

مصاحبه علمی*

چکیده

مسئلاً در دین اسلام، اندیشه اجتماعی وجود دارد. با مقایسه اندیشه جامعه‌شناسان با اندیشه‌های اجتماعی دین، اولاً آگاهی ما نسبت به دین بیشتر می‌شود؛ ثانیاً، صحت و سقم گزاره‌های جامعه‌شناختی به محک دینی آزمون می‌گردند و در صورت عدم هماهنگی، ما به تأمل وادار می‌شویم.

وجود گزاره‌های جامعه‌شناختی در دین بستگی به تعریف ما از گزاره جامعه‌شناختی دارد. اگر ملاک جامعه‌شناختی بودن گزاره را دستیابی به آن گزاره از طریق تجربه بدانیم گزاره جامعه‌شناختی در دین نخواهیم داشت، ولی به نظر می‌رسد منشأ گزاره ملاک نیست، بلکه آزمون‌پذیری ملاک است و گزاره‌های اجتماعی زیادی در قرآن و نهج‌البلاغه وجود دارند که آزمون‌پذیر هستند. بدین معنا، جامعه‌شناسی دینی خواهیم داشت.

خانمحمّدی: همان‌گونه که مستحضرید، «جامعه‌شناسی دین» یعنی مطالعه دین به عنوان یک نهاد اجتماعی. اما مجزاً داریم: یکی «جامعه‌شناسی دین» و دیگری «جامعه‌شناسی دینی». «جامعه‌شناسی دینی» یعنی آن جامعه‌شناسی که از اصول و مفروضات

*. مصاحبه با دکتر صدیق اورعی عضو هیأت علمی دانشگاه فردوسی مشهد در زمینه «جامعه‌شناسی دین و

خداوند است، مورد مطالعه جامعه‌شناسان قرار نمی‌گیرد. وقتی مردم دینی را پذیرفتند، جامعه‌شناسان دین مورد پذیرش مردم را مطالعه می‌کنند. اشکالی هم که قبلاً مطرح بود در این باره که نهادهای اجتماعی مسئول زندگی مردم هستند و خود دین مسئول زندگی مردم نیست، در واقع پیام الهی است؛ چون مفهوماً نمی‌توان دین را نهاد اجتماعی دانست. جامعه‌شناسان این تبصره را برای این یادآوری کرده‌اند که این شبهه پیشاپیش دفع شده باشد؛ مثلاً، اگر مطلبی در دین باشد، مسلم هم باشد - مثلاً، در دین اسلام، باور یا حکمی وجود داشته باشد، ولی مسلمانان جامعه‌ای یا همه مسلمانان آن را پذیرفته باشند؛ یعنی با اینکه اسلام را پذیرفته‌اند و مسلمانند، ولی آیینی یا فرمانی را قبول نکرده باشند، یا اگر نظراً تسلیم شده‌اند، در عمل به طور دسته‌جمعی (نه به طور فردی) آن را ترک کرده باشند یا مثلاً بدعتی در دین گذاشته باشند - جامعه‌شناسی دین این وضع را، که مسلمانان اجرا می‌کنند، مطالعه می‌کند، نه آن چیزی را که در اسناد اصلی دین مندرج است. این‌گونه جامعه‌شناسی در

دینی برخوردار است؛ صبغه دینی دارد. حال اگر این فرض را بپذیریم، به تناسب مجله علمی تخصصی شیعه‌شناسی، ما با دو مفهوم سر و کار خواهیم داشت: یکی «جامعه‌شناسی شیعه» و دیگری «جامعه‌شناسی شیعی». «جامعه‌شناسی شیعه» یعنی مطالعه تشیع به عنوان یک نهاد دینی یا «جامعه‌شناسی شیعیان» به عنوان یک گروه اجتماعی. این دو حوزه مورد بحث ما هستند. به نظر حضرت عالی، اولاً جامعه‌شناسی چیست؟ ثانیاً، جامعه‌شناسی دین چیست؟ در این ارتباط، «جامعه‌شناسی شیعه» به چه معناست؟ مفهوم بعدی که مورد بحث قرار می‌گیرد «جامعه‌شناسی شیعی» است. لطفاً بفرمایید.

صدیق اورعی: چهارچوب کلی بحث شما را قبول دارم، اما جامعه‌شناسان وقتی نهاد دین را که مورد بررسی قرار دادند، اسمش را «جامعه‌شناسی دین» گذاشتند و البته گفته‌اند: وقتی مردم آیین‌ها و باورهای دینی و هنجارها و مقرراتش را پذیرفتند، بعد ما آن‌ها را به عنوان نهاد اجتماعی مورد بررسی قرار می‌دهیم، وگرنه دین آن‌گونه که نزد

باورها و سلوک دینی‌شان مربوط باشد. ولی برای فهم آن‌ها، بخصوص در یک فهم جامع، اگر بخواهیم تأثیر متفاوت باورهای دینی و زندگی اجتماعی و فکری این متدینان را بررسی کنیم، باید این بعدی را که محیط تلقی می‌شود، بشناسیم. از این‌رو، چون از منظرهای گوناگون لازم بوده است خود این آدم‌ها شناخته شوند، جامعه‌شناسی دین معمولاً آن باورها و مناسک و آداب دینی و آثار اجتماعی آن‌ها را مطالعه می‌کند و اینکه چگونه تحت تأثیر اجتماع قرار گرفته‌اند. بنابراین، از لحاظ درونی و محتوایی، بحث می‌کند که این باورها و هنجارها چه تناسبی با زندگی اجتماعی دارند. هنجارهای حقوقی که در اسلام هستند، مثل اینکه خوردن بعضی چیزها در اسلام حرام است، طبیعتاً تولیدشان هم در جامعه مسلمانان محدود یا نزدیک به صفر است؛ مثلاً، در هیچ کشور اسلامی، هیچ دامداری که در آنجا خوک پرورش بدهد نیست. این‌ها مورد مطالعه جامعه‌شناسی قرار می‌گیرند و علی‌القاعده، طبق همان تعریف عمومی جامعه‌شناسی، که پدیده‌های اجتماعی یا اجتماعی شده و ارتباط متقابل آن‌ها را با

واقع، دین‌شناسی به معنای الهیاتی نیست؛ از منظر جامعه‌شناسی، خود دین را مطالعه می‌کند، نه به آن صورت که خداوند می‌فرستد و وحی الهی است؛ چون آن دین موضوع مطالعه تجربی قرار نمی‌گیرد؛ آن چیزی را که عده‌ای از مردمان به عنوان باورهای مقدس، به عنوان چیزهایی که از جانب خدا آمده، به عنوان آیین‌هایی که خود را ملزم به رعایت آن می‌دانند مطالعه می‌کند. جامعه‌شناسی دین موضوعش لایشرط نیست، به شرط شیء است.

اما بعدها جامعه‌شناسان گرایش پیدا کردند به اینکه خود دینداران را هم مطالعه کنند. به همین دلیل، مطالعات زیادی تحت عنوان «جامعه‌شناسی دین» طبقه‌بندی شدند که محتوایشان در واقع مطالعه دینداران است؛ مثلاً، پیروان فلان مسلک در فلان نقطه دنیا، که آداب و رسومشان جنبه‌های دینی داشته، مورد مطالعه قرار داده و سایر ابعاد زندگی آن‌ها را هم مطالعه کرده‌اند که چقدر هستند، چه جور هستند، از لحاظ اقتصادی وضعشان چگونه است، از لحاظ سیاسی چگونه‌اند و ... وگرنه طبیعتاً هر کدام از آن‌ها هم ممکن است چیزی به همان

لحاظ تجربی بگوییم: مثلاً بازاری که ۵۰۰ نفر کاسب دارد و این هنجارها را رعایت می‌کنند چه جور فضای اجتماعی است و چگونه تعامل خریدار و فروشنده را ایجاب می‌کند. اما بازار دیگر که ممکن است آن‌ها هم شیعه باشند ولی فقط هنجارهای الزامی و واجب و حرام را رعایت می‌کنند، چه تعاملی ایجاد می‌کند؛ مثلاً، اینکه جنس را پس می‌گیرد یا آنکه می‌نویسد «پس گرفته نمی‌شود» در روابط آن‌ها چه تأثیری دارد، یا روی اعتماد متقابل اجتماعی چه اثری دارد. یا مثلاً، اگر کاسب احساس کرد به اندازه نیاز و خرجش درآمد کسب کرد و مغازه‌اش را بست یا به کار دیگری پرداخت تا مشتریان از دیگران بخرند، این چه احساس اجتماعی در خریدار، فروشنده یا بقیه کسبه ایجاد می‌کند. این تحلیل، تحلیل جامعه‌شناختی است.

بسنابراین، همیشه وقتی باورها و ارزش‌ها و هنجارهای مورد نظر مذهب تشیع را، که در زندگی اجتماعی می‌آیند، در باب تأثیرگذاری و احتمالاً تأثیرپذیری و کارکردهایشان و نوع نظمی که ایجاد می‌کنند، مطالعه کنیم و حتی آن‌ها را با هم یا با آداب دیگری که در جوامع دینی

زندگی اجتماعی و شرایط محیطی مطالعه می‌کنند، طبیعتاً دین هم وقتی مورد قبول مردم هم قرار گرفت و اجتماعی شد و بخشی از زندگی و فرهنگ و باورها و عقاید و مناسک مردم گردید، مورد توجه جامعه‌شناس قرار می‌گیرد و طبیعتاً آدم‌هایش و محیط اجتماعی و تأثیرات مستقابل این دو مورد بررسی قرار می‌گیرند.

همین کار را در مورد همه متدینان عالم، حتی آن‌ها که باورهایشان از نظر ما مسلمانان «دین» محسوب نمی‌شود - مثل بودایی‌ها - هم می‌توان انجام داد. شیعیان را هم به همین صورت می‌توان مورد مطالعه قرار داد که چگونه زندگی می‌کنند، چه باورهایی دارند، باورهایشان در زندگی آن‌ها چه آثاری دارند، حتی باورها و هنجارهایشان به نسبتی که انجام می‌دهند یا نمی‌دهند، آثار و کارکردهایش چه فرقی می‌کند؛ مثلاً، اگر کاسب مسلمان شیعه مستحبات کسب را رعایت کند ممکن است شکل بازار و روابط تجاری کاملاً تغییر کنند، این‌ها را می‌توانیم به این صورت مطرح کنیم که مثلاً، کارکرد هنجارهای استحبابی کسب در مذهب تشیع چیست؟ بعد هم به

اعتقاد نظری نیست؛ چون کسی که خودش را مسلمان می‌داند، بسیار بعید است که بگوید فلان چیزی را که در اسلام هست قبول ندارم. منظور قبول داشتن به معنای این است که جزو فرهنگش باشد؛ یعنی جزو ارزش‌ها و نگرش‌هایی باشد که در فرایند جامعه‌پذیری، آن‌ها را جزو زندگی خودش کرده است و انجام می‌دهد، یا اعتقاد فعال به آن دارد، بخصوص به معانی آن؛ چون وقتی در باب تغییر فرهنگ مطالعه کردند که چگونه ممکن است فرهنگ عوض شود، دیدند راه‌های نظری‌اش این است که وقتی در جوامع چیزی ارزشمند بوده، بعداً به دلایلی، دیگر ارزشمند نیست یا اولویت ارزشش تغییر کرده، به همین دلیل، در تراجم‌ها، این‌ها کم‌رنگ می‌شوند؛ مثلاً، افراد بی‌اعتقاد می‌شوند. برای نمونه، یکی از تفاوت‌های کسانی که در انقلاب بودند با آن‌ها که نبودند این بود که جهاد یا امر به معروف برایشان ارزشمند بود. این نوع ارزش‌گذاری متفاوت از نوع اولویت ارزش است، وگرنه هیچ‌کدام انکار نکردند که این‌ها جزو واجبات دینی‌اند که باید انجام داد، ولی شرایط دارد، لوازم

دیگر وجود دارند مقایسه کنیم یا حتی تناسب‌ها و عدم تناسب‌هایشان را با سایر ابعاد زندگی مورد مطالعه قرار دهیم، این کارها در قالب جامعه‌شناسی شیعه هستند.

خانم محمدی: با توجه به اینکه شما سال‌های زیادی است در رشته جامعه‌شناسی مشغول هستید و به عنوان روحانی در حوزه جامعه‌شناسی دینی هم مطالعه کرده‌اید، اگر بخواهید اولویت‌بندی کنید، چه موضوعاتی را برای مطالعه مهم می‌دانید؟ اگر ممکن است علایق ذهنی‌تان را بیان کنید.

صدیق اورعی: این یکی از چیزهایی است که من سال‌های گذشته هم به بعضی از دانشجویانی که می‌خواستند پایان‌نامه فوق لیسانس بنویسند پیشنهاد می‌کردم که ما بینیم معانی بعضی از ارزش‌ها و هنجارهای دینی در ذهن مردم چیست؛ مثلاً، «قناعت» به عنوان یک توصیه جدی اخلاقی در اسلام و تشیع، اکنون در میان شیعیان چه جایگاهی دارد؟ اولاً، این را جدی می‌گیرند؟ آیا معتقدند که این ارزشمند است؟ منظورم

دارد، اولویت‌بندی دارد. وقستی اولویت‌بندی پیش آمد، آن‌ها اول باید فلان امر مهمی را که پیش آمده است، پی‌گیری کنند. در درجه بعد، اگر فرصت و امکانی بود به آن موضوع بپردازند. این فکر آدم‌ها را دو دسته می‌کرد، با اینکه اگر ما در تحقیق تجربی مان از آدم‌ها پرسیم که - مثلاً - شما جهاد را قبول دارید یا نه، همه می‌گویند: بله، ولی اگر فهرستی از این واجبات و ارزش‌ها و هنجارهای لازم ارائه دهیم و بگوییم: در حال تراحم، کدام‌یک از این‌ها را اول اجرا می‌کنید؟ آن وقت آدم‌ها متمایز می‌شوند، هر کس به یکی اولویت می‌دهد.

پس فرهنگ می‌تواند با جابه‌جایی یک عنصر در سلسله مراتبش تغییر کند؛ یعنی فرمان مسلط بر عرصه‌ها که چه باید تغییر کند - با اینکه معنای بود و نبود در کار نیست و هیچ چیزی حذف نشده - اولویت آن‌هاست. به عنوان مثال، سال گذشته شخصی می‌خواست مطالعه کند که آدم‌ها چقدر ارزش‌های زمان جنگ را قبول دارند. پرسیده بود: آیا جنگ لازم است؟ آیا اگر به کشور حمله شود، شما حاضرید دفاع کنید؟ و از این جور سؤال‌ها. در جواب دریافتی بود که بیشتر

مردم ما به درجه بسیار بالایی هنوز ارزش‌های زمان جنگ را قبول دارند، مهم این است که شکل زندگی آدم‌ها اصلاً به آن زمان نمی‌ماند. در واقع، سؤال باید جوری باشد که افراد را در آن شرایط قرار دهد تا اولویت‌ها را مشخص کنند. البته خود اینکه موضوع واقعیت تغییر کرده و الآن کسی حمله نکرده و موضوعی برای دفاع بالفعل وجود ندارد، تأثیر دارد در اینکه آدم‌ها کار دیگری بکنند. ولی اگر بخواهد ذهن این‌ها را بشناسد باید سؤال‌هایش را جوری تدوین کند که این دو حالت را مقایسه کند؛ بپرسد اگر آن شرایط پیش بیاید، آن‌ها چه کار می‌کنند؟

بنابراین، یک موضوع «تغییر فرهنگ» است که الفاظ و چیزهایی که نماد آشکار آن مطلب دینی هستند ثابت نمی‌مانند، معنایشان عوض می‌شود، بدون اینکه آدم‌ها بفهمند؛ مثلاً، درباره «قناعت» من خیلی فکر کردم که اگر در جامعه‌ای قناعت یک ارزش مسلط باشد نارسایی در آن چقدر است. در آن جامعه، چقدر شکل تلاش برای کسب تغییر می‌کند، میزانش چقدر می‌شود و چقدر از هنجارهای استجابی کسب به راحتی

یکی از ارزش‌های رفتاریمان نه فقط در قلمرو اقتصاد، بلکه شاید برای افزایش میزان احترام و اقتدار، قناعت است؛ یعنی راضی بودن به وضع موجود؛ یعنی در قناعت، ممکن است فقط منظور این نباشد که فلانی چقدر ثروت دارد، بلکه در میان مردم، «قناعت» به مفهوم صرفه‌جویی است. پس‌گویی معنای این واژه عوض شده؛ یعنی هم جزو ارزش‌هاست، هم جزو آن‌ها نیست؛ چون معنای اصلی‌اش در ذهن طرفدارانش نیست.

حتی من موردی را پیدا کردم در رساله‌های عملیه که تحت تأثیر سؤالات استفتاکنندگان، موضوع چقدر تغییر کرده است: در زمان‌های گذشته، در باب خمس، سؤال و جوابی مطرح شده است که اگر کسی بر اثر قناعت، مقداری پس‌انداز کند، آیا باید خمسش را بدهد؟ در این جمله، «قناعت» یعنی «صرفه‌جویی». ولی اگر معادلش را در جمله بگذاریم: «از روی راضی بودن به آنچه دارد»، اصلاً جمله بی‌معنا می‌شود. در واقع، معنایش این است که آدمی که نیازهای فعالی هم داشته، پول هم داشته، ولی به همه نیازهایش پاسخ نداده، به

تصحیح می‌شوند تا آدم‌ها اجرایشان کنند، فکر نکنند دستوری است که خیلی اینارگرانه است؛ مثلاً، بعضی آدم‌ها، که دارای اطلاعات دینی هم هستند، معتقدند قناعت خیلی اینارگرانه است، آدم اگر قناعت کند، توان مالی‌اش عقب می‌افتد. این چیزها بسیار عادی و آسان می‌شوند. صرف اینکه معلوم شود این‌ها ارجحیت دارند افراد به آن‌ها عمل می‌کنند، ولی دیدم وقتی از آدم‌ها می‌پرسند که قناعت خوب است یا بد است؟ می‌گویند: خوب است. اما وقتی می‌پرسند قناعت یعنی چه؟ توضیحاتی می‌دهند که مساوی است با صرفه‌جویی. صرفه‌جویی می‌تواند با عدم قناعت همساز باشد. آدم می‌تواند بخل و حرص داشته باشد، صرفه‌جو هم باشد، بسیار اقتصادی مصرف کند و تا حد ممکن پس‌انداز کند و از امکانات و وسایلی که دارد کمتر استفاده کند. این اصلاً مستلزم ریخت و پاش نیست. درست است که اسراف و تبذیر مستلزم ریخت و پاش است، ولی صرفه‌جویی نه. ممکن است قناعت با اسراف و امثال آن در تعارض و تزاحم باشد، ولی با طمع خیلی هم سازگار باشد. پس به زبان جامعه‌شناسی،

همه انتظاراتش که رسم بوده، جواب نداده و صرفه‌جویی کرده و مبلغی اضافه آمده، سؤال کرده: اگر خرج می‌کردم، هیچ چیز نمی‌ماند، ولی بر اثر مضیقه‌ای که به خودم دادم، قدری اضافه آمده است، آیا باید خمس آن را پردازد؟ می‌گویند: چون از مخارج شما زیاد آمده، باید خمس بدهید. سابقه این سؤال حداقل به زمان مرحوم آیه‌الله بروجردی برمی‌گردد، اگر قدیمی‌تر نباشد. این واژه معنایش عوض شده است. پس یکی از آثارش این است که همه متون دینی و ادبی که ما در باب فضیلت قناعت و تحریض بر قناعت داریم بی‌اثرند؛ چون هر وقت این‌ها را بخوانند یا بشنوند، انگار نمی‌فهمند.

خانم‌محمدی: مثال‌هایی که اشاره فرمودید مربوط است به جامعه‌شناسی دین، یعنی دین موضوع مطالعه جامعه‌شناسی قرار می‌گیرد. نظر شما درباره مفهوم «جامعه‌شناسی دینی» چیست؟ برخی این مفهوم را از مفهوم مزبور جدا می‌دانند و برخی معتقدند اصولاً چنین مفهومی نداریم.

صدیق اورعی: اینکه بعضی‌ها می‌گویند که «جامعه‌شناسی دینی» نداریم، یا بعضی‌ها می‌گویند داریم، اولاً برمی‌گردد بسبب اختلاف در خود لغت «جامعه‌شناسی»؛ مثلاً، اگر کسی تعریفش از «جامعه‌شناسی» مطالعه تجربی روی زندگی مردم باشد، شاید بگوید که از متون دینی برمی‌آید که فلان رابطه بین زندگی اجتماعی برقرار است که اگر «الف» باشد، «ب» می‌شود. طبق تعریف مذکور، این رابطه در آن تعریف نمی‌گنجد؛ زیرا قیدهایی در این تعریف ذکر شده بودند که خود به خود بیرون رفته‌اند. برای مثال، اینکه گفته بود آدم‌ها به‌طور تجربی، طی مراحل رابطه‌ای را کشف می‌کنند. اما این رابطه را چه کسی کشف کرد؛ آدم‌ها کشف نکردند. طی مراحل را هم که آدم‌ها نمی‌دانند. بر فرض که مراحل هم کشف شوند، اما ممکن است این کشف تجربی نباشد. من فکر می‌کنم اگر این‌گونه بحث کنیم که آیا ما اندیشه اجتماعی دینی داریم یا نداریم، هیچ کس در برابر آن مقاومت نمی‌کند؛ یعنی همان آدم‌هایی که می‌گویند اصطلاح «جامعه‌شناسی دینی» صحیح نیست - یعنی گزاره‌های جامعه‌شناسانه

ساختاری و سقوط - نشان می‌دهد که گزاره طبیعی نیست. اگر آن را «اندیشه اجتماعی» بنامیم، هیچ کس مخالفت نمی‌کند. اما اگر به او بگوییم این گزاره جامعه‌شناسانه است، بعضی‌ها قبول نمی‌کنند؛ چون این رابطه جامعه‌شناسانه نیست. حالا من سؤالم این است که آیا اصلاً برای ما فرقی می‌کند که اسم این رابطه «جامعه‌شناسانه» باشد یا «اندیشه اجتماعی»؟ دست‌کم، برای من فرقی نمی‌کند.

نکته دوم این است که بعضی از فیلسوفان علم می‌گویند: در علم تجربی، دنبال این نباشید که فلان مطلب را از کجا آورده‌ای، آن چیزی که علمی بودن گزاره را تعیین می‌کند این است که به محک تجربه درآید، نه از تجربه به دست بیاید. این‌ها می‌گویند: بیشتر چیزهایی که دانشمندان در علوم گوناگون گفته‌اند از تجربه دریامده است؛ یکی خواب دیده، دیگری حدس و گمان به سرش زده، یا جمله مشهوری را از قدیم شنیده بوده، بعد هم از توی تجربه موفق درآمده، ولی آنچه مهم است این است که به محک تجربه بخورد. دین هم اگر بخواهد به محک تجربه بخورد، باید حدود و ثغورش معین شود، «دین» باید تعریف

اخذ شده از دین وجود ندارند و یا این اخذ صحیح نیست - باید از همان‌ها بپرسید: اندیشه‌های اجتماعی از دین اخذ شده‌اند یا نه؟ جواب مثبت است؛ مثلاً اقوام بسیاری به خاطر ظلم نابود شده‌اند. در قرآن مکرر به این موضوع اشاره شده است. انکار نمی‌کند که این مطلب در قرآن هست و بین دو متغیر رابطه علمی برقرار کرده یا حداقل رابطه ادعا شده هست. فرمود: «چه بسیار اقوامی که به خاطر ظلم نابود شدند.» فرض کنید این معادل است با آنکه بیشتر جوامع اگر ظالم باشند، نابود می‌شوند. این می‌شود گزاره‌ای که از لحاظ منطقی شرط لازم و کافی است، و عامل تعیین‌کننده می‌شود و جامعه‌شناسان می‌گویند: ما در علوم اجتماعی، همین شرط‌های تعیین‌کننده را می‌توانیم تشخیص بدهیم، نه علت‌ها و معلول‌هایی که طبق قوانین منطقی، انحصار و شرایط خاصی داشته باشند. این در مطالعات، جای خود را پیدا کرده است که بیشتر جوامع ظالم به خاطر ظلمشان نابود می‌شوند، یا ظلم بیشتر جوامع را به سقوط می‌کشانند. این‌گونه رابطه بین دو متغیر - یعنی ظلم به عنوان وضعیت

نباشد، اگر مقدار و استمرار و عوامل مداخله‌گر در فرضیه‌ها را آورديم که مثلاً مردم از حکومت ناراضی‌اند، قهر و غضب حکومت چقدر است، چقدر اعمال قدرت می‌کند، چگونه مخالفان را می‌کشد، وضع اقتصادی مردم ضعیف است و خیلی چیزهای دیگر. در این صورت، می‌توانیم فرضیه‌ای را که اصلش دینی است، ولی ما جزئیات بیشتری را به آن اضافه کرده‌ایم تا تجربی و قابل آزمون باشد، عرضه کنیم و از هم‌اکنون چهل سال دیگر جوامع را تحقیق کنیم، ببینیم هلاک می‌شوند یا نمی‌شوند؟ قطعاً بعضی از مصادیق قرآنی «هلاک» این‌گونه است. اینکه - مثلاً - قوم لوط هلاک شد، یعنی چیزی از آن باقی نماند؛ یعنی چون آن‌ها عامل به آن فرهنگ بودند، فرهنگشان نماند، شهرشان هم نماند، چیزی از آن‌ها باقی نماند.

خانم‌حمّدی: از فرمایش‌های شما دو نکته قابل برداشت است: ابتدا اینکه ما یک سلسله گزاره‌هایی داریم که جامعه‌شناختی یا اجتماعی‌اند. اسمشان را «اندیشه اجتماعی» یا «تفکر اجتماعی» می‌گذاریم؛ دوم اینکه برخی از آن‌ها را

عملیاتی بشود. خلاصه ظلم یعنی چه؟ در آیات قرآن آمده است که ما به آن‌ها مهلت می‌دهیم، وقتی اجلشان فرارسد نابود می‌شوند. سقوط و هلاک در قرآن، تبصره‌هایی دارند. کسی که بخواهد آن سخن دینی را بیان کند، باید همه آیات را با هم نگاه کند. «اجل» یعنی چه؟ ظلم یعنی چه؟ تعریف عملیاتی‌اش چه می‌شود؟ اگر عده‌ای آه و ناله کنند، ظلم است، یا اگر قوانین جامعه‌ای بد باشد یا مثلاً قوانین اجرا نشوند؟ ممکن است بعضی از این‌ها را بتوان از دین استخراج کرد، ولی جاهایی از آن‌ها را ممکن است دین نگفته باشد. شما منشأ گزاره‌تان و تا جایی که توانستید، اجزا و جزئیات را از متن دینی گرفته‌اید، حالا می‌خواهید به عنوان یک گزاره تاریخی آن را محک بزنید و ببینید جوامع چه بلایی به سرشان می‌آید. ما که نمی‌توانیم امتحان کنیم، اما از وضعیت جوامع الهام می‌گیریم. این جزئیات را چون خودمان نوشته‌ایم، نمی‌توانیم بگوییم دین گفته است. چیزهایی را که «دین» گفته است می‌توانیم به دین نسبت دهیم؛ مثلاً اگر خواستیم تعریفی از وضعیت ظالمانه ارائه دهیم که مغایر با باورهای دینی

است که جامعه‌شناسان گفته‌اند. زیمل گفته است: دشمن خارجی انسجام داخلی را بالا می‌برد. اسپنسر گفته است: تضاد برونی انسجام درونی را افزایش می‌دهد. در کنار آدم‌ها، گزاره‌های جامعه‌شناسی مطرح‌کنند. منظور از «گزاره‌های جامعه‌شناسی» یعنی آن‌ها که اکنون بین عده‌ای به نام «جامعه‌شناس» متداول هستند، آدم‌هایی هم که آن‌ها را گفته‌اند شناخته شده‌اند. حرف‌های ما کی‌اول جامعه‌شناسانه‌اند، حرف‌های دورکیم جامعه‌شناسانه‌اند ... اگر معادل این حرف‌ها را ما در متون دینی پیدا کنیم، می‌توانیم ادعا کنیم به جامعه‌شناسی دینی رسیده‌ایم؛ مثلاً، در نهج البلاغه هست که حضرت علی علیه السلام کوفیان را نکوهش می‌کردند، می‌فرمودند: «أما دینکم یجمعکم؟»^(۱) آیا دینی نیست که شما را جمع کند؟ البته ممکن است اگر ما قبلاً مطلب دورکیم را بلد نبودیم، از این موضوع رد می‌شدیم، ولی حالا این معنا را می‌فهمیم که دین عامل انسجام است. پس معلوم می‌شود که دین و اعتقاد ویژگی‌هایی دارد. پس نمی‌گوییم کوفیان کافر بودند، ولی در یک اندازه‌ای انتظار حضرت امیر علیه السلام را برآورده نمی‌کردند.

می‌توانیم به عنوان چهارچوب نظری از متون دینی بگیریم و به آزمون بکشیم؛ مثلاً، نظریه دورکیم را در مورد «خودکشی» می‌خوانیم، بعد می‌آییم در ایران اجرا می‌کنیم تا ببینیم اینجا هم جواب می‌دهد یا نه و آن رابطه و همبستگی بین خودکشی و انسجام اجتماعی، که این نظریه ادعا کرده، در ایران هم هست یا نه. ما همین چهارچوب نظری را از قرآن هم می‌توانیم بگیریم؛ مثلاً، قرآن فرموده است بین ظلم و از بین رفتن جامعه همبستگی وجود دارد. این را به عنوان چارچوب می‌گیریم، بعد در عمل اجرا می‌کنیم و آن را به آزمون می‌کشیم. نام این کار را می‌توانیم «جامعه‌شناسی دینی» بگذاریم. آیا چنین برداشتی درست است؟

صدیق اورعی: بله، البته ممکن است یک جاهایی تبصره لازم داشته باشد، ولی اصلش همین است که شما فرمودید. شاهد خیلی آشکار برای اینکه بدانیم این حرف درست است یا نه، آن چیزهایی است که اکنون در جامعه‌شناسی مطرح‌کنند؛ مثلاً، بین «خودکشی» و «همبستگی» رابطه است. این سخنی

البته این تعریف عملیاتی وسیع خودش را دارد، بعد هم گفته: این قاعده بعداً هم هست، تا عبرت بگیریم؛ یعنی فقط علت منحصر به فرد نیست. حال اگر کسی بگوید که این فرایند تولیدش از مجرای تجربه نگذشته، جامعه‌شناسانه نیست، من با او موافقم، ولی یک اندیشه اجتماعی و مشابه گزاره‌های جامعه‌شناسی است، فقط مجرای به دست آوردنش فرق می‌کند. اگر بگوییم «جامعه‌شناسانه بودن» یعنی علمی بودن، به این معنا که، اگر آن را به محک تجربه نیازماییم ابطال نشود، این کار به نظر من درست‌تر است؛ یعنی دیگر از کجا آمدنش مهم نیست، مهم این است که گزاره‌هایی داریم که می‌توانیم صورت‌بندی قابل آزمونی برایشان ارائه دهیم تا به اندازه دیگر گزاره‌ها اتقان داشته باشند. البته این سطح کلان است و بعضی از گزاره‌هایش را باید در همان سطح بحث‌های دورکیم و کنت و وبر آزمون کرد.

خانمحمّدی: بر مبنای فرمایش شما، منشأ گزاره مهم نیست، مهم این است که گزاره آزمون‌پذیر و به قول پوپر، ابطال‌پذیر باشد؛

منظور ایشان هم این است که اگر دینی در شکل دیگری و یا نظام دیگری داشتید حتماً از تفرقه شما جلوگیری می‌کرد. خلاصه اینکه اگر در احوال گذشتگان دقت کنیم، وقتی منسجم بوده‌اند در همه موارد پیروز شده‌اند. اما وقتی تفرقه، دورویی، جدایی و دشمنی زیاد شدند، شکست خوردند. حضرت این مطلب را در تبیین مطلب گذشته فرمودند، امام در خطبه ۲۵ به صورت پیش‌بینی می‌فرماید: «وَأِنِّي وَاللَّهِ لَأُظَنُّ أَنْ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ سَيُدْأَوْنَ مِنْكُمْ بِاجْتِمَاعِهِمْ عَلَيَّ بِاطْلِهِمْ، وَتَفَرُّقِكُمْ عَنْ حَقِّكُمْ»؛^(۲) این‌ها به زودی بر شما پیروز می‌شوند؛ چون اجتماع داشتند و شما تفرقه داشتید، آن‌ها از فرمانده‌شان اطاعت می‌کردند شما عصیان می‌کردید، آن‌ها امانت را ادا می‌کردند و شما خیانت می‌کردید، آن‌ها شهرشان را آباد می‌کردند و شما خراب می‌کردید، ... بنابراین، کلام ائمه اطهار عليهم السلام هم مانند قرآن بین متغیرها رابطه برقرار کرده و شاخص‌ها را بیان نموده است. برای مثال، در نهج‌البلاغه، چندین شاخص برای تبیین علت شکست جوامع در اثر ظلم بیان کرده که برای تعریف عملیاتی به چند شاخص اضافه نیاز نیست.

اما وقتی مصداقی را تعیین کردیم، دیدیم باعث نابودی نمی‌شود، یعنی ما بد فهمیده‌ایم، نه اینکه قرآن اشتباه کرده است. بعد باید مصداق را آنقدر تغییر دهیم تا جاهایی را که باعث سقوط می‌شوند پیدا کنیم و مشخص نماییم.

خانمحمّدی: بر مبنای فرمایش شما، اگر بخواهیم بحث کنیم، جامعه‌شناسی دینی مفهوم معینی پیدا می‌کند؛ چون تجربه دیگر منشأ گزاره نیست، اندیشه از هر جا آمده، اگر ابطال‌پذیر (تجربه‌پذیر) باشد، مادام که ابطال نشده، علم است. ولی اینکه فرمودید، اگر تجربه کردیم و دیدیم جور در نمی‌آید باید متغیّرمان - یعنی تعریف عملیاتی‌مان - را تغییر بدهیم و تا جایی دست‌کاری کنیم که صحّت گزاره دینی مورد مناقشه قرار نگیرد، این بدان معناست که شما مدّعی هستی‌د گزاره دینی ما ابطال‌پذیر نیست، در حالی که پوپر ملاک گزاره علمی را ابطال‌پذیری می‌داند. به عبارت دیگر، در این صورت، ما یک پیش‌فرض داریم، آن هم این است که دینمان قطعی است، و علمی بودن (تجربه‌پذیری = ابطال‌پذیری) با این

مادام که ابطال نشده گزاره علمی است. حال اگر یک گزاره قرآنی را با شاخص‌هایی که درست کرده‌ایم به آزمون کشیدیم و ابطال شد، آیا شما می‌گویید گزاره قرآنی ابطال شد؟

صدیق اورعی: اگر شما گزاره را به صورت تجربی، خوب صورت‌بندی کردید، اقوام - مثلاً - با ظلم (طبق تعریف شما) نابود نمی‌شوند. من فکر می‌کنم چون ما به این صورت‌بندی تجربی اضافاتی کردیم، اصل فرضیه رد نشد. این صورت‌بندی و تعریف عملیاتی اشتباه بوده است. ما باید ببینیم که در تعریفمان، چقدر معنای «ظلم» را عوض کرده‌ایم، همچنین استمرارش، مدتش و ساختاری بودنش را. باید ببینیم اگر این‌ها را چقدر عوض کنیم آن قاعده درست درمی‌آید، که وقتی قاعده درست از کار درآمد، گویی ما داریم آیه قرآن را تأویل می‌کنیم. بیایم ببینیم این مصداقاً یعنی چه؟ یعنی مثل یک مفسّر، بیایم ببینیم مصداقاً آیه چه معنایی دارد؟ مفهوماً یعنی چی؟ اینکه ظلم باعث هلاکت شده، مصداقاً یعنی چی؟ بعد ما باید ببینیم مصداقاً چقدر ظلم باعث نابودی می‌شود.

پیش‌فرض سازگار نیست. نظر حضرت عالی چیست؟

صدیق اورعی: اشکالی ندارد. بحث بر سر دلالت آیه است. دلالت آیه چیست؟ می‌خواهیم مدلول را تشخیص دهیم. من صورت‌بندی تجربی‌اش را انجام می‌دهم. قرآن که نگفته اگر من دیدم این صورت‌بندی درست در آمد، همین قدر را که می‌فهمم در فهم مدلول آیه خطا کرده‌ام. حتی اگر مسلمان هم نباشم، صورت‌بندی تجربی آیه را تغییر می‌دهم تا معلوم شود کدام واقعیت را بیان می‌کند. جامعه‌شناس می‌خواهد واقعیات را بفهمد. فرضی به ذهنش می‌آید، ممکن است دنبال آن حرکت کند و ببیند این جور نیست. ما تابع واقعیت هستیم؛ یعنی

فرض را آن قدر تغییر می‌دهیم تا بشود مثل واقعیت؛ چون هدف ما شناخت واقعیت است، نه به کرسی نشاندن فرض خودمان. منشأ الهام ما آیه قرآن است، اما صورت‌بندی که شکل دقیق فرض ما را برای تجربه معین می‌کند، کار ماست. کار ما اگر خلاف واقع درآمد آن را تغییر می‌دهیم؛ همان‌طور که در سایر تحقیقات این کار را می‌کنیم. وقتی فرضیه‌ای داریم،

می‌بینیم اشتباه است، چه کار می‌کنیم؟ یا فرضمان را عوض می‌کنیم - این فرض عوض کردن به معنای آن نیست که اصلی‌ترین ایده‌های نظری را عوض کنیم، بلکه گاهی زوایا، جزئیات، مصادیق و معرف‌ها عوض می‌شوند - یا صورت‌بندی را تغییر می‌دهیم. خوب اینجا هم همان کار را می‌کنیم. حال اگر ما توانستیم با تغییر دو بار، سه بار، چهار بار در این صورت‌بندی، در نهایت، صورت‌بندی درست را پیدا کنیم، طبق آن می‌گوییم: ظلم باعث سقوط اقوام می‌شود. در این صورت، آیا کمک به علم کرده‌ایم یا نه؟ آیا چیزی به علم افزوده‌ایم یا نه؟ کلیات این موضوع معادل جملات قرآنی است. این چه اشکالی دارد؟

خانم محمدی: با توجه به آیات دیگر و روایات می‌توانیم شاخص‌ها را هم از متن دینی اخذ کنیم. آیا به نظر شما این‌گونه نیست؟

صدیق اورعی: در جاهایی که حدود و ثغور از آیات دیگر قابل اخذ هستند، آن‌ها را می‌گیریم، ولی مقدارش، استمرارش و حدودش - که مثلاً، خود

هلاک ممکن است جلوه‌های گوناگونی داشته باشد یا مثلاً، ممکن است انقلاب هم برای نظام پیشین یک هلاک باشد - این‌ها را باید از تجربه اخذ کنیم. در هیچ انقلابی، آدم‌های آن جامعه نمردند، ما خودمان هم این را تجربه کرده‌ایم. ایرانیان همان ایرانیانند، البته حکامشان تغییر کرده‌اند؛ بعضی‌هاشان کشته شدند، بعضی‌هاشان هم که در حدّ پایین بودند، منزوی شدند. ولی آن نظام، ساختار و روابط به هم ریخته است. حال اینکه «اقوام نابود شدند» می‌تواند به معنای شکست خوردن باشد؟ مثلاً قوم صفّار که آمد و بر قوم سلجوق پیروز شد، یعنی چه؟ یا مثلاً پهلوی که بر قاجار غلبه کرد؟ ما می‌توانیم بگوییم حکومت قاجار نابود شد، ولی این معنایش آن نیست که همه قاجارها مردند. اصلاً هیچ کدامشان نمردند. این یک مدلی بود که رئیسشان قدرت نداشت، تبعیدش کردند و رفت، بقیه را هم گفتند کارتان را بکنید. حتی املاک و زمین و پول و خانه‌های بزرگشان را هم نگرفتند. شاهزاده‌های قاجار به عنوان افراد ثروتمند در جامعه، در همین شهر تهران و امثال آن، در زمان رضا شاه

زندگی می‌کردند، ولی دیگر منشأ سیاسی نبودند. این اسمش چیست؟ اگر این مصداق عرفی سقوط یک قوم باشد، همان‌گونه که ابن خلدون آورده که اقوام نابود می‌شوند، به همان صورتی است که عرض کردم؛ مثلاً، اینکه می‌گوییم صفویه در ایران نابود شدند، ایل و تبارشان نابود نشدند، بلکه منظور این است که این‌ها دیگر منشأ قدرت نبودند. آن‌ها که سردمدار و سردار بودند، آن‌ها ممکن است کشته شده باشند، بقیه هم مغلوب شدند. ولی همه می‌گویند: صفویه سقوط کرد؛ یعنی در سیاست ایران، نامی از صفویه نماند. این یک واقعیت است. اگر این‌جور باشد، پس همین شکست، سقوط یا هلاکت که مثلاً درباره بنی اسرائیل آمده است که به دست فرعونیان افتادند، به همین صورت بوده است، وگرنه کسی این‌گونه عمل نمی‌کند که همه مردها را بکشد، یا آنکه در نهج البلاغه گفته که آن‌ها سقوط کردند یا ذلیل شدند، به معنای این است که دیگر اقتدار نداشتند، احترام نداشتند، زبردست بودند. پس یعنی قدرت نابود می‌شود.

هلاک ممکن است جلوه‌های گوناگونی داشته باشد یا مثلاً، ممکن است انقلاب هم برای نظام پیشین یک هلاک باشد - این‌ها را باید از تجربه اخذ کنیم. در هیچ انقلابی، آدم‌های آن جامعه نمردند، ما خودمان هم این را تجربه کرده‌ایم. ایرانیان همان ایرانیانند، البته حکامشان تغییر کرده‌اند؛ بعضی‌هاشان کشته شدند، بعضی‌هاشان هم که در حدّ پایین بودند، منزوی شدند. ولی آن نظام، ساختار و روابط به هم ریخته است. حال اینکه «اقوام نابود شدند» می‌تواند به معنای شکست خوردن باشد؟ مثلاً قوم صفّار که آمد و بر قوم سلجوق پیروز شد، یعنی چه؟ یا مثلاً پهلوی که بر قاجار غلبه کرد؟ ما می‌توانیم بگوییم حکومت قاجار نابود شد، ولی این معنایش آن نیست که همه قاجارها مردند. اصلاً هیچ کدامشان نمردند. این یک مدلی بود که رئیسشان قدرت نداشت، تبعیدش کردند و رفت، بقیه را هم گفتند کارتان را بکنید. حتی املاک و زمین و پول و خانه‌های بزرگشان را هم نگرفتند. شاهزاده‌های قاجار به عنوان افراد ثروتمند در جامعه، در همین شهر تهران و امثال آن، در زمان رضا شاه

بعد خودمان روی آن‌ها کار تجربی انجام دهیم. این را نمی‌توان انکار کرد. بُعد دیگرش این است که اکنون چیزهایی به لحاظ تجربی مورد قبول هستند، این‌ها به چه معنا تجربی‌اند؟ این انواعی دارد: بعضی عبارات‌های بسیار کلی جامعه‌شناسان اولیه در سطح کلان است، آن‌ها خودشان چیزهایی را تجربه نکرده‌اند. چیزهای کلان این‌جوری هستند. کلان را اصولاً باید آن‌قدر تنزل مرتبه بدهیم تا قابل آزمون گردد. ولی چطور آن‌ها را ما قبول داریم؟ معادل آن‌ها را ما در زندگی مان داریم. به همین دلیل، اصلاً نمی‌رویم آن‌ها را تجربه کنیم. پس چون هیچ‌کس منکر اندیشه اجتماعی در دین نیست و چون آن‌ها را می‌توان به یک معنا تجربه کرد - معنای تجربی بودن هم متفاوت است - ما می‌توانیم آن‌ها را منشأ کار تجربی قرار دهیم. آیا حداقل می‌توانیم این کار تجربی را جامعه‌شناسی بدانیم یا نه؟ ما اگر در جامعه‌شناسی گزاره‌های کلانی داریم، در دین هم مثل آن‌ها را داریم، به آن‌ها چه می‌گوییم؟ نکته دیگر اینکه این گزاره‌های کاملاً کلان در جامعه‌شناسی را که تجربی تلقی می‌کنیم، اگر نقیض یا ضد جمله‌های دینی

خانم‌محمدی: پس منظور شما این است که «هلاک» بدین معناست که نظام از بین می‌رود و ساختار حکومتی عوض می‌شود، نه اینکه افراد قوم هلاک شوند.

صدیق اورعی: می‌شود قدیم‌تر را هم نگاه کرد که چگونه قدرت نابود می‌شود؛ قدرتی که سازمانی داشته، لذا همه‌اش از بین رفته است. طبیعتاً اقتدارش هم رفته، مقتدرانش هم دیگر مقتدر نیستند. به فرض، اگر چند نفر از آن‌ها هم کشته شدند، بقیه کشته نشدند. ما کم کم می‌توانیم موضوع را عملیاتی کنیم. بیاییم جلو، ببینیم چقدر از موضوع در منابع دینی هست، چقدر را باید اضافه کنیم. خلاصه اگر ما یک مصداق در تعریف آیه پیدا کردیم، اگر اسم این را نتوانستیم جامعه‌شناسی بگذاریم، اما آیا می‌توان انکار کرد که این‌ها اندیشه‌های اجتماعی‌اند؟ یا این کارها را که پس از آن انجام می‌دهیم، می‌توان انکار کرد که این‌ها جامعه‌شناسی‌اند؟ این‌ها صورت‌بندی‌ها قابل آزمون هستند، این‌ها جامعه‌شناسی‌اند. پس ما می‌توانیم از متون دینی دست‌کم فرضیاتی بگیریم،

باشند، می‌توانیم اسم این کارمان را «جامعه‌شناسی شیعی» بگذاریم؟

صدیق اورعی: به‌طور خلاصه، ما می‌توانیم از قرآن و متون روایی خودمان در اسلام (یعنی تشیع)، گزاره‌های اجتماعی را استخراج کنیم.

خانمحمّدی: تعریف «گزاره» هم در دیدگاه شما فرق می‌کند. بعضی‌ها می‌گویند: «گزاره جامعه‌شناختی» گزاره‌ای است که از دل تجربه بیرون می‌آید. پس گزاره‌های دینی جامعه‌شناختی نیستند. شما هم فرمودید: گزاره‌هایی که جامعه‌شناسان گفته‌اند، جامعه‌شناختی‌اند. اگر این‌گونه بگوییم، پس گزاره‌هایی که امام صادق علیه السلام گفته‌اند، جامعه‌شناختی نیستند، فقط گزاره‌هایی که جامعه‌شناسان گفتند، جامعه‌شناختی‌اند، و اصطلاحاً امام صادق علیه السلام جامعه‌شناس تلقی نشده است.

صدیق اورعی: اصلاً مشکل سر کلمه است. هرکسی هر جور دوست دارد عبارات را به کار برد. اما اگر بگوییم

بودند، آیا زمینه تحقیقات ما فراهم نمی‌شود؟ تحقیق کردیم، نشان دادیم که آن‌ها اشکالی دارند، تفسیر کردیم تا مشکلتان با گزاره‌های مسلم دینی حل شود. آیا این تحقیقات ما الهام گرفته از گزاره‌های دینی هستند یا نه؟ به معنای دیگر، اگر شیعیانی باشند که بخواهند از این قبیل کارها بکنند، جامعه‌شناسانی شیعه باشند که بخواهند گزاره‌های اجتماعی متون دینی خودشان را استخراج کنند، این‌ها را با گزاره‌های رایج در جامعه‌شناسی مقایسه کنند، آن‌هایی که یک جور هستند در یک فهرست قرار دهند، آن‌ها را که به هم نزدیکند یک دسته کنند، آن‌ها را که در اینجا گفته نشده دنبال قسمت تجربی‌اش بروند، خلاصه ما می‌توانیم مقالاتی علمی بنویسیم که یافته‌های جدید داشته باشند یا نه؟

خانمحمّدی: یک سلسله گزاره‌ها داریم که آن‌ها را از قرآن، متون حدیثی و به‌طور کلی، از اسلام می‌گیریم. این‌ها را «گزاره‌های اسلامی» می‌خوانیم. آیا می‌توانیم کارمان را در این چهارچوب «جامعه‌شناسی اسلامی» بنامیم؟ آیا اگر این متون مربوط به گزاره‌های شیعی

است که بشریت این‌گونه است. بشریت یک چیزی است که نمی‌شود آن را دو بار، سه بار تکرار کرد، البته می‌توان آن را یک جوری ریسک کرد، با زحمات خاصی قابل آزمون هست. همه نظریه‌های کلان این‌گونه‌اند.

حالا ببینید «مکتب مبادله» حرف‌هایش چیست. ایده اصلی مکتب مبادله چیست؟ اینکه تمام تعاملات را زبان مبادله ببینید، در جای خود، ما در قرآن هم می‌بینیم که خداوند همه تعاملات آدم‌ها را مبادله دیده است، حتی شهادت، بهشت و صبر کردن را. چه عیبی دارد که بگویم: دیدگاه مبادله‌ای در قرآن هست؟ پس ما می‌توانیم مطمئن شویم که اگر دیدگاه مبادله‌ای را در تعلیم رفتار انسان‌ها به کار ببریم خلاف باورهای دینی مان نیست؛ یعنی شما حتی وقتی دارید موعظه می‌کنید و می‌گویید: خداوند خریدار جان و مال شماست، علاوه بر اینکه این کار لازم است، ممکن است کارکرد مفصلی برای این‌ها ارائه دهید که چگونه چنین می‌شود؛ مثلاً، کار شما - در واقع، این مبادله - کمبودهایی را جبران می‌کند. یا اگر مبادله محدود به مبادله بین آدم‌ها باشد، چه نواقصی دارد

اصلاً «گزاره‌های اجتماعی» چه اهمیتی دارند، جامعه‌شناسی چیز دیگری می‌شود. ببینید چند حالت دارد: یکی اینکه گزاره کاملاً مربوط به سطح کلان است؛ یعنی برای اینکه آزمونش کنیم، باید آن را تنزل دهیم تا قابل آزمون شود. این، هم ممکن است در متون دینی باشد - ولی موضوعش زندگی اجتماعی است - هم ممکن است در آثار جامعه‌شناسان باشد. اصلاً جامعه‌شناسان اولیه همه‌شان در سطح کلان بحث می‌کردند. «در سطح کلان» نه به معنای یک جامعه، بلکه به معنای بشریت. خوب، این گزاره‌ها چگونه قابل آزمون هستند؟ با تنزل دادن قابل آزمون است. من می‌گویم: همان‌گونه که خود گزاره‌ها جامعه‌شناسانه هستند و هیچ کس نگفته که آن‌ها جامعه‌شناسانه نیستند، آن‌ها آن قدر کلان هستند که کسی نمی‌تواند بگوید آن‌ها چگونه از تجربه درآمدند. اصلاً این حرف‌ها که بعضی‌ها برای منتقح کردن معنای تجربی بودن گفته‌اند، از باب تفنّن نیست، بلکه چون دیده‌اند به معنایی که دیگران می‌گویند، علمی نیست؛ مثلاً، آراء اسپنسر یا آراء گنت می‌توانند نشان دهند که از کدام تجربه درآمدند؟ دین در واقع، مدّعی

نکسته‌ای را که من حس می‌کنم، خدمت شما عرض کنم. من فکر می‌کنم رویکرد به این بحث از قبل وجود داشته، مبانی‌اش در دل آدم‌ها بوده، ولی این را به زبان نیاورده‌اند. من احساسم این است که بعضی‌ها در سال‌های اول انقلاب، که این بحث‌ها شروع شده بودند، رویکردشان این بود که ما اگر سراغ متون برویم، همه دانش‌ها به دستمان می‌آیند؛ نه خیلی نیاز است دانش دیگران را بخوانیم و نه نیاز است که خیلی کار تجربی بکنیم. بنابراین، ما که می‌خواهیم به قواعد عالم پی ببریم، می‌رویم کتاب‌های دینی را می‌خوانیم، حتماً در آن‌ها همه چیز هست؛ یعنی به جای آن‌ها مطالعه دینی می‌کنیم. اما باید توجه داشت که جمله دینی را هم شما مجبورید برایش صورت‌بندی تجربی درست کنید؛ یعنی نمی‌توانید آن را که خواندید، بگویید فهمیدم، بلکه همان را هم مجبورید کار تجربی بکنید تا درست بفهمید، وگرنه در همان کلیات باقی می‌مانید. شما نمی‌توانید پیش‌بینی کنید که آمریکا کی سقوط می‌کند. ما همه معتقدیم نظام آمریکا نظامی ظالمانه است، نه اینکه روابطش فقط با ما ظالمانه است، بلکه در درون خودش هم روابط

که باید مبادله بین آدم و خدا به آن اضافه بشود، وگرنه آن مبادله قرض و صبر و جنگ و مانند این‌ها هم جواب نمی‌دهند؛ مثلاً، حتی می‌توان فرضیاتی را هم از دل آن درآورد که این مبادله‌ها ممکن است در چه جاهایی دچار نقص شوند. این گزاره‌های کلان که آنجایی هستند، اینجایی هم هستند، اصلاً عین هم هستند. این‌ها را من در یک طبقه می‌دانم. اینجا کلان هستند و به آسانی قابل آزمون نیستند، آنجا هم کلان هستند، و اصلاً مفادشان هم یکی است. این‌ها در یک طبقه‌اند و سطوح متفاوتی در آن‌ها وجود دارند. برخی از گزاره‌ها با صورت‌بندی تجربی قابل آزمون می‌شوند؛ چیزهایی که اصلاً مشابهشان آن طرف نیست، یا حتی ممکن است متضاد آن‌ها هم آنجا باشد یا بعکس. ما اگر آن‌ها را صورت‌بندی تجربی کنیم، این‌ها فرضیه‌های جدیدی محسوب می‌شوند. حتی مثل یک نظریه جدید. فرض کنید نظریه «مبادله» که مثال زدم، شما می‌گویید اصلاً در قرآن نگاه مبادله‌ای مردود است؛ گفته آدم‌ها این جور نیستند. اگر این بود، شما می‌آیید آن را صورت‌بندی می‌کنید تا موضوع معلوم شود.

ظالمانه‌اند. اما کی سقوط می‌کند؟ بنابراین، کسی که جامعه‌شناسی را «تجربه غربی» بخواند، اینجا نمی‌تواند صورت‌بندی کند و بر اساس آن، پیش‌بینی نماید.

نکته دوم هم که یک رویکرد است، اینکه اگر ما گفتیم «جامعه‌شناسی اسلامی»، این باید همه اجزای یک علم را به ما بدهد و این با جامعه‌شناسی غیراسلامی متفاوت باشد؛ یعنی این به سخن بعضی‌ها، علم موجود انسان را بد می‌داند، اصلاً انسان را همان هوای نفس انسان می‌شمارد. خلاصه، چیزهای زیادی در این باره گفته‌اند. به هر حال، چون این علم اشتباه می‌فهمد، تدوین‌هایش هم اشتباهند، پیش‌بینی‌هایش هم اشتباهند. پس ما اگر می‌خواهیم درست بشناسیم، حتماً باید یک چیز متفاوت داشته باشیم. بنابراین، اگر از درون اسلام گزاره‌هایی به دست آوریم، نباید مثل آن‌ها باشند. اگر مثل آن‌ها باشند، احتمالاً اشتباهند. اینکه قرآن را قطعی بگیریم اشکالی ندارد، مسلمان همین جور نگاه می‌کند. ولی اینکه کسی بگیرد من می‌خواهم از متون دینی علم اسلامی کشف کنم که حتماً هم

باید متفاوت با نتایج کارهای دیگران، حتی آدم‌های بد، باشد این رویکرد جدیدی است؛ پیش‌فرضی است که ممکن است محقق نشود؛ یعنی از کجا معلوم که شما شاهد دینی دارید، یا شاهد عقلی که آن‌ها حتماً باید اشتباه فهمیده باشند؟ ممکن است شما چیزی را که از دین در آورده‌اید، مثل همان باشد که آن‌ها می‌گویند. آیا این اشکالی دارد؟ من به همین دلیل، آن مثال را زدم؛ گفتم: آن‌هایی که قبلاً در علم تجربی کشف شده‌اند؛ یعنی همان‌ها که شما می‌گویید یا در قرآن و یا در روایات آمده‌اند، این‌ها کافی نیستند که ما قبول کنیم؛ زیرا بعضی مطالبی که بشر کشف کرده، شاعران هم گفته بوده‌اند، یا در علوم تجربی، مسلمان‌ها خیلی قبل درباره‌اش کتاب‌ها نوشته‌اند. البته ممکن است ما سطح بعضی از آدم‌ها را قبول نداشته باشیم، ولی - مثلاً - امام خمینی علیه السلام که در فقاقت مورد قبول همه است، در تلویزیون از ایشان شنیدم که آیه «إِنَّا زَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ» (ملک: ۵) اعلان بطلان نجوم بظلمیوسی است که آسمان‌های جسمانی را هفت تا دانسته. در نجوم بظلمیوسی، آن هفت آسمان همان ستاره‌ها بودند که

در چیست؟ یا کسی بگوید: اینکه شما بروید از متون دینی چیزی را استخراج کنید، بعد همان حرف‌ها را از جای دیگر پیدا کنید، این چه فایده‌ای دارد؟ اصلاً چرا این کار را بکنیم؟ به نظر بنده، این کار فایده‌اش آن است که اولاً، شناخت ما از دین افزایش می‌یابد. ممکن است برای جامعه‌شناس شدن ما فایده‌ای نداشته باشد، ولی ما مسلمانیم، و این کار شناخت ما را از دینمان افزایش می‌دهد. ثانیاً، اگر - مثلاً - می‌بینیم در قرآن، همه رفتارها، حتی عارفانه‌ترین تعاملات یک انسان در مسائل الهی، را به زبان مبادله بیان کرده، اطمینان پیدا می‌کنیم که اگر من برای فهم رفتار انسان‌ها از نظریه «مبادله» استفاده کردم خطا نیست، اگر هم در بعضی از گزاره‌های ریز آن اشتباه دیدم، از پارادایمش دست برنمی‌دارم. مسلماً اگر صورت‌بندی یک فرضیه را قدری اصلاح کنم، آن را قدری کم و زیاد کنم، درست می‌شود. من در قرآن دیدم که رویکرد مبادله مکرر و به صورت جدی مطرح شده است. در مسائل گوناگون کتاب‌های مدیریتی نگاه کنیم، توجه به این موضوع بسیار است. می‌گویند: تشویق و تنبیه، که روان‌شناسان گفته‌اند،

آن‌ها را درجه‌بندی می‌کرد و دور و نزدیک می‌شمرد. این آیه آمد و گفت: همه ستاره‌ها در پایین‌ترین آسمان هستند. «ما آسمان دنیا (پایین‌ترین آسمان) را با چراغ‌ها تزئین کردیم.» پس معنایش این است که در آسمان‌های دیگر این ستاره‌ها نیستند؛ احتمالاً ملوکوتی‌اند. پس همه این‌ها یکی هستند، این‌ها آسمان دنیایند، نه هفت تا. این را همه ما می‌دانیم، همه مسلمان‌ها آن را بارها خوانده‌اند، هیچ وقت هم این جور فکر نکرده‌اند، اما می‌شود این طور فکر کرد؛ چون لغتش این معنا را می‌دهد. اما چه علتی در کار بوده که معنا نشده. شاید یادشان نبوده، یا متوجه نشده‌اند! پس معلوم شد ستاره‌ها سلسله مراتب ندارند. به همین صورت است که در متون دینی، گزاره‌های بیان واقع درباره پدیده‌ها پیدا می‌کنیم؛ گزاره‌های خبری که ممکن است با یافته‌های علمی و تجربی دیگران متناقض یا متضاد باشند. این رویکرد هم یکی از آن موانع ناگفته این مقاومت است که اگر خواستیم چیز جدیدی بیآوریم، ممکن است بخشی از آن جدید باشد، بخشی از آن هم تأیید حرف قبلی باشد. ممکن است کسی بگوید: ارزش این

حسن خلق فرستاده است، پارادایم تحریک آدم‌ها، تأثیر بر رفتار آدم‌ها تا آدم کاری را بکند یا نکند، تأیید می‌شود. تعریف عملیاتی این‌ها اشتباه کردم که می‌گویند: این به درد نمی‌خورد، من به لحاظ همین تجربی بودن خودم، تحت تأثیر مطالعه دینی، می‌فهمم که بعضی پارادایم‌ها صحیح هستند، باید صورت‌بندی تجربی‌شان را درست کرد. بنابراین، من از مبادله دست بر نمی‌دارم. پس صورت‌بندی را که اشتباه شده بود درست می‌کنم. من می‌گویم: احترام یکی از تشویق‌هاست، توجه و محبت هم از جمله تشویق‌ها هستند. اصلاً یکی از چیزهایی که آدم‌ها می‌خواهند تشویق است. وقتی می‌خواهی تشویق کنی، فقط پول کافی نیست، می‌توانید شغل یا استقلال بیشتر بدهید، شغل متنوع یا شغل چالش‌برانگیز بدهید. در سازمان هم اعلام کنیم اگر کسی نمره امتیازش ایسن قدر شد، به این شغل‌ها، که ویژگی‌شان این‌گونه است، ارتقا پیدا می‌کنند. در ارتش نمی‌گویند اگر سرهنگ شدی، می‌توانی فلان پست را بگیری، اصلاً کمتر از سرهنگ نمی‌تواند متصدی آن کار شود. ما هم می‌توانیم بگوییم: این

خیلی جواب نمی‌دهد، وقتی می‌بینیم قرآن دایم از تبشیر و انذار صحبت کرده و پیامبران را فقط با همین روش، با محبت و خلاصه اینکه چند مؤلفه عمده در قرآن وجود دارند که دلیل ندارد ما از آن‌ها دست برداریم. اگر دقت کنیم، گزاره‌ها و مواردش را می‌بینیم. فلان کتاب مدیریتی که نوشته است تشویق و تنبیه اثر ندارند، منظورش این است که اگر فقط پول بدهی یا ندهی، یا اخراج کنی یا نکنی اثر ندارد، منظورش احترام نیست. پس از اینکه به پارادایم معتقد شدیم، به جای اینکه آن‌ها را رها کنیم، تصحیح می‌کنیم. جلوتر که برویم، می‌بینیم غربی‌ها اسم این‌ها را «تشویق‌های سنتی» گذاشته‌اند. منظورشان این است: پول و اخراج و چند ساعت اضافه کار و مانند این‌ها. بعد به جای چه چیزی کشف کرده‌اند؟ می‌گویند: فلان آقا که آنجا مورد توجه قرار گرفت رفتارش این جور بود، یا می‌گویند: شغل اگر چالش‌برانگیز باشد، رضایت شغلی را افزایش می‌دهد. پس چالش برانگیزی یکی از خواسته‌های انسان است؛ اینکه تشویق باشد، بگوییم اگر کارت را خوب انجام دهی، ارتقا پیدا می‌کنی. او هم تشویق می‌شود. من در

فردی، نهادی یا مؤسسه‌ای کتابی بنویسد که گزاره‌های اجتماعی دین را استخراج کرده باشد، تا بعد درباره آن‌ها به صورت اجتهادی بحث شود؟ شما در این مقوله چه نظری دارید؟

صدیق اورعی: پس از انقلاب در دانشگاه درسی گذاشتند به نام «اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان / تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام». چون کار ضربتی بود آدم‌هایی که بنا بود مطالب درسی را فراهم کنند به جای اینکه سراغ اسلام بروند، سراغ مسلمانان رفتند.

..... پی‌نوشت‌ها

۱. نهج البلاغه، خطبه ۳۹ و ۱۸۰.

۲. همان، خطبه ۲۵.

شغل‌ها، که تصمیم‌گیری در آن‌ها وجود دارد، برای کسانی است که ارتقا پیدا کنند. این‌ها یک جور تشویق هستند. این‌ها مزایایی هستند که به کسانی داده می‌شوند که این جور باشند. پس فواید زیادی دارند؛ یعنی این‌گونه نیست که ما باید حتماً یک چیز متفاوت پیدا کنیم. حتی ما اگر یک چیز مؤید پیدا کنیم، غیر از ابعادی که ما از دین شناخته‌ایم، می‌توانیم در ترویج دین از آن‌ها کمک بگیریم. ولی اگر این‌کاره نباشیم، فقط به دانشگاه می‌آییم و مشغول یک علم تجربی می‌شویم. ما وقتی آن پارادایم را از دین پیدا کردیم، مطمئن می‌شویم. بنابراین، خطاهای تجربی را به صورت بندی تجربی نسبت می‌دهیم، نه به غلط بودن پارادایم. بعد می‌رویم دنبال یک صورت بندی تازه تا کار را ادامه دهیم. این خودش منشأ نوآوری می‌شود.

خانم محمدی: از این سخنان به یک پیشنهادی می‌رسیم، و آن اینکه ما کتابی که گزاره‌های اجتماعی دین را جمع‌آوری کرده باشد، نداریم. شما فکر نمی‌کنید ما از این مصاحبه می‌توانیم به یک پیشنهاد کاربردی هم برسیم؛ پیشنهاد بدهیم که



پروشکاه علوم انسانی ومطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی