی پژوهش مذکور هستند. یونسار^۱ (۲۰۱۱) در پژوهشی درباره سید جمال‌الدین و تفکر سیاسی اسلامی قرن نوزدهم، به لحاظ روشی تلاش کرده است نوعی روش‌شناسی بنیادین معرفت سیاسی سید جمال‌الدین را با توجه به عوامل درونی جهان اسلام و زمینه‌های سیاسی و اجتماعی قرن نوزدهم بررسی کند. در این مقاله نگرش پویای سید جمال‌الدین در قبال اسلام مورد توجه قرار گرفته است. آدم^۲ (۲۰۱۴) در پژوهشی درباره تمدن اسلامی در مواجهه با مدرنیته، سید جمال‌الدین و عبده را به‌عنوان پیشگامان مدرنیسم اسلامی^۳ معرفی کرده است. ویژگی مهم مدرنیسم اسلامی، انطباق برخی شاخصه‌های تمدن غرب از جمله ابعاد علمی و فناوری با تعالیم قرآنی و اسلامی است. بر اساس پژوهش مذکور، علم و خرد بازنمایی شده در اندیشه سید جمال‌الدین، از انحطاط تمدن اسلامی جلوگیری کرده است.

جمع‌بندی: تاکنون پژوهش‌های متعددی درباره آراء و اندیشه‌های اجتماعی سید جمال‌الدین انجام شده است که بیانگر اهمیت جایگاه نظری سید جمال‌الدین در سنت فکری جهان اسلام است. به اعتقاد شهید مطهری (البته در زمان حیات وی)، حداقل هفته‌ای یک مقاله در کشورهای اسلامی درباره سید جمال‌الدین نگاشته می‌شود (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۷: ۱۶۵). بر اساس بررسی‌های پیشین، پژوهشی مستقل درباره منطق روش‌شناسی و معرفت‌شناسی اجتماعی سید جمال‌الدین انجام نشده است. در پژوهش حاضر برای استخراج و ترسیم برخی شاخصه‌های منطق روش‌شناسی و معرفت‌شناسی سید جمال‌الدین تلاش شده است.

ملاحظات نظری

۰۱ روش‌شناسی بنیادین

ارتباط و تلائم میان روش‌شناسی بنیادین^۴ با ماهیت نظریه می‌تواند در تبیین معرفت اجتماعی متفکران مسلمان مورد استفاده قرار گیرد. بر این اساس لازم است ماهیت و مبادی نظریه، مورد تحلیل تفسیری و انتقادی قرار گیرد. بر اساس روش‌شناسی بنیادین، پیدایش یک نظریه تحت تأثیر «زمینه‌های وجودی معرفتی» به انضمام «زمینه‌های وجودی غیر معرفتی» است.

بررسی روابط معرفتی و منطقی یک نظریه علمی با عناصر و اجزای درونی و بیرونی آن با بررسی روابط فرهنگی و تاریخی نظریه با زمینه‌ها و عوامل اجتماعی آن متفاوت است. جامعه‌شناسان معرفت و علم، روابط تاریخی، فرهنگی و اجتماعی نظریه‌های علمی را دنبال

1. Ünsar
2. Adam
3. Islamic Modernism
4. Fundamental Methodology

می‌کنند، اما نوع دوم بررسی در روش‌شناسی بنیادین قابل پیگیری است. این دو بررسی به لحاظ دو جنبه متفاوت هستند: (۱) در جهان نخست، یعنی مقام نفس‌الامر، با صرف نظر از ظرف آگاهی فردی و اجتماعی، روابط آشکار و پنهان نظریه با مبادی و اجزا و لوازم آن دنبال می‌شود؛ (۲) در جهان دوم، یعنی ظرف آگاهی و معرفت عالم، و در جهان سوم، یعنی ظرف فرهنگ و آگاهی جمعی، عوامل وجودی یا زمینه‌های بروز و حضور نظریه در جامعه علمی شناسایی می‌شود (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۹).

در جهان نخست، زمینه‌های وجودی معرفتی، مشتمل بر هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و مبادی مربوط به سایر علوم است (همان، ۱۰). زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی می‌تواند به شکل فردی (انگیزه‌های شخصی یا تجربیات زیسته) و اجتماعی (شامل عوامل اقتصادی، سیاسی، نظامی یا ایدئولوژیک) مورد تحلیل قرار گیرند. در ابعاد وجودی اجتماعی نظریه، درباره سبب پیدایش نظریه در جامعه و فرهنگ پرسش می‌شود (همان، ۱۷). روش‌شناسی بنیادین ناظر به روشی است که نظریه در مسیر آن تولید می‌شود. روش‌شناسی بنیادین، عهده‌دار صدق و کذب مبادی یا صدق و کذب نظریه نیست و فقط زمینه «نقدهای مبنایی» آن را پدید می‌آورد. نقدهای مبنایی، ناظر به مبادی و اصول موضوعه نظریه و علم هستند (همان، ۱۳-۱۰).

۲. چشم‌انداز نظری و پارادایمی رئالیسم علمی

برخی نویسندگان رویکرد رئالیسم علمی را در انگلستان در طی دهه ۱۹۷۰ بنیان نهاده و نام‌های متفاوتی برای آن مطرح کرده‌اند. این نام‌ها عبارت‌اند از: رئالیسم استعلایی، رئالیسم انتقادی، رئالیسم نظری یا رئالیسم اجتماعی. رئالیسم علمی به‌عنوان یکی از پارادایم‌های معاصر در فلسفه علوم اجتماعی، حاوی ملاحظات هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی است. یکی از زمینه‌های شکل‌گیری رئالیسم علمی، احیای مجدد مکتب اثبات‌گرایی با برخی مؤلفه‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناختی جدید بود. به اعتقاد نورمن بلیکی^۱، پارادایم رئالیسم علمی به لحاظ هستی‌شناسی، واقع‌گرایی ژرف و به لحاظ معرفت‌شناسی، نئواقع‌گراست (Blaikie, 2007). رئالیست‌ها به لحاظ معرفت‌شناختی، وجود جهانی واقعی را می‌پذیرند که مستقل از شناخت یا باورهای ما درباره آن وجود دارد. این جهان خارجی اصولاً قابل شناخت است. همچنین نوعی ایده قشربندی واقعیت در رئالیسم علمی نهفته است (Bhaskar, 1979: 13; 1986: 16).

به لحاظ روش‌شناختی، رئالیسم علمی هم ناظر به منطق آزمایش و تجربه و هم ناظر به سازه‌های مفهومی است. پژوهشگر اجتماعی برای یافتن ساختارها یا سازوکارهای واقعی زیربنایی تلاش می‌کند که عامل خلق یک نظم مشاهده شده هستند. نخست، او مدلی فرضی

1. Blaikie

درباره سازوکارها می‌سازد و سپس از طریق مشاهده و آزمایش (به طور مستقیم یا غیرمستقیم) به اثبات آنها می‌پردازد. در ساخت مدل فرضی، نظام مفهومی نقش مهمی را ایفا می‌کند. محقق به دنبال آشکارسازی پیامدها و نتایج وجود سازوکار و ساختار است. در این شیوه، از قیاس و بینش خلاق نیز استفاده می‌شود.

ماهیت این رویکرد از علم، در حرکت از یک سطح از پدیده‌های آشکار به سمت ساختارهایی است که این پدیده‌ها را به وجود می‌آورند (Bhaskar, 1979: 4). رام هاره^۱ و مری هسه^۲ بر نقش تمثیل و استعاره در ساخت نظریه علمی تأکید کردند. می‌توان نظریه‌سازی از طریق کاربرد استعاره‌ها را فرایندی سه‌مرحله‌ای دانست: نخست، شواهدی درباره الگوهای از پدیده‌های قابل مشاهده جمع‌آوری می‌شود. دوم، این پرسش مطرح می‌شود که کدام ساختار زیربنایی، این الگو را توضیح می‌دهد. سوم، آزمایش‌ها و مشاهدات بیشتری بر اساس این حدس فرضی انجام می‌شود که سازوکار نسبت داده شده بر اساس آن استعاره واقعاً وجود دارد. هاره معتقد بود مدل‌سازی خلاق و شناسایی قدرت‌ها و ماهیت‌ها باید همانند علوم طبیعی، بخش اصلی روش‌های مورد استفاده علوم اجتماعی باشد. به اعتقاد او، تقلید اثبات‌گرایی از دیدگاه غلط علوم طبیعی باعث ناامیدی از پیشرفت علوم انسانی شد (Harre & Secord, 1972: 82).

رئالیسم روی باسکار^۳، اولویت را به اصول موضوعه هستی‌شناختی داده است. باسکار واقعیت را متشکل از سه لایه دانسته است: (Bhaskar, 1975: 56) (۱) جهان واقعی؛ (۲) سطح بالفعل یا عملی؛ (۳) سطح تجربی.

حوزه تجربی دنیایی است که انسان با استفاده از حواس خود آن را تجربه می‌کند. سطح بالفعل یا عملی، متشکل از رویدادهای قابل مشاهده و غیر قابل مشاهده است. جهان واقعی نیز فرایندهایی را شامل می‌شود که رویدادها را تولید می‌کنند. تجربه‌گرایی محض، فقط می‌تواند پدیده‌های سطح تجربی را بررسی کند. در حوزه واقعی، تعریف مفاهیم به عنوان تعاریف واقعی تلقی می‌شود. بنابراین ساختارهای اجتماعی به مفاهیم وابسته‌اند. باسکار برای ایجاد تبیین‌های علی، با اثبات‌گرایی و در مورد ماهیت واقعیت اجتماعی، با تفسیرگرایی دیدگاهی مشترک دارد. او مسیری بین اثبات‌گرایی و هرمنوتیک را انتخاب کرد. هدف باسکار ارائه بدیلی جامع برای اثبات‌گرایی بود (Blaikie, 2007). از آنجایی که رئالیسم علمی از ظواهر سطحی فراتر می‌رود و به ماهیت و جوهره اشیا می‌رسد، در مقابل ایده رئالیسم خام تجربه‌گرایان قرار می‌گیرد (Keat & Urry, 1975: 5). از این رو، رئالیسم از این جهت که مستلزم ایده واقعیت زیربنایی است، تا حدودی به ساخت‌گرایی نزدیک می‌شود.

1. Harré
2. Hesse
3. Bhaskar

به اعتقاد باسکار، شیوه‌های مورد استفاده علوم اجتماعی و علوم طبیعی اصول مشترکی دارند. رویه‌های آن‌ها به دلیل تفاوت‌های موضوعی با یکدیگر متفاوت‌اند (Bhaskar, 1979: 203). باسکار معتقد بود علوم اجتماعی به‌طور منطقی مستلزم قضاوت ارزشی است، اما لزومی ندارد که قوانین اجتماعی جهان‌شمول باشند (Bhaskar, 1983: 275-6). همچنین کنار گذاشتن آزمایش و اکتشاف میسر نیست (Collier, 1994: 162).

۰۳. جمع‌بندی نظری

در پژوهش حاضر بر اساس ضرورت توجه به زمینه وجودی معرفتی (یعنی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و مبادی مربوط به سایر علوم) و زمینه وجودی غیرمعرفتی (بستر تاریخی اجتماعی و ویژگی‌های فردی سید جمال‌الدین) مطالب تحلیلی در دو بخش بیان شده است. با توجه به اینکه زمینه‌های وجودی معرفتی روش‌شناسی بنیادین، ناظر به روشی است که نظریه در مسیر آن تولید می‌شود، ظاهراً چشم‌انداز نظری رئالیسم علمی در روش‌شناسی سید جمال‌الدین قابل کشف است. مهم‌ترین دستاوردهای نظری پارادایم رئالیسم علمی را می‌توان به شرح ذیل خلاصه کرد:

۱. ایده قشربندی واقعیت اجتماعی در سطوح واقعی، بالفعل و تجربی؛
۲. توجه به واقعیت‌های بیرونی بر اساس معیارهای مشاهده و آزمایش؛
۳. توجه به نقش خلاق مفاهیم و ذهن در ساخت مدلی برای شناسایی واقعیت‌ها؛
۴. دیالکتیک میان منطق هرمنوتیک و اثباتی.

از آنجایی که نمی‌توان مفروضات و گزاره‌های^۱ پارادایم رئالیسم علمی را بر روش‌شناسی و معرفت‌شناسی سید جمال‌الدین تحمیل کرد، تمرکز بر محورهای مذکور باید بر اساس مبانی روش‌شناسی و معرفت‌شناسی او کاوش و مطرح شود. بنابراین در ادامه، پس از بیان ملاحظه روش‌شناختی بر اساس هدف پژوهش و جمع‌بندی نظری، موضوعات زیر مطرح شده است:

۱. رئالیسم علمی و معرفت اجتماعی سید جمال‌الدین
۲. شاخصه‌های عملی معرفت اجتماعی سید جمال‌الدین: ضرورت همراهی پراگماتیسم و پراکسیس با پان‌اسلامیسم

ملاحظه روش‌شناختی

برای بازنمایی و تحلیل روش‌شناسی بنیادین معرفت اجتماعی، باید از سطح تحلیل توصیفی عبور کرد و به سطح تفسیری و انتقادی رسید. چنین تحلیلی به بررسی زمینه‌ها، علل و پیامدهای تاریخی نیز معطوف است. برای این منظور از روش پژوهش اسنادی استفاده شده است. روش اسنادی به معنی تحلیل آن دسته از اسنادی است که اطلاعات درباره پدیده‌های

مورد بررسی را شامل می‌شود (Bailey, 1994). با استفاده از این روش، امکان فراتر رفتن از زمان پژوهش و کاوش تفسیری درباره وقایع اجتماعی پیشین میسر می‌شود (Daymon & Holloway, 2005: 217). این روش برای بررسی دیدگاه‌ها، نقد نظری، جمع‌آوری آرای متفکران اجتماعی، مقایسه تطبیقی رویکرد نظریه‌پردازان و بازنمایی رویکرد نظری مکاتب و پارادایم‌ها مناسب است. کشف، استخراج، طبقه‌بندی و ارزیابی آرا و ایده‌ها، فرایندهای عملیاتی فنون روش اسنادی هستند. در روش اسنادی، فنون تقلیل داده‌ها یعنی طبقه‌بندی و سنخ‌شناسی ایده‌های نظری نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد (McCulloch, 2005). برای افزایش اعتبار پژوهش نیز از چهار راهبرد یعنی استفاده از منابع معتبر، ایجاد تنوع در منابع، بررسی منابع متعدد و تقویت ارزیابی‌های نظری استفاده شده است.

۱. رئالیسم علمی و معرفت اجتماعی سید جمال‌الدین

با توجه به رویکرد نظری پژوهش در بررسی روش‌شناسی بنیادین معرفت اجتماعی سید جمال‌الدین، در این بخش، زمینه‌های وجودی معرفتی تفکر او بیان می‌شود. شایان ذکر است که هستی‌شناسی سید جمال‌الدین، توحیدی و صمدی است. او جهان‌بینی اسلامی خود را به طور مستقیم از پیش قرآنی کسب کرده است. انسان‌شناسی او نیز دو بُعدی است و دو ساحت جسمانی و روحانی را شامل می‌شود.

همان‌طور که در بخش مقدمه و بیان مسئله مطرح شد، یکی از حوزه‌های مطالعات معرفت دینی، بررسی ظرفیت اجتماعی نظام مفاهیم قرآنی است. سید جمال‌الدین هم برخوردار از منطق هرمنوتیک در خوانش از قرآن بر اساس نیازهای روز و امور مستحدثه بود و هم تلاش می‌کرد بر علوم تحصیلی و نگرش اثباتی تأکید کند. چگونگی تلفیق دو پارادایم فوق، دلیل شباهت روش‌شناسی سید جمال‌الدین به رئالیسم علمی را آشکار می‌کند. بنابراین در پژوهش حاضر ادعا نمی‌شود که همه مؤلفه‌های رئالیسم علمی در فلسفه علوم اجتماعی، با پیش نظری سید جمال‌الدین انطباق‌پذیر است، بلکه محدوده و قلمرو رئالیسم علمی او شاخصه‌های خود را دارد. در ادامه، کیفیت رئالیسم علمی در معرفت اجتماعی سید جمال‌الدین تحلیل می‌شود.

۱-۱- هرمنوتیک: عقل‌گرایی در پرتو قرآن

به اعتقاد سید جمال‌الدین، انسان به لحاظ طبیعی، حیوانی بیش نیست و یگانه‌عاملی که می‌تواند او را به ذات خود یعنی انسانیت بازگرداند، ایمان برآمده از دین اسلام است. ایمان نیز در گرو معرفت، شناخت و تعقل است. سید جمال‌الدین یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های جهان‌بینی قرآنی را عقل‌گرایی دانسته است.

«چون امت عربیه بر آن گرامی‌نامه [قرآن] ایمان آورد، از عالم جهل به علم و از عمی به بصیرت و از توحش به مدنیت و از بدات به حضارت منتقل گردید و از احتیاجات خود در

کمال عقلی و نفسی و در معیشت فهمید... آن گرامی‌نامه نخستین معلم حکمت بود» (اسدآبادی، ۱۳۷۹: ۱۰۹ و ۱۱۰).

«واجب است بر هر شخصی به انفراد و بر هر امتی به هیئت مجموعه که آن نسخه جامعه را از برای عروج به مدارج کمال عقلی و کمال در معیشت پیشنهاد خود کرده و در او به‌نظر بصیرت غور نموده هر روزه بهره‌تازه و حظی جدید استحصال نماید» (همان، ۱۱۰).

«در اعمال انسانی هیچ عملی اشرف و اقوی از اعمال فکر در طرق سعادت و استعمال نظر در دقائق علوم حقه و معارف صدقه نمی‌باشد» (اسدآبادی، ۱۳۷۹: ۱۲۳).

به اعتقاد سید جمال‌الدین در هر دوره فیلسوفی باید وجود داشته باشد. از این رو، اگر شخص پیامبر مبتنی بر زمان، مکان، عصمت و وحی است، فیلسوف مسلمان با تکیه بر عقلانیت می‌تواند به نیازهای فکری در هر زمان پاسخ دهد. چنین نگرشی در نظریه فارابی ریشه دارد. به اعتقاد فارابی، حقیقت دینی و فلسفی، با وجود اختلاف‌های صوری، به لحاظ عینی حقیقت واحدی هستند. او منبع معرفت و حیانی پیامبر و معرفت فلسفی یک فیلسوف را یکی دانسته است؛ یعنی هم پیامبر و هم فیلسوف در اتصال با «عقل فعال» به معرفت حقیقی دست می‌یابند. نبی فردی است که در نتیجه اتصال با عقل فعال، حقایق در قوه خیالش نقش می‌بندد؛ در حالی که فیلسوف به مدد تفکر با عقل فعال ارتباط می‌یابد (مدکور، ۱۳۶۸: ۶۴۸ و ۶۵۹). توجه به این نظریه، بر بینش هرمنوتیکی سید جمال‌الدین تأثیر گذاشت. به اعتقاد وی، خوانش متن (قرآن) نیازمند ملاحظه زمینه تاریخی و فرهنگی زمانه مسلمانان است و عالم دینی باید برای تعقل در قرآن به مسائل اجتماعی زمان خود واقف باشد. هرمنوتیک مستلزم تفسیر روان‌شناختی است:

«[عالم روحانی باید] سیر اخلاق را به روش دانایی بکشانند تا بدانند اسباب بیماری جامعه چیست؟ و آشنا به درجات بیماری و دردهای جامعه گردد و بداند که دواي امراض اجتماعی چیست؟ باید به علل بحث روان‌شناسی اجتماعی آشنا بُود... و پیشوایان اجتماعی و تربیتی باید پندگویان جامعه بوده و مردم را به راه راست و فضیلت رهبری کنند» (اسدآبادی، ۱۳۷۹: ۱۳۷).

سید جمال‌الدین علم و صنعت را ملاک پیشرفت می‌دانست. به اعتقاد وی، دین اسلام ذاتاً مانع پیشرفت نیست، بلکه برای مطابقت ایمان با شرایط علمی دنیای جدید، باید اعتقادات را به محک عقل سنجید و کلام خدا را در جهت آزادی سیاسی و بی‌نیازی اقتصادی مسلمانان و حقوق انسانی آن‌ها درک کرد. اساساً تفسیر قرآن و مراجعه به آن برای رفع برخی ابهام‌ها ضروری است. عالم دینی در این فرایند، به فهم مبتنی بر نظام‌های معنایی تولیدی در جامعه رو می‌آورد. از این رو، سید جمال‌الدین زیربنای فهم عالم را هم در خود زندگی و هم در مبادی متافیزیک قرار می‌دهد. چنین تفسیری می‌تواند خلأ میان جهان شناخته شده و اصل معنا و ماهیت این جهان را پُر کند. به این منظور، نوعی خودآگاهی انتقادی نیز باید در ذهن عالم

شکل گیرد. در معرفت‌شناسی سید جمال‌الدین، ایده‌های برآمده از قرآن محدود به یک زمان نیستند، بلکه در هر مقطع تاریخی فرهنگی قابل استفاده‌اند.

تلائم بینش هرمنوتیکی با مکتب اثباتی در آرای سید جمال‌الدین، دامنه و محدوده مشخصی دارد. این موضوع در مناقشه و جدل سید جمال‌الدین با آرای سر سید احمدخان اهمیت بیشتری می‌یابد. سید جمال‌الدین در «رد فلسفه نچری»، با آرای سر سید احمدخان مقابله کرده است. یکی از تفاوت‌های سید جمال‌الدین با سر سید احمدخان، در نحوه انطباق علوم طبیعی جدید با قرآن بود. سید جمال‌الدین قلمروی وسیعی برای قرآن قائل بود که می‌توان بر اساس آن، بسیاری از اصول علوم طبیعی مدرن را استخراج کرد، اما سر سید احمد خان سعی می‌کرد آیات قرآن را مطابق با قوانین علوم طبیعت و طبیعت‌گرایی تفسیر کند. سر سید احمدخان به دنبال تقدس‌زدایی از بسیاری از مفاهیم قرآنی بود. به اعتقاد سر سید احمدخان، آنچه احیاناً می‌تواند منافاتی با علوم جدید داشته باشد، روایات، تفاسیر و تأویل‌های بی‌اساس است:

«از امتیازات قرآن مجید (نسبت به سایر کتب آسمانی) یکی آن است که تمام آن روی اصول فطرت و قوانین طبیعت قرار گرفته و چیزی که بر خلاف ناموس طبیعت یا قانون فطرت باشد، در آن وجود ندارد» (بهادر هندی [سید احمدخان]، ۱۳۴۳، مقدمه).

بر اساس اصول رئالیسم علمی، واقعیت لایه‌های متعددی دارد که با استعانت از باورهای اسلامی و قرآنی، بخشی از لایه و سطح «واقعی» پدیده‌ها قابل انکشاف است. از این رو، یکی از امتیازهای معرفت‌شناسی دینی نسبت به معرفت‌شناسی تمدن غرب، امکان دست‌یابی به حقیقت نهفته در سطح واقعی امور و پدیده‌ها از طریق اتصال فهم انسان از زندگی در جهان مادی به جهان متافیزیک است. بنابراین در نگرش سید جمال‌الدین، بحث درباره کیفیت و چگونگی واقعیت، در گرو تمسک به هستی‌شناسی اسلامی و قرآنی (نه در گرو گمانه‌زنی) است.

۱-۲- منزلت علم: ضرورت تقویت بُعد معرفتی تمدن اسلامی

سید جمال‌الدین شأن قوه عقل و تفکر انسان در تمدن‌سازی را بسیار مهم دانسته است. او در نامه‌ای به ارنست رنان، از تمدن، فرهنگ و علم در اسلام دفاع کرد. گرایش‌های نئومعتزلی در رویکرد کلامی سید جمال‌الدین، بیش از هر جا، در دفاع از ساحت تفکر و علم در اسلام آشکار می‌شود. رنان مدعی بود مفاهیمی مانند فلسفه، هنر، علم و تمدن اسلامی مبهم و فاقد معنا هستند، زیرا ذهن یک مسلمان عرب محدود و محاط در دیواری آهنین از اعتقادات تعصبی است. بنابراین اسلام از اصالت عقل و علم بسیار فاصله دارد؛ به ویژه مسلمانان علوم طبیعی را رقیبی در برابر خداوند می‌دانند و از آن دوری می‌کنند (مجتهدی، ۱۳۸۴: ۶۵-۵۵). رنان تلاش می‌کرد نوعی روحیه تقدیرگرایی، انفعال و بدویت را به اسلام نسبت دهد و بر

همین اساس استدلال می‌کرد احیای مجدد ارتباط میان کشورهای مسلمان (یعنی تمدن اسلامی) میسر نخواهد بود (همان، ۷۷). البته مباحث رنان عمدتاً مربوط به اعراب بود. در مقابل، سید جمال‌الدین آنچه که بر اوضاع و احوال تاریخی اجتماعی جوامع اسلامی گذشته، با اصل اسلام تفکیک کرده است. او با اتخاذ رویکردی کلامی از حوزه علم در اسلام، در مقایسه با رابطه نظام مسیحیت و کلیسا با علم دفاع کرده است. سید جمال‌الدین بر خلاف رنان، منافاتی میان باور به ماوراءالطبیعه و علوم طبیعی و تحصیلی قائل نیست. اگر بپذیریم که رنان همانند آگوست کنت معتقد به ضرورت گذار از مرحله ابتدایی تفکر دینی به مرحله جهان‌بینی علوم تحصیلی است، سید جمال‌الدین این گذار را به آنچه در جوامع غربی درباره رابطه دین و علم اتفاق افتاده، احاله و تفکیک تاریخ به دین و علم را نه به اسلام، بلکه به تاریخ تمدن غرب و عملکرد کلیسا نسبت داده است.

در مجموع، سید جمال‌الدین ضعف عملکرد مسلمانان در پیروی از دستورات اسلام نسبت به علم‌آموزی را پذیرفته و تلاش کرده است نشان دهد کسب دستاوردهای مادی در یک تمدن تا چه اندازه نیازمند علوم مبتنی بر منطق و اسلوب حسی و تجربی است و قیاس، برهان و منطق تعقلی نمی‌تواند جایگزین آن شود. به عبارت دیگر، قدرت یک تمدن در درجه اول به کفایت و استطاعت معرفتی و علمی منوط است. به اعتقاد سید جمال‌الدین، علم سبب سعادت دنیوی و اخروی مسلمانان است، زیرا علم «سلطان عالم» است:

«علم را حد و پایانی نیست و محسنات علم را اندازه و نهایی نی» (اسدآبادی، ۱۳۷۹):

(۱۲۸).

«سلطان عالم، علم است و به غیر علم، نه پادشاهی بوده است و نه هست و نه خواهد بود... هرگز پادشاهی از خانه علم به‌در نرفته است، ولکن این پادشاه حقیقی... هر وقتی پایتخت خود را تغییر داده است، گاهی از مشرق به مغرب رفته و گاهی از شرق به غرب رفته... جمیع ثروت و غنا نتیجه علم است» (همان، ۱۲۸ و ۱۲۹).

«علم، یک انسان را چون قوه ده نفر و صد نفر و ده‌هزار نفر می‌کند و منافع انسان‌ها از برای خود و برای حکومت‌ها به‌قدر علم آن‌هاست. پس هر حکومتی را لازم است از برای منفعت خود، در تأسیس علوم و نشر معارف بکوشد» (همان، ۱۲۹).

به اعتقاد سید جمال‌الدین، یکی از شروط مهم علم‌آموزی در اسلام، قرین بودن علم و ایمان است. او معتقد بود دانشمند باید به لحاظ اخلاقی و مشی اعتقادی، متعهد و مهذب باشد؛ در غیر این صورت، تباهی نه تنها دامان او را می‌گیرد، بلکه سبب انحطاط جامعه می‌شود:

«سائق و قائد و روح حیات و محرک دولاب هر امتی از امم، علما و پیشوایان آن امت می‌باشند و علمای آن قوم را اگر افکار عالیه و نفوس مهذب و عادات جمیله بوده باشد، هیئت ایشان را آنآ فأنأ نمو و ازدیاد و بهجت و نضارتی تازه دست خواهد داد... و اگر پیشوایان آن قوم خود را عالم نامیده، در واقع و نفس الامر، از علم حصه‌ای و از افکار عالیه بهره‌ای نداشته

باشند ... رفته‌رفته اجزای آن‌که عبارت از آحاد امت بوده باشد، روی به تلاشی آورده و بالمره مضمحل و نابود خواهد گردید» (همان، ۱۲۲ و ۱۲۳).

«آن مدینه فاضله‌ای که حکما به آرزوی آن جان سپردند، هرگز انسان را دستیاب نخواهد شد، مگر به دیانت اسلامیه» (مجتهدی، ۱۳۸۴: ۴۳).

همان‌طور که بیان شد، به اعتقاد سید جمال‌الدین، عدم توجه مسلمانان به علم، از نفس اسلام ناشی نمی‌شود، بلکه مربوط به نحوه توسعه آن در جهان و برخی خلیات و عادات مسلمانان است. او معتقد بود دلیل فقر کشورهای مسلمان، بی‌اعتنایی به جایگاه رفیع علم و عالم است. به عبارت دیگر، بیداری اسلامی و احیای تمدن اسلامی، مستلزم بیداری علمی مسلمانان است:

«اکنون با هزار تأسف و اندوه می‌توان گفت که سبب فقر و فاقه و مسکنت و ذل و بدبختی اهالی مشرق زمین از آن است که آن‌ها به هیچ وجه مقدار علم و عالم را نمی‌دانند و شرف و منزلت دانشمندان را نمی‌شناسند... و چنان خیال می‌کنند که علم صناعی است فضول و زائد و پیشه‌ای است بی‌فایده و بی‌ثمر و کار و حرفه بیکاران است... و اگر اهالی مشرق زمین از این خواب غفلت بیدار نشوند... مضمحل و نابود خواهند گردید» (اسدآبادی، ۱۳۷۹: ۱۲۵).

بر اساس اصول رئالیسم علمی، پژوهشگر باید نسبت به کشف واقعیت‌های بیرونی تجربی حساس باشد. همه معارف بشر، محدود به معارف عقلی نیست و سهم قدرت علوم مبتنی بر تجربه و آزمایش محفوظ است. از این رو، مقصود سید جمال‌الدین از اهمیت علم، در مرتبه نخست، ناظر به جهان تجربی است. یکی از دلایل تأکید او بر تحرک علمی علمای اسلامی، الگوپذیری مردم از آن‌ها در زمینه دانش‌اندوزی است. بی‌توجهی بسیاری از علما به علوم مبتنی بر منطق حسی و تجربی به شدت مورد انتقاد سید جمال بود:

«[ای علما و فضلا] چرا انظار خود را یک‌بار از آن کتب ناقصه بر نمی‌دارید و بدین عالم وسیع نظر نمی‌افکنید؟» (همان، ۱۱۵).

۱-۳- نگرش انتقادی به علوم دینی غیرکاربردی

سید جمال‌الدین علمای دینی سطحی‌نگر و ظاهرنگر را به شدت نقد می‌کرد. این نگرش انتقادی، برآمده از حساسیت فکری او در مواجهه با دنیای مدرن بود. ملاحظه پیشرفت‌های علمی و دستاوردهای مادی تمدن غرب، سید جمال‌الدین را به تأکید بر ضرورت فایده‌مندی علم واداشت. در حقیقت او عقب‌ماندگی جوامع مسلمان را خطری برای سوءبرداشت‌های مغرضان و برخی متفکران اجتماعی نسبت به اصل اسلام می‌دانست. به اعتقاد وی، رخوت و سستی در میان مسلمانان سبب شده است گرایش به تغییر در آنها با کندی به پیش رود. ظاهراً

سید جمال‌الدین برای دفع غلبه علمی و فکری سایر ملل بیگانه بر مسلمانان^۱، کاربردی شدن علوم را توصیه کرده است، مشروط بر اینکه علوم دینی متناسب با تغییرات اجتماعی فرهنگی زمانه به وظیفه خود عمل کنند. به عبارت دیگر، سید جمال‌الدین معتقد به استحاله معرفت دینی به معرفت علمی نوین نیست، بلکه به اعتقاد او، توجه به علوم کاربردی ابتدا در گرو کاربردی کردن علوم دینی مانند فقه است:

«هرگز اصلاح برای مسلمانان حاصل نمی‌شود، مگر آنکه رؤسای دین ما اولاً اصلاح خود را نمایند و از علوم و معارف خویش ثمره‌ای بردارند» (همان، ۱۳۴).

بر اساس پارادایم رئالیسم علمی، واقعیت‌های جهان در سطوح مختلفی قرار دارند. قرآن یکی از ساختارهایی است که در سطحی واقعی، علل و اسباب پدیده‌ها را بیان کرده است، اما این موضوع، توجیهی برای سکون علمی پژوهشگران در حوزه‌های بالفعل و تجربی بر اساس استفاده از آزمایش یا روش‌های مکتب اثباتی نیست. سید جمال‌الدین بر محصول، نتیجه و پیامد علم برای رفع نیازهای مردم و جامعه بسیار تأکید داشت. او به نقد علم منطق، حکمت، فقه و اصول می‌پرداخت. به اعتقاد او، ورود خرافات به اذهان خواص و عموم جامعه^۲، نشان‌دهنده بی‌اعتنایی عملی مسلمانان به علم منطق است. علم حکمت نیز حساسیت خود به تغییرات بیرونی را از دست داده است. فقه باید در اداره جمیع امور اجتماعی توانا باشد، اما راکد و غیرپویا باقی مانده است. همچنین علم اصول باید بتواند قوانین مدنیت را فراهم کند، اما از این بابت عقیم مانده است:

«مسلمانان در این زمان، در تعلیم و تعلم خود هیچ فایده‌ای ملاحظه نمی‌کنند» (همان، ۱۳۲).

«علم منطق که میزان افکار است، باید هر شخصی که او را استحصال کند، قادر گردد بر تمیز هر حقی از هر باطلی... حال آنکه ما می‌بینیم که دماغ‌های منطقی‌های ما مسلمانان، پُر است از جمیع خرافات و واهیات، بلکه هیچ فرقی در میان افکار این‌ها و افکار عوام بازاری یافت نمی‌شود» (همان، ۱۳۲).

«علم حکمت آن علمی است که بحث از احوال موجودات خارجیه می‌کند و علل اسباب و لوازم و ملزومات آن‌ها را بیان می‌کند... عجیب آن است که علمای ما... نمی‌پرسند ما که کیستیم؟ و چیستیم؟ و ما را چه باید و چه شاید؟ و هیچ‌گاه از اسباب این تاربرقی‌ها [الکتریسته] و آگنیپوت‌ها [کشتی بخار] و ریل‌گاری‌ها [خطوط راه‌آهن] سؤال نمی‌کنند» (همان، ۱۳۲).

۱. سید جمال‌الدین متعهد و پای‌بند به قاعده فقهی «نفی سبیل» بود. این قاعده بیانگر ضرورت جلوگیری از تسلط کافران بر مسلمانان است. این تسلط نه تنها ابعاد سیاسی، نظامی، اقتصادی و فنی، بلکه ابعاد معرفتی را نیز شامل می‌شود: «و لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا» (سوره نسا، آیه ۱۴۱).

۲. برای اطلاع بیشتر، رجوع کنید به نقوی، ۱۳۷۷: ۱۰۴؛ فوران، ۱۳۸۳: ۲۸۹.

«علم فقه مسلمانان حاوی است مر جمیع حقوق منزلیه و حقوق بلدییه و حقوق دولییه را، پس می‌باید شخصی که متوغل در علم فقه شود، لائق آن باشد که صدر اعظم ملکی شود، یا سفیر کبیر دولتی گردد و حال آنکه ما فقهای خود را می‌بینیم بعد از تعلیم این علم، از اداره خانه خود عاجز هستند» (همان، ۱۳۳).

«علم اصول عبارت است از فلسفه شریعت... یک شخص که این علم را بخواند، می‌بایست که قادر شود بر وضع قوانین و اجرای مدنیت در عالم. و حال آنکه می‌بینیم که خوانندگان این علم در مسلمانان محروم هستند از دانستن فوائد قوانین و قواعد مدنیت و اصلاح عالم» (همان، ۱۳۳).

به اعتقاد سید جمال‌الدین پیشگامی علمای دین در ارتقاء و تحول کیفیت علوم به تحرک سایر مردم نیز کمک می‌کند. به عبارت دیگر، محدود و محصور ماندن زندگی مردم در رفع نیازهای اولیه معیشتی‌شان و خارج نشدن از زندگی یکنواخت و روزمره، نتیجه درست عمل نکردن علما و متفکران جوامع اسلامی به وظیفه علمی‌شان است. یکی از دستاوردهای بینشی سید جمال‌الدین برای تحول علوم انسانی و اسلامی، تمرکز بر کاربردی کردن آن‌هاست. بنابراین مسلمانان نه تنها باید علوم تجربی و تحصیلی را مورد توجه قرار دهند، بلکه باید در راستای فایده‌مندی علوم غیرتجربی نیز تلاش کنند، زیرا احیای جوامع و تمدن اسلامی نیازمند پویایی و تحرک علمی است.

۱-۴- نتایج مثبت مکتب تحصیلی: صنایع و فناوری غرب

بر اساس منطق فکری سید جمال‌الدین، بی‌توجهی متفکران اسلامی به علوم تجربی و تحصیلی یا عدم استفاده مؤثر علوم دینی مانند فقه توسط علما، دلیلی برای توقف مسلمانان نیست. سید جمال‌الدین در مواجهه با علوم و مظاهر تمدن غرب، قائل به بهره‌گیری از تلاش‌های علمی آن‌ها برای ایجاد تحرک میان جوامع اسلامی بود؛ نگرشی که در میان علمای آن مقطع مطرح نبود:

«آیا جایز است که شما بحث در این امور جدید را ترک نمایید به جهت آنکه در شفای ابن سینا و حکمت اشراق شهاب‌الدین، مذکور نیست؟!» (همان، ۱۱۷).

«آیا نقص نیست انسان را که فکرش از برای طلب اسباب حرکت نکند؟ آیا عیب نمی‌باشد از برای عالم دانا و حکیم بینا که جمیع عالم را فنون جدید اختراعات نو و انشانات تازه فرا گرفته باشد، با وجود این، او را از علل و بواعث آن‌ها هیچ‌گونه خبری نباشد و عالم از حالی به‌حالی دیگر متحول شده باشد و او سر از خواب غفلت بر ندارد؟» (همان، ۱۱۷).

سید جمال‌الدین ضمن توجه به ظرفیت علمی جهان اسلام در قرآن و علوم فقه و اصول، بر اساس فشار اجتماعی دوران خود، اخذ بی‌واسطه و بدون دخل و تصرف در علوم کاربردی،

صنایع و فناوری غرب را ضروری می‌دانست. او از علمای اسلامی به دلیل باور به مفارقت علوم دینی و علوم غربی انتقاد می‌کرد:

«علمای ما در این زمان، علم را بر دو قسم کرده‌اند: یکی را می‌گویند علم مسلمانان! و یکی را می‌گویند علم فرنگ!... انسان‌ها را باید به علم نسبت داد نه علم را به انسان‌ها.» (همان، ۱۳۳).

به اعتقاد کریم مجتهدی، در مقالات سید جمال‌الدین اغلب اسامی دانشمندان غربی مانند گالیله، نیوتن، کپلر و سایر متخصصان علوم طبیعی بیان شده و فلاسفه‌ای مانند دکارت، لایب نیتس، اسپینوزا، کانت و هگل مورد توجه قرار نگرفته‌اند (مجتهدی، ۱۳۸۴: ۳۰) به عبارت دیگر، سید جمال‌الدین چندان به عقبه معرفت‌شناختی دنیای مدرن التفات نمی‌کرد. مشغولیت ذهنی او درباره علم، عمدتاً ناظر به علوم تجربی است.

سید جمال‌الدین برای رفع اختلاف احتمالی میان دین و علم، قائل به نوعی روح علمی شده است که آن را فلسفه نامیده و برای فلسفه نیز همانند علم، حد و پایانی نشناخته است. به اعتقاد او ما با یک علم سر و کار نداریم، بلکه علوم به یک‌دیگر نیازمندند. وی در مقاله «لکچر در تعلیم و تربیت» بیان کرده است:

«علمی باید که از آن به منزله روح جامع کلی از برای جمیع علوم بوده باشد... و سبب ترقی هر یکی از آن علوم گردد... آن علم، فلسفه یعنی حکمت است، زیرا آن که موضوع آن عام است... هر امتی که روی به تنزل نهاده است، اول نقصی که در آن‌ها حاصل شده است در روح فلسفی حاصل شده است» (اسدآبادی، ۱۳۷۹: ۱۳۰ و ۱۳۱).

به اعتقاد کریم مجتهدی، منظور سید جمال‌الدین از دین، منحصرأ دین اسلام، منظور او از علم، علوم استقرایی و منظور از فلسفه، صرفاً فلسفه علمی و تحصیلی (اثبات‌گرایی) است. او سنت فلسفی را که در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شد، تماماً اسلامی نمی‌دانست و در مقابل، بی‌توجهی به علوم استقرایی توسط علمای اسلامی را مورد انتقاد قرار می‌داد (مجتهدی، ۱۳۸۴: ۲۸).

رنالیسم علمی سهم عمده‌ای را برای معرفت برآمده از آزمایش و مشاهده در نظر می‌گیرد. در پرتو چشم‌انداز نظری رنالیسم علمی، توجه به سطوح بالفعل (یا عملی) و تجربی پدیده‌ها بیش از هر چیز به علوم تجربی و فناوری مربوط می‌شوند. فناوری محصول به‌کارگیری علوم دقیقه و تجربی برای رفع نیازها و توسعه تمدن است. سید جمال‌الدین مجذوب فناوری‌های نوین تمدن غرب بود. او بر این نکته تأکید می‌کرد که قرآن دائماً بشر را به نظاره و تعمق در طبیعت فرا خوانده است. توجه به علوم طبیعی نیز برای حصول به فنون و فناوری‌های مورد نیاز تمدن اسلامی ضروری است. البته سید جمال‌الدین مدلی مستدل و جامع از چگونگی و کیفیت مواجهه مسلمانان با دستاوردهای مادی سایر تمدن‌ها و جوامع ارائه نمی‌دهد. نگرش

سید جمال‌الدین به علوم و فناوری‌های تمدن غرب بیشتر توسط شاگردان او و متفکران اهل تسنن (به‌ویژه در مصر) دنبال شد.

۲. شاخصه‌های عملی معرفت اجتماعی سید جمال‌الدین:

ضرورت همراهی پراگماتیسم و پراکسیس با پان‌اسلامیسم

بر اساس ملاحظه نظری پژوهش حاضر، ضروری است در پایان، زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی سید جمال‌الدین به طور مختصر بیان شود. البته با ذکر این نکته که زمینه‌های مذکور را در بستر عملکرد اجتماعی سیاسی سید جمال‌الدین قرار داده‌ایم.

سید جمال‌الدین در دوره‌ای از تاریخ زندگی می‌کرد که از یک سو، شاهد رشد و شکوفایی جهان مدرن غربی در حوزه‌های علمی، فناوری و صنعتی و از سوی دیگر، شاهد رخوت و رکود در میان کشورهای اسلامی بود. غرب نه تنها به لحاظ مادی، بلکه به لحاظ فکری در حال استعمار و چپاول کشورهای شرقی بود. ژاپن پس از یک انقلاب توانسته بود مسیر توسعه را در پیش گیرد. در چنین شرایطی، اختلاف‌های مذهبی و قومی میان کشورهای اسلامی آشکار شده بود؛ خلافت ترکان عثمانی نه تنها به وحدت مسلمانان کمک نمی‌کرد، بلکه موجب گسترش تفرقه و اختلاف میان آن‌ها می‌شد. سید جمال‌الدین یکی از دلایل عقب‌ماندگی مسلمانان را تفرقه و تعصب و دور شدن از اسلام اصیل می‌دانست (الگار، ۱۳۶۹: ۲۹۵). او تلاش می‌کرد جنبش و خیزشی مشترک را میان کشورهای اسلامی برای بازگشت به خویشتن اسلامی به راه اندازد و اسلام را به یک ایدئولوژی تبدیل کند. ایدئولوژی پان‌اسلامیسم یکی از موضوعات مهم در شاخصه عملی تفکر اجتماعی سید جمال‌الدین محسوب می‌شود. او به ترویج روحیه استعمارستیزی و استبدادستیزی می‌پرداخت. هدف اصلاحی سید جمال‌الدین، وحدت کشورهای مسلمان بود. او به دلیل اولویت وحدت، با مسئله خلافت ترکان عثمانی سنی مذهب نیز هرگز مقابله نکرد. بر اساس رویکرد دشمن‌شناسی سید جمال‌الدین، اشتراک مسلمانان در مواجهه با مسئله استعمار ضرورت داشت، اما این اتحاد میان ملل اسلامی به دلیل اختلاف‌های مذهبی و عدم اجماع نسبت به خلافت ترکان عثمانی شکل نگرفت.

به اعتقاد سید جمال‌الدین، مؤلفه جهاد و حرکت اسلامی مهم‌ترین نیاز کشورهای اسلامی بود (مطهری، ۱۳۸۷: ج ۱۶، ۱۹۹؛ نقوی، ۱۳۷۷: ۱۰۵). به اعتقاد وی، تعلیم و تعلم چه در فقه و چه در علم اصول، به نحوی که انجام می‌شد، نتیجه‌ای برای محصل نداشت. به همین دلیل، سید جمال‌الدین علاوه بر ضروری دانستن تعلیم و تعلم، حرکت و پویای عملی را نیز وظیفه مسلمانان، به‌ویژه علما می‌دانست. این ویژگی نشان‌دهنده باور به پراکسیس است.

سید جمال‌الدین در حوزه‌های تغییرات اجتماعی افغانستان، ترکیه و مصر حضوری مؤثر داشت. او در فتح هرات شرکت کرد. در زمان حضورش در ترکیه، هژمونی دول قدرتمند اروپا و روسیه مورد انتقاد او بود. سید جمال‌الدین در تقویت جریان قیام مسلحانه اعرابی پاشا در

مصر علیه استعمار انگلستان مشارکت فعال داشت. بسیاری از روشنفکران مصری مانند سعد زغلول، ادیب اسحاق، یعقوب صنوع و ابراهیم مؤیجی حول او جمع شده بودند (رئیس کرمی، ۱۳۸۲: ۴۷). در ایران سید جمال‌الدین بر نهضت تنباکو و ترور شاه مستبد زمان (ناصرالدین شاه قاجار) تأثیر گذاشت. یکی از ویژگی‌های عملکرد ضداستعماری او، باور به مدل تغییر «از بالا به پایین»^۱ بود. به همین دلیل، سید جمال‌الدین همواره با سران سیاسی کشورها و علمای متنفذ و برجسته دیدار می‌کرد. همین خط‌مشی او، موجب انتقاد برخی سیاسیون یا علما شد. به اعتقاد امام خمینی (ره)، یکی از دلایل ضعف در نتایج عملکرد سید جمال‌الدین، عدم برخورداری از پایگاهی مردمی بود. ([امام] خمینی، ۱۳۷۸: ج ۵، ۲۹۰). شهید مطهری نیز قیام او را فردی می‌دانست (مطهری، ۱۳۸۷: ج ۲۴، ۱۰۶).

هدف اصلاح اجتماعی باعث گردید منش سید جمال‌الدین، خصلتی پراگماتیک به خود بگیرد. او از ابزارهای تبلیغی و مقابله‌ای مختلف مانند تدریس، تشکیل حزب (حزب اتحاد اسلام)، ترغیب به قیام، انتشار روزنامه (عروه‌الوثقی) و مقاله علیه نابسامانی‌های اجتماعی سیاسی استفاده می‌کرد. سید جمال‌الدین معتقد بود:

«راهنمای جامعه، در دو دسته بیش‌تر از دیگران است: سخن‌گویان و خطیبان و نویسندگان و مؤلفان که از آن جمله ارباب مطبوعات هستند» (اسدآبادی، ۱۳۷۹: ۱۳۸).

مناقشه‌های گوناگونی درباره سنی یا شیعه بودن سید جمال‌الدین وجود دارد، اما مخفی نگاه داشتن هویت مذهبی یکی دیگر از مشی‌های پراگماتیک او بود. سید جمال‌الدین در هر کشوری با یک نام (مانند افغانی، کابلی، حسینی استانبولی، رومی، سید قسطنطنیه یا طوسی) به فعالیت می‌پرداخت. او در کشورهای هند و مصر، عمامه سفید، در ایران عمامه سیاه، در استامبول فینه و در روسیه چفیه و عقال بر سر می‌گذاشت. سید جمال‌الدین به چند زبان (مانند فارسی، عربی، ترکی، فرانسوی و انگلیسی) آشنایی داشت. این روحیه فعال سید جمال‌الدین سبب شد تا برخی او را به جاسوسی برای استعمارگران و حتی تکفیر متهم کنند. برخی از پژوهشگران او را یکی از مؤسسان انجمن‌های مخفی تجددطلب (فراماسونری) در ایران معرفی کرده‌اند (بهنام، ۱۳۷۵: ۶۹-۷۰؛ فوران، ۱۳۸۳: ۲۵۶). شهید مطهری به میزان بسیاری از شخصیت سید جمال‌الدین در برابر برجسب‌هایی نظیر تکفیر دفاع می‌کرد (مطهری، ۱۳۸۷: ج ۱۶، ۳۲۶) و همواره او را مصلح اجتماعی می‌دانست (همان، ج ۲۱: ۱۳۰).

نتیجه و جمع‌بندی

در پژوهش حاضر بر اساس رویکرد روش‌شناسی بنیادین در دو بُعد زمینه‌های وجودی معرفتی و وجودی غیرمعرفتی، حدود و شاخصه‌های روش‌شناختی و معرفت‌شناختی رئالیسم علمی در

معرفت اجتماعی سید جمال‌الدین اسدآبادی مورد واکاوی قرار گرفت. مهم‌ترین ارزیابی‌ها و دستاوردهای نظری این پژوهش عبارت‌اند از:

۱. سید جمال‌الدین بر اساس بینش هرمنوتیکی برآمده از رئالیسم علمی، به ظرفیت اجتماعی مفاهیم قرآنی به‌ویژه «علم» و «عقل» و «جهاد» واقف بود و برای توضیح جدایی‌ناپذیری علم و دین بر اساس آموزه‌های دینی و قرآنی تلاش کرد. به همین دلیل، سید جمال‌الدین میان مظاهر تمدنی غرب در بُعد علمی، یعنی صنعت و فناوری با اسلام منافاتی قائل نبود و اسلام را قادر به جذب ظرفیت‌های معرفتی مثبت جهان مدرن می‌دانست. البته منظور سید جمال‌الدین از علوم غربی، نه علوم انسانی و اجتماعی، بلکه علوم تجربی، محض و کاربردی بود. توجه سید جمال‌الدین به مقوله عقل، ملهم از دیدگاه فارابی درباره نزدیکی دین و فلسفه است که در آن، نبی و فیلسوف به «عقل فعال» دسترسی دارند. این عقل به نبی اعطا شده و در فیلسوف به‌طور بالقوه، قدرت تفکر و تدبر در معرفت ناشی از عقل فعال وجود دارد. قوانین و ناموس نظام طبیعت که مندرج در باورهای قرآنی است، یکی از مهم‌ترین سرچشمه‌های توضیح‌دهنده سازوکارها و ساختارهای واقعیت‌های جهان است که در پارادایم رئالیسم علمی، در سطح واقعی قرار گرفته است. از این رو، سید جمال‌الدین زیربنای فهم عالم را هم در خود زندگی و هم در مبادی متافیزیک قرار می‌دهد. چنین تفسیری می‌تواند خلأ میان جهان شناخته‌شده و اصل معنا و ماهیت این جهان را پر کند. علوم تجربی و فناوری نیز به سطوح بالفعل (یا عملی) و تجربی مربوط‌اند.

۲. به اعتقاد سید جمال‌الدین، اوضاع علم و عالم در هر جامعه‌ای به‌مثابه شاخصی کلیدی، بیانگر قدرت تمدنی آن جامعه است. او پایتخت علمی زمان خود را غرب می‌دانست. بیداری اسلامی شکل گرفته توسط سید جمال‌الدین، قائم بر مدار تقویت بنیه معرفتی و علمی تمدن بود. بر اساس چشم‌اندازهای نظری مندرج در رئالیسم علمی، سید جمال‌الدین مسلمانان را به ضرورت استفاده از روش‌های کاربردی و تجربی (مشابه مواضع روش‌شناختی مکتب تحصلی) تشویق می‌کرد. به اعتقاد او، علوم منطقی، حکمت، فقه و اصول نیز باید در راستای طراحی موازین فکری و قواعد مدنی (اجتماعی) مورد استفاده قرار گیرند. پیشگامی علما در توجه به همه زوایای معرفت و علم، مقدمه تحرک علمی میان مسلمانان است. بنابراین، یکی از شاخصه‌های معرفت‌شناختی سید جمال‌الدین، رویکرد انتقادی او به علوم دینی و علمای زمان خویش بود. او علوم مبتنی بر روش تجربی و حسی را در پیشبرد دستاوردهای مادی تمدن بسیار مؤثر می‌دانست و اتکای صرف به علوم مبتنی بر قیاس، برهان و منطق تعقلی را برای تمدن‌سازی عقیم تلقی می‌کرد. همچنین سید جمال‌الدین، الگویی خلاق و پویا درباره چگونگی مواجهه با مظاهر و علوم تمدن غرب ارائه نداده است.

۳. به لحاظ زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی، وقایع تاریخی، سیاسی و اجتماعی زمان سید جمال‌الدین، توجه او به سه مسئله استعمار خارجی، استبداد داخلی و استعمار مذهبی معطوف

شد. سید جمال‌الدین تلاش می‌کرد با اتخاذ مثنی پراگماتیک، از همه ظرفیت‌های موجود علیه سه مسئله مزبور استفاده کند. توجه به مفهوم جهاد، به عنوان یکی دیگر از مفاهیم اجتماعی قرآنی، در عملکرد سید جمال‌الدین بسیار مشهود بود. او به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در تحولات اجتماعی کشورهای اسلامی از جمله نهضت تنباکو در ایران و قیام اعرابی پاشا در مصر تأثیر گذاشت. در واقع، به اعتقاد سید جمال‌الدین، ضرورت همراهی عقیده و عمل (پراکسیس) در نگاه دینی امری مسلم تلقی می‌شد. مدل تغییر اجتماعی سید جمال‌الدین نیز عمدتاً از بالا به پایین بود.

منابع

- اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۳۷۹)، *مجموعه رسائل و مقالات*، به‌کوشش سید هادی خسروشاهی، تهران و قم: کلبه شروق.
- الگار، حامد (۱۳۶۹)، *دین و دولت در ایران*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: توس.
- بهادر هندی، سید احمدخان (۱۳۴۳)، *تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان*، ترجمه محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران: آفتاب.
- بهنام، جمشید (۱۳۷۵)، *ایرانیان و اندیشه تجدد*، تهران: فرزانه.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۰)، *عرفان و سیاست*، تهران: مرکز آموزش و پژوهش سازمان تبلیغات اسلامی.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۲)، *نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی*، راهبرد فرهنگ، شماره ۲۳، ۲۸-۷.
- پارسانیا، حمید و عرفان‌منش، ایمان (۱۳۹۱)، *روش‌شناسی بنیادین معرفت اجتماعی سید قطب، نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، شماره ۲، ۱۰۹-۷۵.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۸)، *ایران و جهان اسلام*، مشهد: آستان قدس رضوی.
- خمینی [امام]، روح اله (۱۳۷۸)، *صحیفه نور*، جلد ۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- درخشه، جلال (۱۳۹۰)، *بازسازی اندیشه دینی در ایران معاصر و تأثیر آن بر بازیابی تمدن اسلامی*، فصل‌نامه سیاست، شماره ۳، ۱۰۹-۹۳.
- رضداد، علیه (۱۳۸۸)، *روش‌های نوین در عرصه تفسیر قرآن کریم*، پژوهش دینی، شماره ۱۹، ۱۱۶-۱۰۳.
- رئیس‌کریمی، سید علی (۱۳۸۲)، *شیخ محمد عبده و همبستگی جهان اسلام*، زاهدان: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در امور اهل سنت سیستان و بلوچستان.
- شیخ نوری، محمد امیر (۱۳۸۶)، *فراز و فرود اصلاحات در عصر امیرکبیر*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

ظریفیان، غلام‌رضا و تقوی سنگدهی، سیده لیلا (۱۳۸۹)، بررسی تطبیقی آرای سید جمال‌الدین اسدآبادی و حسن حنفی دربارهٔ غرب، جستارهای تاریخی، شماره ۱، ۵۷-۷۲.
علی‌خانی، علی‌اکبر و همکاران (۱۳۸۴)، اندیشهٔ سیاسی در جهان اسلام از فروپاشی خلافت عثمانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ و مطالعات اجتماعی.
فوران، جان (۱۳۸۳)، مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران، ترجمهٔ احمد تدین، تهران: رسا.

قاضی‌زاده، کاظم و ناظمی، روح‌الله (۱۳۸۸)، مبانی و شاخصه‌های تفسیر اجتماعی قرآن کریم، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۱، ۲۳-۵.
مجتهدی، کریم (۱۳۸۴)، سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید، تهران: تاریخ ایران.
مدکور، ابراهیم (۱۳۶۸)، فارابی، ترجمهٔ علی محمد کاردان، در: تاریخ فلسفه در اسلام، جلد ۱، به‌کوشش م. م. شریف، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، مجموعه آثار، جلد‌های ۲، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۲۱ و ۲۴، قم: صدرا.
نقوی، علی‌محمد (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی غرب‌گرایی، جلد ۱، تهران: امیرکبیر.
ولایتی، علی‌اکبر (۱۳۸۴)، پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، جلد ۴، تهران: مرکز اسناد و خدمات پژوهشی وزارت امور خارجه.

Adam, Abba Idris. (2014), Islamic Civilization in The Face of Modernity: The Case of Jamal Al-Din Al-Afghani and Muhammad Abduh, *Proceeding of the Social Sciences Research(ICSSR)*, 594-599.

Bailey, K. D. (1994), *Methods of Social Research*, New York: The Free Press.

Bhaskar, R. (1975), *A Realist Theory of Science*, Hassocks: Harvester.

Bhaskar, R. (1979), *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*, Brighton: Harvester.

Bhaskar, R. (1983), *Dialectical Materialism and Human Emancipation*, London: New Left Books.

Bhaskar, R. (1986), *Scientific Realism and Human Emancipation*, London: Verso.

Blaikie, N. (2007), *Approaches to Social Enquiry: Advancing Knowledge*, U.K: Polity Press.

Collier, A. (1994), *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy*, London: Verso.

Daymon, C. & Holloway, I. (2005), *Qualitative Research Methods in Public Relations and Marketing Communications*, London & U.S. : Routledge.

Harre, R. & Secord, R. F. (1972), *The Explanation of Social Behavior*, Oxford: Basil Blackwell.

Keat, R. & Urry, J. (1975), *Social Theory as Science*, London: Routledge & Kegan Paul.

McCulloch, G. (2005), *Documentary Research in Education, History and the Social Sciences*, London and New York: RoutledgeFalmer.

Unsar, Seda. (2011), On Jamal Ad-Din Al-Afghani And The 19th Century Islamic Political Thought, *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 13(3), 79-96.