

مبانی ارزش‌شناختی جامعه‌شناسی اسلامی

محمود رجبی *

حسین بستان (نجفی) **

چکیده

این مقاله با رویکردی منطقی - فلسفی به بررسی سه مسئله بنیادی در موضوع جایگاه ارزش‌ها در علم، یعنی مسئله «است - باید»، نسبییت‌گرایی ارزشی و بی‌طرفی یا جانبداری ارزشی می‌پردازد. روشن است که اگر جامعه‌شناسی اسلامی بخواهد به عنوان یک پارادایم توانمند و تأثیرگذار در عرصه علوم اجتماعی ظاهر شود، ناگزیر باید موضع خود را نسبت به این‌گونه مسائل پارادایمی به گونه‌ای مشخص کند که امکان مقایسه با پارادایم‌های موجود فراهم شود. محورهای اصلی مورد تأکید این مقاله عبارت است از: امکان استنتاج احکام هنجاری از گزاره‌های توصیفی و بالعکس، رد نسبییت‌گرایی ارزشی بر پایه پذیرش مبانی فطری برای ارزش‌های اخلاقی و حقوقی و لزوم جانبداری ارزشی در علم به عنوان یک آرمان و در عین حال، تلاش برای افزایش عینیت در مباحث توصیفی و تبیینی علم.

واژه‌های کلیدی: جامعه‌شناسی اسلامی، علم و ارزش‌ها، مسئله «است - باید»، نسبییت‌گرایی ارزشی، بی‌طرفی ارزشی

مقدمه

موضوع جایگاه ارزش‌ها در علوم اجتماعی، از محورهای مهم مباحث فلسفه علم به شمار می‌رود که در آن به بررسی موضع هر یک از پارادایم‌های علوم اجتماعی نسبت به جایگاه ارزش‌ها در علم اجتماعی و به‌طور خاص، مسئله بی‌طرفی یا جانبداری ارزشی پرداخته می‌شود.

در یک نگاه کلی، پارادایم اثبات‌گرایی، علم اجتماعی را علمی فارغ از ارزش تلقی می‌کند که همواره باید در مسیر حفظ و تقویت بی‌طرفی ارزشی حرکت کند. براساس این پارادایم، ارزش‌ها جز در مرحله انتخاب موضوع تحقیق، جایگاهی در فرایند فعالیت علمی ندارند. در مقابل، از نظر پارادایم تفسیری، ارزش‌ها جزئی اساسی از حیات اجتماعی هستند و اگر وظیفه علم اجتماعی، انعکاس درست دنیای اجتماعی به وسیله تحلیل باورها و ارزش‌های انسان‌هاست، نمی‌توان چنین علمی را فارغ از ارزش معرفی کرد. بسیاری از طرفداران این پارادایم با تأکید بر اینکه ارزش‌های هیچ گروهی غلط نیستند و فقط متفاوتند، به سوی نسبی‌ت‌باوری ارزشی گرایش پیدا کرده‌اند. اما براساس پارادایم انتقادی، تحقیق اجتماعی، یک فعالیت اخلاقی و سیاسی است، پس هر محقق باید به یک موضع ارزشی متعهد باشد و کارش را از آن موضع آغاز کند. از این دیدگاه و برخلاف پارادایم اثبات‌گرایی، بی‌طرفی ارزشی یک افسانه و یک امر غیر انسانی است و برخلاف پارادایم تفسیری، برخی مواضع ارزشی درست و برخی نادرست است؛ از این رو، می‌توان در مقابل ارزش‌های موجود در زندگی روزمره مردم، موضع‌گیری تصدیقی یا انتقادی داشت (نیومن، ۱۹۹۷، ص ۸۳؛ ایمان، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲-۱۱۵).

به هر حال، بحث فلسفی بی‌طرفی ارزشی در علوم اجتماعی، از بحث منطقی رابطه «است - باید» سرچشمه گرفته است که توسط برخی از فیلسوفان غربی قرون هفدهم و هجدهم مطرح شد. به‌طور خاص، دیوید هیوم بر جدایی منطقی «است‌ها» و «بایدها» و عدم امکان استنتاج یکی از دیگری تأکید کرد (آدلر، ۱۳۷۹، ص ۱۸۵ و ۱۸۶) و امانوئل کانت، قلمرو عقل نظری را از قلمرو عقل عملی تفکیک نمود؛ به این ترتیب، زمینه برای طرح اصل بی‌طرفی ارزشی در علوم اجتماعی توسط نظریه‌پردازانی، مانند ماکس وبر فراهم شد (گیدنز، ۱۳۸۳، ص ۴۴۳).

از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که عامل معرفتی دیگری نیز در توجه فزاینده فیلسوفان علوم اجتماعی به بحث بی‌طرفی ارزشی نقش داشته و آن عبارت از چالشی است که مسئله

فقدان مرجع ارزشی مورد وفاق و در نتیجه، نسبی‌گرایی ارزشی برای آنان ایجاد کرده است (ویر، ۱۳۸۲، ص ۴۳). به تعبیر دیگر، ناتوانی فلسفه و علم از ارائه معیارهای ارزشی مشترک و همگانی، زمینه را برای طرح اندیشه بی‌طرفی ارزشی علوم اجتماعی فراهم کرده است. بر این اساس، مقاله حاضر در گام نخست به بررسی مسئله ارتباط منطقی «است‌ها» و «بایدها»، در گام دوم به بررسی مسئله نسبی‌گرایی ارزشی و در گام سوم به بررسی مسئله بی‌طرفی ارزشی در علوم اجتماعی می‌پردازد. هدف مقاله نیز، مشخص کردن موضع یک پارادایم فرضی جامعه‌شناسی اسلامی نسبت به این سه مسئله بنیادی است.

۱. ارتباط منطقی «است‌ها» و «بایدها»

مسئله «است - باید»، از دو جنبه برای پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی می‌تواند اهمیت داشته باشد. جنبه اول مشترک بین این پارادایم و پارادایم‌های دیگر، آن است که بر فرض انکار هر گونه رابطه منطقی بین این دو دسته از ادراک‌ها، امکان استنتاج احکام هنجاری (بایدها) از گزاره‌های توصیفی (است‌ها) وجود نخواهد داشت. به این ترتیب، بخش عمده‌ای از مباحث علوم اجتماعی که رویکرد انتقادی، هنجاری و سیاست‌گذاری دارد و به‌طور مستقیم از مباحث توصیفی و تبیینی این علوم تغذیه می‌شود، از نظر منطقی در معرض تردید قرار می‌گیرد. جنبه دوم که به پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی اختصاص دارد، آن است که بر مبنای پذیرش ادعای جدایی منطقی «است‌ها» و «بایدها»، امکان استنتاج گزاره‌های توصیفی (است‌ها) از احکام هنجاری (بایدها) وجود نخواهد داشت. در حالی که اگر بین این دو دسته از ادراک‌ها، رابطه‌ای منطقی باشد، می‌توان از گزاره‌های هنجاری متون دینی که بخش اعظم گزاره‌های دینی را تشکیل می‌دهد، در مباحث توصیفی و تبیینی جامعه‌شناسی اسلامی نیز استفاده کرد؛ چرا که این گزاره‌ها می‌تواند به‌طور غیر مستقیم، مطالبی را درباره واقعیت‌های این جهان بازگو کند. با توجه به این مقدمه کوتاه، در ادامه، موضع پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی نسبت به هر دو جنبه از مسئله «است - باید» بیان خواهد شد.

الف) استنتاج «بایدها» از «است‌ها»

برخلاف آنچه در ابتدای امر به نظر می‌رسد، نباید نزاع بین موافقان و مخالفان نسبت به جدایی منطقی «است‌ها» و «بایدها» را نزاعی حقیقی تلقی کرد؛ زیرا موضوع نفی و اثبات در

هر یک از دو دیدگاه با دیگری متفاوت است. به بیان روشن‌تر، کسانی که رابطه منطقی بین این دو دسته از ادراک‌ها را انکار می‌کنند، مقصودشان رابطه منطقی تولیدی و زایشی است؛ یعنی معتقدند از مقدمه‌هایی که منحصرأ از جنس توصیف و دربردارنده «است‌ها» باشد، نمی‌توان به نتیجه‌ای رسید که از جنس تکلیف و دربردارنده «بایدها» است. علت این امر آن است که همه «بایدها» ریشه در بایدهای آغازین یا بدیهیات عقل عملی دارد و در عین حال، رابطه منطقی غیر تولیدی بین آنها وجود دارد؛ از این رو، آنها می‌پذیرند که یک مقدمه توصیفی به ضمیمه یک مقدمه تکلیفی بر روی هم می‌تواند یک نتیجه تکلیفی را در پی داشته باشد (آدلر، ۱۳۷۹، ص ۱۸۶، ۱۹۷ و ۱۹۸؛ سروش، ۱۳۶۳، ص ۲۴۹، ۲۵۳ و ۲۵۸). برای مثال، از گزاره توصیفی «سیگار آسیب‌زا است»، به ضمیمه گزاره تکلیفی «باید از امور آسیب‌زا دوری کرد»، می‌توان این تکلیف را نتیجه گرفت که «باید از سیگار دوری کرد».

از سوی دیگر، بیشترین دغدغه مخالفان جدایی منطقی «است‌ها» و «بایدها» آن است که ابتدای «بایدها» بر امور واقعی و تکوینی، انکار نشود و «است‌ها» و «بایدها» بدون ارتباط تلقی نشود، نه اینکه به طور خاص بر وجود رابطه منطقی تولیدی بین آنها تأکید داشته باشند. البته برخی از فیلسوفان مسلمان معاصر نیز به این نکته تصریح نموده و بیان داشته‌اند که ارزش‌ها علاوه بر آنکه در سلسله علل خود از ارزش‌های بنیادی‌تر مشتق و تولید می‌شوند، بر امور واقعی نیز تکیه دارند؛ به عبارت دیگر، «است‌ها»، مصداق «بایدها» را مشخص می‌کنند، نه اینکه رابطه تولیدی با آنها داشته باشند (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۳۸۵ و ۳۸۶).

شایان ذکر است که براساس دیدگاه برخی دیگر از فیلسوفان مسلمان معاصر که تقسیم ادراک‌ها به ادراک‌های عقل نظری و ادراک‌های عقل عملی را رد می‌کنند و برای گزاره‌های هنجاری، معنای اخباری و قابلیت صدق و کذب قائل می‌شوند، در ظاهر، صورت مسئله پاک می‌شود؛ زیرا براساس این مبنا، دیگر سخن از ارتباط «است‌ها» و «بایدها» مطرح نیست و همه «بایدها» به «است‌ها» تحویل می‌یابند. برای مثال، با توجه به ارجاع مفهوم «باید» به مفهوم فلسفی ضرورت بالقیاس، گزاره «باید از سیگار دوری کرد»، به این گزاره توصیفی تحویل می‌یابد که «بین ترک سیگار و سعادت شخص، نسبت ضرورت بالقیاس برقرار است» (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۸۱؛ همان، ۱۳۶۷، ص ۲۷ و ۱۱۷).

با این وجود، به نظر می‌رسد که صرف جایگزینی مفهوم «ضرورت بالقیاس» به جای مفهوم «باید»، مشکل منطقی استنتاج «بایدها» از «است‌ها» را به‌طور ریشه‌ای برطرف

نمی‌کند؛ زیرا منشأ این مشکل صرفاً یک امر تصویری و مفهومی نیست تا از این راه، حل شود، بلکه یک امر تصدیقی و حکمی است. منظور این است که مینا و ملاک حکم عقل به بایدها و نبایدها مورد نزاع قرار گرفته و روشن است که حتی اگر همه بایدها و نبایدها به مفهوم «ضرورت بالقیاس» ارجاع داده شود، چرایی حکم عقل به بایدها آغازین (فرضاً حکم عقل به لزوم تحصیل سعادت) را نمی‌توان با این مفهوم تبیین کرد؛ زیرا ضرورت آن نمی‌تواند در قیاس با امر دیگری باشد. برای مثال، با وجود اذعان به گزاره توصیفی «سیگار آسیب‌زا است» و نیز با اذعان به اینکه «بین ترک سیگار و سعادت شخص، نسبت ضرورت بالقیاس برقرار است»، این پرسش باقی می‌ماند که بر چه مبنایی، ضرورت به دست آوردن سعادت قابل اثبات است؟ بدون شک، ضرورت بالقیاس در اینجا بی‌معناست و ناگزیریم سعادت را فی‌نفسه دارای مطلوبیت ذاتی بدانیم. البته این توهّم نیز به وجود نمی‌آید که این مطلوبیت بالذات را مصداق مفهوم «ضرورت بالذات» محسوب کنیم؛ چرا که این مفهوم فقط بر واجب‌الوجود بالذات صادق است. به این ترتیب، پذیرش معنای انشائی برای بایدها آغازین، اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد و اگر این اشکال را بپذیریم، راه تردید و مناقشه در اصل این دیدگاه نیز بازمی‌شود.

به هر حال، با توجه به توضیح‌های بالا، استنتاج احکام هنجاری از گزاره‌های توصیفی — بدون در نظر گرفتن درستی یا نادرستی مواد به‌کاررفته در استدلال — با مشکل منطقی روبه‌رو نخواهد بود؛ زیرا در چنین استنتاجی، همواره یک مقدمه هنجاری مصرّح یا ضمنی در کنار مقدمه توصیفی مفروض گرفته می‌شود. بنابراین، ورود علوم اجتماعی به عرصه مباحث انتقادی، هنجاری و سیاست‌گذاری، از این نظر مشکلی ندارد و حتماً این نتیجه درباره جامعه‌شناسی اسلامی نیز صادق است.

ب) استنتاج «است‌ها» از «بایدها»

درباره این جنبه از مسئله «است - بایدها»، به نظر می‌رسد که استنتاج گزاره‌های توصیفی از احکام هنجاری در چارچوب ضوابط منطقی صرف، امکان‌پذیر نیست؛ ولی انضمام برخی مقدمه‌های دیگر، به‌ویژه مقدمه‌های کلامی می‌تواند این نوع استنتاج را موجه کند و به همین دلیل، زمینه آن در گزاره‌های دستوری متون دینی فراهم‌تر است.

یکی از موارد امکان چنین استنتاج‌هایی، دلالت التزامی گزاره دستوری بر امر یا اموری واقعی است که خود دو جنبه را دربر می‌گیرد. جنبه نخست آن است که گزاره دستوری که

به لحاظ انشائی بودن، دلالت مطابقی بر ایجاد یک معنا دارد، به‌طور التزامی بر ملزوم‌های ذهنی و نفسی آن معنا (ملزوم‌های معنا در نگرش و احساس‌گوینده) دلالت کند، مانند جمله امری که بیانگر علاقه‌مندی‌گوینده نسبت به حصول متعلق امر است. جنبه دوم نیز آن است که گزاره دستوری بر ملزوم‌های عینی و واقعی معنای انشائی دلالت کند. برای مثال، جمله‌های امری بر نبود متعلق امر در زمان صدور امر دلالت دارد و مبنای این دلالت، حکم عقل به محال بودن تحصیل حاصل است؛ زیرا عقل بر پایه این حکم، امر کردن شخص حکیم به تحصیل حاصل را قبیح می‌داند. همچنین جمله‌های امری بر مقدور بودن متعلق امر در زمان اطاعت امر دلالت دارد و مبنای این دلالت نیز آن است که عقل، تکلیف به ما لا یطاق (غیر مقدور) را قبیح می‌شمارد.

سرانجام می‌توان دلالت التزامی جمله‌های امری بر وجود مصالح واقعی در متعلق امر و دلالت جمله‌های دربردارنده نهی بر وجود مفاسد واقعی در متعلق نهی را مثال زد که این نکته به‌طور خاص در احکام شرعی و سفارش‌های اخلاقی دین اهمیت می‌یابد.^۱ با توجه به این قاعده مسلم کلامی در دیدگاه شیعه که «احکام دینی، مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی در متعلق‌های احکام هستند»، زمانی که دین به چیزی امر یا از آن نهی می‌کند و یا هنگامی که چیزی را تشویق می‌کند یا از چیزی برحذر می‌دارد، به‌طور ضمنی از وجود مصالح یا مفاسدی در متعلق‌های این احکام خبر می‌دهد. بنابراین، به‌طور اجمالی، امکان ارجاع گزاره‌های هنجاری متون دینی به گزاره‌های توصیفی و تبیینی به اثبات می‌رسد که اهمیت این امر برای پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی انکارناپذیر است.

اما اینکه به‌طور تفصیلی با چه روشی می‌توان این استنتاج را انجام داد، بحث دشوار و پیچیده‌ای است که به‌طور معمول، فقها و اصولی‌ها از ورود به آن پرهیز می‌کنند؛ به این دلیل که راهی برای کشف ملاک‌های احکام شرعی در اختیار ما انسان‌های عادی قرار داده نشده است. هرچند این سخن تا حد زیاد صحیح است؛ ولی اگر در غیر مباحث فقهی، مسئله اسناد محتوای گزاره به دین مطرح نباشد، می‌توان به استنتاج‌هایی احتمالی دست زد و از آنها برای اهدافی دیگر، مانند ساختن فرضیه‌های آزمون‌پذیر استفاده کرد. برای مثال، پژوهشگری که درباره مشکل فقر مطالعه می‌کند، می‌تواند با الهام گرفتن از احکام اقتصادی و اخلاقی اسلام، مانند: وجوب زکات، حرمت ربا، استحباب تعاون و رسیدگی به مستمندان، استحباب زهد و

۱. این بحث نیز با قطع نظر از دیدگاه برخی از فیلسوفان مسلمان معاصر و نیز شماری از فیلسوفان غربی است که ماهیت گزاره‌های هنجاری و مدلول مطابقی آنها را اخبار از واقعیت‌های نفس‌الامری می‌دانند.

قناعت و دیگر احکامی که احتمال ارتباط آنها با مشکل فقر وجود دارد، فرضیه‌هایی را مطرح کند و حتی به آزمون تجربی آنها بپردازد. همبستگی بین ربا و افزایش فقر، ارتباط میان پرداخت عمومی زکات و حل مشکل فقر و تأثیر قناعت و ساده‌زیستی بر کاهش فقر، نمونه‌هایی از این فرضیه‌ها است (بستان و همکاران، ۱۳۸۴، ص ۱۴۸).

قابل بیان است که این شیوه غیر مستقیم استخراج گزاره‌های توصیفی از متون دینی، یک رهیافت بی‌سابقه و بدعت روش‌شناختی نیست. مروری گذرا به کتاب‌های تفسیری، اخلاقی و مانند آنها نشان می‌دهد که بسیاری از نکته‌هایی که نویسندگان این کتاب‌ها درباره دلایل و نتایج احکام و ارزش‌های دینی مطرح کرده‌اند، بر پایه همین شیوه استوار است. به عنوان یک نمونه از میان نمونه‌های بی‌شمار این ادعا می‌توان گونه‌های مختلفی را یادآور شد که مفسران قرآن کریم در بیان علت حکم قوامیت شوهر بر همسر (نساء، ۳۴) بیان کرده‌اند.

۲. نسبت‌گرایی ارزشی

یکی از نکته‌هایی که در بحث ارزش‌ها اهمیت دارد، آن است که بسیاری از فیلسوفان متأخر علوم اجتماعی با پیش‌فرض نسبت‌باوری ارزشی یا انکار عقلانیت ارزش‌ها به بررسی مسئله رابطه علم و ارزش پرداخته‌اند. این سخن درباره اندیشمندان متأثر از پسامدرنیسم درست است؛ زیرا معتقدند که هیچ مبنای عقلانی برای گزینش از میان دیدگاه‌های ارزشی متعارض وجود ندارد و ما باید خود را به شیوه‌ای غیر عقلانی به یکی از آنها متعهد کنیم، (همرسلی، ۲۰۰۰، ص ۱۸). همچنین به نظر می‌رسد که بسیاری از طرفداران اثبات‌گرایی نیز به دلیل مفروض گرفتن دیدگاه ماکس وبر مبنی بر امکان‌پذیر نبودن حل تعارض نظام‌های ارزشی رقیب با اثبات برتری عقلی یکی بر دیگری (گیدنز، ۱۳۸۳، ص ۴۴۵) به‌طور تلویحی، همین مبنا را پذیرفته‌اند.

دیدگاه آن دسته از نظریه‌پردازان غربی که وجود مبانی ارزشی عام، مانند انسانیت طبیعی^۱ را مفروض گرفته (همرسلی، ۲۰۰۰، ص ۳۰ و ۳۱) و این اصل را بر «عقیده به وحدت سرشت انسانی» مبتنی دانسته‌اند (تریگ، ۱۳۸۴، ص ۱۶۸)، در تقابل با دیدگاه‌های بیان‌شده است و تا حدودی به دیدگاه اسلامی نزدیک می‌شود. حتی استاد شهید مطهری در تلاشی نه‌چندان موفق کوشیده است تا ریشه تاریخی این دیدگاه، یعنی اندیشه «حقوق

1. natural humanity

طبیعی» را که در دوره روشننگری در غرب مطرح شد، به اصل «عدل» در تفکر اسلامی بازگرداند و اعتقاد به مبانی طبیعی حقوق را براساس قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع توجیه و تفسیر کند (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۱۵۶-۱۵۸). با این همه، روشن است که بی‌توجهی این گروه اخیر به نقش دین در شناسایی ارزش‌های فطری، آنان را به نتایج نظری و عملی به نسبت مغایر با یافته‌های مورد انتظار از دیدگاه اسلامی می‌رساند.

همچنین هابرماس در نظریه کنش ارتباطی خود به مشکل نبود مرجع ارزشی مطلق در جهان متکثر و چند پاره نوین که ویر آن را مطرح کرد، توجه کرده و کوشیده است با به‌کارگیری مفهوم هنجار به جای مفهوم ارزش برای اشاره به اندیشه‌ها، انتظارات و قواعد مشترک میان عاملان اجتماعی، این مشکل را حل کند. به باور وی، مدرنیته زمینه‌هایی نو و شیوه‌هایی جهانی برای حل نزاع‌ها در قالب نهادهای دموکراتیک به همراه خود آورده و از این راه، امکان عقلانی شدن کنش‌های ارتباطی انسان‌ها را فراهم کرده است (بوهمن، ۱۹۹۴، ص ۱۹۰). با وجود این، نه تنها هابرماس، بلکه هیچ فیلسوفی بدون مفروض گرفتن ارزش‌های فطری مورد تأکید ادیان الهی نمی‌تواند با چنین توجیه‌هایی از دام نسبیت ارزشی رهایی یابد.

به هر حال، پذیرش مبنای فطری برای ارزش‌ها، به‌ویژه ارزش‌های اخلاقی، در پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی، جایی برای نسبیت‌گرایی ارزشی باقی نمی‌گذارد. براساس آیه شریفه: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس، ۷ و ۸)، خداوند در نفس انسان، حسّی درونی قرار داده که زشتی و زیبایی افعال را درک می‌کند. این حس که از آن با عناوینی، مانند عقل عملی، وجدان و فطرت اخلاقی یاد می‌شود، در نفس همه انسان‌ها وجود دارد، هرچند میزان بهره‌مندی افراد از این موهبت الهی یکسان نیست و دچار شدت و ضعف می‌شود (المظفر، ۱۴۰۰ق، ص ۲۹۷).

روشن است که اختلاف‌های گسترده‌ای میان انسان‌ها و فرهنگ‌های گوناگون در احکام ارزشی وجود دارد؛ اما نباید این اختلاف‌ها را تأییدی بر ادعای نسبیت‌گرایان ارزشی تلقی کرد. دلیل این امر آن است که این اختلاف‌ها به‌طور عموم، جنبه مصداقی دارد؛ به این معنا که در اثر تراحم ملاک‌های حُسن و قبح در یک فعل که همواره ارزش‌گذاری‌ها را دچار تردید و ابهام می‌کند و نیز در نتیجه دخالت عادت‌ها، سنت‌ها، احساس‌ها و عواطف گوناگون آدمیان، زمینه رسیدن به توافق در میان آنها برای تعیین مصادیق حُسن و قبح از میان می‌رود، نه اینکه درباره قواعد کلی ارزشی، اختلاف باشد. اینجا است که نقش اساسی دین در شناسایی، شفاف نمودن و بارور کردن ارزش‌های فطری آشکار می‌شود.

البته برخی از اندیشمندان مسلمان معاصر، ادراک فطری ارزش‌ها را به اخلاقیات، مانند حُسن شجاعت و قبیح بخل اختصاص داده و آن را در ارزش‌های حقوقی، مانند حُسن عدل و قبیح ظلم جاری ندانسته‌اند (همان، ص ۲۹۴-۲۹۷؛ المظفر، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۲۲۵ و ۲۲۶). این ادعا در اصل از دیدگاه شیخ‌الرئیس، ابن‌سینا نشأت گرفته است که بزرگانی، مانند خواجه نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین شیرازی و محقق غروی اصفهانی نیز با آن موافقت کرده‌اند. براساس این دیدگاه، قضایای ارزشی درباره حُسن عدل و قبیح ظلم، به اصطلاح علمای منطق، نه از سنخ یقینیات، بلکه از سنخ مشهورات است و در نتیجه، صرفاً کاربرد جدلی خواهد داشت و نمی‌تواند در مقدمه‌های برهان به کار رود. این قضایا توسط عقلای عالم برای تنظیم روابط اجتماعی و حفظ مصالح عمومی وضع شده و به وسیله تربیت اجتماعی از نسلی به نسل بعد منتقل شده است. اگر چنین تربیتی در کار نبود، انسان‌ها به خودی خود آنها را درک نمی‌کردند. این قضایا، واقعیتی جز توافق و تطابق آرای عقلا ندارد و به هیچ واقعیت نفس‌الامر دیگری ناظر نیست (الغروی اصفهانی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۱۱-۳۱۴). به نظر می‌رسد که انکار خاستگاه فطری این‌گونه قضایای ارزشی، زمینه مساعدی برای اندیشه نسبی‌گرایی ارزشی فراهم می‌کند.

ولی همچنان که محقق لاهیجی و پس از او، محقق سبزواری و بسیاری از نظریه‌پردازان دیگر بیان داشته‌اند، قضایای ارزشی درباره حُسن عدل و قبیح ظلم، برخلاف دیدگاه بالا از سنخ قضایای فطری و یقینی بوده که هر انسانی بدون در نظر گرفتن اینکه تحت تربیت اجتماعی قرار گرفته باشد، به آنها حکم می‌کند؛ بنابراین، می‌توان از آنها در مقدمه‌های برهان بهره گرفت (الرازی النجفی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۱۰؛ السبجانی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۵؛ الخرازی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۱۵ و ۱۱۶). اما ادعای توافق انسان‌ها در مورد ارزش‌های اخلاقی و اختلافشان درباره ارزش‌های حقوقی قابل قبول نیست و عقلای عالم درباره قضایای کلی مربوط به عدل و ظلم نیز بدون در نظر گرفتن مصادیق آنها توافق دارند (الصدر، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۴۷ و ۴۸).

شایسته است که در اینجا به تفسیر خاص مرحوم علامه طباطبایی از فطری بودن احکام ارزشی نیز اشاره کنیم. براساس تفسیر ایشان، مدنیت و عدالت اجتماعی، ضرورت طبیعت اولیه انسان‌ها نیست؛ بلکه به دلیل اضطرار به آن حکم می‌کنند و اگر این اضطرار نبود، انسان‌ها هرگز به حسن عدل و قبیح ظلم، حکم نمی‌کردند. درحقیقت، این حکم ناشی از قریحه فطری استخدام است و آن عبارت است از ادراک اینکه باید حتی‌المقدور از

هر چیز برای منفعت شخصی استفاده کرد (الطباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۶، ۱۱۷ و ۱۲۵). روشن است که فطری بودن احکام ارزشی ناظر به حُسن و قبح افعال در این دیدگاه مفروض است؛ اما تفسیر خاصی که از آن ارائه شده، آن را تا حدودی به دیدگاه نخست نزدیک می‌کند؛ پس برخی اشکال‌های وارد بر آن دیدگاه، متوجه این تفسیر نیز خواهد بود. بنابراین، می‌توان از دیدگاهی دفاع کرد که برای هر دو دسته از قضایای ارزشی، ریشه‌های فطری نفس‌الامری قائل است. علاوه بر این، تأثیر عامل تربیت و جامعه‌پذیری در اعتقاد عمومی به این قضایا، با فطری بودن آنها منافاتی ندارد؛ زیرا به نظر می‌رسد که عوامل تربیتی، نه در اصل پیدایش این ارزش‌ها، بلکه در گسترش و تعمیق آنها ایفای نقش کرده‌اند. در نتیجه، می‌توان گفت که کلید حل منازعات فلسفی اندیشمندان غربی درباره نسبت یا عدم نسبت ارزشی و امکان یا عدم امکان فهم جوامع دیگر، در همین نکته نهفته است و پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی با پذیرش مبنای فطری برای ارزش‌های اخلاقی و حقوقی، راه‌گزینی از این‌گونه تنگناهای فلسفی فراهم می‌کند.

۳. بی‌طرفی ارزشی

بحث بی‌طرفی ارزشی یا دخالت ارزش‌ها در علم از زوایای متعددی بررسی شده است. برخی از موافقان بی‌طرفی ارزشی، آن را به عنوان یک واقعیت موجود در نظر می‌گیرند و عده‌ای دیگر، آن را به عنوان یک آرمان تلقی می‌کنند که باید رفتار ما را هدایت کند (همرسلی، ۲۰۰۰، ص ۱۷). البته به‌طور معمول، نگاه دوم غلبه دارد. برای نمونه، ماکس وبر می‌گوید:

[پژوهشگر] باید یافتن امور واقع تجربی... و ارزش‌گذاری عملی خود را - یعنی اظهار نظر داورى‌کننده و بدین معنا ارزیابی‌کننده (خود را) درباره این امور به عنوان خوشایند یا ناخوشایند - بی‌چون و چرا از یکدیگر جدا نگاه دارد، زیرا در اینجا سخن بر سر مسائلی ناهمگون است (رفیع‌پور، ۱۳۶۰، ص ۸۴).

در همین راستا، پیتر برگر می‌نویسد:

مطمئناً این تعبیر [جامعه‌شناسی آزاد از ارزش] معناش آن نیست که جامعه‌شناس فاقد هر گونه ارزشی است یا باید فاقد هر گونه ارزشی باشد. به هر حال، نزدیک به محال است که یک موجود انسانی، به‌طور کلی بدون هیچ ارزشی زندگی کند، هرچند بدیهی است که ارزش‌های مورد قبول یک فرد می‌تواند تفاوت‌ها و تنوع‌های وسیعی داشته باشد. جامعه‌شناس به عنوان یک شهروند، یک فرد خاص، عضو یک گروه مذهبی و یا به عنوان طرفدار برخی دیگر از

تشکل‌های مردمی، به‌طور معمول ارزش‌های فراوانی خواهد داشت؛ ولی در محدودهٔ فعالیت‌هایش به عنوان یک جامعه‌شناس، تنها یک ارزش اساسی وجود دارد: «صداقت علمی». البته حتی در اینجا نیز جامعه‌شناس به عنوان یک انسان ناگزیر خواهد بود که اعتقادات، احساس‌ها و پیشداوری‌های خود را در نظر بگیرد، اما این بخشی از آموزش‌های فکری اوست که بکوشد این امور را - به عنوان جانبداری‌هایی که باید حتی‌المقدور از حیطةٔ کارش حذف کند - شناخته و کنترل نماید. کاملاً روشن است که انجام این کار همیشه آسان نیست؛ ولی غیر ممکن هم نیست. جامعه‌شناس تلاش می‌کند که ببیند در متن واقع چه چیزی وجود دارد. او ممکن است بیم و امیدهایی نسبت به آنچه که احتمالاً می‌یابد، داشته باشد، اما تلاش خواهد کرد که [واقعیت‌ها را] بدون توجه به بیم و امیدهایش ببیند. به این ترتیب، این کار به درکی خالص می‌انجامد که جامعه‌شناسی برای رسیدن به آن سخت می‌کوشد (برگر، ۱۹۶۳، ص ۱۵ و ۱۶).

در طرف مقابل، منتقدان بی‌طرفی ارزشی نیز گاه جانبداری ارزشی عالمان را به عنوان یک واقعیت اجتناب‌ناپذیر و گاه آن را به مثابهٔ یک آرمان در نظر می‌گیرند. برای نمونه، لوسین گلدمان در توضیح گریزناپذیری دخالت ارزش‌ها در علم می‌گوید:

در علوم انسانی در آغاز کار پیش از کار تحقیق، با نگرش‌هایی کاملاً متفاوت روبه‌رو می‌شویم که غالباً در ناخودآگاه ما نشست می‌کند؛ به همین سبب است که در زمینه مسائل اجتماعی، عینیت از یک مسئله ساده و فردی فراتر می‌رود. در اینجا دیگر مسئلهٔ تیزهوشی و ژرف‌بینی... مطرح نیست. بی‌تردید فرد می‌تواند از افق طبقاتی خود فراتر رود و اگر پذیرفتن نظرگاه‌هایی که با منافع و ارزش‌های طبقه‌ای دیگر سازگار است، برای او درک واقعیت‌ها را تسهیل کند، می‌تواند به این نظرگاه‌ها بگردد... ولی این موارد استثناء است و متفکر معمولاً با ایمان راسخ، مقوله‌های روحی ناآشکاری را می‌پذیرد که از آغاز او را از درک بخش مهمی از واقعیت منع می‌کند. او بعد از اینکه این گرایش‌ها را از سرگذراند، در موارد مهم و اساسی که به هوش، استدلال و ایمان فکری خود مراجعه می‌کند، می‌بیند که واقعیت‌های تحریف‌شده و ایدئولوژیکی شده را با رغبت بیشتری می‌پذیرد... محقق معمولاً با گنجینه‌ای از مقوله‌ها و پیشداوری‌های ناخودآگاه به واقعیت‌ها نزدیک می‌شود و این راه را بر او می‌بندد تا نتواند مسائل اجتماعی را به‌طور عینی بفهمد (گلدمان، ۱۳۵۷، ص ۴۹ و ۵۰).

از جنبهٔ دوم، جامعه‌شناسانی که از جانبداری ارزشی به عنوان یک آرمان سخن می‌گویند، بسیار هستند. از جمله، رابرت لیند از توجه جامعه‌شناسی به ارزش‌ها جداً دفاع کرده و

یادآوری می‌کند که علوم اجتماعی همواره به منزله وسیله‌ای برای برطرف کردن ناراحتی‌ها و ابهام‌های فرهنگی محسوب شده است. وی از جامعه‌شناسان می‌خواهد از چارچوب خشک عینیت علمی خارج شده و نیاز عمومی به ارشاد را در زمینه‌های سیاست‌گذاری تأمین کنند. سی‌رایت میلز نیز در کتاب تخیلات جامعه‌شناسی همین نظر را ابراز داشته و از اینکه جامعه‌شناسی، انگیزه اصلاحی خود را از دست داده، تأسف می‌خورد. به اعتقاد وی، جامعه‌شناسی معاصر هیچ قدمی برای دفاع از آزادی و عقل بر نمی‌دارد که در دنیای معاصر سخت به مخاطره افتاده است (اینکلس، ۱۳۵۳، ص ۱۵۲ و ۱۵۳).

در همین راستا، بسیاری از فیلسوفان دوره روشنگری و نیز اندیشمندان دوره پساروشنگری شامل اگزیستانسیالیست‌ها، پساساختارگرایان و پسامدرنیست‌ها بر این اندیشه تأکید کرده‌اند که تحقیق اجتماعی باید تعهد ارزشی داشته، آشکارا معطوف به خدمت به اهداف اجتماعی و سیاسی باشد (همرسلی، ۲۰۰۰، ص ۲۰-۳۰). طرفداران پارادایم انتقادی نیز با اشاره به این نکته که تبیین‌های فارغ از ارزش، کوشش‌هایی سطحی برای توجیه وضعیت موجود جامعه و تداوم آن بوده، توجه را از بهبود و اصلاح امور منحرف می‌کند، اندیشه بی‌طرفی ارزشی را مورد تهاجم قرار داده‌اند (اسکیدمور، ۱۳۷۵، ص ۳۸).

یک نکته قابل توجه دیگر در این بحث آن است که بسیاری از نویسندگان، دقیقاً مشخص نمی‌کنند که ارزش‌ها در کدام مرحله از مراحل گوناگون کار علمی و در کدام رکن از ارکان شناخت علمی (فاعل شناسا، متعلق شناخت یا فرایند شناخت)، حضور و تأثیر دارند یا باید داشته باشند یا حضور ندارند و یا نباید داشته باشند؛ در حالی که تفکیک بین این فروض مختلف ضروری است، زیرا با تحلیل دقیق‌تر مسئله به این نتیجه می‌رسیم که درباره پاره‌ای از فروض آن، اتفاق نظر وجود دارد.

به هر حال، در جمع‌بندی مباحث بی‌طرفی یا جانبداری ارزشی به عنوان یک واقعیت در علوم اجتماعی می‌توان گفت که ارزش‌ها در تمام مراحل کار علمی از طرح مسئله گرفته تا تبیین آن و تعیین راهبردها و خط‌مشی‌ها حضور و تأثیر دارند. البته میزان تأثیرگذاری آنها در مراحل مختلف یکسان نیست و به همین دلیل، دخالت ارزش‌ها در یافته‌های نظری و تجربی تا حدودی مبهم و مورد اشکال و نزاع است؛ اما تأثیر آنها در مرحله اخیر، یعنی مباحث راهبردی و سیاست‌گذاری، آشکارا مشاهده می‌شود و هیچ‌کس نمی‌تواند آن را انکار کند. از دیدگاهی دیگر، حضور و تأثیرگذاری ارزش‌ها در علم را از جوانب مختلف آن، به‌ویژه در ناحیه فاعل شناسا (سوژه)، متعلق شناخت (ابژه) و خود فرایند شناخت، به لحاظ مسائل اخلاقی ناشی از کار علمی، می‌توان به‌روشنی نشان داد.

به نظر می‌رسد که پارادایم‌های علوم اجتماعی دربارهٔ بیشتر موارد یادشده با یکدیگر توافق نسبی دارند، گرچه گاه به لحاظ میزان تأکیدشان بر هر یک از جوانب از یکدیگر تمایز می‌یابند که نمونهٔ آشکار آن را در تأکید بیشتر پارادایم تفسیری بر ارزش‌های متعلق ساخت، یعنی انسان‌های مورد مطالعه، می‌توان مشاهده کرد.

البته، آنچه بیانش در اینجا اهمیت دارد، این است که پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی نیز انفکاک‌ناپذیر بودن علوم اجتماعی از ارزش‌ها را جزء پیش‌فرض‌های خود تلقی می‌کند و این نکته مورد تأکید برخی از محققان مسلمان، از جمله اعضای مؤسسهٔ جهانی اندیشهٔ اسلامی قرار گرفته است (استنبرگ، ۱۹۹۶، ص ۲۱۶).

اما درباره بحث بی‌طرفی یا جانبداری ارزشی به عنوان یک آرمان، اختلافی اساسی میان فیلسوفان علوم اجتماعی وجود دارد که از اختلافشان دربارهٔ هدف علم نشأت گرفته است. اگر پارادایم اثبات‌گرایی، اصل عینیت به معنای بی‌طرفی ارزشی در علم را به عنوان یک آرمان در نظر می‌گیرد، به این دلیل است که این پارادایم، اظهار نظرها و موضع‌گیری‌های اصلاح‌گرایانهٔ عالمان را خارج از قلمرو فعالیت علمی می‌داند. در مقابل، پارادایم انتقادی بر جانبداری ارزشی به عنوان آرمان علوم اجتماعی تأکید می‌کند؛ زیرا این پارادایم، علت‌شناسی و تبیین صرف را به عنوان هدف نهایی این علوم نمی‌پذیرد و هدف دیگری، به نام «تغییر» را مطرح می‌کند و در نتیجه، روی مفاهیمی همچون نقد، اصلاح و لزوم توجه به ارزش‌ها تأکید می‌کند.

پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی نیز به رسالت اصلی دین توجه دارد که همان هدایت انسان‌ها به سوی سعادت حقیقی در دنیا و آخرت است. البته این پارادایم، علاوه بر اهداف تبیینی، نقد وضعیت موجود در راستای تغییر آن به وضعیت مطلوب را جزء اهداف علم محسوب می‌کند. روشن است که این هدف اخیر بدون آگاهی عمیق پژوهشگر اجتماعی و بهره‌گیری او از معیارهای ارزشی دین درباره نظام مطلوب اجتماعی قابل دستیابی نیست؛ زیرا نقد اجتماعی همواره بر پایهٔ نوعی فلسفهٔ اجتماعی استوار است که معیارها و قضاوت‌هایی را دربارهٔ امور مطلوب و نامطلوب ارائه می‌کند. در نتیجه، جانبداری ارزشی در پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی می‌تواند و باید به عنوان یک آرمان مطرح شود.

اما مشکل نبود عینیت در چنین علمی بر پایهٔ مرزبندی بین دو سطح تجربی و فراتجربی علم، قابل حل است. بر این اساس، می‌توان از این دیدگاه حمایت کرد که در سطح نخست باید از دخالت ارزش‌ها در توصیف و تبیین واقعیت‌های عینی تا حد امکان کم

شود؛ زیرا در اینجا هدف جامعه‌شناس دینی آن است که واقعیت‌ها را همان‌طور که هست، بشناسد. هر گونه دخالت ارزش‌ها در تحلیل واقعیت‌ها به فهمی نادرست یا ناقص می‌انجامد، هرچند در امکان پیراستن کامل یافته‌های توصیفی و تبیینی علوم اجتماعی از دخالت ارزش‌ها تردیدهای جدی وجود دارد. بنابراین، در سطح نخست بر بی‌طرفی ارزشی تأکید می‌شود. اما در سطح دوم، هیچ مانعی وجود ندارد که از ارزش‌های دینی کمک گرفته شود و براساس آنها می‌توان به نقد اوضاع اجتماعی موجود و ارائه راهکارهایی برای تحقق وضعیت مطلوب پرداخت.

نتیجه‌گیری

دیدگاه پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی نسبت به سه مسئله اساسی درباره جایگاه ارزش‌ها در علم، یعنی مسئله «است - باید»، مسئله نسبت‌گرایی ارزشی و مسئله بی‌طرفی یا جانبداری ارزشی، عبارت است از:

۱. درباره مسئله «است - باید»، استنتاج احکام هنجاری از گزاره‌های توصیفی - بدون در نظر گرفتن درستی یا نادرستی مواد به‌کاررفته در استدلال - با مشکل منطقی روبه‌رو نیست؛ زیرا در چنین استنتاجی همواره یک مقدمه هنجاری مصرح یا ضمنی در کنار مقدمه توصیفی مفروض گرفته می‌شود. بنابراین، ورود علوم اجتماعی به عرصه مباحث انتقادی، هنجاری و سیاستگذاری از این نظر مشکلی ندارد.
۲. در خصوص جنبه دوم از مسئله «است - باید»، استنتاج گزاره‌های توصیفی از احکام هنجاری در چارچوب ضوابط منطقی صرف امکان‌پذیر نیست؛ ولی انضمام برخی مقدمه‌های کلامی یا غیر آن می‌تواند این نوع استنتاج را موجه کند. به‌طور خاص، بر پایه قاعده مسلم «تبعیت احکام دینی از مصالح و مفاسد واقعی»، می‌توان گزاره‌های هنجاری متون دینی را به گزاره‌های توصیفی و تبیینی ارجاع داد که این امر برای پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی اهمیتی انکارناپذیر دارد.
۳. پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی با پذیرش مبنای فطری برای ارزش‌های اخلاقی و حقوقی، جایی برای نسبت‌گرایی ارزشی باقی نمی‌گذارد.
۴. مفروض در پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی آن است که علم فارغ از ارزش‌گذاری، امکان تحقق واقعی ندارد یا تحقق آن بسیار دشوار است.
۵. با توجه به رسالت اصلی دین که همان هدایت انسان‌ها به سوی سعادت حقیقی در دنیا و آخرت است، پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی، علاوه بر اهداف تبیینی، نقد

وضعیت موجود در راستای تغییر آن به وضعیت مطلوب را جزء اهداف علم محسوب می‌کند. در نتیجه، جانبداری ارزشی در این پارادایم می‌تواند و باید به عنوان یک آرمان مطرح شود.

۶. با پذیرش مرزبندی بین دو سطح تجربی و فراتجربی علم و تعهد نسبت به آن، مشکل نبود عینیت در جامعه‌شناسی اسلامی برطرف می‌شود.



منابع

- آدلر، مورتیمر جروم (۱۳۷۹)، ده اشتباه فلسفی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: الهدی!
- اسکیدمور، ویلیام (۱۳۷۵)، تفکر نظری در جامعه‌شناسی، ترجمه علی‌اصغر مقدس و همکاران، تهران: تابان.
- ایمان، محمدتقی (۱۳۸۸)، مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- اینکلس، الکس (۱۳۵۳)، جامعه‌شناسی چیست؟، ترجمه مشفق همدانی، تهران: کتاب‌های سیمرغ.
- بستان، حسین و همکاران (۱۳۸۴)، گامی به سوی علم دینی (۱): ساختار علم تجربی و امکان علم دینی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- تریگ، راجر (۱۳۸۴)، فهم علم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران: نشر نی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷)، شریعت در آینه معرفت، قم: مرکز نشر اسراء.
- الخرّازی، السيد محسن (۱۴۱۸)، بداية المعارف الالهية في شرح عقائد الامامية، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية.
- الرازی النجفی، محمدتقی (بی‌تا)، هداية المسترشدين، ج ۳، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية.
- رفیع پور، فرامرز (۱۳۶۰)، کندوکاوها و پنداشته‌ها، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- السبحانی، جعفر (۱۴۲۰)، رسالة في التحسين والتقبيح، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۳)، «مطهری و ارتباط جهان‌بینی و ایدئولوژی»، یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری، ج ۲، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- الصدر، السيد محمدباقر (۱۴۰۵)، بحوث في علم الأصول، ج ۷، تقرير السيد محمود الهاشمی، قم: المجمع العلمي للشهيد الصدر.
- الطباطبایي، السيد محمدحسين (بی‌تا)، الميزان في تفسير القرآن، ج ۲۰، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- الغروی الاصفهانی، محمدحسين (۱۳۷۵)، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۳، تحقيق رمضان قلي زاده المازندرانی، قم: سيدالشهدا (ع).

گلدمان، لوسین (۱۳۵۷)، فلسفه و علوم انسانی، ترجمه حسین اسدپور پیرانفر، تهران: جاویدان.

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۳)، چکیده آثار آنتونی گیدنز، ویرایش فیلیپ کسل، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: ققنوس.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۷)، دروس فلسفه اخلاق، تهران: اطلاعات.

_____ (۱۳۶۵)، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران و قم: صدرا.

المظفر، محمدرضا (۱۳۸۶)، اصول الفقه، ج ۲، النجف: دارالنعمان.

_____ (۱۴۰۰)، المنطق، بیروت: دارالتعارف.

وبر، ماکس (۱۳۸۲)، روش‌شناسی علوم اجتماعی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر مرکز.

Berger, Peter L. (1963), *Invitation to Sociology*, New York: Penguin Books.

Bohman, James (1994), *New Philosophy of Social Science*, Oxford: Polity Press.

Hammersley, Martyn (2000), *Taking Sides in Social Research*, London and New York: Routledge.

Neuman, W. Lawrence (1997), *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*, Boston and London: Allyn and Bacon.

Stenberg, Leif (1996), *The Islamization of Science*, Lund: Religions Historiska Avdelningen.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی