

مقایسه پارادایم دینی (اسلامی) با پارادایم‌های اثباتی، تفسیری و انتقادی

حسن خیری*

چکیده

در این نوشتار پارادایم اسلامی در خصوص ماهیت انسان، ماهیت علم و داده‌های آن، واقعیت اجتماعی، با مراجعه به قرآن و روایات و اندیشه‌های صاحب‌نظران اسلامی در مقایسه با اثبات‌گرایی، تفسیرگرایی و انتقادگرایی مورد بررسی قرار گرفته است. انسان در این رویکرد دارای ساحت‌هایی است که دین، جهت‌دهی و هماهنگ‌سازی آنها را عهده‌دار است. حس، عقل، شهود و وحی ابزارهای شناخت بوده و شناختی که از حواس آدمی حاصل می‌شود، زمینه‌ساز تحقق معرفت تحلیلی است. ژانسان دارای سرمایه‌های بالقوه و بالفعل درونی است و محیط زیست آدمی نیز سرمایه‌های زیستی - فرهنگی، اجتماعی متفاوتی در اختیار انسان قرار می‌دهد و از این‌گذر، هویت آدمی شکل می‌گیرد. در خصوص واقعیت اجتماعی در پارادایم دینی، هم به عامل با اراده و کنشگر فعال و هم به وجود ساخت‌های اجتماعی و فضای منبعث از آنها و تأثیر آنها بر فرد توجه می‌شود. کلید واژه‌ها: پارادایم، دین، اثبات‌گرایی، تفسیرگرایی، انتقادگرایی، ماهیت انسان، ماهیت علم، واقعیت اجتماعی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رساله‌های علمی و پژوهشی

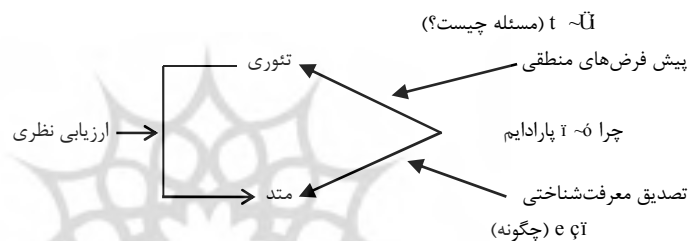
مقدمه

پارادایم مجموعه فضایی است که چگونگی درک جهان را تبیین می‌کند. در این تبیین، نوع نگرش به دنیا، چگونگی فائق آمدن بر پیچیدگی‌ها و راهنمایی محققان و دانشمندان علوم اجتماعی در اینکه چه چیزی مهم است، و مشروعیت دارد و چه چیزی منطقی و عقلانی است ارائه می‌شود.^۱

یک انگاره، در جهت متمایز ساختن یک اجتماع علمی از اجتماع دیگر عمل می‌کند. انگاره‌ها می‌توانند گروه‌بندی‌های شناختی درون یک علم را از هم تفکیک کنند. انگاره، تصویری بنیادین از موضوع بررسی یک علم است. انگاره تعیین می‌کند که در یک علم چه چیزی باید بررسی شود. این پرسش‌ها را چگونه باید مطرح کرد و در تفسیر پاسخ‌های به دست آمده چه قواعدی را باید رعایت نمود. انگاره، گسترده‌ترین وجه توافق در چارچوب یک علم است و در جهت تفکیک یک اجتماع یا خُرده اجتماع علمی از اجتماع دیگر عمل می‌کند. انگاره سرمشق‌ها، نظریه‌ها، روش‌ها و ابزارهای موجود در یک علم را دسته‌بندی، تعریف و مرتبط می‌کند.^۲

در زیر نموداری به همین منظور ارائه شده است.

رابطه پارادایم، تئوری، متد^۲



در این مقاله نویسنده بر آن است تا با رویکرد تفسیری به منابع اصلی دینی یعنی قرآن و روایات و برداشت‌های صاحب‌نظران دینی، منظر اسلام به ماهیت انسان، علم و داده‌های آن و واقعیت اجتماعی را در مقایسه با رویکردهای اثباتی، تفسیری و انتقادی بازشناخته و مدلی از پارادایم اسلامی را ترسیم نماید.

ماهیت انسان

اثبات‌گرایان انسان را موجودی منفعت‌طلب، لذت‌جو و منطقی می‌دانند که براساس علل خارجی عمل می‌کند و علل یکسان آثار یکسانی برای انسان دارد. برای شناخت انسان از این منظر باید به رفتار بیرونی توجه کرد که به الگوی مکانیکی از انسان یا رویکرد رفتارگرا می‌انجامد. پدیده‌های انسانی، براساس قوانین علی، قابل توضیح است و امکان پیش‌بینی رفتار

میسر است و با اصالت دادن به تفاوت‌های فرهنگی بر نسبی‌گرایی فرهنگی براساس سرشت انسان باور دارد.

در رویکرد تفسیرگرایی، انسان با برخورداری از قدرت معناسازی و تأویل، به جای قرار گرفتن در واقعیت از قبل تعیین شده، به خلق واقعیت می‌پردازد. اصالت درون به جای بیرون، اصالت انسان به جای محیط و اصالت دلائل انسانی به جای عمل محیطی، از شاخص‌های این رویکرد به حساب می‌آید.

به اعتقاد آنها رفتار آدمی که در درون متن یا زمینه اجتماعی خاص و به گونه‌ای ذهنی تعیین می‌شود و آگاهی اجتماعی و شناخت خویشتن نیز با به پای هم در اثر تبادلات ذهنی از طریق کنش‌های متقابل با دیگران به وجود می‌آید، خود اساساً در یک ساختار اجتماعی پدید می‌آید.^۴

پارادایم مبتنی بر انتقاد، مخالف دید شیء انگارانه اثبات‌گرایی است.

به نظر نظریه‌پردازان انتقادی اثبات‌گرایی انسان‌ها را موجودات منفعل و پذیرایی می‌داند که در برابر عوامل مسلط اجتماعی کاری از آنها بر نمی‌آید و فعالیتشان هیچ تأثیری بر ساختارهای اجتماعی بزرگ ندارد. حال آنکه، به نظر آنها، فعالیت‌های انسان‌ها بر این ساختارها تأثیر متقابل دارند و انسان‌ها را باید به عنوان موجودات خلأ و تأثیرگذار در جریان‌های اجتماعی در نظر گرفت.^۵ انسان‌ها به رغم خلاقیت، تعقیب تغییرات و انطباق با شرایط، دارای پتانسیل کج فهمی نیز هستند که به استثمار آنان از سوی دیگران می‌انجامد. کنش‌های جمعی فعال و هدفمند کسانی که در شرایط مشابه قرار دارند، در راستای تغییر شرایط موجود، می‌تواند به رهایی انسان‌ها بینجامد. انسان ماهیتاً به دنبال تغییرات به نفع همگان است. مارکس معتقد بود که انسان‌ها می‌توانند با عمل دسته‌جمعی و آگاهانه‌شان حرکت تاریخ را تسریع کنند.^۶

بنا بر نظریات فطرت، انسان دست‌کم در این دنیا و پیش از رسوخ ملکات مختلف در جان او، نوع واحدی است و هویت و ماهیت مشترک دارد. این نوع واحد، بینش‌ها و گرایش‌هایی دارد که در تمام دوران‌ها، در همه مکان‌ها و جامعه‌ها با او و درون اوست.^۷

انسان دارای قوا و استعدادهای فراوانی است که در طول زندگی خود با اختیار و انتخاب و اراده‌های دمامم به آنها فعلیت می‌بخشد. در واقع، انسان در صحنه حیات و زندگی خود را می‌سازد و به خود شکل می‌دهد.

بنابراین، برخلاف نظریات اگزستانسیالیست‌ها که معتقدند انسان آغازین هیچ شکل و تعیین و ماهیت خاصی ندارد و ماهیت آدمی با گرایش‌ها و تصمیم‌های پیاپی او تحقق می‌یابد و لذا وجودش بر ماهیتش تقدم دارد، نظریه با مبنای اسلامی بر آن است که انسان آغازین علاوه بر

تعیین، ویژگی‌ها و اوصافی دارد که میان تمام افراد این نوع مشترک است. انسان در ابتدا چیزی هست نه آنکه هیچ نباشد. گرایش‌هایی دارد. کمال‌هایی دارد. میل و خواست‌هایی دارد. هم‌چنین بینش و ساخت‌هایی دارد. اما ویژگی خاص انسان آن است که فعلیتی که پیش رو دارد یک فعلیت از پیش تعیین شده نیست، بلکه بسیار گوناگون و مختلف است. انسان تمام آنچه را که می‌تواند داشته باشد، از آغاز ندارد و همه آنچه می‌تواند باشد از آغاز نیست، بلکه چونان ماده‌ای است که صورت‌های بسیار متفاوتی را می‌تواند واجد شود و فعلیت‌های بسیار مختلفی را می‌تواند در خود بپذیرد.^۸

پس از آفرینش تازه مرحله اینکه چه باشد و چگونه باشد آغاز می‌شود، انسان آن چیزی نیست که آفریده شده است، بلکه آن چیزی است که خودش بخواهد باشد، آن چیزی است که مجموع عوامل تربیتی و از جمله اراده و انتخاب خودش او را بسازد... انسان بالقوه آفریده شده است.^۹

در رویکرد دینی در خصوص ماهیت انسان دو گونه توصیف وجود دارد: برخی توصیفات ناظر به ماهیت آدمی پیش از رسوخ ملکات الهی و شکل‌گیری شخصیت دینی و ایمانی اوست. و «از آیات استنباط می‌شود که انسان فاقد ایمان و جدا از خدا، انسان واقعی نیست»^{۱۰} و برخی ناظر به شالوده آدمی بعد از اتصاف به دین‌داری است و انسان مطلوب دینی را توصیف نموده است. چنان‌که گفته شده: «انسان اگر به یگانه حقیقی که با ایمان به او و یاد او آرام می‌گیرد بپیوندد، دارنده همه کمالات است»^{۱۱} امیرمؤمنان علی علیه السلام، از این منظر، ماهیت آدمی را عقل و صورت دانسته و موقعیت عقل را چون روح در کالبد توصیف نموده است، به نحوی که نبود عقل به جسم بی‌جان می‌ماند. «الانسان عقل و صورة، فمن اخطأ العقل و لزمته الصورة لم یکن كاملا، و کان بمنزله من لا روح فیه»^{۱۲} و نیز از امام روایت گردیده که جبرئیل بر آدم وارد شد و اظهار نمود که شما را در انتخاب یکی از سه مورد عقل و حیا و دین مخیر نمودم و آدم عقل را برگزید، پس جبرئیل به حیا و دین گفت تا او را ترک گویند. ولی آن دو گفتند که ما مأموریم که با عقل باشیم، هر جا که باشد.^{۱۳} امام صادق علیه السلام نیز شالوده آدمی را عقل می‌داند «دعامة الانسان العقل»^{۱۴} «جوهر ذات انسان، آگاهی است»^{۱۵}

نظر قرآن به این است که انسان همه کمالات را بالقوه دارد و باید آنها را به فعلیت برساند، و این خود اوست که باید سازنده و معمار خویشتن باشد، شرط اصلی وصول انسان به کمالاتی که بالقوه دارد ایمان است... پس انسان حقیقی که خلیفه‌الله است، مسجود ملائکه است، همه چیز برای اوست و بالأخره دارنده همه کمالات انسانی است، انسان به علاوه ایمان است، نه انسان منهای ایمان.^{۱۶}

انسان با همه اسماء و صفاتی که دارد «جسمانیّه الحدوث و روحانیّه البقاء» است. انسان قافله‌ای است که زمینه‌های تجرد روحی، علم و عدل، سمع و بصر، عدل و احسان و... در او هست همه اینها از قوه به مثال می‌روند. از عالم مثال به عالم عقل می‌روند و به تجرد کامل می‌رسند. این قافله در حرکت است.^{۱۷}

«انسان یگانه موجودی است که قانون خلقت، قلم ترسیم چهره او را به خودش داده است که هر طور که می‌خواهد ترسیم کند.»^{۱۸}

شهید سیدمحمدباقر صدر در کتاب فلسفتنا، حبّ ذات را اساس حرکت انسان می‌داند که در فطرت انسان به ودیعه گذاشته شده است. او معتقد است رسالت دین جهت‌دادن به حبّ ذات در مسیر تکامل و رضای الهی است. بر این اساس، شهید صدر طبیعت انسان را دارای توانایی و استعداد امور مادی و معنوی می‌داند که حرکت به سوی امور مادی به خودی خود و بدون رادع و مانع فراهم است، ولی شکوفایی استعدادهای معنوی نیازمند تربیت است که دین آن را به عهده دارد. پس، از این منظر، رسالت دین جهت‌دهی به حبّ ذاتی است که خود ودیعه‌ای الهی برای حرکت و تکامل انسانی است. چنان‌که اگر جهت‌دهی نشود، موجب سقوط آدمی می‌گردد.

شهید صدر «اسلام را راه و مفهوم می‌داند، راه عقل برای تفکر و مفهوم الهی برای جهان».^{۱۹} به عبارت دیگر، از نظر شهید صدر اسلام هم راه و مسیر را نشان می‌دهد و هم در صدد ارائه بینشی خاص از جهان‌بینی است. وی انسان را دارای دو بُعد مادی و روحی دانسته که بُعد روحی موجب نشاط فکری و عقل آدمی می‌شود و ارتباط این دو بُعد از هم گسیخته نیست، بلکه دائم این دو در هم تأثیر می‌گذارند.

ذات انسان را ابعاد شناختی، عاطفی، احساسی، انگیزشی و با استعداد اختیار و قدرت‌گزینش مجموعه‌ای تحت عنوان «قلب» شکل می‌دهند که در روز نخست پاک و مصفاست. رسول خدا ﷺ فرمود: «کل مولود یولد علی الفطرة حتی یكون ابواه یهودانه و ینصرانه»^{۲۰} «انسان بر فطرت پاک آفریده شده و والدین‌اند که او را یهودی و نصرانی می‌کنند». از این‌رو، ممکن است به فعلیت رسیدن این ابعاد قلب را حرم الله، یا حرم الشیطان نماید. در آدمی غرائز بالفعل وجود دارد و ابعاد فطری در حد استعداد و بالقوه است. گرایش به امور طبیعی و حیوانی انسان، نیاز به آموختن ندارد، ولی ابعاد فرهنگی و چگونه زیستن انسان نیاز به آموختن دارد. از این‌رو، وجه تمایز انسان از غیرانسان را فرهنگ دانسته و به تناسب اینکه خود را چگونه تعریف نماید، تمایلات و خواهش‌هایش شکل می‌گیرد. این ذات ممکن است در غرائز حیوانی در جا بزند و تمام تلاش او برای لذت بردن در این باب سپری شود، یا ممکن است ذات او در مسیر ادراکات عقلانی، شهودی و الهامات غیبی قرار گیرد و به جهانی ماورائی علاقه‌مند گردد و حظّی از آن

عالم برای خود بیاید و خود را در مسیر رسیدن و کامیابی لذاذد این گونه امور قرار دهد. پس گرچه حبّ الذات محرک آدمی است، ولی به تناسب فعلیت یافتن ذات در فضا حب و دوستی نیز رنگ می‌پذیرد.

به بیان دیگر، آدمی در فضای درونی خود نیز، همچون فضای بیرونی، در تعامل با خویش است. انسان‌ها در تعبیر انتونوژنیک، به شکل‌های گوناگون با خود نیز در تعامل است. تعامل فرد با ادراک یا احساس و عواطف ادراکی که از فطرت و استعداد های انسانی سرچشمه گرفته یا ادراکی که سخنگوی غرائز و نهاده‌های زیستی آدمی است.

هر کدام از اینها فضای تعامل و عرصه وجودی خاص خود را می‌طلبند. نابسامانی و تعارضات اجتماعی و فضای بیرون از ذهن افراد، می‌تواند ریشه در رفتار نابسامان درونی افراد داشته باشد. نقش دین برای دیندار و جامعه دینی، نقش ایجاد سازگاری و هماهنگی فضای درونی و بیرونی است. هماهنگ‌سازی نیروهای درونی و همسان‌سازی آن برعهده دین است. چنان که باورها، ارزش‌ها و هنجارهای جامعه، فرهنگ جامعه را می‌سازند، ادراکات، احساسات، عواطف و رفتار او هویت آدمی را می‌سازند و چنان که بسترهای فرهنگ‌ساز در جامعه می‌توانند متنوع و متعدد باشد، بسترهای هویت‌ساز فردی نیز می‌تواند متعدد باشد. تعدد در صورتی که هماهنگ نباشد، به بحران و بی‌خانمانی هویت منجر می‌شود. تعارض هویت‌های طولی و عرضی از جمله نابسامانی‌هایی است که ممکن است در اثر قرار گرفتن در فضاهای مختلف بروز نماید. چنان که در فضای بیرونی، خیر در برابر شر، ایمان در برابر کفر، دارالایمان در مقابل دارالکفر، حق در برابر باطل، عدل در برابر ظلم قرار دارد، در وجود آدمی نیز تضاد وجود دارد؛ تضاد بین نهاده‌های زیستی (غرایز) و استعداد های انسانی، عقل که «ما عُبد به الرحمن»^{۲۱} است و جهل که حاکی از بهره‌گیری از قوه ادراکی بدون وجود شرایط ادراکی. در نتیجه، خطا در ادراک‌های تصویری و تصدیقی است و تضاد احساسات الهی و احساسات برخاسته از وساوس شیطانی و... وجود دارد. به نحوی که گاهی احساسات نادرست موجب مسدود شدن راه عقل می‌گردد، حب الشیء یعمی و یصم؛ در حالی که احساسات درست، تمام دینداری تلقی می‌شود؛ چون بر پایه عقل استوار است؛ هل الدین الا الحب؛^{۲۲} و پیامبر بشارت داد که «المرء مع من احب»^{۲۳}

انسان ← تضاد در فضای درونی (ادراکات، احساسات و عواطف = لایه‌های هویتی)

دین ← هماهنگ‌کننده فضای درونی و بیرونی در جهت خاص = هویت دینی

↓ پیام

علامه طباطبایی معتقد است:

آنچه از تقدم حس بر عقل در نظر حکمای اسلامی گفته شده مربوط به ادراکات تصویری است ولی در باب تصدیقات تردیدی نیست که پاره‌ای از قضاوت‌های عقلی از

مجرای حسی وارد ذهن نمی‌گردد؛ بنا بر این می‌توان مدعی بود که تمام معقولات به تدریج پیدا می‌شود و از محسوسات آغاز می‌شود و تمام معقولات حتی بدیهیات اولیه یک نوع وابستگی به محسوسات دارند.^{۲۴}

ادراکات فطری به معنای ادراکاتی است که همه اذهان در آنها یکسان‌اند؛ یعنی همه اذهان واجد آنها هستند و همه اذهان مانند یکدیگر آنها را واجدند؛ ادراکاتی از قبیل اعتقاد به وجود دنیای خارج که حتی سوفسطاییان نمی‌توانند در حاق وجود خود منکر آن شوند.

نکته دیگر اینکه در گزاره «تقدم ادراکات حسی بر ادراکات عقلی»، منظور از حس، فقط حواس پنج‌گانه نیست، بلکه حواس باطنیه را نیز شامل می‌شود. یعنی آنچه از تجربه شهودی انسان حاصل می‌شود. از این‌رو، الهامات و مکاشفات را نیز شامل است. وجود حواس غیر از حواس پنج‌گانه موضوعی است که به تأیید علوم جدید از جمله روان‌شناسی رسیده است و با عبارت «من ناخود آگاه» و امثال آن بیان می‌شود.

حس، عقل، شهود و وحی ابزارهای شناخت‌اند و شناختی که از حواس آدمی حاصل می‌شود، زمینه‌ساز تحقق معرفت تحلیلی است. بنابراین، معرفت تحلیلی متأخر از تجربه‌های حسی و زیستی است و باید در مسیر زندگی تبلور یابد. تبلیغات و تربیت و فضایی که انسان در آن زندگی می‌کند، ممکن است زمینه آن معرفت را فراهم آورد و ممکن است استعداد بالقوه به فعلیت نرسد و به جای آن ابعاد هیجانی، احساسی و عاطفی انسان رشد کند. رشد قوای ادراکی و شناختی، رشد ابعاد عاطفی و احساسی مطابق خود را به دنبال دارد. بر این اساس، فرمودند: «هل الدین الا الحب»؛ آیا دین جز دوست داشتن است؟ با اینکه «اول العلم معرفة الجبار» است و «لا خیر فی دین لا تفقه فیه»^{۲۵} و پیامبر ﷺ به جبرئیل ﷺ فرمود «أنا امرنا ان نكون مع العقل»^{۲۶} و امیرمؤمنان علی ﷺ فرمود: «العلم اصل کل خیر»^{۲۷} و امام صادق ﷺ فرمود: «ان قیمة کل امرئ و قدره معرفته. ان الله تبارک و تعالی یحاسب الناس علی قدر ما آتاهم من العقول فی دار الدنیا»^{۲۸} و امام کاظم ﷺ فرمودند: «لا نجاه الا بالطاعة والطاعة بالعلم و العلم بالتعلم و التعلم بالعقل یعتقد...»^{۲۹}.

پس راه صحیح هویت‌سازی آن است که حواس و دیگر راه‌های هویت‌ساز، که به پشتوانه حواس تقویت می‌شود و نیز تجارب درونی انسان که موجبات شهود و ورود به عالم غیب را فراهم می‌کند، در پرتو فضای مستعد در پرورش این گونه امور تحقق یابد. در فضای مشحون از تجارب ناهمگون، قلب خالص به وجود نمی‌آید. وجود تمایلات و گرایش‌های مختلف در وجود آدمی، او را کانون تعارض و تضاد نموده است و این کشمکش دائمی در وجود او وجود دارد تا به مرحله عصمت برسد. تجارب حسی انسان می‌تواند به احساسات و عواطف ناشایست و درک و شعور نامطلوب رهنمون شود، چنان که می‌تواند به احساسات و عواطف شایسته و درک و شعور

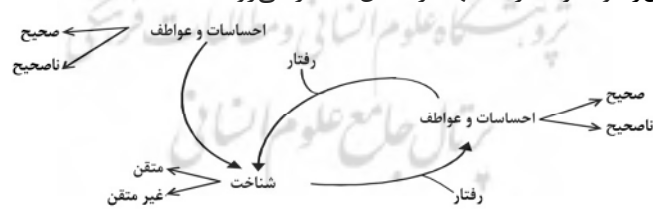
مطلوب بینجامد. و ادراکات نیز زاینده احساس و عواطف‌اند. از این‌رو، حرکت این قوا در یک شیوه دیالکتیکی صورت می‌پذیرد.

انسان دارای سرمایه‌های بالقوه و بالفعل درونی است یعنی بینش‌ها و گرایش‌ها و انگیزش‌های روانی، ذهنی و محیط زیست آدمی نیز سرمایه‌های زیستی - فرهنگی، اجتماعی متفاوتی در اختیار انسان قرار می‌دهد و از این گذر، هویت آدمی شکل می‌گیرد. محیط می‌تواند همچون فضای تبلیغ سنتی احساسات و عواطف دگرخواهانه، جمع‌گرا، ایثار و آخرت‌گرا را در آدمی ایجاد کند، به نحوی که عشق او در شهادت باشد و می‌تواند او را به دنیا مشغول سازد، یا احساسات التقاطی و ناپایدار در او فراهم آورد. او را پیشرفت‌گرا و آینده‌گرا بار آورد یا او را به گذشته خود دلخوش کند و به وضع موجود قانع گرداند. او را در مسیر مشخص هدایت نماید یا او را در حرکتی زیگزاگی در مسیر سرگردان نماید.

رسیدن به هویت کامل، در گرو شکل‌گیری هویت آدمی گام به گام و متناسب با استعداد و توان و تمهید مقدمات هویت‌یابی صورت پذیرد. از آنجا که حواس آدمی، مجرای ورود اطلاعات است و حواس پیش از عقل و ادراک با احساس و عواطف قرابت دارد، آگاهی عملی مبتنی بر احساسات و عواطف از نظر سهولت دریافت بر آگاهی نظری که نیازمند تأمل است تقدم دارد و در بیشتر مردم آگاهی در همین حد باقی می‌ماند. از این‌رو، احساسات و عواطف انگیزش‌زا بوده و محرک آنها در گنش به شمار می‌رود.

وانگهی از آنجا که مبنای احساسات و عواطف می‌تواند از غرائز «نهادهای زیستی انسان» یا از احساسات و عواطف مبتنی بر دریافت‌های مبتنی بر شناخت عقلانی برخیزد و احساسات و عواطف مبتنی بر نهادهای زیستی در دسترس همگان قرار دارد، لذا در صورتی که ابعاد شناختی انسان فعال نشود تا مبتنی بر آنها گرایش‌های انسانی زایش یابد، احساسات و عواطف مبتنی بر نهادهای زیستی انسانی تحریک شده و مبنای گرایش انسان قرار می‌گیرد و مبتنی بر آن شوق به حرکت (انگیزش) تولید می‌شود.

در انسان دو نوع آگاهی وجود دارد: آگاهی نظری و عملی. از آنجا که حواس آدمی مجرای ورود اطلاعات است و حواس پیش از عقل و ادراک با احساس و عواطف قرابت دارد، آگاهی عملی مبتنی بر احساسات و عواطف از نظر سهولت دریافت بر آگاهی نظری، که نیازمند تأمل است، تقدم دارد و در بیشتر مردم آگاهی آنها در همین حد باقی می‌ماند. از این‌رو، احساسات و عواطف انگیزش‌زا بوده و محرک آنها در گنش بشمار می‌رود.



در صورتی که به ابعاد شناختی انسان توجه نشود و با ایجاد هیجانانگیز، احساسات و عواطف مستقیماً تحریک گردد، بالفعل بودن نهادهای غریزی موجب می‌شود که به راحتی در دسترس باشد و آدمی به خودی خود تمایل به آنها داشته باشد و بالقوه بودن و استعدادی بودن احساسات و عواطف انسانی، نیازمند ارائه شناخت و موجب صعوبت دسترسی آنهاست. بر این اساس، به راحتی می‌توان ابعاد شهوانی انسان را تحریک کرد، ولی تحریک ابعاد عقلانی و کنترل نفس بابت عواطف مبتنی بر ارزش‌های الهی کار مشکلی خواهد بود.

ملاصدرا انسان را موجودی دو بُعدی می‌داند: فرشته‌خویی و شیطان‌صفتی؛ مثبت و منفی. طبیعت مادی انسان نماینده بُعد شیطانی و روح او خواهان ضمیر و برتری و فرشته‌خویی است. ملاک برتری انسان حکومت عقل است. اگر انسان عقل را ملاک قرار دهد و بر خود حاکم سازد، به درجه فرشتگان نائل می‌گردد و اگر به هوا و هوس گوش سپارد، مهمان شیطان‌ها و درندگان خواهد بود. ملاصدرا اختلاف انسان‌ها را در اسرار آیات چنین بر می‌شمارد:

اختلاف ذاتی در سرشت و اصل خلقت آنها، اختلاف در حالات پدر و مادر که موجب اختلاف در خلقیات نیک و بد آنها به صورت ارثی می‌شود. اختلاف در نطفه‌ها - اختلاف در پاک‌ی شیر و غذای طفل، اختلاف در آموزش والدین و تأدیب فرزندان، اختلاف در استادان، اختلاف در تهذیب و تزکیه نفس.^{۳۰}

ملاصدرا همانند ارسطو برای عقل بشری دو مرتبه نظری و عملی قائل است. کمال انسانی در مرتبه عقل نظری را رسیدن به عقل مستفاد می‌داند. و برای عقل عملی نیز مراتبی قائل است که رتبه اول، تهذیب ظاهر با التزام به تکالیف و احکام شریعت است و مرتبه دوم، تهذیب باطن و تطهیر قلب‌ها از صفات ناپسند، مرتبه سوم، نورانی نمودن نفس یا صور علمی و معارف ایمانی و مرتبه چهارم فنای نفس از ذات خود و قطع نظر از غیر خداست. انسان در این مرحله، تمامی اشیا را صادر از حق و راجع به او مشاهده می‌کند. وی سفر کمال و باطن انسان را دارای سه مرحله از خلق به حق و در حق و از حق به خلق می‌داند. ملاصدرا در شواهد الربوبیه کمال عقل نظری را مهم‌تر از کمال عقل عملی می‌داند. از این‌رو، اندیشیدن را برترین عبادت تلقی می‌کند؛ زیرا انسان با تفکر به خدا می‌رسد.

از روایات نیز استفاده می‌شود که ارواح انسان بر حسب فطرت نخستین در پاک‌ی و ناپاک‌ی، ضعف و قوه، کوری و زمین‌گیری، سلامتی و صحت، و نزدیکی و دوری از خداوند مراتب گوناگون دارند و مواد پستی که در برابر آنهاست، بر حسب خلقت در نرمی و درشتی از هم دورند و مزاج و ترکیبات آنان در نزدیکی و دوری از اعتدال حقیقی با هم تفاوت دارند... برخی از آنان به میل خود، گرایش به چیزی پیدا می‌کند که دیگری از آن بیزار است و یکی چیزی را زیبا می‌بیند و خواهانش می‌شود در حالی که، دیگری آن را زشت می‌شمارد.^{۳۱}

در نگرش قرآنی، همه انسان‌ها از نسل آدم‌اند و آفرینش آدم با آفرینش دیگر موجودات متفاوت است. یک بُعد در طبیعت و خاک دارد و یک بُعد در ملکوت و روح الهی. تفاوت و اختلاف امری طبیعی است و ملاک برتری تلقی نمی‌شود. ملاک برتری فقط به تقواست.

«و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عندا... اتقیکم». (حجرات: ۱۳)

از مؤلفه‌های دینی در خصوص انسان استنباط می‌شود که هویت فردی دینی قابلیت آن را دارد که به هویت جهانی منتهی شود. بدین معنا که، ارزش‌های فردی و اجتماعی همه حول محور توحید معنا می‌یابد. ارزش‌های قومی، ملی، منطقه‌ای و جهانی با رنگ‌پذیری از دین می‌توانند ارزش‌های دینی تلقی گردند. کام‌جویی و لذت‌جنسی و جسمی می‌تواند دارای ارزش دینی به حساب آید. در این راستا، واژگان و مفاهیم سیاسی، اجتماعی، فرهنگی متفاوت از آن چیزی خواهد بود که امروزه متداول است.

ماهیت علم و داده‌های آن

اثبات‌گرایان در خصوص ماهیت علم بر تمایز بین علم و فهم متعارف (شعوری عامیانه از جمله مذهبی) تأکید دارند. از منظر آنان، معرفت علمی از روش‌های علمی استفاده می‌کند. روش‌های علوم طبیعی در علوم انسانی اصالت دارد. فهم متعارف شبیه علم، ولی غیرنظام‌مند است.

اثبات‌گرایان داده‌ها و شواهد را جدا از ذهن پرسش‌گر و در دنیایی عینی می‌دانند. در منظر آنها، حقایق تجربی، جدا از ایده‌ها و افکار شخصی وجود دارد. معرفت متکی بر واقعیت قابل مشاهده، مهم‌تر از بقیه معارف است. علم بر بنیان تجربه است.

تفسیرگرایان به فهم متعارف و باورهای عرفی برای دسترسی به درک و فهم انسان‌ها از جهان پیرامون آنها توجه دارند. فهم متعارف حاوی معنایی است که مردم در زندگی و تعاملات روزمره از آنها استفاده می‌کنند. فهم متعارف یک منبع مهم اطلاعات برای فهم سوگیری عملی انسان‌ها و پیش‌فرض‌های آنان درباره جهان است. اگرچه علم اثباتی در دنیای طبیعی اهمیت لازم را دارد، ولی فهم متعارف در دنیای انسانی از کاربرد زیادتری برخوردار است. هر کدام در حوزه خود مهم و با اهداف متفاوت از روش‌های مختلفی استفاده می‌نمایند. محقق تفسیری، صرفاً به تکرار برداشت‌های سوژه‌ها از رویدادها نمی‌پردازد، بلکه توجه به دلایل آنها، برای مفهوم‌سازی در راستای کشف سیستم معانی و بازسازی شناختی آنان می‌پردازد. اگرچه مردم از صحت فهم متعارف یقین کامل ندارند، ولی فرض را بر درستی آن گذاشته و جهت حفظ و بازتولید واقعیت آن هم متکی بر سیستم معانی تهیه شده در تعاملات اجتماعی از آن استفاده می‌کنند. تفسیرگرایان معتقدند که داده‌ها و مدارک مربوط به کنش اجتماعی نمی‌تواند از بستر کنش و معنایی که کنشگر به آن الصاق نموده جدا باشد. آنان معتقد به اصالت ذهنیت، به جای

عینیت هستند و از منظر آنها واقعیت تجربی، عینی و بی‌طرف وجود ندارد. واقعیت محصول کنش‌ها در یک بستر خاص و وابسته به تفاسیر افراد در آن بستر است. داده‌ها سیال، متغیر و وابسته به سیستم معانی و مضمونی هستند که در آن جای گرفته‌اند.

انتقادگرایان معتقدند فهم متعارف یا شعور عامیانه مردم از جمله شعور مذهبی، بر آگاهی کاذب پایه‌ریزی شده است. آگاهی کاذب بدین معنا که مردم برخلاف منافع حقیقی خود در واقعیت عینی عمل می‌کنند. واقعیت عینی در پشت افسانه‌ها و فریب‌ها وجود دارد. محقق انتقادی برای دستیابی به تفسیر مردم و سیستم معانی مشترک آنها تلاش می‌کند تا ضمن تعریف به داوری بپردازد. آشکارسازی ساخت زیرین صرفاً با مشاهده امکان‌پذیر نیست، سطح قابل مشاهده را باید با تئوری مناسب و انتقادی کنار زد تا بحران‌ها و تضادهای عمیق را در ساختارهای پنهان مشاهده نمود، تا تعاملات عینی به دقت بررسی و تحلیل شود. آشکارسازی سطح عمیق واقعیت مشکل ولی حیاتی است. سطح ظاهر پر از ایدئولوژی، افسانه و ظواهر غلط است.^{۳۲}

انتقادگرایان داده‌ها را دارای خصیصه عینی و ذهنی می‌دانند و معتقدند: واقعیت و تئوری بی‌طرف نیست.^{۳۳}

با اندک تأملی می‌توان گفت منابع معرفتی علم مدرن بر حس، خیال و وهم متکی است. حال آنکه منابع معرفتی علم در فرهنگ و تمدن اسلامی، حس، عقل، نقل، شهود و وحی است. حس و عقل در طول یکدیگرند و در مجموع، دانش معنوی عقلی را پدید می‌آورند. شهود، معرفت و علم حضوری و باطنی است که در اثر سلوک و تزکیه پدید می‌آید و نقل، معرفت مستقلی نیست و اعتبار آن به منبعی است که از آن خبر می‌دهد. مراد از نقل نیز در اینجا نقل از حس و یا از عقل و شهود نیست، بلکه نقل از وحی است؛ زیرا وحی شهود معصومی است که مختص به انبیا و اولیای الهی است.

علوم دینی و الهی در مراتب مختلف عرضی و طولی خود تفسیری هماهنگ و واحد از عالم و آدم ارائه می‌دهند و از همین طریق، امکان سلوک و حرکت آدمیان را از نشئه کثرت به عالم وحدت فراهم می‌آورند. تصفیه و سلوک، خود مرتبه‌ای از این معارف است که آدمیان از طریق آن از مراتب کثرت عبور نمی‌کنند و از آن طریق، اتحاد و وحدت می‌یابند.

مدینه‌ای که از این طریق پدید می‌آید وحدت و هویت حقیقی دارد. دانش‌های حسی و تجربی در فلسفه‌های مادی... که از آنها به عنوان دانش‌های ابزاری نیز می‌توان یاد کرد، نسبت به وحدت جمعی به تعبیر لطیف قرآن «فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيحٍ» آنان در هرج و مرج هستند.^{۳۴}

آگاهی دینی، نزد معتقدین به آن، هویت علمی دارد؛ چه اینکه علم نیز نزد ارباب دیانت از هویت دینی برخوردار بوده و با آن بیگانه نیست.

در نگاه دینی، بخشی از علم از متن دیانت جوشیده است و حیات بشری بدون بهره‌وری از هسته مرکزی دین (وحی) از آن بخش بی‌نصیب می‌ماند. این قسم از علم، هویتی آسمانی داشته و با وساطت انسان‌هایی که از قوه قدسیه برخوردارند، در دسترس همگان قرار گرفته است. ولی بخش دیگر علم با تولد انسان و همراه با رشد و باروری ابعاد جسمانی او ظاهر شده و تا مرحله آگاهی نسبت به علوم الهی و همراهی با آن ادامه می‌یابد.

علم عام و گسترده‌ای که همگان از آن برخوردارند، همان دانش حسی است که در نهایت، در قالب آگاهی عقل سامان می‌یابد. این نوع آگاهی در تعبیر دینی، «حجت درونی» خداوند است که انسان را به وجود مبدأ، معاد، ضرورت وحی و رسالت خبر می‌دهد و در بُعد عملی نیز بر حسن تبعیت از نبی و وجوب آن حکم می‌کند. بنابراین، علم عام که حجت درونی آدمیان است، چهره حسی و عقلی داشته و تحت عنوان دانش مفهومی قابل ترسیم است.^{۳۵}

بخش دیگر علم، که هسته مرکزی دین را تشکیل می‌دهد، گرچه به وساطت نبی و فرشتگان که او را همراهی می‌کنند تا افق مفهوم نازل شده و در سطح عبارات، کلمات و خطوط ظاهر می‌گردد. اما درس و بحث حصولی، تعلیم و تعلم مفهومی و چینش و ترتیب مقدمات منطقی، وسیله تحصیل آن نیست. این نوع علم که آگاهی‌ای ناب و خالص است، همان دانش حضوری و شهودی است که از طریق تماس مستقیم نبی با مبادی عالیّه هستی حاصل می‌گردد و انبیا و اولیای الهی برای تحصیل این نوع آگاهی از تصفیه، تزکیه، تحول، تبدل و صبرورت وجودی بهره می‌برند.^{۳۶} «دعوت به خودآگاهی و اینکه خود را بشناس تا خدای خویش را بشناسی، خدای خویش را فراموش مکن که خودت را فراموش می‌کنی، سر لوحه تعلیمات مذهب است».^{۳۷}

علامه طباطبایی در خصوص ماهیت علم بر آن است که معرفت‌های بشری، ریشه در طبیعت، عقل، قلب، جهان غیب و جامعه و تاریخ دارد و توسط ابزارهای حسی، عقلی، شهودی و وحی و الهام کسب می‌شود. ملاک صحت همه معارف، انطباق با واقع بودن آنهاست و معیار صدق و کذب آنها نیز قاعده «استحاله اجتماع و ارتفاع دو نقیض» در معارف نظری و دو قاعده «حُسن عدل» و «قُبْح ظلم» در معارف عملی، افزون بر اندیشه و گفتار و کردار معصومان علیهم‌السلام است. علامه طباطبایی «نسبیت در معرفت» را جز معرفت‌های بدیهی و حضوری کلی نظری و برخی از معرفت‌های کلی عملی می‌پذیرد و بر این باور است که غیر از معارف یاد شده، دیگر معارف تحت تأثیر عوامل زیستی، محیطی، عینی و اجتماعی - فرهنگی قرار دارند. از نظر وی، محور اصلی این تغییر و تحول‌های معرفتی «اعتباریات»، به ویژه اعتبارات پس از اجتماع است. اعتباریات در نگاه علامه، مبنای اصلی «جامعه و تمدن» انسانی بوده و بیشترین تأثیر را نیز از جامعه می‌پذیرند.

به اعتقاد علامه، کوشش برای زندگی و انطباق با محیط، انتخاب ساده‌تر و تغییر در اعتباریات، ساز و کار حاکم بر اعتباریات است که موجب جلب منفعت و فرار از زیان بوده و محور فعالیت‌های انسانی را تشکیل می‌دهد. این ساز و کارهای چهارگانه در عرصه‌های شناختی، عاطفی و رفتاری ظاهر می‌شود. به عبارت دیگر، کوشش برای زندگی، انطباق با محیط، انتخاب ساده‌تر و تغییر در اعتباریات حیطة، شناختی، عاطفی و رفتاری را متأثر می‌سازد و موجب تغییر در فرد و اجتماع می‌شود. از نظر علامه نیروهای عمل‌کننده ما اگر مواجه با دو فعل شوند که یکی آسان‌تر و دیگری سخت‌تر است، به سوی کار بی‌رنج و آسان‌تر متمایل می‌شوند و کار پر رنج را ترک می‌کنند.

علامه طباطبایی عوامل تأثیرگذار بر معرفت را به چهار دسته ماورائی، محیطی، فردی و اجتماعی - فرهنگی دسته‌بندی می‌کند و قسم اول را به الهی و شیطانی تقسیم می‌کند، به طوری که این دو بدون سلب اختیار در آدمی تأثیر گذارند و عامل محیطی در جغرافیا و محیط عمل و اشتغال تحقق می‌یابد. در عامل فردی بنیه جسمانی، صفات نفسانی و جهان‌بینی فرد مؤثرند. و در عامل اجتماعی - فرهنگی، تربیت، فضای عمومی، پایگاه عمومی، اقتصادی، دولت و هم‌نشین و پایگاه اجتماعی، سیاسی در معرفت مؤثرند.^{۳۸}

در نظام معرفتی دینی جایگاه عقل و احساسات و عواطف، قلب است. قلب نیز به پاک یا ناپاک تقسیم می‌شود. قلب کانون قصد، نیت، اراده و اختیار، ادراکات حضوری و شهودی است. قلب جایگاه ملائکه یا شیاطین می‌تواند باشد. در این نظام معرفتی، ابعاد مادی و جسمانی انسان، عواطف و احساسات و عقل می‌توانند سپاه خدا باشند و انسان را در مسیر کمال یاری رسانند و تیز می‌توانند سپاه شیطان باشند. پس همه امانت الهی‌اند که باید از آنها به طور مشروع استفاده کرد.

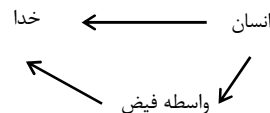
انسان رنگ ناپذیرفته از اعتقادات، احساسات و رفتار مورد تأیید دین، مصداق نکوهش‌هایی است که در قرآن کریم از آن چنین تعبیرهایی می‌شود. آزمند، ستمگر، جاهل، ناسپاس، طغیان‌گر، شتاب زده، فراموش کار، بی‌وفا، مجادله‌گر و...^{۳۹}

در نظام معرفتی دینی، زبان دین، دارای سلسله مراتب بوده و هیچ‌کس به میزان ادراک و احساسات خود بی‌نصیب از معارف الهی نیست. این زبان در عرصه‌های فلسفی، عرفانی به نشانه‌گذاری‌ها و رمز و رازگویی‌ها گراییده که هر کسی را توان ادراک و فهم آن نیست. بر این اساس، واژه «حکمت» در معارف دینی جای خود را می‌گشاید. حکمت به مجموعه تعالیم و آیین‌هایی گفته می‌شود که می‌خواهد مبنای عمل و حرکت آدمی به سمت کمال به شمار آید. از این‌رو، لذا میزان، ابزار و شرایط آن کاملاً حساب شده است.

وجود اصحاب سرّ در میان یاران اولیای الهی نیز به دلیل سلسله مراتبی بودن این معارف بوده است. در ادبیات دینی قلب بزرگ، قلب کوچک، شرح صدر یا ضیق صدر برای این گونه مفاهیم به کار رفته است.

در نظام معرفت دینی خشیت الهی میزان معرفت الهی به حساب آمده است: *انما یخشی الله من عباده العلماء (فاطر: ۲۸)* و اولین چیزی که خداوند آفریده عقل بوده است: *اول ما خلق الله العقل*^{۴۰}

در این نظام معرفتی، هر انسانی به هر میزان معرفت می تواند مستقیم از طریق عقل به عنوان پیامبر درونی با خدا مرتبط شود و پیامبران و اولیا وسائط فیض اند که موجب تسهیل این ارتباطات اند و کاستی عقل در عرصه شناخت و عمل را جبران می کنند.



محقق در نظام پارادایمی دینی هم برای شناخت طبیعت برانگیخته می شود و همه آنها را آفریده خالق هستی می داند که در هر ورقی از آن معرفت کردگار نهفته است و همه ابزارهای شهودی، غیبی، عقلی و تأثیر عوالم ماورائی را اعتقاد دارد و در صدد کشف آنهاست. همچون تفسیر گرایان بخشی از شناخت واقعیت را متوقف بر شناخت تفسیری، تفریری و استقرایی می دانند. در این نظام معرفتی، گرچه همه از خدایند و به سوی او باز می گردند، ولی در «نظام احسن» خیر و شر وجود دارد. شرّ در حقیقت نظام هستی فرع خیر است، اما در واقعیت خارجی مقابل خیر قرار گرفته و راهی دیگر در پیش دارد و این آمیختگی و دوگانگی در وجود تک تک افراد نهفته است و ستیز آنان دائمی است و هر دو از همه ابزارها و منابع شناختی برخوردارند. از این رو، کانون این منابع که قلب است، هم می تواند جایگاه خیر، نیکی، پاکی و فرشته خویی باشد و هم جولانگاه شیاطین و هرگونه رفتار، فکر و نیتی می تواند موجب تقویت یکی و تضعیف دیگری شود.

تکلیف این مسافر (انسان) در گذرگاه عشق مشخص می شود. از این رو، گفته اند: *هل الدین الا الحب؟* بدین معنا که در ساحت و عرصه شناخت و بینش، تکلیف این دوگانگی و ستیز پایان نمی یابد چه بسا افراد اهل شناخت دل در گرو چیزی مخالف شناخت داشته باشند و به قول شاعر: *چو دزدی با چراغ آید گزیده تر برد کالا.* اما جایگاه و عرصه عواطف و احساسات و عشق تعیین کننده است. عشق و عاطفه شور و حرکت می آفرینند و تکلیف دوگانگی یکسره می شود. از این رو، به این ساحت انسانی در تعالیم دینی و سلوک پیشوایان آن، اهمیت ویژه داده شده

است. این دوگانگی تولید کننده حق و باطل است و در ساحت تکلیف، مشروع و نامشروع و در واقعیت اجتماعی، جامعه دینی و جامعه غیردینی، دار الایمان (امت) و دار الکفر تولید می‌کند. از منظر دینی این دو، هم در توسعه‌اند و هر روز در راستای استعدادهای خود کمال می‌یابند: «کلا نمدهؤلاء وهؤلاء» (اسراء: ۲۰) و هم در کارزاری دائمی‌اند که سرکوبی یکی مساوی با و تقویت دیگری است.

در منظر دینی، راه شناخت طبیعت راه مشاهده و تجربه است و در عین حال، از تأثیر و تأثیرات عوالم نیز نباید غافل بود.

واقعیت اجتماعی

اثبات‌گرایان ساختارگرا جامعه را مهم‌ترین واحد تحلیلی در جامعه‌شناسی به شمار می‌آورند و فرد را محصول جامعه می‌انگارند. فرد از نظر آنها هیچ اهمیتی ندارد^{۴۱} و واقعیت‌های اجتماعی نیروهایی هستند که در خارج از افراد قرار دارند و آنها را به رفتارهای معینی وادار می‌کنند.

تصور عینیّت در امور اجتماعی که شاخص اثبات‌گرایی است در تفکر ما بعد اثبات‌گرایی از سوی گروهی مورد مخالفت جدی قرار گرفته، ولی گروهی دیگر درصدد دفاع یا توضیح و تجدید نظر در این تصور بر آمده‌اند.^{۴۲}

از منظر تفسیر‌گرایان، وظیفه علوم اجتماعی، تفسیر و قابل فهم کردن است، نه توسل جستن به علل. رفتارهای اجتماعی مردم توصیف و تفسیر می‌شود. توضیح تفسیری، تفریدی و استقرایی است. تعمیم‌های متکی بر جزئیات خاص، مشاهدات محقق تحت عنوان تئوری بنیادی شهرت دارد که ریشه آن در زمینه زندگی اجتماعی است. تئوری بنیادی بر آشکار سازی معانی، ارزش‌ها، طرح‌های تفسیری و قواعدی است که مردم در زندگی روزمره خود می‌سازند. تبیین تفسیری زمانی معتبر است که برای افراد مورد مطالعه قابل فهم و مورد تأیید آنها باشد و به دیگران امکان درک عمیق و ورود به دنیای اجتماعی آنان را نیز بدهد. «آنها شناخته‌های جهان واقعی به عنوان وجود خارجی را انکار نمی‌کنند، ولی بیشتر بر ماهیت تعریفی تأکید می‌ورزند که ما از شناخته‌هایمان به عمل می‌آوریم و این امر را نیز در نظر دارند که کنشگران می‌توانند تعریف‌های متفاوتی به عمل آورند.»^{۴۳}

«جامعه چیزی بیشتر از یک سازمان اجتماعی نیست که ذهن و خود در بطن آن پدید می‌آید. در واقع، یک مقوله ته نشستی است.»^{۴۴}

در رویکرد انتقادگرایان، اصالت با تبیین دیالکتیک و یا تبیین انتقادی است که در بین جبرگرایی اثباتی و اختیارگرایی تفسیری قرار دارد. اگرچه انسان‌ها در محدودیت شرایط مادی، بستر فرهنگی و شرایط تاریخی به سر می‌برند، ولی می‌توانند معانی و راه‌های جدید مشاهده را

خلق و اقدام به تغییر شرایط نمایند. تبیین انتقادی شرایط موجود را توصیف می‌کنند و چگونگی تغییر آن را توضیح و تصویری از آینده ارائه می‌کند. تبیین انتقادی در خدمت فهم و درک ساز و کارهای پنهان از واقعیت و هم‌ابزاری برای نقد شرایط موجود و ارائه طرحی برای تغییر آن است. تبیین به شدت وابسته به تئوری انتقادی است. ارزیابی تئوری بر اساس عمل است. تئوری در عمل باید توانایی تغییرات آزادیبخش داشته باشد.^{۴۵} انتقاد گرایان به وجود واقعیت اجتماعی اذعان دارند و صاحب‌نظران این رویکرد با دیدگاه‌های نظری مختلف ناخرسندی خود را از ساختار سلطه حاکم بر جوامع اظهار می‌کنند.

در پارادایم دینی، هم به عامل با اراده و کنشگر فعال توجه می‌شود و خطاب و پیام ناظر به اوست و هم به وجود ساخت‌های اجتماعی و فضای منبعث از آنها و تأثیر آنها بر فرد اذعان شده است. توجه به ساخت خانواده و قوم، از این قبیل است. از این‌رو، برخلاف رویه رایج در جوامع اسلامی، به ویژه در مباحث اخلاقی، که غالباً افراد مورد خطاب و عتاب قرار می‌گیرند، در رویکرد دینی، اصلاح ساخت‌ها نیز مورد توجه قرار گرفته است. چنان که سرنوشت واحدی برای همه اعضای یک قوم گوشزد شده است. در عین حال، ساخت‌ها با کنش عاملان باز تولید می‌گردند: «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم» (رعد: ۱۱) و آنگاه که افراد توان دخالت در ساخت را نداشته و ایمان خود را در خطر می‌بینند، دستور داده شده که خود را از آن ساخت (جامعه) برهانند: «قالوا الم تکن ارض الله واسعه فتهاجروا فیها» (نساء: ۹۷). و آنگاه که مسئله امر به معروف و نهی از منکر را بیان می‌کند، عدم ادای این تکلیف را دارای آثار و پیامدهای شومی می‌داند که دامنگیر تمام جامعه می‌شود و موجب بی‌تأثیری کنش عاملانی می‌شود که به تکلیف خود پای‌بند بوده‌اند. بدین معنا که، ساخت چنین جامعه‌ای دارای آثار ویژه خود است.



براساس چنین نگرشی هیچ یک از افراد جامعه نمی‌توانند نسبت به سرنوشت «کلیت جامعه» بی‌تفاوت باشند و رفتار تک‌تک آنها سرنوشت و کلیت جامعه «ساخت جامعه» را رقم می‌زند. پس ساخت دین‌مداری از گفتار به کردار و اعمال و نیات تسری می‌یابد و تأثیر آن، هم نسل موجود و هم نسل‌های آینده را متأثر می‌سازد. چنان که ساخت موجود در اثر تلاش و آثار تکلیفی و وضعی رفتار پیشینیان تحقق یافته است و اصولاً از منظر اسلامی انسان‌های ماهیت انسانی یافته، انسان‌های بارور شده از نظر فطری انسانی هستند که واقعا اعضای یک پیکرند، روح واحد بر آنها حکم فرماست... این است که

رسول اکرم ﷺ در سخن خود که سعدی آن را اقتباس کرده و با تعمیم غلط خرابش کرده است، به جای آنکه بگوید: «بنی آدم اعضای یک پیکرند، فرمود: مؤمنان اعضای یک اندام‌اند، هرگاه عضوی به درد آید، با تب و بی‌خوابی با او همدردی می‌کنند»^{۴۶}

شهید صدر معتقد است که اسلام تعریف جدیدی برای حیات و زندگی ارائه نمود، و قوانینی ارائه کرده است که حقوق فرد و جامعه در آن ملاحظه شده است.^{۴۷} و دین بین معیار فطری کار و زندگی که حب ذات باشد و معیارهایی که کار و زندگی شایسته و مطلوب را برپا می‌کنند که ضامن سعادت و رفاه و عدالت است، هماهنگی برقرار می‌سازد. معیار نهفته در فطرت آدمی یعنی حب ذات او را به مصالح شخصی خود می‌خواند و معیار ارائه شده از سوی دین او را به تعادل و توازن بین مصالح شخصی و اجتماعی دعوت می‌کند. این مهم را دین از دو طریق انجام می‌دهد: یکی از طریق تفسیر واقعی زندگی و نشر آن معارف به نحوی که این جهان زمینه‌ساز زندگانی آخرت به شمار می‌آید و کار و تلاش در این راستا موجب رضایت و خشنودی خداوند می‌شود و این رضایت آن‌گاه حاصل می‌شود که فرد در همان حال، که به دنبال تأمین مصالح خویش است، مصالح جامعه را نیز تأمین می‌کند. به دیگر سخن، با توسعه مفهومی حاصل از دین، کار و تلاش برای جامعه، نفع و منفعت را که همان رضایت الهی و سعادت اخروی فرد باشد در پی دارد. پس دین فرد را به سوی مشارکت اجتماعی سوق می‌دهد و هم‌زمان محک کار را عدالت دانسته که خشنودی خدا را در بر دارد؛ «فمسألة المجتمع هي مسألة الفرد ايضاً»^{۴۸} طریق دوم که موجب همسویی اغراض ذاتی فرد با مصالح اجتماعی می‌شود تربیت اخلاقی است که انسان را از نظر روحی و عاطفی و شعوری آماده خدمت به جمع می‌کند.^{۴۸}

اراده و اختیار آدمی در فضاهای اجتماعی و فرهنگی سلب نمی‌شود، ولی به شدت از آن تأثیر می‌پذیرد. به بیان دیگر، انسان دارای استعدادهایی است که ممکن است خاستگاه فعلیت‌یابی آنها فضای اجتماعی باشد. رفتارهای مشترک و مشابه از روی عادت و بدون نیاز به تأمل از احاد یک جامعه سر زند و به اصطلاح دور‌کیم، همبستگی مکانیکی (خود به خودی) تولید شود، بر همین مبناست که در روایات تأکید شده که بر «حسن فعلی» نمی‌توان اعتماد کرد و آن را ملاک قضاوت قرار داد، چه اینکه، چه بسا از روی عادت (دارای خاستگاه فردی یا جمعی) صورت پذیرفته باشد: «فانه شيء قد اعتاده». از سوی دیگر، مشاهده می‌شود که در فقه اسلامی، جهل به حکم، موجب عدم استحقاق کیفر است و شواهدی چون تازه مسلمانی و دور بودن از جامعه اسلامی می‌تواند حاکی از جهل به تحریم تلقی گردد، با این حال، حضور در جامعه اسلامی به مثابه علم به حکم به حساب می‌آید. به عبارت دیگر، در این صورت با حضور در فضای جامعه اسلامی فرد از وجدان جمعی آن جامعه بر خوردار گشته است. از این‌رو،

ترازی طرفین در ارتکاب جرم، نه تنها موجب اسقاط کیفر نمی‌گردد، بلکه به دلیل تجرّی، احساسات جامعه دینی را بیشتر جریحه دار کرده است و مستحق افزایش کیفر نیز می‌شود.^{۴۹} بنابراین، انسان در عین آزادی برای ساختن خود و جامعه‌اش، دارای محدودیت‌هایی است. استاد مطهری وراثت، محیط طبیعی و جغرافیایی، محیط اجتماعی، تاریخ و عوامل زمانی را از عوامل محدود کننده آزادی - و نه سلب کننده آزادی - انسان می‌داند.^{۵۰}

در میان اندیشمندان اسلامی، در خصوص اصالت جامعه و اصالت فرد - به معنای وجود حقیقی یا اعتباری داشتن - دو دیدگاه وجود دارد: برخی، هم اصالت فرد و هم اصالت جمع را پذیرفته‌اند. شهید مطهری در کتاب جامعه و تاریخ و علامه طباطبایی در المیزان از این دسته‌اند و برخی نظیر استاد مصباح‌یزدی در کتاب جامعه و تاریخ از نگاه قرآن اصالت فرد را پذیرفته‌اند. هر یک از این اندیشمندان با استفاده از آیات و روایات سعی در تبیین دیدگاه خود نموده‌اند. بدیهی است اصالت فرد و کنشگرایی، اساس تکلیف‌مداری را شکل می‌دهد و نگاه دینی نمی‌تواند منکر آن شود. ولی در خصوص اصالت جمع چنین ضرورتی وجود ندارد. کنشگرایی محض، اساس بحث بسیاری از عالمان از جمله علمای اخلاق را به خود اختصاص داده است. چنانکه ملاّ احمد نراقی در کتاب اخلاقی معراج السعاده، مباحث خود را بر پایه فرد قرار داده است. وی پس از بیان اصلاح نفس و متابعت نکردن از هوا و هوس می‌گوید:

چنین شخصی قابلیت اصلاح دیگران را دارد و سزاوار سروری مردمان است و خلیفه خدا و سایه پروردگار است در روی زمین و چون چنین شخصی در میان مردم حاکم و فرمانروا شد و زمام امور ایشان در قبضه اقتدار او درآمد، جمیع مفاسد به اصلاح می‌آید و همه بلاد روشن و نورانی می‌شود و عالم آباد و معمور می‌گردد و چشمه‌ها و نهرها پر آب می‌گردد و زرع و محصول فراوان و نسل بنی آدم زیاد می‌شود و برکات آسمان، زمین را فرو می‌گیرد و باران‌های نافع نازل می‌شود.^{۵۱}

وی همه این آثار را مترتب بر کنش فردی می‌کند. در حالیکه، در اداره جامعه علاوه بر سلامت حاکم به ساختار متناسب نیز نیازمند است و ممکن است جامعه به رغم داشتن حاکم عادل به خاطر ساختار و چینش نامناسب روابط و مناسبات با فقر و تبعیض مواجه شود. بر این اساس، گفته شده است: کاد الفقر ان یکون کفراً؛ فقر گویا کفر است» جامعه‌ای که ساختارهای آن فقر تولید کند، این جامعه رو به کفر دارد. از این رو، نفرمود: کاد الفقیر ان یکون کافراً. یا اینکه از پیشوایان دینی نقل شده است: «الدولة یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم» یعنی ساختار حکومت مبتنی بر کفر، ولی دارای ویژگی عدالت - با استفاده از ظلم که در مقابل کفر آمده است - ماندنی است، ولی ساختار حکومت مبتنی بر ظلم ماندنی نیست.

در معارف دینی تأثیر و اهمیت خانواده به عنوان اولین گروه و گروه نخستین در تجربه

زیستی انسان مورد توجه ویژه قرار گرفته است. جوانان را با ازدواج با دختران خانواده‌های غیرمقیمید به دستوره‌های اسلامی منع کرده‌اند. این حاکی از تأثیر فضای خانوادگی بر آنهاست و در روایات بسیاری موضوع دوست و همنشین مورد توجه قرار گرفته است، به ویژه در مباحث تربیتی روی آن تأکید شده است.

علامه طباطبایی برای فضای عمومی نقش تعیین‌کننده‌ای در تصمیم‌گیری‌های فردی قائل است. به باور وی گو اینکه انسان دارای اراده است و می‌تواند از جنبه نظری، در بدترین شرایط مستقل باشد، اما در عمل غالباً اندیشه و تصمیمش مغلوب جمع است و هماهنگ با جمع فکر و عمل می‌کند. به گفته علامه، لازمه این یعنی هویت واقعی داشتن جامعه و جمع، به شهادت حس و تجربه، شکل‌گیری نیروها و آثار اجتماعی نیرومندی است که به هنگام معارضه و تزام، آثار فردی را مقهور خود قرار می‌دهد. از این‌رو، چاره‌ای جز تبعیت از کل نمی‌ماند و هر آنچه بر کل می‌رود بر فرد نیز جاری می‌شود. به طوری که کل شعور و فکر افراد و اجزای آن را از آنها می‌گیرد. از دیدگاه علامه این تأثیر به قدری زیاد است که پیامبران و اولیای الهی را نیز می‌تواند تحت تأثیر قرار دهد.^{۵۲} «از فرمایشات سیدنا الاستاد مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان چنین بر می‌آید که امت و جامعه وجود دارد».^{۵۳}

آیت‌الله جوادی آملی بر آن است که با استفاده از عبارت «الوجود مساوق للوحدة و الوحدة مساوق للوجود»، می‌توان استنباط کرد که ملاصدرا در حکمت متعالیه قائل به وجود حقیقی داشتن جامعه است. البته همان‌طور که وجود، حقیقت ذات مراتب است... وجودات حقیقیه یکسان نیستند... بالأخره بر اساس تشکیک، نباید توقع داشت که وجودات از یک سنخ باشند. پس می‌توان گفت جامعه وجود دارد. وقتی جامعه وجود داشت قانون نیز این گونه است.^{۵۴}

در مباحث امر به معروف و نهی از منکر نیز تأثیر وضعی فضا مورد توجه قرار گرفته، به نحوی که ترک این تکلیف را موجب فساد کل جامعه و معذب شدن و هلاکت آن جامعه دانسته است. از روایات استفاده می‌شود که «سنت الهی» آن است که ابتلا به گناه در فضای عمومی - نه کلی - جامعه موجب بدبختی تمام ارکان جامعه می‌شود، به نحوی که آثار وضعی آن حتی فضای طبیعت را نیز تحت تأثیر قرار داده و به اصطلاح، تر و خشک با هم می‌سوزدند. چنان که برعکس تمایل به اصلاح در فضای عمومی در جامعه همه فضا را متنعم ساخته و از آثار و برکات آن گنهکاران نیز برخوردار می‌گردند.

در رویکرد دینی نه تنها به ساختارهای هنجاری و نهادی تأکید شده که بر چنین مناسب فیزیکی و مرفولوژیک نیز تأکید شده است. بر اساس رعایت همین مبانی، الگوی معماری اسلامی و شهرهای سنتی شکل گرفتند.

در پارادایم دینی برای تبیین واقعیات از جمله واقعیت اجتماعی، منابع شناخت توسعه می‌یابد و شامل طبیعت، جامعه، تاریخ، عقل، دل (قلب) و غیب می‌شود و ابزار شناخت نیز بسط یافته و شامل ابزارهای حسی، عقلی، شهودی، وحی و الهام می‌شود و ملاک صحت همهٔ معارف، انطباق با واقع، آنهاست. بنابراین، در تبیین واقعیت‌های اجتماعی نیز از همهٔ این منابع استفاده شده و ابزارها نیز به کار گرفته می‌شود. در این دیدگاه، روابط علی و معلولی برای یافتن قوانین عام تحت عنوان «سنت الهی» مورد پذیرش قرار گرفته، ولی در دامنهٔ آن فقط به ابزار تجربی بسنده نشده است. جهان ماده و ماورای ماده یکپارچه دیده شده و بر تأثیرات این دو عالم بر یکدیگر تأکید دارند. چنان که رفتار مؤمنانهٔ جامعه موجب افزایش نعمت‌های طبیعی و برکات آسمانی شده و دعای روح مؤمنی که از دنیا رفته، موجب سعادت ذریهٔ او می‌گردد. زلزله که علل طبیعی خود را دارد، ممکن است در سلسله علل و عوامل غیبی و گناه افراد نیز قرار گیرد و نابودی آنها را در پی داشته باشد. از این رو، صدقه موجب رفع بلا می‌شود و نماز موجب دوری از فحشا و منکر و توسعه‌دهنده رزق و روزی.

از منظر پارادایم دینی اسلامی و هستی‌شناسی توحیدی، دنیا و طبیعت متن حقیقت نیست، بلکه ظاهر و نمود آن است. انسان در دنیا نظیر جنین در رحم است که برای ورود به جهان دیگر آماده می‌شود، با این تفاوت که فاصله دوره قبل و بعد از تولد در یک امتداد زمانی است، ولی فاصله دنیا و آخرت فاصله ظاهر و باطن زمانی است. به همین دلیل، هر فعل و رفتاری که انسان در دنیا انجام می‌دهد، پیش از آنکه آثار و نتایج خود را در زندگی دنیا و در امتداد زمان آشکار نماید، از حقیقت و باطنی بهره می‌برد که هم اکنون بر او محیط بوده و انسان دیر یا زود با گذر از مرزهای دنیوی خود به ادراک آن نائل شده و با آثار زشت و زیبای آن محسوس می‌شود. در قیامت، یعنی یوم الحاق، در روزی که حقیقت امور آشکار می‌شود، درباره حادثه‌ای که واقع شده به انسان گفته می‌شود: قَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ (ق: ۲۲). به این معنا که فاصله تو با آنچه اینک در پیش روی داری فاصله‌ای زمانی و مکانی نیست، بلکه فاصله گذر از غفلت به تنبّه و آگاهی است.^{۵۵}

در پارادایم دینی اسلامی، صراط مستقیم یکی است و دین حق اسلام است و در شرایطی که منابع شناختی متفاوت است و ابزارهای معرفتی و استعدادهای بشری متنوع و کمال آدمی در گرو گزینش اختیاری و بدون جبر و اکراه است، دیدگاه‌ها، مکاتب و مذاهب مختلفی پدید می‌آید و این واقعیتی اجتناب‌ناپذیر است. از این رو، در دنیای تکلیف و وظیفه ایمانی هم‌زمان با دستور تبلیغ و ارشاد، دستور همزیستی مسالمت‌آمیز و به بیان دیگر، پلورالیزم رفتاری داده شده است. مؤمن کسی است که همهٔ بشریت را دوست می‌دارد و برای همهٔ بشریت دل

می‌سوزاند و بردباری و تحمل جزء ویژگی‌های رفتاری اوست و این نافی تلاش او برای ارشاد و رفع تکلیف امر به معروف و نهی از منکر نیست.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار پارادایم دینی با برخی پارادایم‌های جامعه‌شناختی مقایسه شد. پارادایم، مجموعه قضایایی است که چگونگی درک جهان را تبیین می‌کند. براساس پارادایم‌ها نظریه‌ها، شکل می‌گیرد. نظریه مجموعه گفتارهای منطقی است که مبین بخشی از واقعیت است. ماهیت انسان، ماهیت علم، واقعیت اجتماعی و عقلانیت و انتخاب عقلانی از موضوعاتی است که مورد بررسی قرار گرفته است. بر اساس یافته‌های تحقیق، با مراجعه به متون اصلی دینی نکات زیر استنباط می‌شود:

۱. در خصوص ماهیت انسان، در رویکرد دینی دو توصیف وجود دارد: برخی توصیفات ناظر به ماهیت آدمی پیش از رسوخ ملکات الهی و شکل‌گیری شخصیت دینی و ایمانی اوست و برخی ناظر به شالوده آدمی پس از اتصاف به دین‌داری است و انسان مطلوب دینی را توصیف نموده است.

از نظر قرآن، انسان همه کمالات را بالقوه دارد و باید آنها را به فعلیت برساند، و این خود اوست که باید سازنده و معمار خویشتن باشد، شرط اصلی وصول انسان به کمالاتی که بالقوه دارد، ایمان است.

۲. اساس حرکت انسان را «حب ذات» تشکیل می‌دهد. ذات و خود آدمی دارای ابعاد شناختی، عاطفی و احساسی است که در ادبیات دینی «قلب» خوانده می‌شود. این ابعاد می‌تواند بر اساس خاستگاه و زمینه‌ها و تجلیات آن الهی یا شیطانی باشد.

۳. انسان در بدو آفرینش دارای استعدادهای بالقوه الهی و بالفعل غریزی و حیوانی است. ساحت‌های وجودی انسان می‌تواند هماهنگ یا ناهماهنگ باشد. آدمی در درون خود نیز - نظیر دنیای بیرونی - دارای تعامل و تقابل است.

۴. نقش دین هماهنگی بین قوای درونی انسان است. چنان که هماهنگی و انسجام در روابط و مناسبات بین افراد و اجتماع را ایفا می‌کند. بنابراین، دین ساختار شخصیت و اجتماعی را ترسیم می‌کند که در متن آن کنشگران به گزینش و تعامل دست می‌زنند. همان‌طور که، متقابلاً کنشگران به ساختارهای دینی بقا می‌بخشند.

۵. حس، عقل، شهود و وحی ابزارهای شناخت بوده و شناختی که از حواس آدمی حاصل می‌گردد، زمینه‌ساز تحقق معرفت تحلیلی است. معرفت‌های بشری، ریشه در طبیعت، عقل، قلب، جهان غیب، جامعه و تاریخ دارد و به وسیله ابزارهای حسی، عقلی، شهودی، وحی و الهام

کسب می‌شود. ملاک صحت همه معارف، انطباق با واقع بودن، آنهاست و معیار صدق و کذب آنها نیز قاعده «استحاله اجتماع و ارتفاع دو نقیض» در معارف نظری و دو قاعده «حُسن عدل» و «قبح ظلم» در معارف عملی است. علامه طباطبایی عوامل تأثیرگذار بر معرفت را به چهار دسته ماورائی، محیطی، فردی و اجتماعی - فرهنگی دسته‌بندی می‌کند.

۶. در نظام معرفتی دینی جایگاه عقل و احساسات و عواطف، قلب است. قلب به پاک یا ناپاک تقسیم می‌شود. قلب کانون قصد، نیت، اراده و اختیار، ادراکات حضوری و شهودی است. قلب جایگاه ملائکه یا شیاطین می‌تواند باشد.

۷. در نظام معرفتی دینی، زبان دین، دارای سلسله مراتب بوده و هیچ‌کس به میزان ادراک و احساسات خود بی‌نصیب از معارف الهی نیست. هر انسانی به هر میزان معرفت می‌تواند مستقیم با خدا مرتبط شود. و پیامبران و اولیا واسطه‌های فیض‌اند که موجب تسهیل این ارتباطات می‌شوند.

در پارادایم دینی، هم به عامل با اراده و کنشگر فعال توجه می‌شود و خطاب و پیام ناظر به اوست و هم به وجود ساخت‌های اجتماعی و تأثیر آنها بر فرد اذعان شده است. اصولاً از منظر اسلامی انسان‌های ماهیت انسانی یافته، انسان‌های بارور شده از نظر فطرت انسانی هستند که واقعاً اعضای یک پیکرند، و روح واحد بر آنها حکم فرماست.

جامعه را نه تنها افراد زنده و حاضر آن می‌سازند، بلکه اعمال نیک و بد گذشتگان نیز بر آن تأثیر گذاشته و آثار وضعی رفتار آحاد افراد جامعه کلیت جامعه را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

در این پارادایم، برای تبیین واقعیات از جمله واقعیت اجتماعی، منابع شناخت توسعه یافته و شامل طبیعت، جامعه، تاریخ، عقل، دل (قلب) و غیب می‌گردد و ابزار شناخت نیز بسط یافته و شامل ابزارهای حسی، عقلی، شهودی، وحی و الهام می‌شود و ملاک صحت همه معارف، انطباق آنها با واقع است.

۱. محمدتقی ایمان، جزوه ارائه شده در کارگاه پارادایم‌های علوم انسانی دانش پژوهان جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲. جورج ریتزر، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۶۳.
۳. محمدتقی ایمان، کارگاه پارادایم‌های علوم انسانی. (جزوه دست‌نویس).
۴. علیرضا محسنی تبریزی، جزوه نظریه‌های روانشناسی اجتماعی.
۵. جورج ریتزر، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ص ۲۶۰.
۶. همان، ۵۸.
۷. علی شیروانی، سرشت انسان: پژوهشی در خداشناسی، ص ۲۰.
۸. ر.ک: همان.
۹. مرتضی مطهری، انسان در قرآن، ص ۸۳.
۱۰. همان، ص ۱۶.
۱۱. همان.
۱۲. محمدرضا حکیمی و دیگران، الحیاة، ج ۱، ص ۴۴.
۱۳. همان، ص ۴۵.
۱۴. همان، ص ۴۶.
۱۵. مرتضی مطهری، انسان در قرآن، ص ۷۳.
۱۶. همان، ص ۱۶.
۱۷. عبدالله جوادی آملی، «سیاست حکمت متعالیه»، پگاه حوزه، ص ۵.
۱۸. مرتضی مطهری، انسان در قرآن، ص ۴۰.
۱۹. محمدباقر صدر، فلسفتنا، ص ۵۰ - ۴۹.
۲۰. شیخ عباس قمی، سفینه النجاة و مدینه الحکم و الآثار، ج ۲، ص ۳۷۳.
۲۱. همان، ج ۲، ص ۲۱۴.
۲۲. همان، ج ۱، ص ۲۰۱.
۲۳. همان، ج ۱، ص ۱۹۹.
۲۴. سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۸۳.
۲۵. محمدرضا حکیمی و دیگران، الحیاة، ج ۱، ص ۵۴.
۲۶. شیخ عباس قمی، سفینه النجاة و مدینه الحکم، ج ۲، ص ۲۱۴.
۲۷. محمدرضا حکیمی و دیگران، الحیاة، ج ۱، ص ۳۶.
۲۸. همان، ۳۶.
۲۹. همان، ۳۸.
۳۰. عبدالحسین خسروپناه، گستره شریعت، ص ۲۵۰-۲۵۳.
۳۱. همان، ۲۵۰.
۳۲. محمدتقی ایمان، کارگاه پارادایم‌های علوم انسانی. (جزوه دست‌نویس).
۳۳. ر.ک همان.
۳۴. جوادی آملی، جلسه نشست نهضت نرم‌افزاری و تولید علم دانشگاه باقر العلوم، ۱۳۸۵.
۳۵. حمید پارسانیا، ایدئولوژی، علم، ص ۲۶-۲۷.
۳۶. همان، ۲۸.
۳۷. مرتضی مطهری، انسان در قرآن، ص ۶۸.
۳۸. حسین ازدری زاده، تأملی جامعه‌شناختی بر مباحث معرفتی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، معرفت و جامعه، ص ۲۸۱-۳۰۷.
۳۹. احزاب: ۷۲؛ حج: ۶۶؛ علق: ۷؛ اسراء: ۱۱؛ یونس: ۱۲؛ کهف: ۵۴؛ معارج: ۱۹.
۴۰. محمد کلینی، اصول الکافی، ج ۱، باب العقل و الجهل.
۴۱. جورج ریتزر، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ص ۵۵.
۴۲. همان، ص ۵۶.

۴۳. جورج ریتزر، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ص ۳۱۶
۴۴. همان، ص ۲۸۱
۴۵. ر.ک: محمدتقی ایمان، کارگاه یاردایم‌های علوم انسانی، (جزوه دست‌نویس).
۴۶. مرتضی مطهری، انسان در قرآن، ۸۸
۴۷. محمدباقر صدر، فلسفتنا، ص ۴۳
۴۸. همان، ۴۷
۴۹. ر.ک. حسن خیری، پایان‌نامه کارشناسی ارشد: حداقل وجدان جمعی به منظور برقراری نظم اجتماعی از دیدگاه اسلام، ص ۱۴۰.
۵۰. ر.ک: مطهری، انسان در قرآن.
۵۱. احمد نراقی، معراج السعاده، ص ۸۷
۵۲. حسین اژدری زاده، تأملی جامعه‌شناختی بر مباحث معرفتی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، معرفت و جامعه، ص ۲۸۱-۳۰۷.
۵۳. عبدالله جوادی آملی، «سیاست حکمت متعالیه»، نشریه نگاه حوزه، ش ۲۲۹، ص ۵.
۵۴. همان، ۵
۵۵. حمید پارسانیا، ایدئولوژی، علم، ص ۱۱۶.



منابع

- آرون، ریمون، *مراحل اساسی اندیشه جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، چاپ دوم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
- اژدری زاده، حسین، *تأملی جامعه‌شناختی بر مباحث معرفتی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، معرفت و جامعه*، به کوشش حفیظ الله فولادی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۴.
- ایمان، محمدتقی، *کارگاه پارادایم‌های علوم انسانی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵/۹/۱.
- بوردیو، پی‌یر، *نظریه کنش، دلایل عمل و انتخاب عقلانی*، ترجمه مرتضی مردی‌پا، چاپ دوم، تهران، نقش و نگار، ۱۳۸۱.
- پارسانیا، حمید، *ایدئولوژی، علم، قم، مؤسسه بوستان کتاب*، ۱۳۸۵.
- جوادی آملی، عبدالله، «سیاست حکمت متعالیه»، *نشریه نگاه حوزه*، ش ۲۲۹.
- جوادی آملی، عبدالله، علم و هویت، سلسله نشست‌های علمی دانشگاه باقرالعلوم، قم، ۱۳۸۵.
- حرعاملی، محمدبن حسن، *وسائل الشیعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- حکیمی، محمدرضا و دیگران، *الحیة، طهران، دائرة الطباعة و النشر*، ۱۳۶۰.
- خسروپناه، عبدالحسین، *گستره شریعت*، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۲.
- خیری، حسن، *پایان‌نامه کارشناسی ارشد: حداقل وجدان جمعی به منظور برقراری نظم اجتماعی از دیدگاه اسلام*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رابرتسون، رونالد، *جهانی‌شدن*، ترجمه کمال پولادی، تهران، ثالث، ۱۳۸۰.
- ریترز، جورج، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، چ چهارم، تهران، علمی، ۱۳۷۹.
- شجاعی‌زند، علیرضا، *دین، جامعه و عرفی‌شدن*، تهران، مرکزی، ۱۳۸۰.
- شیخ عباس قمی، *سفینه النجاة ومدینه الحکم والآثار*، بیروت، مؤسسه الوفا (دار المرتضی)، بی‌تا.
- شیروانی، علی، *سرشت انسان: پژوهشی در خداشناسی*، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۶.
- صدر، محمدباقر، *فلسفتنا*، قم: دار الکتاب الاسلامی، بی‌تا.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، شرکت افست (سهامی عام)، بی‌تا.
- فروند، زولین، *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*، ترجمه علی‌محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
- کلمن، جیمز، *بنیادهای نظریه اجتماعی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی، ۱۳۷۷.
- کلبینی، محمد، *اصول الکافی*، ج ۱، تهران، مسجد چهارده معصوم، بی‌تا.
- گی‌روشه، *تغییرات اجتماعی*، ترجمه منصور وثوقی، تهران، نی، ۱۳۸۳.
- محسنی تبریزی، علیرضا، *جزوه نظریه‌های روانشناسی اجتماعی*، بی‌تا.
- محمدی، رحیم، *درآمدی بر جامعه‌شناسی عقلانیت*، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۲.
- مجلسی، محمدتقی، *بحار الانوار*، ج ۱۷، ۵۱، ۵۲، ۸۴، بیروت: دار الإحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- مطهری، مرتضی، *انسان در قرآن*، قم، صدرا، بی‌تا.
- نراقی، احمد، *معراج السعاده*، قم، مؤسسه انتشارات هجرت، ۱۳۷۵.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی