

جامعه‌شناسی اسلامی؛ به سوی یک پارادایم

حسین بستان (نجفی)*

چکیده

هدف این مقاله معرفی مهم‌ترین مبانی جامعه‌شناسی اسلامی، در قالب ارائه پارادایمی مقایسه‌پذیر با پارادایم‌های موجود است که ماهیت انسان و جامعه، هدف و روش تحقیق و ارزش‌ها در جامعه‌شناسی مهم‌ترین عناصر هستند. این پارادایم از نظر انسان‌شناسی، بر اصل فطرت استوار است و با ردّ جبر اجتماعی، تلفیقی را بین فردگرایی و کل‌گرایی روش‌شناختی می‌پذیرد و دربارهٔ چیستی جامعه تصویری ارائه می‌کند که در آن، رابطهٔ انسان با خداوند مد نظر قرار می‌گیرد. به علاوه، واقعیت اجتماعی را شامل نظم‌ها و قوانین تجربی و نیز سنت‌های اجتماعی می‌داند؛ ضمن آنکه مناسبات اجتماعی را بر پایهٔ عناصر متعدد شامل مهرورزی، استخدام متقابل انسان‌ها و تضاد تبیین می‌کند. اهداف تحقیق در این پارادایم عبارت‌اند از: تبیین علی و معناشناسی رفتار، نقد اوضاع اجتماعی و غایت‌شناسی پدیده‌های انسانی از حیث استنادشان به خداوند. همچنین به موجب این پارادایم، جامعه‌شناسی اسلامی دو سطح متمایز دارد: تجربی و فراتجربی. در سطح نخست، در مقام گردآوری به طور عمده، از روش استنباط فقهی - تفسیری و در مقام داوری، از روش تجربی و در سطح دوم، به فراخور مورد از هر یک از روش‌های معتبر، اعم از وحياني، عقلي و تجربی بهره می‌گیرد. همچنان که در سطح نخست می‌کوشد از دخالت ارزش‌ها در توصیف و تبیین واقعیات تا حد امکان بکاهد؛ اما در سطح دوم، توسل به ارزش‌های دینی برای نقد اوضاع اجتماعی و ارائه راهکار برای تحقق وضعیت مطلوب را رد نمی‌کند.

واژه‌های کلیدی: علم دینی، جامعه‌شناسی اسلامی، اسلامی کردن علوم، پارادایم‌های جامعه‌شناسی

مقدمه

حدود نیم قرن است که اندیشه اسلامی کردن علوم انسانی یا به تعبیری متواضعانه‌تر، تولید علوم انسانی مبتنی بر نگرش اسلامی، در مجامع علمی جهان اسلام مطرح شده است. در ایران، پس از پیروزی انقلاب اسلامی و از اوایل دهه ۱۳۶۰، گروهی از نخبگان حوزوی و دانشگاهی به این اندیشه توجه کردند و کوشش‌هایی نیز نزدیک به سه دهه، برای تحکیم مبانی و شرح و بسط آن صورت گرفت که گاه، تحت تأثیر عوامل سیاسی یا سیاست‌گذاری‌ها، با فراز و فرودهایی روبه‌رو شد. با این همه، به سبب حاشیه‌ای بودن این کوشش‌ها و فراهم نشدن فضای مساعدی برای بحث گسترده درباره اندیشه مزبور، جامعه علمی هنوز به نتیجه مشخصی در این باره نرسیده است.

به هر حال، یکی از گام‌های مهمی که باید موافقان این اندیشه بردارند، معرفی پارادایم علم دینی و توضیح عناصر آن است؛ به گونه‌ای که وجوه تمایز آن با پارادایم‌های موجود کاملاً آشکار شوند. وجود چنین پارادایمی می‌تواند نقش بسیار مؤثری در نظام‌مند شدن دیدگاه‌های نسبتاً پراکنده‌ای داشته باشد که تاکنون، در این حوزه مطرح شده‌اند و بی‌تردید، این امر برای ثمر دادن تلاش‌های مدافعان اندیشه مزبور اهمیت اساسی دارد.

جا دارد این نکته را گوشزد کنیم که گرچه پیدایی پارادایم‌های علمی معمولاً جنبه پسینی داشته است، یعنی پس از فعالیت‌های متممادی دانشمندان یک حوزه علمی و گسترش و ارتقای روش‌های تحقیق در آن حوزه، به مرحله طرح یک یا چند پارادایم رسیده‌ایم، به نظر نمی‌رسد در طراحی پارادایم‌های پیشینی برای حوزه‌های علمی، اشکالی منطقی وجود داشته باشد، به ویژه اگر صاحب‌نظران و فیلسوفان آگاه از مسائل آن حوزه‌ها، به اندازه کافی، درباره عناصر اصلی آن پارادایم‌ها تحقیق و بررسی کرده باشند. البته دور از انتظار نیست که چنین پارادایم‌هایی، در مقایسه با پارادایم‌های پسینی، با جرح و تعدیل‌های بیشتری در مقام عمل روبه‌رو شوند.

به هر حال، مقاله پیش رو با فرض امکان تحقق جامعه‌شناسی اسلامی و به منظور طراحی پارادایمی برای آن، درباره مهم‌ترین ملاحظات پارادایمی در چنین علمی بحث خواهد کرد. پیش‌فرض یادشده (امکان جامعه‌شناسی اسلامی) را در برخی آثار پیشین (بستان، ۱۳۸۴) بررسی کرده‌ایم.

تعریف پارادایم و عناصر آن

واژه «پارادایم»^۱ با وجود کاربرد گسترده آن در آثار فیلسوفان علم و جامعه‌شناسان، هنوز تعریفی روشن و مورد وفاق ندارد. حتی توماس کوهن^۲ که در توضیح نظریه انقلاب‌های علمی خود، از این واژه بهره جست و نقش اصلی را در ورود آن به ادبیات فلسفه علم ایفا کرد، تعریف روشنی از آن ارائه نداد؛ به طوری که برخی دست کم ۲۱ کاربرد مختلف برای آن در آثار وی شناسایی کرده‌اند (ریتزر، ۱۳۸۵، ص ۶۳۱). با وجود این می‌توان از ویژگی‌هایی مطرح‌شده در تعریف‌های مختلف مفهوم پارادایم، به شناختی اجمالی از آن دست یافت؛ از این رو، از باب نمونه به سه تعریف اشاره می‌کنیم:

۱. پارادایم، تصویری بنیادی از موضوع بررسی یک علم است و تعیین می‌کند که در یک علم، چه چیزی را باید بررسی کرد؛ چه پرسش‌هایی را می‌توان پیش کشید؛ این پرسش‌ها را چگونه باید مطرح و در تفسیر پاسخ‌ها چه قواعدی را باید رعایت کرد. پارادایم گسترده‌ترین وجه توافق در چارچوب یک علم است و در جهت تفکیک یک اجتماع (یا خرده‌اجتماع) علمی از اجتماع دیگر عمل می‌کند. پارادایم، سرمشق‌ها، نظریه‌ها، روش‌ها و ابزارهای موجود در یک علم را دسته‌بندی، تعریف و مرتبط می‌کند (همان، ص ۶۳۲).

۲. پارادایم علمی، کل نظام تفکر است که مفروضات اساسی، پرسش‌های مهمی که باید به آنها پاسخ گفت یا معماهایی که باید حل کرد، تکنیک‌هایی که باید در تحقیقات به کار گرفت و نمونه‌هایی از تحقیقات علمی خوب را دربر می‌گیرد (نیومن، ۱۹۹۷، ص ۶۲-۶۳).

۳. پارادایم علمی عبارت است از توافقی میان اجتماعات علمی مربوط، درباره قواعد نظری و روش‌شناختی که باید از آنها پیروی کرد؛ ابزارهایی که باید به کار گرفت؛ مسائلی که باید بررسی و معیارهایی که با آنها باید تحقیقات را ارزیابی کرد (فورت، ۲۰۰۷، ص ۱۴).

با توجه به این تعریف‌ها می‌توان محورهایی را عناصر اصلی پارادایم‌ها در علوم اجتماعی دانست؛ عناصری که مبنای شناسایی یک پارادایم و تمییز آن از پارادایم‌های رقیب قرار گیرند.

در این باره، یکی از فیلسوفان علوم اجتماعی عناصر هشت‌گانه‌ای مطرح کرده است:

۱. هدف تحقیقات اجتماعی؛ ۲. ماهیت واقعیت اجتماعی؛ ۳. ماهیت انسان؛ ۴. ارتباط

۱. paradigm

۲. T. Kuhn

میان علم و شعور عامیانه؛ ۵. مؤلفه‌های سازنده تبیین یا نظریه مربوط به واقعیت اجتماعی؛ ۶. معیار تعیین درستی یا نادرستی نظریه؛ ۷. معیار پذیرش شواهد و داده‌ها؛ ۸. جایگاه ارزش‌های اجتماعی - سیاسی در علم (نیومن، ۱۹۹۷، ص ۶۲). وی سپس به کمک این عناصر، بین سه پارادایم اصلی جامعه‌شناسی (اثبات‌گرایانه، تفسیری و انتقادی) مقایسه کرده است که نتیجه آن به طور خلاصه در جدول زیر آمده است.

عناصر پارادایم	اثبات‌گرایی	تفسیرگرایی	علم انتقادی
دلیل انجام تحقیق	کشف قوانین طبیعی و در نتیجه، امکان پیش‌بینی و کنترل پدیده‌ها	فهم و توصیف کنش اجتماعی معنادار	محو افسانه‌ها و قادر ساختن مردم به ایجاد تغییرات رادیکال در جامعه
ماهیت واقعیت اجتماعی	نظم یا الگوهای ثابت از پیش موجود که قابل کشف‌اند	تعریف‌های سیال موقعیت که محصول تعامل انسان‌ها باند	تضاد بسط‌یافته و هدایت‌شده توسط ساختارهای بنیادین پنهان
ماهیت انسان	افراد منفعت‌طلب و عقلانی که نیروهای بیرونی به آنها شکل می‌دهند	موجودات اجتماعی که معنا را ایجاد کرده، پیوسته فهمی از دنیای خود دارند	مردم خلاق و انطباق‌پذیر و دارای قابلیت‌های ناشناخته که با فریب و استثمار به دام افتاده‌اند
نقش شعور عامیانه	کاملاً متمایز از علم و دارای اعتباری کمتر از آن	نظریه‌های قدرتمند روزمره که مردم عادی آنها را به کار می‌برند	باورهای نادرستی که قدرت و شرایط عینی را پنهان می‌سازند
چیستی نظریه	نظامی منطقی و قیاسی متشکل از تعریف‌ها، آگزیموم‌ها و قوانین بهم‌پیوسته	توصیف اینکه نظام معنایی گروه چگونه ایجاد شده، تداوم می‌یابد	نقدی که شرایط درست را آشکار ساخته، راه رسیدن به جهان بهتر را به مردم نشان می‌دهد
تبیین درست	ارتباط منطقی با قوانین دارد و بر پایه واقعیات استوار است	در نظر افراد مورد مطالعه، صحیح است یا حرف دل آنها را می‌زند	بزار مورد نیاز را برای تغییر جهان در اختیار مردم قرار می‌دهد
مدرک و شاهد معتبر	بر پایه مشاهدات دقیق و تکرارپذیر برای دیگران استوار است	در متن تعاملات اجتماعی سیال نهفته است	توسط نظریه‌ای مشخص می‌شود که از فریب‌ها پرده برمی‌دارد
جایگاه ارزش‌ها	علم، فارغ از ارزش است و ارزش‌ها جز در انتخاب موضوع، جایگاهی ندارند	ارزش‌ها جزئی اساسی از حیات اجتماعی‌اند: ارزش‌های هیچ گروهی غلط نیستند و فقط متفاوت‌اند	هر علمی باید از موضعی ارزشی آغاز شود. برخی مواضع درست و برخی نادرست‌اند

با دقت در عناصر یادشده درمی‌یابیم که در گزینش آنها صرفاً، به نقاط افتراق و اختلاف میان پارادایم‌های موجود علوم اجتماعی توجه شده و به همین دلیل، پاره‌ای از عناصر مشترک مانند نوع نگرش فلسفی به علّیت و معیار فلسفی تمییز علم از غیر علم، در ردیف عناصر پارادایم‌ها ذکر نشده‌اند؛ زیرا در مورد پیش‌فرض‌های مربوط به این عناصر، یعنی حاکم بودن قانون علت و معلول بر پدیده‌های انسانی و لزوم آزمون‌پذیری تجربی به عنوان معیار تمییز علم از غیر علم، توافقی نسبی بین پارادایم‌ها وجود دارد؛ هرچند از نظر میزان توجه و اهتمام به هر یک از اقسام علّیت و میزان پایبندی عملی به آزمون‌پذیری تجربی با یکدیگر اختلاف دارند. بنابراین، عناصر هشت‌گانه از نظر منطقی هیچ تعینی ندارند و چنانچه هر پارادایم فرضی رقیبی بخواهد در برخی اصول مسلم و مشترک این پارادایم‌ها مناقشه کند، می‌تواند عنصر یا عناصر دیگری را به مجموعه بیفزاید.

با توجه به این نکته و نیز با در نظر گرفتن امکان ادغام برخی عناصر در یکدیگر، چند عنصر اصلی را در تحلیل پارادایم مفروض جامعه‌شناسی اسلامی، محور بحث قرار خواهیم داد که عبارت‌اند از: ماهیت انسان، چیستی جامعه، هدف و منطق تحقیق اجتماعی، روش تحقیق اجتماعی و جایگاه ارزش‌ها در جامعه‌شناسی اسلامی.

ماهیت انسان

در قرآن و روایات اسلامی و آثاری که به شرح و تبیین آنها پرداخته‌اند، اعم از تفسیری، کلامی، اخلاقی، فلسفی و غیره، نکات فراوانی درباره ماهیت یا طبیعت یا هویت انسان می‌یابیم که نگرش انسان‌شناختی اسلام را نشان می‌دهند. در این قسمت، به پاره‌ای از این نکات که پیوند نزدیک‌تری با ارائه یک پارادایم برای جامعه‌شناسی اسلامی دارند، اشاره می‌کنیم.

برحسب بینش اسلامی، انسان موجودی است دارای هویت واحد و ثابت؛ به این معنا که به رغم تنوع چشمگیر افراد بشر در ویژگی‌های مادی و معنوی، همه آنها یک نوع آفرینش یا جوهر مشترک و تغییرناپذیر دارند که آن را «فطرت» انسان می‌نامیم (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۶). فطرت در معنای خاص آن، به انسان اختصاص دارد و از مفهوم غریزه که در مورد حیوانات به کار می‌رود، و مفهوم طبیعت که در مورد مطلق جمادات به کار می‌رود، متمایز است؛ اما گاه، در معنایی اعم از طبیعت و غریزه نیز به

کار می‌رود (همان، ص ۲۴ و ۲۷) که تعبیر قرآنی ﴿فَاطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (فاطر، ۱) بیانگر همین کاربرد است و در این بحث نیز، ناظر به همین معنای اعم هستیم. در متون دینی، شواهد فراوانی بر وجود حقیقتی به نام فطرت انسانی دلالت دارند که از جمله آنها می‌توان به آیات مربوط به فطرت خداجویی (روم، ۳۰) و فطرت اخلاقی بشر (شمس، ۷-۸) استناد کرد (جوادی آملی، ۱۳۷۹). گذشته از دلیل نقلی، برای اثبات وجود فطرت، به دلایل متعدد عقلی، تجربی و شهودی نیز استناد شده است (همان، ص ۴۶-۴۸) که به باور برخی صاحب‌نظران، دلیل شهودی یعنی علم حضوری هر فرد به امور فطری، از مهم‌ترین دلایل اثبات فطرت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۸).

البته همچنان که مطهری (۱۳۶۹، ص ۳۱۳) یادآور شده است، فطرت در مفهوم اسلامی آن، بر خلاف مفهوم دکارتی و کانتی این واژه، به آن معنا نیست که انسان از آغاز تولد، پاره‌ای از نیازها، قابلیت‌ها، ادراکات، گرایش‌ها یا خواسته‌ها را بالفعل دارد؛ زیرا ممکن است پدیده‌ای فطری باشد و در عین حال، در سنین بالاتر، در نفس یا ذهن انسان شکل بگیرد و بروز یابد. این امر بنا بر نظریه حرکت جوهری در حکمت متعالیه، به این صورت بیان می‌شود که بخشی از امور فطری در آغاز تولد، حقایق بالقوه‌اند که طی حرکت جوهری نفس ناطقه انسان، تدریجاً به فعلیت می‌رسند (همان، ص ۳۹۲)؛ برای نمونه در برابر قوای حسی و نیازهای اولیه‌ای مانند هوا و غذا که از هنگام تولد، به طور فطری و غریزی در وجود انسان تعبیه شده‌اند، توانایی تعقل و نیاز جنسی از آن دسته امور فطری‌اند که در مراحل بعدی رشد انسان پدید می‌آیند.

به این ترتیب، فطرت انسان به ابعاد ثابت وجود انسان اشاره دارد که مصادیق مختلفی همچون نیازهای اولیه (نیاز به غذا و نیاز جنسی)، قوای نفسانی شامل حس و خیال و عقل (قوای ادراکی)، اراده، عواطف و احساسات، ادراکات ذهنی مانند اصول اخلاقی و قواعد ریاضی، و خواسته‌هایی مانند کمال‌خواهی، زیبایی‌دوستی و خداجویی را دربر می‌گیرد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۵۸-۷۴)

با این همه، انسان ابعاد تحول‌پذیر فراوانی دارد که بیشتر دانش‌های عقلی و تجربی و فنی، هنرها، مهارت‌ها و نیازهای ثانویه انسان را در خود جای می‌دهند و شکل‌گیری تنوعات گسترده میان افراد، گروه‌ها و جوامع انسانی، براینده همین ابعاد تحول‌پذیر است. در ضمن، تغییر و تحول آنها ناشی از دخالت دو دسته از عوامل است: عوامل

درونی مانند اراده، تخیل و تعقل و عوامل بیرونی که همان عوامل و شرایط محیطی‌اند. بر این اساس می‌توان گفت انسان موجودی است که برخی جنبه‌های ذاتی و ثابت و پاره‌ای جنبه‌های عرضی و متغیر دارد. به تعبیر استاد مطهری (۱۳۷۴، ص ۴۹۲) «ما دو انسان داریم: یک انسان فطری که هر کسی بالفطره انسان متولد می‌شود همراه با یک سلسله ارزش‌های عالی و متعالی بالقوه. وقتی انسان متولد می‌شود، بالقوه اخلاقی است؛ بالقوه متدین است؛ بالقوه حقیقت‌جوست؛ بالقوه زیبایی‌دوست است؛ بالقوه آزاد است؛ تمام ارزش‌ها را بالقوه در خودش دارد...» "انسان مکتسب" هم داریم... [یعنی] انسان ساخته شده با عمل خودش».

البته عمل انسان که در ساخته شدن انسان مؤثر است، تحت تأثیر دو دسته از عوامل است: عوامل درونی و فطری، و عوامل بیرونی یا محیطی که آثار جامعه به قسم دوم مربوط می‌شوند. «جامعه انسان را از نظر استعدادهای ذاتی یا پرورش می‌دهد یا مسخ می‌نماید... انسان تحت تأثیر عوامل بیرونی، شخصیت فطری خود را پرورش می‌دهد و به کمال می‌رساند و یا احیاناً آن را مسخ و منحرف می‌نماید» (همو، ۱۳۶۹، ص ۳۹۲). بنابراین، مقتضای انسان‌شناسی اسلام آن است که هر گونه تطور روانی و اجتماعی و همچنین تنوع فرهنگی گسترده میان افراد، گروه‌ها و جوامع انسانی به جنبه‌های متغیر وجود انسان ارجاع داده شود؛ نه اینکه با استناد به واقعیت تطور و تنوع، جنبه‌های ثابت انسان یا همان فطرت انسانی انکار شود.

پذیرش اینکه انسان عناصری فطری مانند عقل و اراده و قدرت انتخاب بین سعادت و شقاوت دارد، پیامدهای مهم دیگری نیز برای پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی دربر دارد. یکی از این پیامدها، مفروض گرفتن قابلیت کج‌فهمی یا ضلالت در انسان است؛ یعنی از آنجا که انسان به صورت موجودی اندیشه‌ورز، مختار و آزاد آفریده شده، قوه ابتکار و خلاقیت، چه در جانب خیر و چه در جانب شر دارد و از این رو، هم امکان پیشروی و هدایت و هم امکان پسروی و انحراف دارد. البته بر قابلیت کج‌فهمی انسان، در پارادایم انتقادی نیز تأکید شده است؛ ولی ایدئولوژی مارکسیستی این قابلیت را به گونه‌ای ترسیم می‌کند که باعث می‌شود دو پارادایم انتقادی و اسلامی به نتایجی کاملاً متباین برسند؛ از جمله اینکه در پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی، دین‌باوری عین هدایت است؛ در حالی که گرایش بشر به دین، در پارادایم انتقادی، از مصادیق کج‌فهمی و به اصطلاح، آگاهی کاذب قلمداد می‌شود.

چیستی جامعه و واقعیت اجتماعی

بحث از چیستی جامعه، با بحث از ماهیت افراد انسان ارتباط تنگاتنگی دارد؛ از این رو، این بحث را از همان نقطه‌ای آغاز می‌کنیم که بحث قبل را به پایان رساندیم.

یکی دیگر از نتایج پذیرش وجود اختیار در انسان‌ها به عنوان یکی از عناصر مهم فطرت انسانی، رد دیدگاه‌های طرفدار جبر اجتماعی مانند دیدگاه امیل دورکیم است که استقلال (هرچند نسبی) افراد در برابر جامعه را انکار می‌کنند و شخصیت انسان را به طور کامل، محصول و آفریده جامعه می‌پندارند و در نتیجه، از نظر روش‌شناسی، هیچ اصلاتی برای علم روان‌شناسی قائل نیستند و بر اصالت جامعه‌شناسی یا به اصطلاح، کل‌گرایی روش‌شناختی تأکید دارند. ولی آیا رد دیدگاه‌های کل‌گرایانه، تأیید فردگرایی مطلق است که هر گونه تأثیر جامعه بر اراده‌ها و کنش‌های فردی را نفی می‌کند؟ یا می‌توان برای جامعه به عنوان یک مرکب دارای آثار حقیقی و فراتر از آثار فردی، هویتی مستقل در نظر گرفت؟

فیلسوفان مسلمان معاصر، با وجود همگرایی در پذیرش استقلال فردی و رد جبرگرایی، در تبیین فلسفی ماهیت جامعه به دیدگاه واحدی نرسیده‌اند. برخی ترکیب جامعه از افراد را نوعی ترکیب حقیقی تلقی کرده، بر این اساس، جامعه را دارای هویتی اصیل و متمایز از هویت افراد و برخوردار از قوانین خاص خود دانسته‌اند (همان، ص ۳۹۹-۳۴۱، طباطبایی، [بی تا]، ص ۹۶). لازمه این دیدگاه، پذیرش اصالت فرد و اصالت جامعه به موازات یکدیگر است (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۳۳۹). در مقابل، برخی بر پایه این مبنا که در عالم خارج، چیزی جز افراد انسان وجود ندارد، وجود جامعه به عنوان یک مرکب حقیقی را انکار کرده و برای آن وجودی اعتباری قائل شده‌اند و در نتیجه، آثار حقیقی جامعه را به افراد جامعه نسبت داده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ص ۹۰؛ صدر نجفی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۹-۱۱۰). برخی نیز در تلاش برای نزدیک کردن این دو دیدگاه به یکدیگر، وجود اعتباری منشأ آثار عینی و برخاسته از آثار خارجی را مرتبه‌ای از وجود حقیقی قلمداد کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۳۴۴).

به این ترتیب، همه این صاحب‌نظران در مورد اصیل بودن فرد توافق دارند؛ ضمن آنکه شواهد درون‌دینی هم، جایی برای تردید در این مطلب باقی نمی‌گذارند. برای نمونه آیه ۱۱ سوره رعد می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَهُ حَتَّىٰ يَغْيِرُوا مَا بَأْنَفْسِهِمْ؛

خداوند اوضاع و احوال هیچ قومی [گروهی از انسان‌ها] را تغییر نمی‌دهد، مگر اینکه آنچه را درون خودشان است تغییر دهند. این آیه با مقدم و مؤثر دانستن تغییرات ارادی فردی بر تغییرات اجتماعی، بر تأیید اندیشهٔ اصالت فرد دلالت روشنی دارد. با وجود این، از آیهٔ پیش‌گفته بیش از این استفاده نمی‌شود که تغییر در آگاهی‌ها و اراده‌های فردی یعنی تغییر در سطح خرد، شرط لازم برای تغییر در سطح کلان جامعه است؛ اما اینکه تغییر در سطح کلان هیچ‌گاه نمی‌تواند تأثیر علی در سطوح خرد داشته باشد، از این آیه به دست نمی‌آید.

اما سؤال از اصیل بودن یا نبودن جامعه هنوز، پاسخ روشن و مورد وفاقی دریافت نکرده است و موافقان دیدگاه دوم به دلایل عقلی و نقلی گروه نخست برای اثبات اصالت جامعه، از جمله آیاتی از قرآن کریم که به امت‌ها و جوامع، سرنوشت مشترک، نامهٔ عمل مشترک، فهم و شعور، عمل و اطاعت و عصیان اسناد داده‌اند (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۹۶؛ مطهری، ۱۳۶۹، ص ۳۳۹-۳۴۱) و همچنین به آن دسته از گزاره‌های متون دینی که از آثار علی و معلولی در سطح کلان، مانند استضعاف فکری برخی طبقات اجتماعی توسط برخی دیگر (نساء، ۹۸؛ سبأ، ۳۱-۳۳)، تأثیر منفی عالمان درباری بر دینداری تودهٔ مردم (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۳۶) و کارکردهای اجتماعی فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر (حرّ عاملی، ص ۳۹۴) حکایت دارند، (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ص ۷۳-۱۰۹) اشکال کرده‌اند.

با این همه می‌توان در جمع‌بندی بحث به این نکته اشاره کرد که هدف اصلی یک اندیشمند اجتماعی از ورود به بحث اصالت فرد یا جامعه، روش‌شناسی است و نه هستی‌شناسی فلسفی؛ یعنی دلمشغولی اصلی او وجود یا نبود حقیقی جامعه نیست، بلکه آنچه برایش اهمیت دارد، تعیین روش شناخت فرد و جامعه و پاسخ به پرسش‌های اساسی روش‌شناختی مانند پرسش از استقلال یا فقدان استقلال جامعه‌شناسی از روان‌شناسی است. بنابراین، حتی اگر از نظر فلسفی نتوان وجود حقیقی جامعه را اثبات کرد، برای دفاع از استقلال جامعه‌شناسی همین اندازه کفایت می‌کند که بپذیریم افراد انسان، در فرض به هم پیوستگی و تشکیل گروه یا جامعه، ویژگی‌هایی کسب می‌کنند و آثاری به وجود می‌آورند که در حالت انفرادی نمی‌توانند چنان ویژگی‌ها و آثاری داشته باشند. این آثار و ویژگی‌ها، در مرحلهٔ بعد، بر اراده‌ها و

کنش‌های همان افراد تأثیر می‌گذارند؛ به گونه‌ای که نمی‌توان این فرایندهای تأثیرگذاری را با کمک مفاهیم و قوانین روان‌شناسی به طور کامل تبیین کرد. برای مثال افراد انسان در مرحله‌ای، برای رفع نیازهای خود قواعد عمومی تنظیم و نهادهای اجتماعی ایجاد می‌کنند؛ اما در مرحله بعد، همین قواعد و نهادهای اجتماعی، افراد را زیر سیطره خود درآورده، کنش‌های آنان را محدود می‌سازند. به نظر می‌رسد مدعای بسیاری از طرف‌داران استقلال جامعه‌شناسی بیش از این نیست که مفاهیم و قوانین روان‌شناسی، حتی اگر در توضیح رخدادهای مرحله نخست کافی باشند، در توضیح فرایندهای مرحله دوم کافی نیستند و در این مرحله اخیر، به مفاهیم و قوانین جامعه‌شناسی نیازمندیم.

در نتیجه، فردگرایی روش‌شناختی و کل‌گرایی روش‌شناختی، به طور مطلق قابل دفاع نیستند، بلکه باید به سمت نوعی تلفیق روش‌شناختی بین سطوح خرد و کلان حرکت کرد که امروزه، در میان صاحب‌نظران علوم اجتماعی نیز مدافعان فراوانی دارد و طبق پیش‌بینی جورج ریتزر (۱۳۸۵، ص ۵۹۹)، در آینده، شاهد گرایش بیشتر نظریه‌پردازان علوم اجتماعی به سوی آن خواهیم بود. به نظر می‌رسد روش‌شناسی مناسب این دیدگاه را می‌توان در رویکرد جستجو از مبانی خرد یافت؛ رویکردی که ضمن پذیرش تبیین‌های کلان، جستجو از مبانی روان‌شناختی و فردگرایانه را لازم می‌داند (لیتل، ۱۳۷۳، ص ۳۳۶). این رویکرد تلفیقی که تأیید شواهد قرآنی و روایی پیش‌گفته را دارد، می‌تواند در پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی مفروض گرفته شود.

بر پایه توضیحات آمده می‌توان این ادعا را که جامعه یا واقعیت اجتماعی هویتی مستقل از افراد دارد، موجه دانست؛ اما بلافاصله این پرسش مطرح می‌شود که تعریف این هویت مستقل چیست؟ در آغاز بحث اشاره شد که هر یک از پارادایم‌های علوم اجتماعی، تعریف خاصی از ماهیت واقعیت اجتماعی به عنوان موضوع این علوم ارائه داده است. در حالی که پارادایم اثبات‌گرایانه، واقعیت اجتماعی را نظم یا الگوهای ثابت از پیش موجود و قابل کشف (مانند همبستگی بین دین‌داری و کج‌روی) تعریف کرده، پارادایم تفسیری آن را تعریف‌های سیال موقعیت که برآیند تعامل انسان‌هایند (مانند مهرورزی، از خودگذشتگی، فریب‌کاری و دیگر معانی و انگیزه‌هایی که کنش‌گران به رفتار خود یا دیگران اسناد می‌دهند)، تلقی می‌کند و پارادایم انتقادی آن را تضاد گسترده‌ای می‌داند که ساختارهای بنیادین پنهان هدایتش می‌کنند (مانند تضاد میان طبقات

اجتماعی، تضاد میان جوامع پیشرفته و جوامع توسعه‌نیافته، و تضاد میان دو جنس مذکر و مؤنث). ولی همان گونه که در بحث هدف تحقیق اجتماعی خواهد آمد، واقعیت اجتماعی وجوه متعددی دارد و هر یک از این پارادایم‌ها درصدد بررسی وجهی از وجوه آن برآمده است؛ از این رو، هیچ یک از این تعاریف تقلیل‌گرایانه موجه به نظر نمی‌آید.

به این ترتیب، باید تعریفی از واقعیت اجتماعی ارائه کرد که افزون بر وجوه یادشده، وجوهی را دربرگیرد که این پارادایم‌ها را نادیده گرفته‌اند. از جمله در مورد پارادایم اثبات‌گرایی باید یادآور شویم که «نظم یا الگوهای ثابت از پیش موجود و قابل کشف» برخلاف مفروض این پارادایم، به نظم‌ها و قوانین تجربی محض اختصاص ندارد، بلکه می‌تواند آنچه در اصطلاح اندیشمندان مسلمان، سنت‌های اجتماعی یا سنت‌های تاریخ نام گرفته را نیز شامل شود. این سنت‌ها که خداوند متعال با تعبیر «سنته الله» آنها را به خود نسبت داده (فاطر، ۴۳؛ فتح، ۲۳)، قوانین ثابت و فراگیری هستند که در همه زمان‌ها بر جوامع بشری حاکم‌اند؛ از جمله بر حسب آیه ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (اعراف، ۹۶)، تلازمی ثابت و فراگیر بین گرایش ملت‌ها به دین الهی و جاری شدن برکات آسمانی و زمینی بر آنان وجود دارد. مقصود از برکات صرفاً اموری معنوی و متافیزیکی نیست، بلکه همچنان که در منابع تفسیری آمده، برکات یا نعمت‌های آسمانی به اموری مانند برف و باران و سرما و گرما، در بهترین زمان و مناسب‌ترین میزان اشاره دارد و برکات زمینی هم ناظر به اموری همچون گیاهان، میوه‌جات، امنیت و غیره است (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۲۰۱). همچنین از آیه ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ (اسراء، ۱۶) استفاده می‌شود که بین تبهکاری افراد مرفه جامعه و نابودی آن جامعه، پیوندی ثابت برقرار است؛ البته از آنجا که ارتباط میان این دو به صورت کمی و آزمون‌پذیر بیان نشده است، نمی‌توان مفاد آیه را یک قانون تجربی به معنای خاص آن دانست. در عین حال، از این آیه این قانون عام به دست می‌آید که هر گاه افراد مرفه جامعه‌ای به تبهکاری روی بیاورند، هلاک آن جامعه در کوتاه‌مدت یا بلندمدت قطعی خواهد بود.

درباره پارادایم انتقادی نیز باید یادآوری کنیم که هر چند تضاد اجتماعی به عنوان یک واقعیت فراگیر در سطوح خرد و کلان انکار پذیر نیست و در گزاره‌های متون دینی

هم به آن اشاراتی شده است (مانند آیاتی که جوامع انسانی را به دو گروه مستکبران و مستضعفان تقسیم کرده‌اند)، شکی نیست که در پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی، همه مناسبات اجتماعی بر پایه اصل تضاد تبیین و تفسیر نمی‌شوند، بلکه عوامل و عناصر اساسی دیگری مانند دوستی و مهرورزی (روم، ۲۱) و استخدام متقابل انسان‌ها توسط یکدیگر (زخرف، ۳۲) نیز، در این میان جایگاه ویژه‌ای دارند.

نکته دیگری که در بحث چپستی جامعه توجه خاصی می‌طلبد، اصل استخلاف یا جانشینی انسان از خدا روی زمین است که برخی گزاره‌های دینی از جمله آیه ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره، ۳۰) بر آن دلالت دارند. بر خلاف پارادایم‌های رایج علوم اجتماعی که تصویری سه‌بعدی از ماهیت روابط اجتماعی، متشکل از رابطه متقابل انسان با انسان و رابطه انسان با محیط طبیعی ارائه می‌کنند، یعنی همان تصویری که پیشینه‌ای طولانی در تاریخ بشر دارد و به انواع گوناگون استثمار و بردگی انسان توسط انسان و فساد روی زمین منجر شده، مفروض در پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی آن است که تصویری چهاربعدی از ماهیت روابط اجتماعی ارائه شود؛ زیرا برحسب این پارادایم، رابطه انسان با خداوند نیز، به روابط سه‌گانه یادشده افزوده می‌شود. بدیهی است که وجود باری - تعالی - در چارچوب مفهوم واقعیت اجتماعی نمی‌گنجد و حقیقتی ماورای آن است؛ در عین حال، محتوای سه رابطه دیگر، در پرتو ارتباط با خداوند، مفهوم جدید و متمایزی می‌یابد (صدر، ۱۴۲۱، ص ۱۰۸-۱۰۹). به تعبیر دیگر، این بعد چهارم مقوم اساسی روابط اجتماعی تلقی می‌شود؛ به این معنا که هم از نظر تکوینی و هم از نظر تشریحی، در محتوای سه رابطه دیگر تأثیرگذار فرض می‌شود.

پرواضح است که پیامد روش‌شناختی چنین پیش‌فرضی، امکان و بلکه ضرورت رجوع به متون دینی برای فهم علل فراطبیعی واقعیات اجتماعی در مقام تبیین علی و برای استنباط ارزش‌ها و هنجارهای دینی در مقام طراحی سیاست‌هاست.

هدف تحقیق اجتماعی

هدف علم دینی، به طور کلی شناخت واقع است؛ اما بی‌شک، در پارادایم علم دینی نمی‌توان شناخت واقع را دارای مطلوبیت ذاتی تلقی کرد، بلکه ارزشمندی و مطلوبیت

آن در گرو این است که در خدمت اهداف دین قرار گیرد. روشن است که در رأس اهداف دین، تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان‌ها قرار دارد و در رتبه بعد می‌توان به اهدافی همچون کنترل پدیده‌های طبیعی و انسانی، به منظور رفع نیازها و حل مشکلات زندگی بشر و نیز تقویت نگرش توحیدی در نتیجه شناخت نظم‌ها و قوانین حاکم بر پدیده‌های جهان اشاره کرد.

صرف نظر از این نکته نسبتاً بدیهی می‌توان در نگاه نخست، رویکرد جامعه‌شناسی اسلامی به هدف تحقیق را تکثرگرایانه دانست که اهداف سه پارادایم دیگر (کشف قوانین علی، فهم دلایل و معانی کنش‌ها، و نقد اجتماعی به منظور ایجاد زمینه تغییر) را به طور هم‌زمان یا به صورت طولی دنبال می‌کند؛ زیرا این اهداف نافی و ناقض یکدیگر نیستند و هر کدام به وجهی از وجوه واقعیت اجتماعی ناظر است که در پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی نیز ارزش بررسی دارد. در اهمیت دو هدف نخست، به لحاظ فراهم کردن شناخت صحیح از واقعیات موجود جامعه، هیچ شک و تردیدی راه ندارد و هدف سوم نیز، با عنایت به رسالت اصلی دین، یعنی تأمین سعادت حقیقی و اصلاح فرد و جامعه، اهمیتی دوچندان دارد.

اختلاف میان روش‌شناسان علوم اجتماعی در مورد تبیین یا عدم تبیین پارادایم‌های سه‌گانه و استراتژی‌های ناشی از آنها، تأثیری در این بحث ندارد؛ زیرا بر مبنای عدم تبیین منطقی که در کتاب گامی به سوی علم دینی (ص ۷۳) آن را ترجیح داده‌ایم و شماری از روش‌شناسان نیز با مطرح کردن روش‌های ترکیبی یا تلفیقی^۱ آن را تأیید کرده‌اند، می‌توان رویکرد علم دینی را رویکردی تلفیقی دانست که همه آن اهداف را به گونه‌ای نظام‌مند دنبال می‌کند و بر فرض پذیرش ادعای کسانی که به دلیل تبیین منطق و استراتژی پارادایم‌های سه‌گانه، تلفیق آنها را ناممکن می‌انگارند، دست‌کم می‌توان از تعقیب جداگانه هر سه هدف، به موازات هم یا در امتداد یکدیگر، در جامعه‌شناسی اسلامی سخن گفت. زیرا به تصریح برخی مخالفان تلفیق، آنچه باید از آن خودداری شود، ادغام و در هم آمیختن استراتژی‌هاست و ترکیب آنها به صورت طولی و با توالی زمانی مورد پذیرش است (بلیکی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۹).

۱. mixed methods

در متون دینی می‌توان گزاره‌های فراوانی یافت که الهام‌بخش سه رویکرد مزبورند. نمونه‌ای از رویکرد علت‌شناسانه را در آیه‌ای مشاهده می‌کنیم که می‌فرماید: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ؛ و اگر اهل شهرها و آبادی‌ها ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند، برکاتی از آسمان و زمین بر آنها می‌گشودیم﴾ (أعراف، ۹۶). طبق این آیه شریفه، گسترش ایمان و تقوا در جوامع انسانی، ارتباطی علی و معلولی با گسترش رزق و روزی دارد که بر قانونی عام و به لحاظ تجربی آزمون‌پذیر استوار است.

از میان آیات فراوانی که رویکرد دلیل‌شناسانه یا معناشناسانه را به نمایش می‌گذارند، می‌توان به این آیه اشاره کرد: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمُ إِلا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى؛ و آنان که به جز خداوند اولیایی قرار دادند [با این استدلال که] ایشان را نمی‌پرستیم، مگر برای آنکه ما را به خدا نزدیک سازند﴾ (زمر، ۳). این آیه درصدد توصیف و تفسیر یک کنش خاص (پرستش بت‌ها) از زبان خود کنش‌گران است. در آیه دیگری می‌خوانیم: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِأِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مَن بَعْدَ مَا أُرِيكُمْ مَا تُحِبُّونَ، مِنكُمْ مَن يَرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنكُمْ مَن يَرِيدُ الآخِرَةَ؛ خداوند به وعده‌اش [در مورد پیروزی بر دشمن در جنگ احد] در حق شما عمل کرد، آن گاه که [در آغاز جنگ] دشمنان را به خواست او به قتل می‌رساندید [و این پیروزی ادامه داشت] تا آنکه سست شدید و در کار [جنگ] با یکدیگر به نزاع پرداختید و [از دستور] سرپیچی کردید، پس از اینکه آنچه را دوست دارید [از پیروزی و غنایم] نشانتان داد؛ بعضی از شما خواهان دنیا و بعضی خواهان آخرت‌اند﴾ (آل عمران، ۱۵۲). فراز آخر این آیه تبیینی اجمالی از رویکرد مسلمانان اولیه به جنگ با کفار و معانی ذهنی منجر به شکست آنان در جنگ احد به دست می‌دهد که بر پایه ارجاع به انگیزه‌های کنش‌گران (دنیاطلبی در شکل غنیمت‌خواهی در برابر آخرت‌طلبی) استوار است. هرچند به نظر می‌رسد تأکید این آیه بر سستی، نزاع و نافرمانی مسلمانان، برحسب رویکرد علت‌شناسانه نیز توجیه می‌شود؛ به این صورت که اینها را عوامل بیرونی تقویت روحیه دشمن و تهاجم آنها بر سپاه پراکنده مسلمانان در نظر بگیریم و بنابراین می‌توان این آیه را مشتمل بر هر دو رویکرد علت‌شناسانه و دلیل‌شناسانه تلقی کرد.

همچنین رویکرد آسیب‌شناسانه و انتقادی به معنای عام کلمه، حضور چشمگیری در

متون اصلی اسلام دارد؛ زیرا اصولاً اقتضای اینکه مکتبی به سوی هدایت و اصلاح دنیا و آخرت انسان جهت گیرد، همین است که با نگاه انتقادی، آسیب‌شناسانه و اصلاح‌گرانه به مسائل گوناگون بپردازد. برای نمونه قرآن کریم، در خلال بیان گوشه‌هایی از کنش‌ها و نگرش‌های قوم بنی‌اسرائیل به عنوان یک قوم تأثیرگذار در تاریخ بشر، به آسیب‌شناسی و نقد عملکرد آنان پرداخته، پاره‌ای از نقاط منفی کارنامه‌ی ایشان را برجسته می‌سازد که عبارت‌اند از: سفارش به کار نیک و ترک آن، تفکر اصالت‌الحسی، راحت‌طلبی، طمع و زیاده‌خواهی، قساوت قلب، تحریف کلام الهی، دورویی، خودپسندی، تبعیض در ایمان (ایمان به بخش‌هایی از کتاب خدا و کفر به بخش‌هایی دیگر)، حبّ دنیا، تکبر، پیامبرکشی، حبّ گوساله‌پرستی، حبّ جاودانگی در دنیا، پیمان‌شکنی و حسادت به مسلمانان (بقره، ۴۰-۱۰۳).

البته روشن است که وقتی از حضور آشکار رویکرد انتقادی در متون دینی سخن می‌گوییم، مقصود این نیست که رویکرد انتقادی به معنای خاص کلمه را در متون دینی شناسایی کنیم؛ رویکردی که در روش نقدی-دیالکتیکی پیروان مارکس یا روش فمینیست‌ها و مانند آن تجلی یافته، بدون اتکا به یک نظام ارزشی محکم، صرفاً بر پایه‌ی ایدئولوژی‌های مارکسیستی، فمینیستی و نظایر آنها استوار است.

اما صرف نظر از اهداف سه‌گانه‌ی یادشده که برخی از آنها عمدتاً، به سطح تجربی علم تعلق دارند (علت‌شناسی و معناشناسی) و برخی نیز بر دو پایه‌ی واقعیات غالباً تجربی و مواضع ارزشی استوارند (نقد اجتماعی)، می‌توان با الهام از متون دینی، هدف دیگری برای علوم اجتماعی اسلامی مطرح کرد که اصولاً، در سطح فراتجربی علم قابل پیگیری است و آن غایت‌شناسی پدیده‌های انسانی و اجتماعی از حیث استنادشان به فاعل الهی است.

در توضیح این هدف می‌توان گفت برحسب جهان‌بینی اسلامی، فاعلیت خداوند به همه‌ی افعال مادی و غیر مادی، از جمله به افعال ارادی انسان‌ها تعلق می‌گیرد و تعلق فاعلیت خداوند به افعال ارادی انسان‌ها به این معناست که فعل انسان، در همان حال که به انسان متناسب می‌شود، به خداوند نیز قابل انتساب است. این مطلب افزون بر مستندات عقلی (قانون علیت فراگیر به ضمیمه‌ی اصل اختیار انسان)، شواهد قرآنی فراوانی دارد؛ از جمله آیه‌های ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ

لکنّ الله رمی ﴿﴾ (انفال، ۱۷) و ﴿و ما تشاءونّ الاّ ان یشاء الله﴾ (انسان، ۳۰). برحسب این آیه‌های شریف، افعال عادی انسان‌ها، از قبیل کشتن و تیراندازی، قابل اسناد حقیقی به خداوند هستند؛ همچنان که اراده و مشیت انسان‌ها مسبوق به مشیت الهی است. بر این اساس، همان گونه که سؤال از علل غایی یا اهداف فاعلان انسانی در افعالی که انجام می‌دهند، سؤال معقولی است، می‌توان سؤال‌هایی از این دست نیز مطرح کرد که خداوند متعال از افعال نهادینه‌شده (نهادهای اجتماعی) یا غیر نهادینه‌شده انسان‌ها، با توجه به استناد این افعال به خداوند چه اهدافی داشته است؟ بنابراین، اهداف تحقیق در جامعه‌شناسی اسلامی که منطق و استراتژی آن را نیز مشخص می‌کنند، عبارت‌اند از:

۱. علت‌شناسی یا تبیین علیّی پدیده‌ها و رفتارهای اجتماعی که از طریق کشف نظم‌ها و قوانین اجتماعی حاکم بر آنها صورت می‌گیرد؛
۲. فهم انگیزه‌ها و معانی رفتارها، به ویژه با ارجاع آنها به قواعد اجتماعی که البته واژه «تبیین» به معنای وسیع آن، هر دو هدف یادشده را دربر می‌گیرد؛
۳. آسیب‌شناسی و نقد اوضاع اجتماعی برای اصلاح امور برحسب الگوهای مطلوب اسلام؛
۴. غایت‌شناسی پدیده‌های انسانی و اجتماعی از حیث استنادشان به فاعل الهی.

روش تحقیق اجتماعی

الف. تعریف علم برحسب روش

طرف‌داران امکان علم دینی در مورد تعریف و هویت آن وحدت نظر نداشته، به دو گروه تقسیم شده‌اند: گروه نخست، تعریف علم به دانش تجربی^۱ را مفروض می‌گیرند و بر این اساس، علم دینی را یکی از اقسام علم تجربی می‌دانند که به تمام قواعد و ضوابط روش‌شناختی علوم تجربی و در رأس آنها، معیار بودن تجربه در مقام داوری پایبند هستند. در مقابل، گروه دوم با رد این تعریف قراردادی، علم را در معنایی وسیع‌تر مانند معرفت^۲ یا منظومه معرفتی^۳ به کار می‌برند. بر طبق این معنا، تجربه حد

۱. science

۲. knowledge

۳. discipline

اکثر به عنوان یکی از روش‌ها و معیارهای داوری در باب فرضیه‌ها و نظریه‌های علم قلمداد شده، در کنار آن، روش‌های عقلی و وحیانی نیز به رسمیت شناخته می‌شوند (بستان، ۱۳۸۴، ص ۱۳۳).

البته با ایجاد یک مرزبندی قراردادی بین دو سطح تجربی و فراتجربی علم می‌توان به مصالحه‌ای بین این دو گروه دست یافت. بر این اساس، دو تعریف از جامعه‌شناسی اسلامی در دو سطح می‌توان ارائه داد: ۱- در سطح تجربی، مقصود از این علم منظومه‌ای معرفتی درباره جهان اجتماعی مادی و محسوس است که از نظر مبانی متافیزیکی و ساختن فرضیه‌ها و نظریه‌ها به دین، و از نظر داوری، به روش تجربی مستند باشد. ۲- جامعه‌شناسی اسلامی در معنای وسیع آن که هر دو سطح تجربی و فراتجربی را دربر می‌گیرد، عبارت است از منظومه‌ای معرفتی درباره جهان اجتماعی مادی که در داوری‌های خود، به فراخور مورد، به هر یک از روش‌های معتبر، اعم از وحیانی، عقلی و تجربی استناد می‌جوید (همان، ص ۱۴۱).

کمترین اثری که از این دوگانه‌سازی تعریف می‌توان انتظار داشت، پایان بخشیدن به پاره‌ای نزاع‌های بی‌ثمر درباره مشکل آمیختگی ارزشی علوم اجتماعی و دخالت پیش‌فرض‌های فراتجربی در یافته‌های علمی و به طور کلی، مشکل فقدان عینیت در علوم اجتماعی است. پرواضح است که این مشکل نه فقط برای طرف‌داران جامعه‌شناسی اسلامی، بلکه برای بسیاری از صاحب‌نظران علوم اجتماعی در غرب نیز، چالش برانگیز بوده، از جمله نظریه‌پردازان مکاتب انتقادی مانند مارکسیست‌ها و فمینیست‌ها، همواره از این جهت، در معرض اتهام یا تهاجم رویکردهای پوزیتیویستی قرار داشته‌اند.

ب. تبیین در جامعه‌شناسی اسلامی

متون دین اسلام، بالفعل یا بالقوه، دربردارنده فرضیه‌هایی تبیین‌کننده هستند که همه عوامل و موانع دستیابی انسان‌ها به سعادت را بیان می‌کنند؛ زیرا مجموعه کاملی از روش‌های نیل به سعادت اخروی و نیز سعادت دنیوی (طبق تعریف اسلام) در این دین ارائه شده است و چون روش‌های یادشده بر ملاک‌های واقعی و روابط تکوینی استوارند، به این نتیجه می‌رسیم که اسلام، در ارزش‌ها و احکام خود، به همه روابط

علّی و معلولی واقعی که با سعادت انسان مرتبطاند، توجه داشته است. یعنی به همه اموری که وجود یا فقدان آنها در سعادت انسان تأثیر دارند، یا به طور مستقیم و در قالب گزاره‌های اخباری و یا به طور غیر مستقیم و در قالب اخلاقیات و احکام دینی توجه شده است. بنابراین می‌توان گفت گردآوری فرضیه‌ها در پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی، به طور گسترده، از روش نقلی (فقهی - تفسیری) و به تعبیر دیگر، روش استنباط از متون دینی بهره می‌گیرد.

اما در مورد مقام داوری، بار دیگر بر تفکیک بین دو سطح تجربی و فراتجربی علم تأکید می‌کنیم. جامعه‌شناسی اسلامی، در سطح تجربی، از روش‌های داوری تجربی پیروی می‌کند و اصل آزمون‌پذیری همگانی را به معنای وسیع آن که هم تحقیقات کمی و هم تحقیقات کیفی را پوشش می‌دهد، مفروض می‌گیرد؛ ولی در سطح فراتجربی، گاه تبیین‌هایی از پدیده‌های اجتماعی ارائه می‌کند که عواملی فراتر از تجربه انسان عادی مانند امتحان الهی، اتمام حجت، قضا و قدر، فرشتگان و شیطان را در پدیده‌های عینی تأثیرگذار معرفی می‌کند. بدون شک، ارزیابی این گونه تبیین‌ها با روش‌های تجربی ممکن نیست و این کار صرفاً، باید با روش‌های معتبر عقلی یا نقلی صورت گیرد. همچنین روشن است که تبیین‌هایی از این دست، تبیین اصطلاحی نیستند؛ زیرا بر خلاف تبیین‌های تجربی، امکان پیش‌بینی را فراهم نمی‌کنند. ولی به دلیل کارکردهای مثبت اخلاقی و تربیتی و نیز نقشی که در توسعه شناخت دارند، به‌کارگیری آنها در جامعه‌شناسی دینی سودمند است.

جایگاه ارزش‌ها در جامعه‌شناسی اسلامی

مفروض در پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی آن است که ارزش‌ها، در همه مراحل کار علمی، از طرح مسئله تا تبیین آن و تعیین راهبردها و خط مشی‌ها حضور و تأثیر دارند؛ هرچند میزان تأثیرگذاری آنها در مراحل مختلف یکسان نیست و در حالی که دخالت ارزش‌ها در یافته‌های نظری و تجربی، تا حدودی مبهم و محل نزاع است، آشکارترین تأثیر در مرحله اخیر، یعنی مباحث راهبردی و سیاست‌گذاری رخ می‌دهد.

به هر حال، با توجه به مرزبندی یادشده بین دو سطح تجربی و فراتجربی جامعه‌شناسی اسلامی می‌توان از این موضع حمایت کرد که در سطح نخست، باید از دخالت ارزش‌ها در

توصیف و تبیین واقعیات عینی، تا حد امکان کاسته شود؛ زیرا در اینجا، هدف جامعه‌شناس اسلامی آن است که واقعیات را همان طور که هستند، بشناسد و هرگونه دخالت ارزشی در تحلیل واقعیات، به فهمی نادرست یا ناقص می‌انجامد؛ هرچند در امکان پیراستن کامل علوم اجتماعی از ارزش‌گذاری‌ها تردید جدی داریم. اما در سطح دوم هیچ مانعی ندارد که به ارزش‌های دینی توسل جویم و بر اساس آنها، به نقد ارزشی اوضاع اجتماعی موجود و ارائه راهکارهایی برای تحقق وضعیت مطلوب بپردازیم.

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شد مهم‌ترین عناصر یک پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی شناسایی و تحلیل شوند. بر حسب این پارادایم، انسان موجودی است دارای هویت مشترک و ثابت که از آن به فطرت انسانی تعبیر می‌شود و یکی از ابعاد همین هویت یگانه و ثابت، تحول‌پذیری وجود انسان است. از سوی دیگر، هرچند نتوان به لحاظ هستی‌شناسی فلسفی، هویتی مستقل از افراد برای جامعه انسانی اثبات کرد، با توجه به اینکه جامعه متشکل از افراد، ویژگی‌ها و آثار خاصی دارد که از افراد منفرد برنمی‌آیند، از حیث روش‌شناختی، توجه به کلیت جامعه در کنار فردیت افراد ضرورت می‌یابد.

در این پارادایم، اهدافی چندگانه شامل علت‌شناسی یا تبیین علی پدیده‌ها و رفتارهای اجتماعی، دلیل‌شناسی یا فهم انگیزه‌ها و معانی کنش‌های انسانی، نقد اوضاع اجتماعی به منظور اصلاح امور برحسب الگوهای مطلوب اسلام، و غایت‌شناسی پدیده‌های انسانی و اجتماعی از حیث استنادشان به فاعل الهی، برای جامعه‌شناسی ترسیم می‌شوند و از روش‌های مختلف عقلی، نقلی و تجربی، در مراحل گوناگون فعالیت علمی، به فراخور استفاده می‌شود. بر همین اساس، مراجعه به قرآن و روایات اسلامی، با به‌کارگیری روش اجتهاد فقهی و تفسیری به عنوان یکی از مهم‌ترین وجوه ممیزه پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی از پارادایم‌های موجود جامعه‌شناسی، اهمیت ویژه‌ای خواهد داشت.

آخرین نکته آن است که اصولاً، جدایی یا جداسازی ارزش‌ها از علم، در پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی مطرح نیست و حضور ارزش‌ها، در بخش‌های مختلف تحقیقات اجتماعی، امری اجتناب‌ناپذیر تلقی می‌شود؛ در عین حال، این پارادایم کوشش برای

حفظ بی‌طرفی ارزشی در مقام توصیف و تبیین واقعیات اجتماعی را یک اصل می‌داند. بی‌شک، پارادایم یادشده تا حد زیاد جنبه فرضی دارد و آنچه برای رسیدن آن به سطح یک پارادایم واقعی در جامعه‌شناسی ضرورت دارد، پذیرش عملی آن توسط بسیاری از محققان این رشته و مبنای قرار گرفتن آن برای تحقیقات جامعه‌شناختی در حجم گسترده است. بنابراین، موافقان اندیشه علم دینی، به طور عام و جامعه‌شناسی اسلامی، به طور خاص، باید با پشتکاری فراوان و عزمی استوار، به عرصه پژوهش‌های نظری و کاربردی با تکیه بر اصول پارادایمی یادشده (خواه در قالب پارادایم مزبور و خواه در قالب‌های مشابه) وارد شوند و کاستی‌های احتمالی آن را مانع تلقی نکنند؛ زیرا انتظار برطرف شدن همه کاستی‌ها و اشکالات مبنایی یک پارادایم، پیش از تحقق عملی آن، نابجا و غیر منطقی است و به گواهی تاریخ علم، پارادایم‌های تثبیت‌شده و برطرف‌دار همواره، پس از مواجهه با چالش‌های متعدد و پشت سر گذاشتن آزمون‌های متعدد، به سطحی شایسته از مقبولیت و اعتبار دست یافته‌اند.

منابع

قرآن کریم.

بستان (نجفی)، حسین و دیگران (۱۳۸۴). گامی به سوی علم دینی (۱): ساختار علم تجربی و امکان علم دینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. بلیکی، نورمن، (۱۳۸۴). طراحی پژوهش های اجتماعی، حسن چاوشیان، تهران، نشر نی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷). تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۷: جامعه در قرآن، تنظیم و ویرایش مصطفی خلیلی، قم، مرکز نشر اسراء. _____ (۱۳۷۹). تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۲: فطرت در قرآن، تنظیم و ویرایش محمدرضا مصطفی پور، قم، مرکز نشر اسراء. الحرّ العاملی، محمد بن الحسن [بی تا]. وسائل الشیعه، ج ۱۸، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

ریتزر، جورج (۱۳۸۵). نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی.

صدر نجفی، سید محمدباقر (۱۳۸۰). سنت های تاریخ در قرآن، ترجمه جمال موسوی اصفهانی، نشر تفاهم.

الصدر، السید محمدباقر (۱۴۲۱). المدرسه القرآنیه، قم، مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر.

الطباطبایی، السید محمد حسین [بی تا]. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴ و ۸، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

لیتل، دانیل (۱۳۷۳). تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.

المجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). *به سوی خودسازی، نگارش کریم سبحانی، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.*

_____ (۱۳۶۸). *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.*

مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). *مجموعه آثار، ج ۲، تهران و قم، صدرا.*

_____ (۱۳۷۴). *مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران و قم، صدرا.*

Forte, James A (۲۰۰۷). *Human Behavior and the Social Environment*, Belmont, Thomson Brooks/Cole.

Neuman, W. Lawrence (۱۹۹۷). *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*, Boston and London, Allyn and Bacon.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی