

آموزه‌های قرآن کریم و نقد نظریه دورکیم

مبانی نظریه دین و همبستگی اجتماعی

محمد رضا آقایی*

چکیده

این مقاله با رویکرد تحلیلی و اسنادی ضمن معرفی اجمالی دیدگاه دورکیم در باب دین و همبستگی اجتماعی و نقش و کارکرد آن در جامعه، با ارائه نتیجه گیری از آنها، زمینه ورود به بحث از آموزه‌های قرآن کریم را فراهم ساخته است. در این خصوص تلاش شده تا مبانی جامعه‌شناختی، انسان‌شناختی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی دورکیم مورد نقد و ارزیابی مختصر قرار گیرد. به این امید که زمینه بهره مندی بیشتر از قرآن کریم در عرصه‌های علمی، به ویژه در حوزه علوم انسانی و از جمله رشته جامعه‌شناسی فراهم گردد.

کلید واژه‌ها: دورکیم، دین، انسجام اجتماعی، مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و هستی‌شناختی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

* عضو هیات علمی و دانشجوی دکتری قرآن و علوم جامعه‌المصطفی^ص العالمية.

m_ghae@miu.ac.ir

دریافت: ۸۹/۹/۱۵ - پذیرش: ۸۹/۱۱/۳۰

مقدمه

یکی از موضوعات مهم مطالعات جامعه‌شناختی و از محورهای مهم دین پژوهی، موضوع دین به عنوان یک مجموعه از قواعد رفتار و هنجارهاست که در کنار سایر نهادهای اجتماعی، دارای تأثیر ویژه‌ای در عرصه‌های گوناگون اجتماعی از جمله ایجاد همبستگی و انسجام اجتماعی است. از جمله ایرادهای اساسی علوم انسانی غربی، از جمله جامعه‌شناسی در تحلیل این مهم و نقش آن در این زمینه است. ناسازگاری عمیق این آموزه‌ها در جنبه‌های مختلف مبانی، اصول و حوزه‌ها با اهداف متعالی اسلام و اقتضائات جوامع اسلامی، عدم توجه کافی و وافی اندیشمندان اجتماعی به قرآن کریم در استخراج نیازهای علمی و مسائل جامعه بشری و محجوریت روزافزون قرآن در این ساحت موجب رشد اندیشه‌های ناصواب و غیرتوحیدی شده است. عدم مراجعه به قرآن کریم از سوی محققان و اندیشمندان اسلامی در ردّ و یا اصلاح دیدگاه‌های غربی در تحلیل پدیده‌های اجتماعی، موجب گردیده تا، همچنان ناخواسته دیدگاه‌های اندیشمندان غربی را اصول مسلم و غیرقابل تغییر بدانیم. و برخی روشنفکران به نوعی از خود بیگانگی مبتلی شد. و این احساس در آنان تقویت شد. تا هیچ اقدام اساسی در کشف و ارائه دیدگاه‌های قرآن کریم را برنتابند و خواسته یا ناخواسته نظر اندیشمندان غربی را در ناکارآمدی وحی الهی می‌پذیرند. بر این اساس و جهت اصلاح این رویکرد نادرست و متحجرانه و لازم است اقدام سریع و عالمانه‌ای برای شناخت و معرفی دیدگاه‌های اسلام ناب با نقد و بررسی دیدگاه‌های جامعه‌شناختی آغاز گردد. پژوهش حاضر در صدد است تا در تحقق این هدف متعالی، زمینه‌های مطالعه علمی و مبتنی بر روش وحیانی را در موضوع دین و نقش آن در همبستگی اجتماعی شناسایی و برخی زمینه‌های اولیه در استخراج نظریه‌های قرآن کریم در این خصوص را فراهم سازد.

۱. دین از منظر دورکیم**معنای لغوی**

دین در لغت آیین، روش، شیوه و اخلاق آمده است و در اصطلاح جامعه‌شناختی، دین عبارت است از امری که دارای خصلتی اجتماعی است که جمع بسیاری با آن زندگی می‌کند و در بردارنده اعتقادات مشخصی است، مناسکی آشکار دارد، از کیش بیرونی و مشهود بر خوردار است و با مراسمی همگانی همراه است که با سلوک و اعمال معتقدان و

ایمان آنان پیوند داشته، در حیات اجتماعی انعکاس می‌یابد. جامعه نیز به نوبه خود بر آنان تاثیر می‌گذارد و شرایط محیطی آنان را فراهم می‌سازد. بدین ترتیب، از نقطه نظر کلی در جامعه‌شناسی، هر دینی شکل یا بیانی از حیات اجتماعی است که مورد مطالعه جامعه‌شناس قرار می‌گیرد.^۱

دین و ویژگی‌های آن از منظر دورکیم

از نظر دورکیم، آنگونه که در کتاب صور ابتدایی آمده، دین عبارت است از: نظامی واحد و یکپارچه از اعتقادات و اعمالی که به امور مقدس یعنی اموری که ممنوع شده‌اند، مربوط می‌شوند. اعتقادات و اعمالی که در یک اجتماع معنوی موسوم به عبادتگاه (کلیسا) وحدت یافته‌اند.^۲

با تأمل در ایده‌های علمی دورکیم، به ویژه در حوزه مطالعات دینی، به نظر می‌رسد وی در مطالعات خود دنبال پاسخ این سؤالات است که اساساً دین چیست؟ چرا در امور انسانی این قدر دین مهم و حیاتی است؟ و اینکه دین برای فرد و جامعه چه کاری انجام می‌دهد؟ به نظر وی، دین و جامعه از هم قابل تفکیک نیستند و برای یکدیگر ضروری‌اند. جان دیدگاه دورکیم در این مدعا نهفته است که «دین یک امر عمدتاً اجتماعی است». او تأکید می‌کند که هر چند همه ما به عنوان افراد در زندگی خود حق انتخاب داریم، ولی این انتخاب را در داخل یک چارچوب اجتماعی انجام می‌دهیم که از روز تولد برای ما تعیین شده است. ما به زبانی صحبت می‌کنیم که خود آن‌را نساخته‌ایم، از وسائل استفاده می‌کنیم که خود آن‌ها را اختراع نکرده‌ایم، به حقوقی متوسل می‌شویم که خود آن‌را بنیان نگذاشته‌ایم، به هر نسلی یک گنجینه دانش انتقال می‌یابد که خود آن‌را جمع‌آوری نکرده است». در هر فرهنگی، دین ارجمندترین بخش این گنجینه اجتماعی است. دین با فراهم ساختن ایده‌ها، آئین‌ها و احساساتی که زندگی هر شخصی را هدایت می‌کنند، به جامعه خدمت می‌کند.

تفکیک دو بخش دین

از نظر دورکیم دین دارای دو بخش عقاید و مناسک است که آئین‌های آن بر عقاید تقدم دارند. این آئین‌ها هستند که اساسی‌اند و عقاید را می‌آفرینند. دورکیم می‌گوید: اگر چیز «جاودانی» درباره دین وجود دارد، این است که جامعه همواره نیاز به آئین دارد؛ یعنی فعالیت‌های آئینی مربوط به تجدید عهد. مردم به وسیله این اعمال متذکر می‌شوند که گروه همواره بیش از هر یک از اعضایش اهمیت دارد. عقاید، برعکس، آن قدر جاودان نیستند. در حالی که، کارکرد اجتماعی آئین‌های دینی همیشه ثابت مانده است، محتوای فکری و

عقلانی عقیده دینی همواره قابل تغییر بوده‌اند. عقاید «بُعد نظری» دین می‌باشند. عقاید ممکن است مسیحی را از یهودی و هندو متمایز سازد، ولی در واقعیت ایده‌های خاصی که آنها ابراز می‌دارند، تفاوت چندانی ندارند. ایده‌ها همواره در ادیان مختلف، و حتی در یک دین در عصرهای مختلف تغییر می‌یابند، ولی نیاز به مراسم همواره باقی است. مراسم، منبع واقعی انسجام اجتماعی‌اند. آنها در هر جامعه‌ای چفت و بست‌ها و پیوندهای واقعی هستند. آنها معنی واقعی دین را بیان می‌کنند. به عبارت دیگر، دورکیم معتقد است که مناسک و مراسم دین برای کارکرد درست زندگی اخلاقی ما به همان اندازه ضروری‌اند که برای زنده نگه داشتن زندگی جسمانی ما ضرورت دارد؛ زیرا از طریق مناسک است که گروه خود را تأیید و حفظ می‌کند.^۳

در دیدگاه دورکیم، دین دارای ویژگی‌های است که برخی از این ویژگی‌ها از متن تعریف و رویکرد دورکیم به دین قابل برداشت است:

۱. مفهوم خداوند صفت بارز دین نیست.
۲. دین دارای دو بخش عقاید و مناسک است.
۳. دین لزوماً متضمن شناسایی وجود هستی‌های فوق طبیعی نیست.
۴. همه جوامع دارای دین‌اند و در ساده‌ترین جوامع، ابتدایی‌ترین صورت دین قابل مشاهده است.
۵. از خصایص عقاید و سمبل‌های دینی، بینشی است که در سایه آن دین را از فعالیت‌های ابزاری زندگی روزمره کاملاً جدا می‌کند.
۶. پیش فرض همه عقاید دینی، تقسیم بندی واقعیت به دو دسته امور لاهوتی و ناسوتی است. امور لاهوتی موضوع ترس و احترامند و از دنیای ناسوتی به طور کامل جدا نگاه داشته می‌شوند.
۷. هر دینی با هر صورتی حقیقت دارد؛ یعنی همه ادیان بیانگر شرایط واقعیت‌های اجتماعی‌اند که آنها را بوجود آورده است.
۸. دین اساساً پدیده‌ای اجتماعی است و مقولات بنیادی اندیشه بشری مانند زمان و مکان و علیت از آن سرچشمه می‌گیرند.
۹. عناصر ماندگار دین، به عنوان پدیده‌ای اجتماعی، با سرشت ضرورتاً اخلاقی تمام روابط اجتماعی و تفوق جامعه به عنوان سرچشمه تمام آنچه انسان را می‌سازد، مربوط می‌شود.
۱۰. دین با بازداشتن افراد از خود پرستی، تمایل به فداکاری و عدم جستجوی نفع شخصی، او را به جز خود پیوند داده، تابع قدرت‌های برتری می‌کند که مظهر آرامش‌اند.

۱۱. اعتقادات دینی سرشت کلیت اجتماعی را بیان کرده، سرچشمه همه اشکال افکار است.
۱۲. هر دینی دارای کلیسا است، به این معنا که دارای سازمان اجتماعی منظم معتقدان است که اعمال اجتماعی مربوط به آن در حیطه چنین سازمانی انجام می‌گیرد.^۴

۲. همبستگی از دیدگاه دورکیم

مفهوم «همبستگی» در لغت به معنای یکپارچگی و احساس مسئولیت متقابل و همچنین پیوندهای انسانی و برادری است. در اصطلاح جامعه‌شناسی عبارت است از: پدیده‌ای که بر پایه آن در سطح گروه یا جامعه اعضا به یکدیگر وابسته‌اند و به طور متقابل نیازمند یکدیگر که با پیوستگی درونی جامعه یا گروه ارتباط دارد. در این راستا، در همبستگی گروهی، گروه وحدت خود را حفظ می‌کند و با عناصر وحدت بخش خویش تطابق و هم‌نواپی دارد. ضمن اینکه این همبستگی متضمن طرد آگاهی و نفی اخلاق مبتنی بر تقابل و مسئولیت نیست، بلکه دعوت به احراز این ارزش‌ها و احساس الزام متقابل می‌کند.^۵

دورکیم در نخستین کتاب مهم خود، «تقسیم کار»، توضیح می‌دهد که حیات اجتماعی، بنیادی‌ترین وجوه فرهنگ بشری را شکل داده است، ولی نه آنگونه که متفکرین پیشین معمولاً آن را می‌دیدند و ایده‌هایی نظیر «قرار داد اجتماعی» را پیشنهاد می‌کردند،^۶ بلکه افراد حتی در دوره‌های ماقبل تاریخ، همیشه اول در گروه‌ها - مانند خانواده، طایفه، قبیله و ملت - متولد شده و در همین زمینه‌ها پرورش می‌یافتند. زبان، عادات، عقاید و واکنش‌های عاطفی آنان - حتی مفهومی که آنها از خویش دارند - همیشه از چارچوب اجتماعی‌ای که آنان را از لحظه تولد شکل می‌دهد، ناشی می‌شود. به عنوان مثال، قراردادهای باستانی همواره باید با یک قسم دینی مقدس استحکام می‌یافت. و این امر نشان می‌دهد که چنین توافقاتی صرفاً برای راحتی دو گروه مورد نظر نبوده، بلکه به وسیله خدایان تحکیم می‌شده‌اند؛ زیرا همه افراد اجتماع از نتیجه و ماحصل قرارداد نفع می‌برند. مفهوم «ملک خصوصی» نیز چنین می‌باشد. این مفهوم نیز به صورت فردی توسعه پیدا کرده است. بنا بر اندیشه مرسوم، این فکر که شخص حق دارد شیئی یا قطعه‌ای از زمین را مالک شود، از آنجا ناشی شد که این اشیاء ممکن بود توسعه و گسترش خود فردی دانسته شوند. ولی دورکیم در اینجا ادعا می‌کند که واقعیت‌های تاریخ چیز دیگری را نشان می‌دهد. مالکیت‌های نخستین، دارای ویژگی عمومی بودند. نه فردی، که انسان‌های اولیه آن را نه

متعلق به کشیش و روحانی و یا هر شخص واحد دیگر، بلکه متعلق به کل قبیله می‌دانستند. این دارایی‌های «عمومی» نخستین ایده‌های مربوط به ملک و مالکیت را فراهم آورد. فرهنگ‌ها تنها خارج از محدوده مفهوم حقوق «عمومی» نسبت به اشیائی که همگان مالک آنها بودند - اشیائی که برای کل طایفه مقدس بودند - همواره این ایده را توسعه داده‌اند که یک شخص به تنهایی و یا چند نفر به طور مجزا، می‌توانند چیزی را به طور خصوصی مالک شوند.^۷

بنابراین، انسجام اجتماعی همیشه اصل و مقدم بوده است. ساخت‌های اساسی زندگی نظیر الزام اخلاقی و مالکیت اموال شخصی از مفهوم اساسی گروه ناشی شده‌اند. دورکیم می‌گوید: تفاوت اصلی میان جوامع باستان و جوامع جدید، به شیوه‌های دستیابی آنها به وحدت و یگانگی آنان مربوط می‌شود. مثلاً، مطالعه اصول حقوقی و قانونی نشان می‌دهد که اجتماعات اولیه معمولاً بر «انسجام مکانیکی» مبتنی بودند. رفتار نیک از طریق تنبیه (غالباً سخت) کسانی که اصول اخلاقی گروه را نقض می‌کنند، تداوم می‌یابد. چنین کاری، تحکیم بیرونی و خارجی اصول اخلاقی است. از طرف دیگر، در دوره‌های جدیدتر الگوی متفاوت «انسجام ارگانیکی» جایگزین الگوی قبلی می‌شود. معنی تعهد اخلاقی به نحو دیگری توسعه می‌یابد، زیرا در عصر جدید تقسیم کار وجود دارد و افراد مختلف می‌توانند کارهای مختلفی را انجام دهند. در اینجا تعهد اخلاقی از تهدید به تنبیه ناشی نمی‌شود، بلکه از نیازی که هر شخص به کار دیگران دارد، سرچشمه می‌گیرد. در اینجا تحکیم اصول اخلاقی باید درونی شود. جوامع باستان نیز «وجدان جمعی» وسیع و نیرومندی داشتند، در آن جوامع تقریباً در تمام امور مربوط به رفتار انسان، توافق یکنواختی راجع به اینکه چه چیزی درست است و چه چیزی نادرست، وجود داشت. جوامع جدید، که بر عکس، با فردگرایی اخلاقی مشخص می‌شوند، هنوز به یک بنیان و اساس اخلاقی مشترک نیاز دارند. ولی به دلیل اینکه آنها تنوع بیشتر فردی و آزادی شخصی را مجاز کرده‌اند، قلمرو وجدان جمعی آنها محدودتر است. این وجدان جمعی، به چند دستور و الزام معدود محدود می‌شود.^۸

بنابراین، به نظر می‌رسد دورکیم معتقد است که همبستگی در هر نوع آن، بیانگر درجه توافق بالای گروه یا جامعه و سهمیم بودن آنها در ارزش‌ها، باورها و وحدتی اخلاقی است که عمدتاً منشاء دینی و مقدس دارد.

انواع همبستگی اجتماعی

دورکیم دو نوع همبستگی را از هم تفکیک می‌کند:

۱. همبستگی میکانیکی یا سنتی: این نوع از همبستگی در جامعه‌ای رخ می‌دهد که افکار و گرایش‌های مشترک اعضای جامعه از نظر کمیت و شدت از افکار و گرایش‌های اعضا آن بیشتر است. جایی که تفاوت‌های فردی حداقل است و اعضای جامعه از نظر دل‌بستگی به خیر همگانی، بسیار همسان‌اند. این نوع همبستگی دارای ویژگی‌هایی به قرار زیر است:

- سطح اشتراک در نظام بالاست، ولی وابستگی کم است.
- اجزای همگن در یک کل اجتماعی، فاقد تمایزات داخلی است.
- همبستگی بر اساس توافق بر ارزش‌های مشترک و همانندی‌های افراد صورت می‌گیرد.
- همبستگی زمانی به اوج خود می‌رسد که وجدان فردی اعضای جامعه با وجدان جمعی پرورش یابد و از هر نظر با آن یکی باشد.

اصل حاکم بر توزیع پاداش‌های سازگار با نظام اخلاقی بر نابرابری‌های خارجی (امتیازات اشرافیت و...) استوار است.

۲. همبستگی ارگانیک: نوعی همبستگی است در جوامع جدید از تقسیم کار اجتماعی و کارکردهایی همچون فرایند کار اعضای متمایز در اندام یک موجود زنده، یکدیگر را تکمیل می‌کنند، به وجود می‌آید. از این رو، وجدانی جمعی مانند یک روح بر کل جامعه حاکم است. این نوع همبستگی دارای ویژگی‌های زیر است:

- ناشی از تفاوت هاست؛
- نظام مشترکات کم است، ولی وابستگی متقابل بالاست؛
- به آداب مشترک کمتر وابسته است، ولی به وظایف و نقش‌های تخصصی، که شاخص نظام‌های ارگانیک است، بیشتر وابسته است؛
- اصل حاکم بر توزیع پاداش‌ها و سازگاری با اصول و نظام اخلاقی بر نابرابری‌های داخلی (استعدادها و قابلیت‌ها) مبتنی است؛
- عدالت اجتماعی و برابری موقعیت‌ها در این همبستگی، مفروض است و بدون آن نمی‌توان به طور عادی عمل نمود.

نسبت دین و همبستگی اجتماعی

بر اساس آنچه در تعریف و بیان ویژگی‌های دو مفهوم دین و همبستگی در نظر دورکیم مطرح شد، به نظر می‌رسد از آنجا که دین از نیروهایی است که اولاً، در درون فرد احساس الزام

اخلاقی به هواداری از در خواست‌های جامعه را ایجاد می‌کند و ثانیاً سازوکاری ایجاد می‌کند که می‌توان در مواقع به خطر افتادن سامان اجتماعی، آن را به کار گرفت و ثالثاً، از عناصر اصلی و عمده یکپارچگی و گستردگی عمل متقابل اعضای جامعه و گروه با یکدیگر است. در نتیجه، هر چه اعضای جامعه متکی به یک رشته تجلی‌های نمادین و مفروضات مشترک درباره جهان پیرامون خود باشند، می‌توانند وحدت اخلاقی را حفظ و تضمین نمایند. و بدون این اعتقاد مشترک، هر نوع جامعه‌ای محکوم به تباهی و فروپاشیدگی است؛ یعنی هر چه اعتقاد یک جامعه و گروه مذهبی نیرومندتر باشد، آن مجموعه یکپارچه تر است. از این رو، بهتر می‌تواند محیطی فراهم سازد که اعضای آن در آن محیط، از تجربه آزار دهنده و ناامید کننده گسست اجتماعی در امان باشند.

نکته قابل توجه اینکه این وظیفه یکپارچه سازی را در جوامع سنتی، دین به ویژه در بخش مناسکی آن به عهده دارد. در جوامع جدید نظامی اخلاقی، که آبخشور آن هم دین است، این وظیفه را باید به عهده گیرد.

پیش فرض‌های دورکیم در نظریه دین و همبستگی

پس از بررسی اجمالی نظریه دورکیم در باب همبستگی و نسبت آن با باورها و عقاید دینی، می‌توان گفت: دورکیم پیش از اینکه نظریه‌ای را مطرح کند، تلاش کند آن را به عنوان یک دیدگاه اساسی از به مجامع علمی ارائه یا به عنوان یکی از پایه‌های تئوریک رشته علمی مطرح نماید. ارائه هر نظریه‌ای دارای پیش فرض‌ها و مبانی ایدئولوژیک، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی انسان‌شناختی است. در بحث تحلیل نظر دورکیم در باب همبستگی اجتماعی و نسبت آن با دین، می‌توان برخی از مبانی و پیش فرض‌های دورکیم را، که در موضع گیری او در موضوع بحث بیشتر موثرند، مورد شناسایی قرار داد. سپس در صدد بررسی آن براساس آموزه‌های قرآن کریم برآمد.

الف. مبانی جامعه‌شناختی

دورکیم موضوع مطالعات جامعه‌شناختی را پدیده‌های اجتماعی یا واقعیت‌های اجتماعی می‌داند که دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. واقعیت اجتماعی نسبت به هر فرد زنده جنبه خارجی دارد.
۲. با گذشت زمان پایدار است.

۳. از چنان قدرت و وادارنده‌ای برخوردار است که بر فرد و اراده او تحمیل می‌شود. در صورت درونی شدن در فرد، به راهنما و نظارت کننده موثر رفتار فرد تبدیل می‌گردد.
 ۴. علت عمده تعیین کننده واقعیت اجتماعی را باید در حیات واقعیت‌های ماقبل آن یعنی نیروهای تاریخی جستجو کرد، نه در حالت آگاهی افراد.
 ۵. زمانی این واقعیت از چنین قدرتی برخوردار است که در وجدان فردی درونی گردد.
 ۶. اینگونه امور، به مرور صورت اجبار و الزام اخلاقی برای اطاعت از قانون، به خود می‌گیرد.^۹
- در نتیجه، جامعه به عنوان موضوع کلی جامعه‌شناسی، خصلتی مستقل و جدای از افراد دارد و فراسوی ما و همه در درون ماست.

ب. مبانی روش شناختی

دورکیم معتقد به تکامل اجتماعی است. وی تصور می‌کرد که جوامع انسانی از شکل ابتدایی به سوی پیچیده تکامل پیدا می‌کند. به نظر او، بهترین جای آغاز مطالعه، فرهنگ‌های ساده و بدوی است. زمانی که او با این دیدگاه به فلسفه آگوست کنت برخورد کرد، عمده‌تاً آن را رد کرد. وی تعبیر فریزر را نیز رد کرد؛ تعبیری که تصویری از انسانیت ارائه می‌دهد که به طور یکنواخت از خلال مراحل جادو، دین و علم به پیش می‌رود. دورکیم در برابر انسان‌شناسان انگلیسی، تأکید می‌ورزد که ما نباید از روش مقایسه‌ای برای جمع‌آوری اتفاقی رسوم و عقاید از گوشه و کنار جهان، و سپس قرار دادن آنها، بدون در نظر گرفتن زمینه‌های شان، در طرح‌های از پیش آماده شده پیشرفت تاریخی، استفاده کنیم. چنین چیزی مفید نخواهد بود. به نظر او، آنچه که ما باید انجام دهیم این است که بر روی جامعه واحدی متمرکز شویم، آن را به دقت مورد ارزیابی قرار دهیم، و به امور خرد و جزئی توجه کنیم. تنها بعد از آنکه این کار جدی انجام دهند. دورکیم اصرار می‌ورزد که علم حقیقی به بسیار محدودی را با جوامع دیگر انجام دهند. دورکیم اصرار می‌ورزد که علم حقیقی به آرامی عمل می‌کند؛ یعنی از نمونه‌های اندکی که به دقت مورد ارزیابی قرار گرفته اند، و نه از شمار زیادی که با شتاب جمع‌آوری شده‌اند.^{۱۰}

این نکته مهم روش دورکیم در سال‌های پس از جنگ جهانی اول در حوزه انسان‌شناسی، به ویژه در انگلیس و آمریکا، بسیار مورد پذیرش قرار گرفت. این روش در انگلستان، به ویژه به وسیله نظریه‌پرداز اجتماعی، رادکلیف براون و انسان‌شناس میدانی،

برائیسلاو مالینوفسکی، که درباره دین و سایر ابعاد فرهنگ ابتدایی جنوب اقیانوس آرام مطلب نوشت، ارتقاء پیدا کرد. اصل ارزیابی عمیق یک جامعه قبل از مقایسه، اکنون در علوم اجتماعی به طور گسترده مقبولیت دارد. به نظر می‌رسد، این روش به جاه‌طلبی‌های عظیم تایلور، فریزر و سایر همکاران‌شان در انسان‌شناسی دوره ویکتوریا، برای همیشه پایان داد. با توجه به این مقدمه، بخشی از مبانی روش‌شناسی دورکیم عبارتند از:

۱. جامعه بخشی از طبیعت است و علم جامعه هم باید بر مبنای همان اصول منطقی قرار گیرد که در علوم طبیعی جاری است.

۲. حقایق اجتماعی را باید به عنوان شیئی نگاه کرد و آن‌را به قلمرو طبیعت متعلق دانست. این یعنی جامعه را تجربه کردن و آن را مجزا و مستقل از افراد دیدن و با مشاهده عینی بررسی کردن.

۳. در تحلیل مسائل اجتماعی انسان، هر گونه تفسیر زیست‌شناختی و روان‌شناختی مردود است؛ چرا که از موضوعات اجتماعی متفاوت است. پس باید به ویژگی‌های گروه‌ها و ساختارها پرداخت. حالت‌های گوناگون رفتار را در جمعیت‌ها و گروه‌ها با ویژگی‌های خود مورد بررسی قرار داد.

در نتیجه، در هر بخش زندگی اجتماعی، فرض اول این است که باید انواع متفاوت رفتارها را در زمینه اشکال مختلف مطالعه نمود و آن‌ها را بر حسب حقایق اجتماعی دیگر نه و قایع فردی، تبیین کرد. بر این اساس، علل واقعیت اجتماعی به دو گونه قابل مطالعه است:

۱. تبیین علی که شامل فهم قوانینی است که توالی پدیده‌های اجتماعی را توضیح می‌دهد.

۲. تبیین عملکردی یا کارکردی که متضمن مفهوم نیاز جامعه است نه افراد.

در حقیقت، دورکیم معتقد است زمانی که پدیده‌ای اجتماعی را تبیین می‌کنیم، باید علت موثر و سپس کارکرد آن‌را به طور جداگانه بیابیم. در واقع، کارکرد یا تبیین کارکردی در نظر دورکیم به عنوان یک رویکرد روش‌شناختی مورد توجه جدی و از اهمیت بیشتری نسبت به تبیین علی بر خوردار است. ما باید تعیین کنیم که آیا میان واقعیت مورد بررسی و نیازهای عمومی ارگانیزم اجتماعی تطابقی وجود دارد و چه چیزهایی را شامل می‌شود. بنابراین اولاً، در تبیین یک واقعیت اجتماعی نشان دادن علت آن کافی نیست، بلکه باید کارکرد آن را نسبت به سامان اجتماعی نشان دهیم. ثانیاً، تبیین و تحلیل کارکردی امری جدای از بررسی ریشه‌های تاریخی و علت‌های پدیده‌ها و همچنین جدای از منظور و

انگیزه‌های فردی است. هر چند در تحلیل‌های جامعه‌شناختی از بررسی‌های تاریخی هم باید استفاده کرد.^{۱۱}

ج. مبانی معرفت‌شناختی

دورکیم عقیده راسخ دارد که اخلاق، یعنی الزام هر یک نسبت به دیگران و الزام همه نسبت به معیارهای گروه، از دین قابل تفکیک نیست. به علاوه، همانگونه که به اختصار خواهیم دید، دین و اخلاق، هر دو، از چارچوب اجتماعی قابل تفکیک نیستند. دین و اخلاق نمی‌توانند بدون یک بافت اجتماعی وجود داشته باشند؛ به موازات تغییر بافت اجتماعی آن دو نیز باید تغییر کنند. همانگونه که در تمدن غرب روی داده است، زمانی که یک جامعه وجدان جمعی‌ای را که در دوره‌های ابتدائی تر داشت، از دست می‌دهد و بوسیله تقسیم کار، آن را با یک نظام اخلاقی فردگرا، شبیه آنچه که اکنون وجود دارد، جایگزین می‌کند، نباید از دیدن این‌که دین و اخلاق درست در امتداد بقیه نظم اجتماعی تغییر کرده‌اند، تعجب کنیم.

در نگاه دورکیم، همه ادیان بیانگر وجوه واقعیت اجتماعی هستند و نیازهای عملکردی مشخصی را برآورده می‌کند: یک نظام عقاید دینی ممکن است به نیازهای جامعه‌ای مربوط باشد که در آن نابرابری‌های شدیدی در قدرت و ثروت به چشم بخورد که دین آنها را تکذیب یا تأیید می‌کند.

دین در اصل همان باز نمود متعالی قدرت‌های جامعه است که با از بین رفتن نوع سنتی آن، نباید به ناگزیر فروپاشی جامعه را به دنبال داشته باشد. از این رو، باید جانشینی معقول برای مفاهیم دینی کشف کنیم. مفاهیمی که معمولاً در خدمت ضروری‌ترین تصورات اخلاقی به کار می‌روند. دورکیم از انسان‌ها می‌خواهد تا به وسیله یک اخلاق مدنی نوین وحدت یابند؛ اخلاقی که مبتنی بر این شناخت است که هر آنچه داریم از جامعه داریم و جامعه در درون ما عمل می‌کند تا ما را متعالی سازد.

مقولات فکر مانند مکان، زمان، و علیت از سازمان جمعی ناشی می‌شود. در واقع، مفهوم مقوله و مقولات فکر، همانگونه که کانت می‌پنداشت، خاصیت ذاتی ذهن انسان نیست، بلکه به طور ضمنی در آگاهی فرد وجود دارد، فرد در زمان و مکان زندگی می‌کند و در برابر پیوستگی پدیده‌ها عکس‌العمل نشان می‌دهد. ولی این امر با درک مفاهیم مکان و زمان و علیت تفاوت دارد. مفاهیمی چون تجارت، مختص فرد نیست. آنها میان اعضای

گروه مشترکند و گرچه باید ابتدا از جنبه‌های گوناگون زندگی جمعی استنتاج شده باشند. مفهوم علت مؤثر، از عمل گروه یا نیروی الهی استنتاج می‌شود. مفهوم زمان و تقسیم بندی‌های فرعی آن از وقوع دوره‌ای مراسم و مناسک دینی نشأت می‌گیرد. مفهوم مکان از ناحیه‌ای که به اشغال گروه و افراد جامعه در آمده، نشأت گرفته است.^{۱۲}

در نتیجه، ۱. جامعه سرچشمه سرشت غیرمشخص تفکر است. در سطحی دور از تجارب و هواهای فردی. سرشت غیرمشخص تفکر به نوبه خود، پیوندی نزدیک با حقیقتی دارد که درستی آن مستقل از اراده فردی مورد قبول است.
۲. از طرفی جامعه‌ای مستقل از افراد، به گونه‌ای دارای وجودی حقیقی و هویت بخش فردی دارد.

۳. اگر دین به عنوان پدیده‌ای اجتماعی چیزی در خود دارد، آن چیز خدایان نظام‌های دینی سنتی نیستند، بلکه عناصر ماندگار این سرشت ضرورتاً اخلاقی، روابط اجتماعی و تفوق جامعه به عنوان سرچشمه آنچه انسان را انسان می‌سازد، مربوط می‌شود.

۴. دین دارای دو جزء اساسی آرمانی است: از یک سو، آرمان‌ها و نظم اخلاقی را فراهم می‌سازد و از سو دیگر، چارچوبی را برای شناخت خلق می‌کند که به یاری آن، دنیا را می‌توان به طور مفهومی شناخت. جزء دوم بیشتر وارد قلمرو علم می‌شود. تفکر علمی، جنبه‌هایی را مطرح می‌کند که بیشتر شان در کیهان‌شناسی دینی وجود ندارند. از جمله روش تجربی نظام یافته و روحیه انتقادی. ولی ریشه مفاهیمی که در علم به آن پرداخته می‌شود، در تجلیات دینی است. و به طرز پیوسته و مستقیم از آنها تکامل می‌یابد. تا آنجا که دین به رفتار و پایه اخلاقی آن مربوط است، علم نمی‌تواند جانشین آن شود. ولی روحیه انتقادی و عقلانی نیز، که محور علم است، ناگزیر در حیطة عام اخلاق نفوذ می‌کند.

د. مبانی انسان‌شناختی

۱. انسان موجودی دوگانه است؛ یعنی تا آنجا که خداپرستی و رفتار اخلاقی جدا و در تقابل با هم بوده‌اند، او مخلوقی است با مجموعه‌های دو گانه از انگیزه‌ها. او در تمام اعصار از این دو گانگی آگاه بوده و همه جا خود را با آن مواجه دیده است که از دو هستی کاملاً نامتجانس تشکیل شده است؛ یعنی جسم و روح که نه تنها با هم متفاوت‌اند، بلکه تا حد زیادی از هم مستقل‌اند، اغلب در تعارض روح لاهوتی با جسم ناسوتی. انسان موجودی دو بعدی است: که از یک سو، دارای بدن و میل و اشتهاست و از سوی دیگر،

یک شخصیت اجتماعی دارد و تنها در بُعد اجتماعی صورت انسانی به خود می‌گیرد و از طریق جامعه به معنای کامل، انسان می‌شود.

۲. انسان موجودی با آرزوهای نامحدود است. از این‌رو، هر چه که بیشتر داشته باشد، بیشتر هم می‌خواهد و با برآورده شدن هر نیازی به جای کاسته شدن از آن نیاز، نیاز تازه‌ای را بر می‌انگیزد. عامل این برانگیختن، عمدتاً فراوانی اقتصادی است که با خود خطرات بی‌هنجاری اجتماعی را نیز به دنبال دارد؛ چرا که فراوانی، انسان را می‌فریبد و باور می‌کند که به خودش وابسته است.^{۱۳}

۳. کنش و عمل اخلاقی راستین در فدا کردن برخی از امیال فردی در خدمت به گروه و جامعه نهفته است.

در نتیجه، آرزوهای انسان را تنها می‌توان با نظارت‌های خارجی، یعنی نظارت اجتماعی مهار کرد. این جامعه است که بر آرزوهای انسانی محدودیت اعمال می‌کند و نیروهای تنظیم‌کننده‌ای را می‌سازد که باید همان نقشی را در برآورده شدن نیازهای اخلاقی او بازی کنند که ارگانسیم بدن در بر آوردن نیازهای جسمانی او ایفا می‌کند.^{۱۴}

مفهوم دین در قرآن

پس از بررسی و مرور مبانی نظریه دورکیم به مفهوم‌شناسی دین از منظر قرآن کریم، می‌پردازیم. واژه «دین» در قرآن ۹۳ بار به صورت اسم (مضاف و غیرمضاف) و سه بار هم به صورت غیراسمی و به معانی گوناگون آمده است:

۱. آیین: ۶۵ مورد به کار رفته که ۶۳ مورد آن به صورت اسمی است و دو مورد آن به صورت فعل آمده است.^{۱۵}

۲. اطاعت: ۱۰ مورد در قرآن آمده است.^{۱۶}

۳. جزا و پاداش: ۱۹ مورد در قرآن کریم آمده است.^{۱۷}

هرچند بهترین و نزدیک‌ترین مسیر برای تعریف دین و راه یافتن به معنای صحیح آن مراجعه به قرآن کریم و اخذ معنای آن از آن است، اما در تبیین معنای اصطلاحی قرآن کریم از دین، مراجعه به منابع و متون دینی، که معمولاً بر گرفته از آیات و روایات است نیز مفید به نظر می‌رسد.

۱. روش زندگی: دین راه زندگی است که آدمی در دنیا به ناچار آن را می‌پیماید.^{۱۸}

۲. مجموعه عقاید و مقررات: دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و قوانین و مقرراتی

است که برای هدایت و اداره جامعه انسانی و پرورش آنها تشکیل شده است.^{۱۹}

۳. مجموعه اعتقاد و احکام که از سوی خداوند فرستاده شده است. بر این اساس، دین داری دو رکن است: ۱. اعتقاد به خدای واحد و معاد. ۲. برنامه حرکت به سمت هدف که شامل مجموعه احکام، تکالیف، اخلاقیات و احکام فقهی است.^{۲۰}

۴. تدین: بر این اساس، دین اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و دستورهای عملی متناسب با این اعتقاد است.^{۲۱}

در نتیجه، شاید بتوان گفت: دین، مجموعه حقایق و ارزش‌هایی است که از راه وحی و به وسیله کتاب و سنت برای هدایت انسان‌ها به دست بشر رسیده است.

همبستگی در قرآن

با توجه به آنچه در بخش مبانی فکری دورکیم و تعریف همبستگی از وی آمد، این مبانی و مفهوم را از منظر قرآن کریم مرور می‌کنیم تا زمینه مناسب برای نقد اجمالی آنها از دیدگاه قرآن فراهم آید.

زندگی اجتماعی و مدنی برای انسان چه یک امر فطری باشد و یا ضرورتی اکتسابی، با تحقق اجتماعی سالم و عاری از هرگونه اختلاف و تفرقه، می‌تواند نیازهای مادی و معنوی انسان را تأمین کند. جامعه، که متشکل از نهادهای مختلف است، مشترکات و محورهای گوناگون تشکیل دهنده‌ای دارد. مهمترین آنها در تحلیل بسیاری از اندیشمندان، زبان، نژاد و سرزمین است. در هر جامعه‌ای ممکن است نقش هر کدام در وحدت و انسجام آن جامعه متفاوت باشد. اما آنچه قابل تأمل است، اینکه عامل یاد شده، چه بسا بستر مناسبی برای نابرابری و جنگ و خونریزی باشند، درگیری‌های تاریخی قبیله‌ای و نژادی در طول تاریخ شواهد خوبی بر این مدعا هستند. به نظر می‌رسد، برای حفظ و آرامش و جلوگیری از هرگونه اختلاف، جامعه بشری نیازمند عاملی قوی‌تر و فراتر از چاره‌اندیشی بشری است تا منافع همه شهروندان را تأمین نماید. بر اساس مراجعه به متون دینی و بعضاً غیردینی، راز این سلامت و تأمین نیاز واقعی را در حقیقتی به نام دین باید یافت. در لابلای فرامین قرآن کریم و آیات متعدد آن، دلایل روشن و آشکار مستقیم و غیرمستقیمی بر این حقیقت دلالت دارد که قبل از آنکه جامعه شناسان به آن توجه کرده باشند، خود قرآن در چهارده قرن قبل از این حقیقت پرده برداشته است، قرآن تنها عامل اساسی وحدت واقعی جامعه و انسجام اعضای آن را در واحدها و نهادهای مختلف «دین» می‌داند. برخی شواهد قرآن کریم در باب همبستگی و نقش دین در آن عبارتند از:

۱. عنایت قرآن بر این‌که خدا را در جمع و با جمع بخوانید. در این خصوص، توجه دقیق به محتوی سوره مبارکه حمد، پرده از این حقیقت بر می‌دارد. اولاً، در این آیات ضمائر همه جمعند، ثانیاً، محتوای تعابیر جمع، حاکی از بعدی از ابعاد دین است.

۲. تأکید قرآن بر همزیستی بر اساس ایمان. قرآن کریم همه انسان‌ها را برابر و فرزندان آدم می‌داند و آن را تنها با عامل پارسایی و تقوی ارزیابی می‌کند: «انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عندالله اتقاکم ان الله علیم خبیر» (حجرات: ۱۳) و در جایی دیگر معیار وحدت جامعه بشری را در تمسک به خداوند می‌داند: «واعتصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا» (آل‌عمران: ۱۰۳)

در جایی دیگر، محور همه ادیان آسمانی را توحید دانسته، از آنها می‌خواهد تا همبستگی و یکپارچگی خود را در سایه توحید حفظ نمایند: قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم الا تعبدوا الا الله و...» (آل‌عمران: ۶۴)

پیامبر ﷺ بذر همدلی و هم‌صدایی و اتحاد را در بین همه افشاند و معیار این همدلی را بر تقوی تأکید کرد: «ایها الناس کلکم لادم و آدم من تراب لا فضل لعربی علی اعجمی الا بالتقوی»^{۲۲} به علاوه، این موارد، باید به نتیجه این همدلی در حول توحید توجه کرد که قرآن کریم در مورد مسلمانان از آن با برادری و اخوت یاد می‌کند: «انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بین اخویکم» (حجرات: ۱) در حقیقت، قرآن کریم در عرصه ارتباطات بین فردی و در گروه‌های کوچک و بزرگ اجتماعی، همه انسان‌ها را به قلمروهای فرا فردی رسانده از این طریق، وابستگی و همبستگی اجتماعی او را تقویت می‌کند و به جامعه و تاریخ پیوند می‌دهد. از این رو، وقتی جامعه دچار بحران‌های شدید می‌گردد، عواطف مذهبی می‌تواند آن را پشتیبانی کند و احساسات و معنویت اجتماعی را تقویت نماید.^{۲۳} در واقع، دین به عنوان عاملی ایمن‌ساز از طریق تقوی و متن دین، جامعه را مصونیت می‌بخشد. این حقیقت را در تمامی فرامین قرآن کریم می‌توان یافت. از جمله؛

الف. دستور به اقامه نماز تا انسان و جامعه را از تباهی و فساد برهاند (عنکبوت: ۴۵)

ب. تأکید بر حضور هر جمعه در نماز جمعه (جمعه: ۹)

ج. سفارش مؤکد به انفاق در سراسر قرآن کریم می‌کند. (بقره: ۴؛ ۲۶۱-۲۸۱)، (توبه: ۶۰)

د. تأکید و سفارش بر انجام مناسک حج و توجه به امور مردم در آن: (حج: ۲۷)؛

(آل‌عمران: ۹)؛ (مانده: ۹۷)

ه. در جهاد و مقابله با کفار، مشرکان و منافقان در جای جای قرآن دعوت به مبارزه و مجاهده کرده است و مبارزه کنندگان را بر اهل قعود و سکوت و آرامش طلبی ترجیح داده است: (توبه: ۷۴)؛ (توبه: ۱۰)؛ (توبه: ۷۳)؛ (توبه: ۲۰)؛ (توبه: ۲۹) و. در طرح امر به معروف و نهی از منکر، به عنوان یک عامل اساسی و درونی جامعه، برای سالم سازی آن و کنترل غیر رسمی و بدون دخالت‌های نظامی و انتظامی به این وظیفه مهم اشاره می‌کند؛ (آل عمران: ۱۰۴؛ ۱۱۰؛ ۱۱۴).

هرچند این گونه شعایر و آداب دینی و دستورات در قرآن کریم فراوان است، اما به نظر می‌رسد، جهت ورود به بررسی تطبیقی مبانی نقش دین در همبستگی اجتماعی، همین میزان اشاره کافی است که قرآن کریم خود یکی از طراحان اصلی ضرورت همبستگی دینی در جامعه است.

مبانی جامعه‌شناختی دورکیم

در یک جمع بندی اجزای مبانی دورکیم در محور خاص جامعه‌شناختی عبارتند از: واقعیت اجتماعی نسبت به هر فرد زنده جنبه خارجی دارد و با گذشت زمان پایدار است. از این‌رو، از چنان قدرت وادارنده‌ای برخوردار است که بر فرد و اراده او تحمیل می‌شود. زمانی که از چنین قدرتی برخوردار است، در وجدان‌های فردی درونی گردد و به مرور، صورت اجبار اخلاقی برای اطاعت از قانون، به خود می‌گیرد. برآیند این سخن، همان ادعای وی به عنوان مبنایی اصلی در حوزه جامعه‌شناسی است و آن اینکه، جامعه به عنوان موضوع کلی جامعه‌شناسی، خصیلتی مستقل و جدای از افراد دارد و فراسوی ما و همه در درون ماست. در واقع، بیان دورکیم عبارت دیگری از قبول اصالت جامعه در مقابل اصالت فرد است که نوعی اصالت فلسفی قائل شدن برای جامعه است. به این معنا که جامعه، نه تنها مستقل از فرد وجود دارد، بلکه هویت افراد نیز از آن سرچشمه گرفته بر آن تکمیل می‌شود. حال باید دید نظر قرآن کریم در این مورد چیست؟

جامعه در قرآن

هر چند در قرآن واژه «جامعه» به کار نرفته است، اما واژه‌های متعددی وجود دارد که از آنها به راحتی می‌توان مفهوم «جامعه» و تأکید قرآن را بر آن به دست آورد. مفاهیمی چون قوم، قبیله، طائفه، شعب، قرن، امت، ملت و ناس. برای نمونه، واژه «قوم» بیش از سیصد بار در قرآن به صورت مؤنث و یا مذکر وارد شده است. (ق: ۱۲؛ حجرات: ۱۱) «ناس» بیش از دویست بار در قرآن آمده است. (بقره: ۸؛ حجرات: ۱۳)

در بینش قرآنی پیدایش بشر در روی کره زمین با حضرت آدم و حوا به صورت زندگی جمعی و خانوادگی آغاز شده است. از دیدگاه قرآن کریم، سائقه جنسی و آرامش و سکون، علقه خانوادگی و عامل عاطفی و روانی، نخستین حلقه‌های ارتباط انسان‌ها و تشکیل زیر بنای جامعه انسانی یعنی خانواده است. (روم: ۲۰-۲۱)

حقیقی یا اعتباری بودن جامعه

بحث از وجود حقیقی یا اعتباری جامعه، بحث از اصالت فلسفی جامعه است که با اصالت حقوقی و یا اجتماعی جامعه متفاوت است. در بحث از حقیقت جامعه، به دنبال این هستیم که اساساً ترکیب جامعه چگونه ترکیبی است؟ و با ادعای وجود حقیقی برای جامعه، وجودی حقیقی برای فرد چگونه قابل توجیه است؟

مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، پس از بحثی درباره اینکه اگر جامعه‌ای دارای روح واحد و تفکر اجتماعی واحد شد، حکم یک فرد انسانی را پیدا می‌کند و افراد آن، همانند قوا و اعضای انسان می‌گردند که ذاتاً و فعلاً در شخصیت انسان مستهلک می‌شوند و لذت و دردشان عین لذت و درد انسان است و سعادت و شقاوتشان عین سعادت و شقاوت انسان می‌شود، می‌نویسد:

قرآن در داوری اش درباره امت‌ها و جوامعی که به علل تعصبات مذهبی و ملی تفکر جمعی یگانه‌ای داشته‌اند، این چنین داوری نموده است که طبقات و نسل‌های بعدی را به اعمال نسل‌های قبلی مورد مؤاخذه قرار می‌دهد و حاضران را به اعمال غایبان عتاب و سرزنش می‌کند.^{۲۴} از کیفیت آثار می‌توان وجود حقیقی جامعه را اثبات کرد؛ زیرا میزان قدرت بدنی و خواص روحی افراد معین است. وقتی جامعه تشکیل شد، قدرت و آثار جدیدی پیدا می‌شود که افراد را تحت الشعاع قرار می‌دهد. در این صورت، فرد نمی‌تواند در مقابل آن بایستد... این گونه خواص و آثار و امور اجتماعی نشان می‌دهد که جامعه افزون بر افراد از نوعی وجود مستقل برخوردار است.^{۲۵}

علامه شهید مطهری هم ضمن برشماری چهار نوع ترکیب جامعه و بیان اینکه، دو نوع آن یکی اصالت فرد و دیگری اصالت جامعه محض است، معتقد است که جامعه نوعی مرکب حقیقی است، از نوع مرکبات طبیعی که از ترکیب روح‌ها، اندیشه‌ها، عواطف، خواسته‌ها و اراده‌ها آمده است؛ یعنی ترکیبی فرهنگی است، نه ترکیب تن‌ها و اندام‌ها. به اصطلاح فلسفی، همانطور که اجزای ماده پس از فعل و انفعالات و کسر و انکسار در یکدیگر و از یکدیگر استعداد صورت جدیدی می‌یابد و مرکب جدیدی حاصل می‌شود و اجزاء با هویت

تازه ادامه حیات می‌دهند، افراد اجتماع نیز هر کدام با سرمایه‌ای فطری و اکتسابی از طبیعت وارد زندگی اجتماعی می‌شوند، روحاً در یکدیگر ادغام می‌شوند و هویت جدیدی که از آن به روح جمعی تعبیر می‌کنند، می‌یابد. به نظر ایشان، با استناد به آیات ۳۴ اعراف، ۲۸، جاثیه، ۱۰۸، انعام و ۵ غافر، قرآن هم این برداشت از معنای جامعه را تأیید می‌کند.^{۲۶}

البته، علامه مصباح یزدی با طرح مفصل بحث در کتاب جامعه و تاریخ، معتقدند که جامعه به لحاظ فلسفی از هر گونه وجود حقیقی عاری است. ایشان در این زمینه، به طور تفصیلی نظر جامعه‌گرایان را نقد می‌کند.^{۲۷} البته جامعه قوانینی دارد حقیقی و تکوینی به این دلیل که منشا انتزاع آن افراد انسانی هستند که خود دارای وجود حقیقی‌اند.^{۲۸}

مقایسه

با توجه به محوریت بحث در چیستی و نوع تلقی از جامعه در این مطالعه و مقایسه نظر و استخراج دیدگاه قرآن کریم در این خصوص، سه نکته قابل توجه است:

۱. رویکرد قرآن کریم نسبت به محوریت جامعه و گزاره‌هایی که به وجود و حقانیت اجتماع و امور اجتماعی نظر دارد و سوگیری آیات قرآنی در جهت ارائه برنامه کارا و مفید و سعادت‌مند برای جامعه بشری، حکایت از نوعی تأیید و مقبولیت نظر دورکیم صرفاً در این جهت دارد که او برای جامعه اهمیت قابل وصفی قائل است و در زمینه‌های متعدد و غیر قابل تصور از وجود و آثار و اولویت‌های آن را بحث می‌کند.

قرآن به رغم تأکید زیاد بر امور و موضوعات مهم اجتماعی که در حوزه جامعه‌شناختی در بخش مفاهیم، نظریه‌ها و حوزه‌های مطالعه آن قابل بحث و بررسی است، برای شخص استقلال قابل توجهی قائل است و بر این نکته تأکید دارد که در ساحت‌های گوناگون از جمله ایفای نقش به عنوان یک فرد معتقد و متدین، تنها راه نجات و سعادت او، حرکت به سمت خداوند و در جهت اوست. هر چند این رفتارها در ظرف و ساحتی به نام «جامعه» و در کنش با دیگران اتفاق می‌افتد. آنجا که می‌فرماید: «کل نفس بما کسبت رهینه» یا خطاب‌هایی که متوجه اهل ایمان و تأکید بر انجام عمل صالح دارد. از سوی دیگر، انسان را از هر گونه رفتار انحرافی در فکر و عمل باز می‌دارد: «قوانفسکم و اهلیکم نارا» یا «ولا تلقوا بایدیکم الی التهلکة» (بقره: ۱۹۵) و کلیه امر و نهی‌هایی که متوجه انسان شده است، همه حکایت از محوریت فرد دارد. همانطور که در جهان دیگر، از او بازرسی خواهد شد. و این دیدگاه، برخلاف تلقی مقابل تلقی دورکیم است که برای فرد، نه تنها شأنی قائل

نیست، بلکه فوق العاده او را متأثر از جامعه می‌داند و اساساً در تحلیل رفتارهای او عالم غیب و آخرت را ملاحظه نکرده است. از این رو، در مبانی انسان‌شناسی، به اشتباه بُعد معنوی او را در بعد اجتماعی و شخصیت اجتماعی او خلاصه می‌کند.

قرآن و مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی

تأملی که در این مجال ضروری است، توجه به تفاوت روش مرسوم در جامعه‌شناسی و روشی است که امروز مخالفان تفکر صرفاً تجربه‌گرا با گرایش هنجاری در تحلیل‌ها به آن اهمیت می‌دهند. در یک تقسیم‌بندی، علوم و معارف بشری را به سه دسته تقسیم می‌کنند: علوم فیزیکی، علوم زیستی و علوم انسانی، علوم انسانی به دانش‌های مربوط به انسان در قالب علوم انسانی، اجتماعی، تاریخی و فرهنگی اطلاق می‌شود بخشی از آن، به امور و شئون اجتماعی انسان توجه دارد که صرفاً جنبه توصیفی دارد. جامعه‌شناسی بر اساس این تقسیم‌بندی از علوم، از جمله علوم انسانی - اجتماعی با جنبه توصیفی محسوب می‌شود. صرف نظر از این ویژگی، جامعه‌شناسی از محصولات رشد علمی در غرب، پس از قرون نوزده و بیست است که با اثبات‌گرایی و بر اساس اندیشه آگوست کنت شناخته می‌شود؛ رویکردی فکری-فلسفی که در فضای نا آرام و آشوب زده غرب در قرن نوزده پا به عرصه حیات علمی گذاشت. فضایی که از مشخصات اصلی آن، مخالفت جریان‌های انسان‌گرا و اومانیزم با نظام اندیشه دینی مسیحیت افراطی است^{۲۹} و ویژگی‌های بارز این تفکر، سکولاری‌بودن آن است. این تفکر تلاش دارد تا به صورت علمی و صرفاً استنادات تجربی و مستقل از تصورات و مفاهیم دینی، به مطالعه امور اجتماعی انسانی بپردازد. بنابراین، منابع دینی هیچ یک در زمره منابع مطالعاتی او نیست. جامعه‌شناسی هنجارگرا، که حکایت ضرورت تجدید نظر در مبانی روش‌شناختی در جامعه‌شناسی است؛ روشی است که از سطح پژوهش صرفاً اثبات‌گرا، که در محدوده توصیف و گزارش واقعیت توقف می‌کند، فراتر می‌رود و در پرتو معیارهای مشخصی که از قرآن کریم و جهت‌گیری‌های آن نشأت می‌گیرد، به سطح ارزش‌گذاری و ارائه جایگزین گام می‌نهد.^{۳۰} در نتیجه، این روش که تلفیقی از دو رویکرد تجربه و وحی است، برخی تعارضاتی را که در اثبات‌گرایی میان گزاره‌های ناظر بر واقع و گزاره‌های ناظر بر ارزش وجود دارد، نفی می‌کند. و مشروعیت ارزش‌های حاکم بر واقعیت اجتماعی را تنها به دلیل شیوع و حیاتی این ارزش‌ها نمی‌پذیرد،

بلکه در پرتو الگوها و مقایسه‌های مشخص شده سنتی، سعی در تفسیر واقعیت موجود به واقعیتی بهتر دارد.^{۳۱} بنابراین، با اندک تأملی در مباحث روشی افرادی چون دورکیم، به راحتی می‌توان تشخیص داد که تبعیت از روش تجربه و نوعی علم‌گرایی افراطی، در بین نظرات ایشان امری کاملاً مشهود است. در حالی که، با مراجعه دقیق به قرآن، بر روش‌های متعدد در عرصه‌های گوناگون تأکید شده است؛ هم از روشی تجربی، عقلی بهره برده و هم بر متن قرآن به عنوان راهنما ارجاع شده است. برای نمونه، معرفت‌شناسی، که به مسئله شناخت انسان از جهان پیرامون او اشاره دارد، از مفاهیم بدیهی است که در قرآن کریم همسو با الهیات توحیدی و انسان‌شناسی فطری مبتنی بر آن، بی تردید چهره خاصی به خود می‌گیرد. در قرآن، خداوند محور همه چیز است. از این‌رو، بنیادهای معرفتی در نظام معرفتی ما، متفاوت از سایر نظام‌های مدرن جهان است. به نظر می‌رسد، بنیادهای معرفتی قرآن از ابتدا بر ملاک‌های این جهانی و مادی چون تجربه و حس آغاز می‌شود و سپس به عقل رو می‌آورد و در نهایت به وحی به مثابه بنیادی ترین اساس معرفتی ختم می‌شود.

۱. معرفت‌شناسی قرآن، همانند سایر معرفت‌شناسی‌ها، طبیعت را از منابع شناخت می‌داند. آیات متعدد قرآن دعوت به تأمل و تدبّر در هستی و پرده برداری از بسیاری از شگفتی‌های عالم طبیعت می‌کند که خود از شواهد بارز و قطعی آن است. (یونس: ۱۰۱؛ ق: ۶؛ غاشیه: ۱۷؛ شعراء: ۷ و ملک: ۲۳)

بنابراین، قرآن شناخت حسی را اساس و شرط لازم شناخت قلمداد می‌کند، ولی آن را شرط کافی نمی‌داند. معرفت حسی هرگز یقین آور نیست؛ زیرا آنچه را حس ادراک می‌کند، تنها در ظرف اثبات است؛ یعنی ما با حس می‌فهمیم که مثلا نور وجود دارد، اما این مقدار که با دیدن نور حاصل می‌شود، هرگز موجب یقین به وجود نور نمی‌شود.^{۳۲}

در سوره اعراف در مورد بنی اسرائیل از گفتار سامری به این نکته اشاره دارد که حس‌گرایی محض سامیریان، زمینه تزویر و سوء استفاده سامری را فراهم کرد؛ زیرا کسی که فقط بر اساس معیارهای حسی ایمان می‌آورد، اگر ابزار شناخت عوض یا متعلق حس او دگرگون گردد، از ایمان خود دست بر می‌دارد. (اعراف: ۱۴۸)

۲. عقل از دیگر ابزارهای معرفت در قرآن است که منبعی برای اندیشه و تفکر است. در سوره نحل، ضمن توجه به ابزار حس، از عقل بشری به عنوان منبع شناخت یاد می‌کند. (نحل: ۷۸)؛ (یونس: ۴۲ و ۴۳)

این دسته آیات، کور حقیقی را کسی می‌داند که دل و عقل او کور است. گاهی کور ظاهری، بسیار بیشتر از بینای ظاهری حقایق را در می‌یابد؛ چرا که حس ظاهر فقط توان شناخت مشهودات را دارد و نسبت به باطن امور ناتوان است.^{۳۳}

۳. انسان در قرآن، متصل به خداست و روح در او دمیده شده است. هدف غایی او رسیدن به بارگاه قرب الهی است. بر همین اساس، علاوه بر حس و عقل، منبعی عظم تر و خالص تر به نام وحی، برای معرفت در اختیار انسان قرار داده شده است. اگر انسان دارای ابعاد معنوی است که هست، با آن بتواند آن جهان را در یابد و نسبت به آن شناخت پیدا کند. اگر ما عقل و حس را منبعی بدانیم که از افق «مفهوم» با واقعیت ارتباط می‌یابد، وحی منبعی است که بدون وساطت مفهوم، واقعیت را در معرض آگاهی قرار می‌دهد و به فهم و درک کلیات در کنار جزئیات انسان را توانمند می‌سازد.^{۳۴}

از ویژگی این روش، علاوه بر الهی بودن، آگاهانه بودن، درونی بودن، مصونیت از خطاست که سایر منابع از آن بی بهره‌اند (جن: ۶۸).

مقایسه

با توجه به آنچه گذشت، به نظر می‌رسد، در روش‌شناسی قرآن کریم اولاً، همه ابزارهای معرفتی حضور دارد و در تکمیل شناخت انسانی با هم تعامل دارند. ثانیاً، همین ویژگی حکایت از نوعی جامعیت در نگرش به نوع روش‌شناختی می‌دهد که در نتیجه آن، هیچ بعدی از ابعاد انسانی مورد غفلت واقع نمی‌شود. ثالثاً این تعدد و تکثر، به نوعی در زیر چتر و وحدتی معنادار می‌یابد و مبنای نهایی آن چیزی جز کلام الهی نیست. به خوبی روشن است که چنین رویکردی، اگر از اساس با رویکرد دورکیمی مخالف نباشد، در بخش قابل توجهی با آن ناسازگار است، تشریح ابعاد این ناسازگاری به دلیل تک بعدی بودن نگرش دورکیمی، جای بس بحث دارد که این مختصر نمی‌گنجد.

قرآن و مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی

ارکان هستی‌شناسی در قرآن

۱. هستی در نگاه قرآن دو بعدی است: جهان مادی و جهان معنوی یا آخرت. در علامه طباطبائی در تفسیر سورح حمد می‌نویسد: «قرآن در پاسخ به کفاری که می‌گویند «ان هی الا حیاتنا الدنیا» (جائیه ۲۴) می‌فرماید که انسان به عین وجود و شخصیتی که در دنیا دارد در آن عالم موجود می‌شود.^{۳۵}

۲. خدا محوری از دیگر مبانی هستی‌شناسی قرآن است. در قرآن، وحی با «اقراء باسم ربك الذی خلق» آغاز می‌شود. در سوره حدید می‌فرماید: «له ملك السموات و الارض یحیی و یمیت و هو علی كل شیء قدير» (حدید: ۲) ۳۶

۳. غایت مندی جهان از دیگر مبانی و ابعاد هستی‌شناسی قرآن است: آیاتی نظیر «انا لله و انا الیه راجعون» (بقره: ۱۵۶)؛ مالک یوم الدین (حمد: ۴)؛ «انما الدنیا لعب و لهو و الدار الاخره...» (انعام: ۳۲) بسیاری از آیات دیگر که بیانگر بُعد آخرتی جهان است. ۳۷

۴. کل‌گرایی و یکپارچگی از دیگر مبانی هستی‌شناسی قرآن است. در این نوع نگاه، هستی به عنوان یک کل است. اولین آیات سوره حمد، حاکی از این نگاه یکپارچه به دنیا و آخرت است. ضمن اینکه، در نگاه قرآن عالم دارای یک خداست. این نشانه سلامت، نظم و پایداری آن است: «لو كان فیهما الهه الا الله لفسدتا» (انبیاء: ۲۲)

در مباحث انسان‌شناسی، که بعدی از ابعاد هستی و نمونه‌ای کامل از آن است، انسان و حقیقت وجودی او مورد سوال است؟ از تعابیر قرآن اینگونه بر می‌آید که انسان موجودی دو بعدی است، دارای روح و جسم. سرشت او ترکیبی از طبیعت و ملکوت است. دارای فطرتی الهی که قرآن آن را اینگونه تعبیر می‌کند: «فطرة الله التي فطر الناس علیها...» (روم: ۳۰) در واقع، در جهت بعد معنوی، انسان گرایش فوق‌العاده به سمت خداوند دارد. تنها با یاد و نام اوست که این بُعد آرامش می‌یابد: «الا بذكر الله تطمئن القلوب» (رعد: ۲۸)

ویژگی‌های انسان در قرآن

شاید در یک دسته بندی از دیدگاه قرآن بتوان ویژگی‌های انسان را به دو گونه مثبت و منفی تقسیم کرد:

الف. ویژگی‌های مثبت

بارزترین صفات عالی انسانی که قرآن از آنها یاد کرده و سعادت او را در وجود آن ویژگی‌ها دیده است، ویژگی‌هایی است که تکویناً خداوند در وجود انسان نهاده و او را فی‌نفسه با این خصوصیات از سایر موجودات متمایز کرده است:

۱. کرامت و تفضیل او: «ولقد کرما بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم ممن خلقنا تفضیلاً». (اسراء: ۷۰)
۲. مسئولیت‌پذیری و تکلیف: «انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتلیه فجعلناه سمیعا بصیرا» (دهر: ۲)؛ «احسب الناس ان یترکوا ان یقولوا امنا وهم لا یفتنون» (عنکبوت: ۱)

۳. هدایت و مختار بودن انسان: آیات زیادی بر این مهم اشاره دارد. برای نمونه آیاتی که بیانگر سبیل و در صدد تبیین راه درست از راه انحرافی است در این زمینه مورد توجه‌اند: «انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا» (دهر: ۳)؛ «فمن شاء اتخذ الی ربه سبیلا» (دهر: ۲۹)

۴. خلافت الهی: «اذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة» (بقره: ۳۳)

ب. ویژگی‌های منفی

این دسته از ویژگی‌ها، ناظر به خصوصیات در وجود انسان است که با غفلت از ویژگی‌های مثبت درون خود می‌تواند زمینه انحراف را فراهم کرده، انسان با اختیار خود مسیری به جز راه تعالی و سعادت را بپیماید.

۱. شتابزدگی: «و یدع الانسان بالشر دعاءه بالخیر و کان الانسان عجولاً» (اسراء: ۱۱)

۲. حرص: «ان الانسان خلق هلوعا» (معارج: ۱۹)

۳. ضعف و ناتوانی: «یرید الله ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفاً» (نساء: ۲۸).

مقایسه

در نگاه دورکیم، هرچند انسان دارای دو بعد است، اما دو بعد آن یکی جنبه‌های روانی و جسمانی اوست و دیگری ابعاد اجتماعی. در حالی که در نگاه قرآن کریم، انسان اگر موجودی دو بعدی است، بعدی از آن همه جنبه‌های مادی او را شامل می‌شود و بُعد دیگر آن، روح و ابعاد روحانی اوست که به عالم ملکوت مربوط می‌شود. این دو بُعد مستقل از هم نیز نیستند و این بر خلاف نظر دورکیم است. در نگاه قرآن، انسان با ارتباط با خدا و انجام اعمال نیکو، به معنای کامل انسان می‌شود، اما دورکیم منشأ انسانیت واقعی آدمی را جامعه و شخصیت اجتماعی او تلقی می‌کند.

ویژگی دیگر انسان، آرزومند بودن او با آرزوهای طولانی همراه با حرص و ولع است که سیری ناپذیر است. این دیدگاه، از نظر قرآن تأیید شده است. به نظر می‌رسد، با توجه به آیاتی که در این زمینه مطرح گردید، نظر دورکیم تضادی با نظر قرآنی ندارد. ضمن اینکه با مراجعه به برخی از آیات معلوم می‌شود که عمده عامل طغیان انسان‌ها، همین امیال و آرزوهای نامحدود و در نتیجه، عدم کنترل آن حرص و ولع زیاد آدمی، به ویژه در عرصه مال اندوزی و شهوات است که زمینه بروز ناهنجاری‌های فراوان اجتماعی را به دنبال

می‌آورد: «ان الانسان لیطغی ان راه استغنی» (علق ۶-۷). بالاخره، انسان با ایثار و فداکاری در جامعه می‌تواند در یک قالب اخلاقی، که همه آن را دین و عقل توصیه می‌کند. از این ناهنجاری‌ها و پیش از آن، از طغیان نفس سرکش جلوگیری کند. البته به دلیل تأکید افراطی دورکیم بر نقش اجتماع، رسیدن به این وضعیت مطلوب در گرو جامعه است، نه فقط اخلاقیات لزوماً دینی. در واقع، تفاوت نگرش قرآنی و تفسیر دورکیمی در این است که پایبندی به دین و ارزش‌های دینی از نگاه قرآن عامل سعادت و سلامت انسان با محوریت خداوند در عالم است، ولی این سعادت از نظر دورکیم، فقط مربوط به جامعه و ساحت‌های نهفته در آن است.

نتیجه‌گیری

بررسی دو دیدگاه قرآن کریم و نظریه همبستگی اجتماعی در جامعه‌شناسی، به نظر می‌رسد فاصله قابل توجهی بین دیدگاه قرآن کریم و نظریه جامعه‌شناسی در باب دین و همبستگی اجتماعی وجود دارد. با توجه به مبانی انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و روش‌شناسی در نگاه قرآن کریم، علاوه بر این که جنبه‌های این جهانی حیات انسانی مورد توجه است، هدف و جهت‌گیری آن به سمت امور غیر مادی و جهان دیگر نیز مورد تأکید است که بیان و تشریح چنین تبیینی، در توان علم جامعه‌شناسی نیست. با این تبیین، نه تنها جامعیت قرآن ثابت می‌شود، بلکه نشانگر عمق دیدگاه قرآن و توجه به جامعه به عنوان بستر اصلی شکل‌گیری رفتارها و وابستگی آن به ارزیابی‌های آن جهانی است. این امر خود نوید جامع‌نگری قرآن کریم به مسائل جامعه بشری و تحلیل قواعد و قوالب حاکم بر رفتارهای اوست. در این نگاه، ضمن تأکید بر رابطه تنگاتنگ حیات اجتماعی بشر با خالق هستی و محوریت انسانی، که به عنوان اشرف مخلوقات است، بر هدفداری حیات او و تعیین خطوط اصلی آن توسط وحی، تأکید شده و بر مسیر زندگی او به سوی خدای واحد متعالی که به او حیات فردی و اجتماعی عطا کرده و خواهان سیر واقعی او با معرفتی همه‌جانبه به سوی اوست، تأکید شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. آلن بیرو، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، ص ۳۲۲.
۲. امیل دورکیم، صور بنیادین حیات دینی، ترجمه، نادر سالارزاده، ص ۶۱.
۳. ملکم همیلتون، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۱۷۹.
۴. همان، ص ۱۶۰.
۵. آلن بیرو، همان، ص ۴۰۰.
۶. ریمون آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقرپرهام، ص ۳۵۳.
۷. بالس، هفت نظریه درباره دین، ترجمه عزیز بختیاری و...، ص ۷.
۸. همان، ص ۸.
۹. ریمون آرون، همان، ص ۳۸۱-۳۸۳.
۱۰. بالس، همان، ص ۱۱.
۱۱. لوئیس کوزر، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۲۰۱-۲۰۳.
۱۲. آنتونی گیدنز، دورکیم، ترجمه یوسف ابادری، ص ۵۶.
۱۳. لوئیس کوزر، همان، ص ۱۹۲.
۱۴. ر.ک. ریمون آرون، همان، ص ۳۳۱-۴۰۰؛ لوئیس کوزر، همان، ص ۱۸۸-۲۴۲.
۱۵. مانند توبه: ۲۹.
۱۶. مانند نساء: ۱۲۵؛ یونس: ۲۲؛ عنکبوت: ۲۹.
۱۷. مانند: حمد: ۴؛ مطفقین: ۱۱.
۱۸. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۸، ص ۱۳۴؛ ج ۲، ص ۱۳۰؛ ج ۴، ص ۱۲۲ و ج ۱۰، ص ۱۸۹.
۱۹. عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ص ۹۳؛ سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱۵، ص ۷.
۲۰. محمدتقی جعفری، فلسفه دین، ص ۹۵؛ حسن‌زاده آملی، علم و دین، ص ۷-۶.
۲۱. محمدتقی مصباح، آموزش عقاید، ج ۲، ص ۲۸.
۲۲. حسن بن علی ابن شیبیه، تحف العقول، ص ۳۴.
۲۳. اسد رشیدی تبریزی، کارکرد دین، ص ۲۳۴.
۲۴. سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۴، ص ۱۱۲.
۲۵. همان ص ۹۷.
۲۶. مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ در قرآن، ص ۳۰ و ۳۱.
۲۷. محمدتقی مصباح، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ص ۷۳.
۲۸. همان، ص ۱۲۷.
۲۹. لوئیس کوزر، همان، ص ۲۴-۳۶.
۳۰. محمدرضا آقایی، «روش‌شناسی تفسیر اجتماعی»، قرآن و علم، ش ۵، ص ۱۴.
۳۱. محمد امزبان، از اثبات‌گرایی تا هنجار‌گرایی، ترجمه عبدالقادر سوادی، ص ۶۷.
۳۲. عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ص ۲۵۶.
۳۳. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۴، ص ۱۳۰.
۳۴. عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۲۲۵.
۳۵. سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۸، ص ۴۱۶.
۳۶. برای مثال آیه ۱۵ فاطر، ۱۰۳ انعام و...
۳۷. و همچنین آیات انفال: ۶۷؛ توبه: ۳۸؛ یونس: ۷، و نساء: ۷۷ و...

منابع

- ابن شیبیه، حسن بن علی، *تحف العقول*، قم، شریف، بی تا.
- ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغه*، بیروت، بی تا، ۱۴۱۰.
- امزبان، محمد، *از اثبات گرای تا هنجار گرای*، ترجمه عبدالقادر سوادی، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰.
- آرون، ریمون، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی*، باقر پرهام. تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۰.
- آقایی، محمدرضا، «روش شناسی تفسیر اجتماعی»، *قرآن و علم*، ش ۵، ۱۳۸۸.
- بالس، هفت نظریه درباره دین، ترجمه عزیز بختیاری و...، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
- بیرو، آلن، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، بی جا، کیهان، ۱۳۷۰.
- جان هیک، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، بی جا، الهدی، ۱۳۷۶.
- جعفری، محمدتقی، *فلسفه دین*، قم، فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۵.
- جوادی آملی، عبدالله، *شریعت در آینه معرفت*، قم، اسراء، ۱۳۸۳.
- _____، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
- دورکیم، امیل، *صویر بنیادین حیات دینی*، ترجمه، نادر سالارزاده، تهران، دانشگاه علامه، ۱۳۸۲.
- رشیدی تبریزی، اسد، *کارکرد دین*، قم، تولی، ۱۳۸۶.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *تفسیر المیزان*، قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۶۷.
- کریمی، مصطفی، *قرآن و قلمروشناسی دین*، قم، موسسه آموزشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- کوزر، لوئیس، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی، ۱۳۷۰.
- گیدنز، آنتونی، دورکیم، ترجمه یوسف اباذری، تهران، نی، ۱۳۷۰.
- مصباح، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۷۸.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، قم، سازمان تبلیغات، ۱۳۶۸.
- _____، *آموزش عقاید*، قم، سازمان تبلیغات، ۱۳۷۵.
- مطهری، مرتضی، *جامعه و تاریخ در قرآن*، قم، صدرا، ۱۳۷۸.
- معین، محمد، *فرهنگ معین*، تهران، بی تا، بی تا.
- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، قم، اسلامیة، ۱۳۶۸.
- ویلم، ژان بل، *جامعه شناسی ادیان*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تیان، ۱۳۷۷.
- همیلتون، ملکم، *جامعه شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تیان ف، ۱۳۷۷.
- لیاده، میرچا، *دین پژوهی*، ترجمه خرم شاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۹.