



**نظریه پردازی
گامی به سوی تولید علم دینی**

نظریه اجتماعی ارتباط در قرآن

دکتر مجید کافی



پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
زمستان ۱۳۹۴

کافی، مجید، ۱۳۴۴ -

نظریه‌پردازی گامی به سوی تولید علم دینی نظریه اجتماعی ارتباط در قرآن / دکتر مجید کافی. -
قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۴.

دوازده: ۳۳۲ ص.: جدول، نمودار. (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ ۳۳۲: علوم اجتماعی؛ ۲۹)

ISBN: 978-600-298-093-9

بها: ۱۲۷۰۰۰ ریال

وضعیت فهرست‌نویسی: فیبای مختصر.

فهرست‌نویسی کامل این اثر در نشانی: <http://opac.nlai.ir> قابل دسترسی است.

کتابنامه: ص. [۳۰۱-۳۰۷]؛ همچنین به صورت زیرنویس.

نمایه.

الف. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ب. عنوان

شماره کتابشناسی ملی

۳۸۰۹۲۳۰



نظریه‌پردازی گامی به سوی تولید علم دینی

نظریه اجتماعی ارتباط در قرآن

محقق: دکتر مجید کافی (عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

ویرایش و صفحه‌آرایی: اعتصام

چاپ اول: زمستان ۱۳۹۴

تعداد: ۵۰۰ نسخه

لیتوگرافی: سعیدی

چاپ: قم-سبحان

قیمت: ۱۲۷۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشگاه حوزه و دانشگاه محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

قم: ابتدای شهرک پردیسان، بلوار دانشگاه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۱۱۱۰۰ (انتشارات: ۳۲۱۱۱۳۰۰)

نمابر: ۳۲۸۰۳۰۹۰، ص. پ. ۳۱۵۱-۳۷۱۸۵

تهران: خ انقلاب، بین وصال و قدس، نبش کوی اُسکو، تلفن: ۶۶۴۰۲۶۰۰

www.rihu.ac.ir

info@rihu.ac.ir

فروش اینترنتی: www.ketab.ir/rihu

طرح «نظریه اجتماعی ارتباط در قرآن»
با پشتیبانی «صندوق حمایت از پژوهشگران کشور» انجام شده است.

سخن پژوهشگاه

پژوهش در علوم انسانی [به منظور شناخت، برنامه‌ریزی و ضبط و مهار پدیده‌های انسانی] در راستای سعادت واقعی بشر ضرورتی انکارناپذیر و استفاده از عقل و آموزه‌های وحیانی در کنار داده‌های تجربی و در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی و فرهنگ و ارزش‌های اصیل جوامع، شرط اساسی پویایی، واقع‌نمایی و کارایی این‌گونه پژوهش‌ها در هر جامعه است.

پژوهش کارآمد در جامعه ایران اسلامی در گرو شناخت واقعیت‌های جامعه از یک‌سو و اسلام به عنوان متقن‌ترین آموزه‌های وحیانی و اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ ایرانی از سوی دیگر است؛ از این‌رو، آگاهی دقیق و عمیق از معارف اسلامی و بهره‌گیری از آن در پژوهش، بازنگری و بومی‌سازی مبانی و مسائل علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

توجه به این حقیقت راهبردی از سوی امام خمینی علیه السلام بنیانگذار جمهوری اسلامی، زمینه شکل‌گیری دفتر همکاری حوزه و دانشگاه را در سال ۱۳۶۱ فراهم ساخت و با راهنمایی و عنایت ایشان و همت اساتید حوزه و دانشگاه، این نهاد علمی شکل گرفت. تجربه موفق این نهاد، زمینه را برای گسترش فعالیت‌های آن فراهم آورد و با تصویب شورای گسترش آموزش عالی در سال ۱۳۷۷ «پژوهشکده حوزه و دانشگاه» تأسیس شد و در سال ۱۳۸۲ به «مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه» و در سال ۱۳۸۳ به «پژوهشگاه حوزه و دانشگاه» ارتقا یافت.

پژوهشگاه تاکنون در ایفای رسالت سنگین خود خدمات فراوانی به جوامع علمی ارائه نموده است که از آن جمله می‌توان به تهیه، تألیف، ترجمه و انتشار ده‌ها کتاب و نشریه علمی اشاره کرد.

این کتاب به عنوان منبع مطالعاتی در زمینه علم دینی و نظریه اجتماعی برای محققان و صاحب نظران رشته های علوم اجتماعی، تفسیر موضوعی، مطالعات اسلامی و فلسفه علم در مقاطع کارشناسی ارشد و دکترا فراهم آمده است که البته دیگر علاقه مندان به این زمینه های تحقیقی نیز می توانند از آن بهره مند شوند.

از استادان و صاحب نظران ارجمند تقاضا می شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این پژوهشگاه را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی یاری دهند.

در پایان پژوهشگاه لازم می داند از تلاش های نویسنده گرامی، دکتر مجید کافی و نیز ناظران محترم طرح، جناب آقای غلامرضا جمشیدیها و حجت الاسلام والمسلمین محمود رجبی تشکر و قدردانی کند.

فهرست مطالب

فصل اول: کلیات و مفاهیم	۱
نظریه‌پردازی مسیر تولید علم دینی	۸
سؤال‌های تحقیق	۱۰
پیشینه موضوع	۱۱
مبناهای شناخت جامعه در اندیشه متفکران مسلمان	۱۱
الف. اندیشه شهید سید محمدباقر صدر	۱۱
ب. اندیشه علامه طباطبایی	۱۲
ج. اندیشه شهید مرتضی مطهری	۱۷
د. اندیشه استاد محمدتقی مصباح یزدی	۱۸
ه. اندیشه محمد اقبال لاهوری	۱۹
و. اندیشه دکتر علی شریعتی	۲۳
پیش فرض تحقیق	۲۴
هدف تحقیق	۲۵
مفاهیم	۲۵
نظریه	۲۶
پارادایم	۲۷
نظریه‌پردازی	۲۹
نظریه اجتماعی	۲۹
نظریه اجتماعی در قرآن	۳۰
ارتباط	۳۱
انزوای اجتماعی	۳۲
علوم اجتماعی	۳۳
جامعه‌شناسی اسلامی	۳۴
جمع‌بندی و نتیجه‌گیری	۳۶

۳۹	فصل دوم: روش‌شناسی تحقیق
۴۰	روش تفسیر موضوعی
۴۰	روش تحلیل محتوا
۴۱	روش ساخت مدل نظری
۴۱	روش نظریه‌پردازی میناشناسانه
۴۳	مراحل تحقیق
۴۳	جمع‌آوری آیات و روایات
۴۴	تحلیل داده‌ها
۴۵	مفهوم‌پردازی (تحلیل مفهومی)
۴۸	مقوله‌بندی (تحلیل تجمیعی)
۵۰	تعیین نقش مقولات (تحلیل نقشی)
۵۰	ابعاد مدل
۵۱	کشف علل و عوامل
۵۳	زمینه (شرایط محیطی)
۵۴	علل (شرایط) میانجی
۵۵	کنش و کنش متقابل
۵۶	پیامد
۵۶	ساخت مدل
۵۷	مدل نظری
۵۸	ماتریس شرطی
۶۰	ردیابی فرایند
۶۲	جمع‌بندی فصل
۶۵	فصل سوم: پارادایم نظریه اجتماعی
۶۵	مقدمه
۶۸	تعریف عملیاتی پارادایم
۷۰	پارادایم اسلامی علوم انسانی
۷۱	جهان‌بینی
۷۵	هستی‌شناسی
۸۰	انسان‌شناسی
۸۴	طبیعت انسانی
۸۶	فطرت
۸۹	اراده و اختیار
۹۲	قدرت
۹۳	اندیشه

۹۳	عقل
۹۵	روح
۹۶	نفس
۹۶	عوامل اثرگذار بر انسان
۹۶	عامل هوس و شهوت
۹۸	عامل محیط
۹۹	جانشینی خدا
۱۰۰	فرانظریه
۱۰۱	کاربرد فرانظریه
۱۰۱	معرفت‌شناسی
۱۰۵	عقل سلیم
۱۰۹	جایگاه وحی
۱۱۳	معرفت انتقادی
۱۱۴	روش‌شناسی
۱۲۰	تعریف علم
۱۲۲	چیستی نظریه
۱۲۴	روش تحقیق
۱۲۴	هدف تحقیق
۱۲۷	تبیین در علوم انسانی
۱۲۸	جایگاه ارزش‌ها
۱۲۹	نتیجه‌گیری
۱۳۱	فصل چهارم: مفهوم‌پردازی (تحلیل مفهومی)
۱۳۱	مفهوم‌پردازی (تحلیل مفهومی) مقدمه نظریه‌پردازی
۱۳۳	فرایند مفهوم‌پردازی
۱۳۴	مفهوم‌پردازی نخستین
۱۵۰	مفهوم‌پردازی متمرکز
۱۵۳	نتیجه‌گیری
۱۵۵	فصل پنجم: مقوله‌بندی (تحلیل تجمیعی)
۱۵۶	مبانی شناخت جامعه از نظر قرآن
۱۵۸	مردم
۱۵۹	نیاز
۱۶۳	ارتباط
۱۶۳	انواع ارتباط

۱۶۴	ارتباط با خدا
۱۶۸	ارتباط با خود
۱۶۹	ارتباط با طبیعت
۱۷۶	ارتباط بین طبیعت و زندگی اجتماعی
۱۷۷	آرمان‌های ارتباط با طبیعت
۱۷۷	ارتباط اجتماعی
۱۸۱	ارتباطات عاطفی و غیر عاطفی
۱۸۳	ارتباط مثبت و منفی
۱۸۴	تحریف ارتباطات
۱۸۵	امت واحد
۱۸۹	اختلاف
۱۹۵	تفاوت اختلاف و تفرقه
۱۹۶	انواع اختلاف
۱۹۸	عامل اختلاف
۱۹۹	آرمان
۲۰۲	جامعه آرمانی
۲۰۴	آرمان برتر
۲۰۵	آرمان محافظه‌کارانه
۲۰۶	آرمان انحرافی
۲۰۶	بعد زمانی آرمان
۲۰۷	آسیب‌شناسی آرمان‌های اجتماعی
۲۰۸	پیوند مقوله‌ها
۲۰۹	نتیجه‌گیری
۲۱۱	فصل ششم: تعیین نقش مقوله‌ها (تحلیل نقشی) و مدل نظری
۲۱۳	علل و عوامل
۲۱۷	شرایط میانجی
۲۱۸	محتوا (زمینه)
۲۱۹	آرمان
۲۲۰	استراتژی‌های کنش
۲۲۲	پدیده
۲۲۳	پدیده ارتباط
۲۲۴	پیامدها
۲۲۵	جبران ناتوانی و رفع نیازمندی
۲۲۵	اختلاف

۲۲۵ مکانیسم تبدیل ارتباط به اختلاف
۲۲۷ مدیریت اختلافات اجتماعی
۲۲۷ کارکرد اختلاف
۲۲۹ بعثت پیامبران
۲۲۹ تحول اجتماعی
۲۳۱ بازآفرینی ساختارها و ساختاری شدن بیشتر جامعه
۲۳۲ تغییر
۲۳۳ نتیجه‌گیری

فصل هفتم: اصول، ویژگی‌ها و اهداف نظریه اجتماعی ارتباط

۲۳۷ اصول نظریه اجتماعی ارتباط
۲۳۸ هدف نظریه اجتماعی ارتباط
۲۳۸ ویژگی‌های نظریه اجتماعی ارتباط
۲۳۸ معقولیت و قابل پیش‌بینی بودن
۲۴۰ ارتباط در جوامع معاصر
۲۴۱ پیوند دادن به نظریه‌های اندیشمندان مسلمان
۲۴۱ تعادل
۲۴۲ آرمان‌گرایی
۲۴۲ انتقادی بودن
۲۴۳ مقایسه نظریه اجتماعی ارتباط با سایر نظریه‌ها
۲۴۳ نظریه اجتماعی ارتباط و کارکردگرایی
۲۴۴ نظریه اجتماعی ارتباط و نظریه کنش متقابل
۲۴۶ نظریه ساختارگرایی و نظریه اجتماعی ارتباط
۲۴۷ نظریه مبادله و نظریه اجتماعی ارتباط
۲۴۸ جمع‌بندی

فصل هشتم: تبیین نظام اجتماعی

۲۵۰ فلسفه نظام ارتباطی
۲۵۱ نظام ارتباطی
۲۵۵ ساختار نظام ارتباطی
۲۵۶ ارتباط میان فردی
۲۵۹ ویژگی‌های ارتباط میان فردی
۲۶۲ ارتباط فردی-اجتماعی
۲۶۳ کارکرد نظام ارتباطی
۲۶۴ ارزش‌های اسلام برای نظام ارتباطی

۲۶۶جمع‌بندی
۲۶۶نظام فرهنگی
۲۷۰نقش نظام فرهنگی در نظام ارتباطی
۲۷۱ارتباط میان فرهنگی
۲۷۲نظام فرهنگی عامل مؤثر بر نظام ارتباطی
۲۷۴جمع‌بندی
۲۷۶آینده‌نگری
۲۷۹تفاوت آینده‌نگری و غایت
۲۸۰کارکرد آینده‌نگری
۲۸۱آرمان‌های نظام ارتباطی
۲۸۲۱. هدایت‌گری
۲۸۲۲. عدالت
۲۸۲۳. همبستگی
۲۸۳۴. شناخت
۲۸۴نقش محیط اجتماعی در آینده‌نگری
۲۸۴شبکه ارتباطی
۲۸۵مراحل تحلیل شبکه ارتباطی
۲۸۶ارتباط ساختاری
۲۸۸نظام شخصیت
۲۹۰نیاز و شخصیت
۲۹۱جمع‌بندی
۲۹۵فصل نهم: نتیجه‌گیری و پیشنهادات
۲۹۵نتایج
۲۹۹پیشنهادات
۳۰۱منابع و مأخذ

نمایه‌ها

۳۰۹نمایه آیات
۳۱۴نمایه روایات
۳۱۸نمایه اشخاص
۳۲۰نمایه مکان‌ها
۳۲۱نمایه موضوعات

فصل اول

کلیات و مفاهیم

بحث از امکان علم دینی یکی از مسائل مهمی است که از دیرباز ذهن دانشمندان متدین و به خصوص اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول کرده است. در جهان مسیحیت و غرب با ظهور عصر روشنگری و پدید آمدن نحله‌های فلسفی تجربه‌گرا، علوم جدید که محصول آن نحله‌ها بودند، جای دین سنتی را گرفتند و در نتیجه، دین از جوامع علمی کنار گذاشته شد. با وجود این، امروزه شکی نیست که همه علوم جدید (modern) و غیر دینی (secular) عیوب و نقایصی دارند و دستخوش پاره‌ای کمبودها هستند. حال جای این سؤال است که علوم انسانی جدید چه عیوب و نقایصی دارند؟ علوم انسانی غربی چه مسائلی را برای جوامع غیر غربی به طور عام و برای جوامع اسلامی به طور خاص به وجود آورده است؟

در جهان اسلام علوم جدید، افزون بر داشتن عیب‌ها و نقص‌ها و به‌طور کلی ناکارآمدی، مشکلات و مسائلی دیگری را نیز به همراه داشته است که در تسریع حرکت دینی یا اسلامی کردن علوم مؤثر بوده‌اند؛ عرفی شدن، نسنجیدن واقعیت اجتماعی جوامع اسلامی، تعارض با فرهنگ جامعه، از جمله این مسائل هستند.

در قرن گذشته براساس مسائل و مشکلات علوم جدید غربی در کشورهای مخالف چهار جریان عمده علمی در مقابل این علوم شکل گرفته است که امروزه نیز همچنان ادامه دارد: الف. معنوی‌سازی علوم تجربی به خصوص علوم انسانی؛ ب. تأسیس دانشگاه‌های اخلاق‌مدار و به دنبال آن ایجاد علوم تجربی اعم از طبیعی و انسانی اخلاق‌بنیان؛^۱ ج. بومی‌کردن علوم

۱. این رویکرد به دلیل وجود مسائل اخلاقی می‌باشد که علوم جدید با خود به همراه داشته است. عدم هدایت‌گری علوم جدید، نداشتن اهداف و غایت شایسته، مخاطرات حاصل از رشد فیزیک اتمی و ←

به خصوص علوم انسانی (در پاره‌ای از جوامع شرقی و غیر اسلامی مثل فیلیپین و روسیه، علوم جدید به خصوص علوم انسانی به دلیل کارایی بسیار کم و محدود، مورد استفاده قرار نمی‌گیرند. در این کشورها ایده علوم بومی به وجود آمده است)؛ د. اقا در کشورهای دینی برای رفع نقص‌ها و عیب‌های علوم سکولار، چند دهه‌ای است که مسئله الهی و دینی کردن علم یا علم خداآور مطرح شده است و به طور روزافزون دانشمندان و متخصصان علوم تجربی به سمت علم دینی گرایش پیدا کرده‌اند.

در ابتدای ظهور جریان چهارم دو کنفرانس در خصوص الهی و دینی کردن علوم در غرب برگزار شده است که می‌توان به کنفرانس علم در یک زمینه خداآور که در تابستان ۱۹۹۸ در کانادا برگزار شد اشاره کرد (ر.ک: گلشنی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۷). قبل از آن در کشورهای اسلامی نیز این مسائل و مشکلات سبب خطور طرح و ایده «علم دینی» به ذهن پاره‌ای از اندیشمندان مسلمان در دهه دوم قرن بیستم شده بود. در این دهه برای اولین بار اندیشه اقتصاد اسلامی مطرح شد. اسلامی سازی اقتصاد که در تقابل با دو مکتب اقتصادی سرمایه‌داری و سوسیالیستی مطرح شد، ریشه بروز ایده علوم اسلامی گردید. در سال ۱۹۷۲ «جمعیت جامعه‌شناسان مسلمان» از طرف انجمن دانشجویان مسلمان در آمریکا و کانادا شکل گرفت. در همین دهه، تلاش برای اسلامی کردن دانش توسط دکتر محمد نقیب العطاس^۱ و دیگران آغاز گردید که سعی داشتند بنیان‌هایی برگرفته از اندیشه اسلامی را برای فعالیت‌های علمی فراهم کنند. در همین راستا نخستین همایش جهانی اقتصاد اسلامی در شهر جدّه و اولین کنگره جهانی در باب تعلیم و تربیت اسلامی در سال ۱۹۷۷ در شهر مکه برگزار شد. دومین همایش نیز در باب اقتصاد اسلامی در سال ۱۹۷۹ مجدداً در شهر جدّه برگزار گردید.

اما شاید گسترده‌ترین و جدّی‌ترین این تلاش‌ها، تحقیقاتی باشد که گروهی از دانشمندان مسلمان در «مؤسسه جهانی اندیشه اسلامی» که در سال ۱۹۸۱ در آمریکا تأسیس شده، انجام

→ تحقیقات ژنتیکی و به کارگیری ناشایست آنها، بحران محیط زیست به دلیل اخلاق خاص حاکم بر علوم جدید، مادی‌گرایی، انسان‌گرایی، تحریک روحیه زیاده‌خواهی و آسان‌طلبی انسان و سرکوب روحیه فناعت و سخت‌کوشی و... از عواملی هستند که سبب شکل‌گیری و رشد علوم اخلاق‌بنیان و دانشگاه‌های اخلاق‌محور شده‌اند. برای آگاهی بیشتر ر.ک:

Nixon, Jon; *Towards The Virtuous University: The Moral Bases Of Academic Practice.*

۱. عارف و الهی‌دان مالزیایی (۱۹۳۱)، برای آگاهی از آراء او در این باب ر.ک: العطاس، ۱۳۷۴.

داده‌اند. این دانشمندان تا به حال چهار همایش جهانی برپا کرده‌اند که یکی از آنها قبل از تأسیس این مؤسسه و در سال ۱۹۸۰ در اسلام‌آباد پاکستان درباره طرح برنامه آموزش بوده و سه همایش دیگر در سال‌های ۱۹۸۱ در داکا در باب تحوّل کتاب‌های درسی، ۱۹۸۲ در جاکارتا راجع به روش تدریس و ۱۹۸۷ در خارطوم درباره راه‌های اسلامی کردن علوم انسانی و روش‌های تربیتی برگزار کردند. حاصل تلاش آنان در جهت اسلامی کردن علوم و معارف، در سلسله رساله‌ها و کتاب‌هایی منتشر شده است. نویسنده کتاب اسلامی سازی معرفت، مطلبی در باب علّت شکل‌گیری «مؤسسه جهانی اندیشه اسلامی» و ظهور جریان اسلامی سازی معرفت از دکتر صلاح اسماعیل نقل می‌کند: متخصصان علوم انسانی و اجتماعی اسلامی (با درک تیرگی اوضاع و عقب‌ماندگی تمدّنی که امروزه امت اسلامی از آن رنج می‌برد، افزون بر ناتوانی و فقدان تعادل و زوال هویت و وجود بحران‌های اقتصادی سخت) به این نتیجه رسیده‌اند که این وضع تیره و تار، پیش از هر چیز، ریشه در بحران فکری دارد و بحران‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در ضمن این بحران می‌گنجد. این اندیشمندان، تلاش‌های فکری متنوعی را برای خروج از بحران یاد شده انجام داده‌اند که شاید برجسته‌ترین و سازگارترین این تلاش‌ها با وضع کنونی امت و میراث عقیده، آن طرحی است که با نام «اسلامی سازی معرفت» شناخته شده است (مرادی، ۱۳۸۵، ص ۱۳؛ به نقل از: عارف، ۱۹۷۷، ص ۱۱). یعنی مسلمانان با ملاحظه از دست دادن تمدّن عظیم خود و ولایت علمی تمدن و فرهنگ غرب بر آنها با فرافکنی به فکر افتادند که به نوعی خود را از سیطره تمدّن غربی خارج کنند، از این‌رو، ایده علم دینی را مطرح کردند.

بعد از آن نیز در بسیاری از کشورهای اسلامی، از جمله عربستان سعودی، مالزی، اندونزی و پاکستان کوشش‌هایی با هدف پدید آوردن علم دینی انجام شده است و همچنان ادامه دارد. همچنین بعضی از عالمان و متفکران اسلامی نیز در انگلستان، کانادا، آمریکا و ایران در این جهت فعال هستند.

در ایران بحث علم دینی، پیش از پیروزی انقلاب اسلامی در میان اندیشمندان مسلمان مطرح بوده است. بحث از علوم اجتماعی اسلامی در برابر علوم اجتماعی مارکسیستی از سوی بزرگان جهان اسلام به‌ویژه عالمان حوزه‌های علمیه نجف و قم، همچون علامه محمدحسین طباطبایی، شهید سید محمدباقر صدر، علامه محمدتقی جعفری، استاد محمدتقی مصباح یزدی و از سوی دانشگاهیان، مانند دکتر سید حسین نصر در دهه ۱۹۶۰، دکتر یدالله سبحانی و مهندس مهدی بازرگان و دکتر علی شریعتی با شدّت بیشتری مطرح شده است.

اما پس از پیروزی انقلاب و تعطیلی دانشگاه‌ها و تشکیل ستاد انقلاب فرهنگی، عده‌ای بحث علم دینی و اسلامی کردن دانشگاه‌ها را مطرح کردند که منجر به تشکیل دفتر همکاری حوزه و دانشگاه شد که در سال‌های بعد به پژوهشگاه حوزه و دانشگاه تغییر نام پیدا کرد. افزون بر این، دکتر مهدی گلشنی، دکتر خسرو باقری و آیت‌الله عبدالله جوادی آملی بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، تئوری‌های کاربردی‌تری در باب علم مقدس و دینی ارائه کردند.

اما چگونه می‌توان علوم انسانی-اسلامی تولید کرد؟ در طول چند دهه گذشته از سوی متفکران و اندیشمندان پیرو ادیان مختلف راه‌های بسیار متعددی برای دینی کردن علوم ارائه شده است (برای آگاهی بیشتر از این راهکارها ر.ک: کافی، ۱۳۷۹، ص ۳۵)؛ ولی به باور این قلم راه خروج از مسائل و مشکلات علوم سکولار، نظریه‌پردازی و تولید علم کارآمد براساس نظریه‌های ساخته و پرداخته شده از آموزه‌های متون دینی و هماهنگ با جهان‌بینی و فرهنگ جامعه است.

به چه دلیل تولید علم و علم دینی مبتنی بر نظریه‌پردازی است؟ در فلسفه علم این موضوع تلقی به قبول شده است که هر علمی از جمله علوم اجتماعی سه جزء اساسی دارد: الف. نظریه‌ها؛ ب. روش‌ها و تکنیک‌ها و ج. محتوا و داده‌ها. حال سؤال این است که وحی و گزاره‌های کتاب و سنت (دینی) کدامیک از اجزای سه‌گانه علم را بازسازی یا تولید کنند تا علم دینی شود؟ در جواب این سؤال باید گفت که سه کاربرد می‌توان برای گزاره‌های کتاب و سنت در قلمرو علم فرض کرد: نخست اینکه وحی گزاره یا گزاره‌هایی به گزاره‌های یک علم بیفزاید. به عبارت دیگر در این فرض آیات قرآن و گزاره‌های روایی می‌توانند هر علمی را به لحاظ تعداد گزاره‌ها فربه‌تر کنند؛ این امر ممکن است و اشکالی هم به آن وارد نیست. آنچه در این فرض اهمیت دارد این است که اگر گزاره‌ای دینی و وحیانی براساس روش علمی جدید به اثبات رسید، جزء گزاره‌های علمی قرار می‌گیرد؛ اما نکته‌ای که در این فرض نهفته است، آن است که براساس این نقش گزاره‌های کتاب و سنت هیچ علمی دینی نمی‌شود. علوم مختلف در پارادایم‌های مختلف مملو از گزاره‌های اثبات شده هستند که در متون دینی (هم به‌طور صریح، یا ضمنی و یا به‌طور التزامی) یافت می‌شوند؛ اما هیچ‌کس این علوم را به این دلیل که پاره‌ای از گزاره‌های شان دینی است، دینی تلقی نکرده است.

دوم، استفاده روش شناختی از گزاره‌های کتاب و سنت در علوم است. بدین معنا که برای اثبات یا رد یک گزاره علمی از وحی و گزاره‌های کتاب و سنت استفاده شود یا اگر گزاره‌ای

به طور مستقیم یا غیرمستقیم، منطوق یا مفهوم آن، در کتاب و سنت بود، آن گزاره علمی تلقی شود؛ اما باید توجه داشت که گزاره‌های کتاب و سنت نمی‌توانند به عنوان روش اثبات یا رد فرضیه‌های علمی مورد استفاده قرار گیرند. روش امری مربوط به منطق است و منطق امری جهان‌شمول، فرا زمان و فرا مکان است؛ به عبارت دیگر برای رد یا قبول فرضیه یا گزاره علمی باید از روشی استفاده کرد که همه انسان‌ها پس از تصور مقدمات آن به تصدیق نتیجه آن نائل آیند و این امر در اثبات و رد وحیانی و توسط گزاره‌های کتاب و سنت مفقود است و فقط کسانی به تصدیق نتیجه آن مقدمات نائل می‌آیند که به عنوان متدین به آن دین، باور به آن وحی و گزاره‌های کتاب و سنت دارند؛ از این رو اثبات یا رد فرضیه‌ها توسط وحی را می‌پذیرند.

روش هر علمی از جمله علوم انسانی-اسلامی کارآمد باید جهان‌شمول باشد. اگرچه می‌توان قبول کرد که گزاره‌های هیچ علمی از جمله علوم اجتماعی جهان‌شمول نیستند. برای مثال مطالب جامعه‌شناختی برخی جامعه‌ها، قطعاً در مورد جامعه‌های دیگر چندان کاربرد نخواهد داشت. به همین دلیل این باور وجود دارد که جامعه‌شناسی اسلامی اگر بخواهد کارآمد باشد، باید محدودیت تعمیم را در مورد گزاره‌های خود بپذیرد و از جهان‌شمول بودن صرف نظر کند؛ ولی به لحاظ روش‌شناختی باید بر جهان‌شمولی و تعمیم تأکید کرد.

به عبارت دیگر روش که امری عقلی است، بر وحی مقدم است. عقل آدمی چنان اعتباری دارد که اعتبارش مقدم بر هر چیز، حتی بر پذیرش وحی است. به همین دلیل باید پذیرش دین توسط عقل انجام شود وگرنه دین آبا و اجدادی و تقلیدی هیچ ارزشی ندارد و اگر عقل به طور مستقل اعتبار و حجیت دارد، امری که حجیت خود را وامدار حجیت عقل است، نمی‌تواند عقل را از حجیت بیندازد.

افزون بر مسئله یاد شده، باید این نکته را نیز یادآور شد که اگر علم بر مبنای روش تجربی تعریف شود و تمایز رشته‌های علمی به تمایز روش‌ها شناخته شود، علم دینی جهان‌شمول به لحاظ روش‌شناسی بی‌معناست؛ زیرا روش‌های دینی توسط همه افراد پذیرفتنی نیستند. افزون بر این با استفاده از روش دینی (روش وحیانی) از طور بحث خارج خواهیم شد؛ چرا که بحث در دینی کردن «علم تجربی» است و با استفاده از روش دینی Diceplin یا «رشته علمی» تولید شده که محل بحث اسلامی‌سازی علم نبوده است. به عبارت دیگر اگرچه با استفاده از متون دینی شناختی در باب موضوع حاصل می‌شود؛ اما این شناخت تجربی نیست، در صورتی که

هدف ما یا تولید علم تجربی دینی یا دینی کردن علوم تجربی موجود بود. اگرچه برای رسیدن به این حقیقت که چیزی نتیجه چیز دیگر هست یا نیست، روش‌های مختلفی وجود دارد (تکثرگرایی روش‌شناختی)؛ اما علم بودن علوم تجربی به روش تجربی است.

سوم استنباط و استخراج نظریه از وحی و گزاره‌های کتاب و سنت است. آیا می‌توان فقط به گزاره‌های کتاب و سنت برای تولید نظریه اکتفا کرد؟ در میان طرفداران علم دینی، کمتر کسی یافت می‌شود که به‌طور صریح چنین موضعی داشته یا واقعاً اقدام به استنباط نظریه از آیات کرده باشد. ولی این مطلب مورد پذیرش بیشتر فیلسوفان علم است که نظریه‌پردازی اساس تولید هرگونه علمی است.

اما چرا نظریه‌ها اساس هر علمی هستند؟ انسان برای ادامه زندگی و بقا باید با طبیعت و محیط اجتماعی خود ارتباط برقرار کند. برای برقرار کردن ارتباط با طبیعت و محیط اجتماعی نیازمند این است که ماهیت جهان هستی (موضوع علوم طبیعی) و محیط اجتماعی (موضوع علوم اجتماعی) را بشناسد. ارتباط انسان با طبیعت بی‌واسطه و مستقیم امکان ندارد. برای شناخت طبیعت و محیط اجتماعی که اساس و موضوع همه علوم تجربی هستند، باید از طریق تئوری‌ها و نظریه‌ها وارد شد. انواع علمی که در حین انجام این فعالیت‌ها برای بقای فردی و اجتماعی انسان به‌وجود می‌آید در قالب انواع نظریه‌ها پردازش می‌شوند. بنابراین از ابداع و آزمون نظریه‌ها با واقعیت طبیعی و اجتماعی، علوم طبیعی و اجتماعی شکل می‌گیرد. به همین دلیل نظریه‌ها اساس هر علمی هستند.

در راستای نظریه‌پردازی پنج رویکرد وجود دارد که عبارتند از: الف. رویکرد جایگزین کردن نظریه‌های اندیشمندان مسلمان گذشته به جای نظریه‌های علوم انسانی معاصر (دیدگاه طرفداران نقلی‌سازی علوم انسانی)؛ ب. رویکرد ترکیب و تلفیق کردن نظریه‌های معاصر با نظریه‌های اسلامی؛ ج. رویکرد گزینشی با بهره‌گیری از معیار سنجش (دیدگاه دوم و سوم در آثار و تحقیقات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه مشاهده می‌شود)؛ د. رویکرد بومی کردن نظریه‌ها (دیدگاه دکتر سروش در تفرج صنع)؛ ه. رویکرد تولید نظریه از متون دینی که رویکرد این جستار نیز است؛ یعنی این جستار به ایجاد علم دینی از مسیر تولید و نظریه‌پردازی در پرتو پارادایم اسلامی باور دارد.

این نکته نیز شایان ذکر است که نظریه‌پردازی شرط لازم برای تولید علم هست، ولی کافی

کلیات و مفاهیم ۷

نیست. طبق پاره‌ای از نظریه‌های فلسفه علم، هر علمی از دو بخش تشکیل شده است: بخش نظری و مکتسبات تجربی و دیگر، پیش‌فرض‌هایی که در آن علم وجود دارد. به تعبیر رساتر، نظریه‌های علمی همواره با پیش‌فرض‌های ارزشی و مبانی نظری آمیخته است که در نهایت روی تصمیم‌گیری‌های کلی در علم تأثیر می‌گذارند (ر.ک: گلشنی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۷؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۳۵). تاریخ علم حاکی از موارد فراوانی است که پاره‌ای از پیش‌فرض‌ها و اصول متافیزیکی نقش سرنوشت‌ساز در اعلان پاره‌ای نظریه‌ها داشته‌اند.^۱ طبق این نگرش که علم جهت‌دار است و روی کاربردهای علم اثر می‌گذارد، رد یا قبول نظریه‌های علمی بیشتر مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است که هرگاه تغییر کند، این نظریه‌ها نیز تغییر خواهند کرد.

به همین دلیل بهترین و کامل‌ترین مکانیسم و سازوکار تولید و توسعه علم دینی به نظریه‌پردازی (به عنوان شرط لازم) در پرتو جهان‌بینی دینی حاکم بر جامعه (به عنوان شرط کافی آن) است، نه به فربه کردن گزاره‌های علوم غیردینی و افزایش گزاره‌های آنها با گزاره‌های دینی و یا حتی تعدد روش‌های اثبات و ابطال گزاره‌های علمی در علوم؛ چرا که با دینی کردن روش‌ها و تکنیک‌های علمی از طور بحث خارج شده و نمی‌توان علوم تجربی را دینی کرد. همچنین با فربه کردن علوم غیر دینی و افزایش گزاره‌های علوم با افزودن گزاره‌های متون دینی به آنها نیز علم دینی نمی‌شود. بنابراین آنچه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، ساخت نظریه و نظریه‌پردازی است.

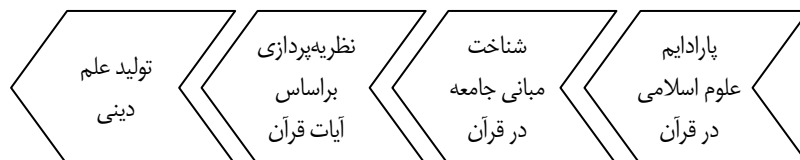
این نکته نیز شایان توجه است که در آیات قرآن اگرچه می‌توان مؤلفه‌های یک نظریه اجتماعی را یافت؛ اما یک نظریه اجتماعی به طور منسجم در بین آنها وجود ندارد. در بین آیات قرآن می‌توان نقشه و طرح زندگی اجتماعی یا نقشه و طرح پاره‌ای از اجزاء و عناصر یک نظام اجتماعی یا مبانی شکل‌گیری یک اجتماع را یافت و براساس آن نظریه‌پردازی کرد. از آنجا که مسلمانان و مردم پایبند به قوانین اسلامی، آن طرح و نقشه را در زندگی خود عملی و اجرا می‌کنند، نظام اجتماعی براساس آن در واقعیت ساخته می‌شود. بنابراین می‌توان مبانی

۱. به طور مثال در نظریه نسبیّت عامّ انیشتین که یک نظریه صرفاً فیزیکی است، اصول متافیزیکی نقش داشته‌اند، چه وقتی او معادلات نسبیّت عام را یافت، برای دو سال از انتشار آنها خودداری کرد؛ زیرا آنها را با اصل علیّت عمومی در تعارض دید. فقط وقتی شبهه تعارض برای او برطرف شد، وی به نشر آنها پرداخت. معنای کلام حاضر این است که اگر شبهه برای او رفع نشده بود، وی به اعلان نظریه نسبیّت عام نمی‌پرداخت و سرگذشت فیزیک امکان داشت به نحو دیگری رقم بخورد (ر.ک: گلشنی، ۱۳۷۷، ص ۳۳).

شکل‌گیری جامعه و نظریه‌ای مبتنی بر آنها را از آیات قرآن استنباط و استخراج کرد که براساس آن نظریه، سبک زندگی مسلمانان و نظام اجتماعی آنان در واقعیت شکل گرفته است. اما نظریه‌ای را می‌توان به قرآن منسوب کرد که نخست ویژگی‌های عام و فطری انسان را لحاظ کند؛ چرا که هر نظریه اجتماعی یا فرهنگی، چارچوبی است برای زندگی انسان‌ها و این چارچوب باید نیازها و حالات عام و فطری انسان را لحاظ کند و با آن متناسب باشد وگرنه دچار ناکارآمدی و تغییر خواهد شد؛ دوم براساس مبانی شناخت جامعه در آیات و روایات ساخته و پرداخته شده باشد؛ چرا که طبق فرض این جستار نظریه اجتماعی، براساس مبانی شناخت جامعه ساخته و پرداخته می‌شود.

نظریه‌پردازی مسیر تولید علم دینی

با فرض چه شرایطی تولید علوم اجتماعی اسلامی به‌طور عام و جامعه‌شناسی اسلامی به‌طور خاص امری ممکن است؟ بر فرض امکان علوم انسانی_اسلامی، جامعه‌شناسی اسلامی چگونه علمی خواهد بود؟ از آنچه که در زمینه مسئله بیان شد این نتیجه به‌دست آمد که می‌توان از علم دینی با دو شرط دفاع کرد: یکی اینکه بتوان نظریه یا نظریه‌هایی علمی از گزاره‌های دینی ساخته و پرداخته کرد و دو اینکه این نظریه‌پردازی‌ها در پرتو و با توجه به پارامترهای پارادایمی و مؤلفه‌های جهان‌بینی دینی صورت پذیرد؛ اما برای تولید نظریه خاص جامعه‌شناختی، افزون بر آن دو مورد پیش‌گفته، تعیین مبانی شناخت جامعه و ساخت مفاهیم و گزاره‌ها براساس آن، امری ضروری و لازم است. به عبارت دیگر، برای ساخت نظریه اجتماعی نیز نیاز به مبنا یا مبانی‌ای برای شناخت جامعه وجود دارد. یافتن مبنا یا مبناهای شناخت جامعه، راهکار نظریه‌پردازی اجتماعی هماهنگ و سازگار با فرهنگ و دین جامعه است. بنابراین فرایند تولید علم دینی براساس ایده این جستار به شکل زیر ترسیم می‌شود:



نمودار ۱: فرآیند تولید علم دینی

براساس مدل بالا، این تحقیق درصدد است در بخش نخست مؤلفه‌های پارادایمی علم

دینی (اسلامی) را تبیین و در بخش دوم مبانی شناخت جامعه را از آیات قرآن استنباط و استخراج کند و سرانجام براساس مؤلفه‌های پارادایمی تبیین شده برای علم دینی و همچنین مبانی استخراج شده برای شناخت جامعه از قرآن، گامی به سوی تولید نظریه‌ای اجتماعی از قرآن برای فهم و تبیین واقعیت‌های اجتماعی بردارد؛ چرا که با ارائه تئوری و نظریه‌های دینی، یعنی به دست آمده از قرآن [و سنت]، می‌توان گامی به سوی تولید علمی دینی برداشت یا علوم موجود غیر دینی را براساس نظریه‌های دینی بازسازی کرد.

از آنجا که موضوع این اثر نظریه اجتماعی و مبانی شناخت آن در قرآن است، باید در توضیح و بیان آن، جواب این سؤال نیز بررسی شود که مبنای شناخت جامعه در قرآن چیست؟ براساس محتوای پاره‌ای از آیات قرآن و فهم و تفسیر بعضی از مفسران، می‌توان گفت مبنای شناخت جامعه «ارتباط اجتماعی» است که اساس تولید نظریه‌پردازی در این تحقیق قرار گرفته است. به نظر می‌رسد می‌توان براساس مبنای «ارتباط» که قابل استنباط از آیات قرآن و مورد استفاده در اندیشه اندیشمندان مسلمان است، نظریه یا نظریه‌هایی تولید کرد که با نظریه‌های غربی قطعاً متفاوت خواهد بود.

اما چرا از میان مبناهای مختلف شکل‌گیری جامعه مبنای «ارتباط» در این جستار اهمیت خاصی دارد؟ در جواب این سؤال می‌توان چنین گفت که یکی از شباهت‌ها و در عین حال تفاوت‌های زندگی اجتماعی انسان‌ها با سایر موجودات، ارتباطات آنها با یکدیگر است. واقعیت این است که تنوع، تکثر و کیفیت ارتباطات انسان‌ها به حدی اهمیت دارد که وجه اساسی تمایز زندگی اجتماعی انسان نسبت به سایر موجودات است؛ چرا که ارتباطات اساس شکل‌گیری جامعه‌های انسانی است. از این رو شاید بتوان گفت که ارتباط، یکی از قدیمی‌ترین و در عین حال عالی‌ترین دستاوردهای انسانی بوده است. ارتباط در گذشته و برای انسان نخستین، افزون بر کارکردهایی که در جهت حفظ حیات و یاری گرفتن از دیگران داشته، زمینه‌ساز فعالیت‌های اجتماعی و سرآغازی بر زندگی اجتماعی بوده است؛ اما در عصر حاضر اهمیت برقراری ارتباط به حدی است که انسان، پیوسته در جهت ابداع و ساخت انواع وسایل، ابزارها، روش‌ها و شیوه‌های کارآمدتر ارتباط جمعی و بین فردی است. ارتباط اساساً میان دو یا چند نفر اتفاق می‌افتد و انسان‌ها، در طول روز با افراد مختلف ارتباط برقرار می‌کنند. برقراری ارتباط به دلایل مختلفی مانند وقت‌گذرانی، بررسی مسائل شغلی و فردی، بیان انتظارات زناشویی یا توقعات والدین از فرزندان،

طرح اختلاف عقاید و ایده‌ها و موارد مشابه دیگر صورت می‌گیرد و هریک از انواع آن در سطوح مختلفی مانند سطح کلامی، غیر کلامی یا هر دو این سطوح روی می‌دهند؛ اما در هر حال هیچ نوع ارتباطی جز به دلیل احساس نیاز شدید انسان برای برقراری ارتباط اجتماعی به وقوع نمی‌پیوندد. انسان برای برقراری ارتباط با دیگران روش‌های مختلفی را پرورانده است که رشد و تکامل زبان و شیوه‌های غیرکلامی مانند حالت چهره، حالت کلی بدن یا وضعیت اندام‌ها و حرکات بدن را شامل می‌شود. هریک از این شیوه‌ها می‌توانند بخشی از اطلاعات و احساسات مورد نظر فرد در حال صحبت، یا گوینده را به فرد دیگر یا شنونده انتقال دهند.

به طور خلاصه در تحقیقی که در باب «رویکردهای علم دینی» انجام شد، با بررسی دقیق شیوه‌هایی که این رویکردها برای دینی کردن علم ارائه کرده بودند، این نتیجه حاصل شد که پاره‌ای از طرح‌هایی که توسط این رویکردها برای دینی کردن علم ارائه شده است، علم را دینی نمی‌کند و بعضی از آنها به لحاظ روش‌شناختی دچار مسائل و مشکلاتی هستند (کافی، ۱۳۷۹). بعد از آن، این سؤال پیش آمد که آیا راهی برای تولید علم دینی یا دینی کردن علوم انسانی موجود وجود دارد؟ چه عاملی از علوم انسانی موجود دست‌کاری شود یا تغییر کند تا بتوان گفت علوم انسانی دینی تولید شده است؟ آیا باید تمام علوم انسانی موجود را کناری گذاشت و از نوبه تولید علوم انسانی دینی همت گماشت؟ به نظر نگارنده نادیده گرفتن دستاوردهای علمی بشری ممکن و مطلوب نیست. لذا باید به سؤال اول و دوم توجه کرد؛ یعنی باید چه چیزی از علوم موجود از دین اقتباس شود تا علوم دینی گردد؟ با بررسی پارادایم‌های علمی، اجزای تشکیل‌دهنده علم، روش‌های علمی، لوازم و نتایج، اهداف و غایات علم و... این نتیجه حاصل شد که اگر بتوان نظریه یا نظریه‌هایی را از متون دینی تولید کرد و آنها را برای سنجش و ارزیابی واقعیت و تولید گزاره‌های علمی به کار گرفت، می‌توان علمی دینی تولید کرد.

سؤال‌های تحقیق

در هر تحقیق هدفمندی موضوع و مطالب حول محور سؤال‌هایی تنظیم می‌شود. از این رو پرسش‌های ذیل محور موضوع‌های عنوان شده در این اثر قرار گرفته‌اند:

نخست، پارادایم علوم انسانی در پرتو جهان‌بینی قرآنی، چگونه پارادایمی است؟ (پارادایم نظریه اجتماعی قرآن با پارادایم نظریه‌های اجتماعی غیردینی چه تفاوت یا تفاوت‌هایی دارد؟)

دوم، در قرآن چه چیز یا چیزهایی مبنای شناخت جامعه و واقعیت اجتماعی را تشکیل می‌دهد که باید شناخته شود؟

سوم، براساس مبانی شناخت جامعه در قرآن، چه نظریه اجتماعی را می‌توان تولید کرد تا تبیین‌کننده ارتباطات اجتماعی باشد؟

پیشینه موضوع

در بررسی پیشینه تحقیق، این فرض وجود دارد که تا به حال هیچ فردی این سؤال تحقیقی خاص را به این شکل مطرح نکرده است که «مبناهای شناخت جامعه از منظر قرآن چیست؟» و «براساس آنها چه نظریه‌ای را می‌توان ساخته و پرداخته کرد؟» نبود پیشینه برای این تحقیق دو نتیجه به همراه دارد: یکی اینکه غیرممکن است از قبل بتوان تعیین کرد که چه نظریه‌ای از قرآن و مربوط به چه زمینه اجتماعی ساخته و پرداخته خواهد شد؛ دوم اینکه فرایند این تحقیق نمی‌تواند تحقیقی قیاسی باشد؛ اما می‌توان با طرح این پرسش و رفتن به سراغ آثار متفکران مسلمان معاصر نسبت به تعدادی از مبناهای شناخت جامعه در اندیشه آنان آگاهی کسب کرد.

مبناهای شناخت جامعه در اندیشه متفکران مسلمان

الف. اندیشه شهید سید محمدباقر صدر

براساس نظریه شهید صدر در کتاب المدرسة القرآنیة مبنای شناخت جامعه و تاریخ، سنت‌های الهی است که شامل سنت‌های اجتماعی و سنت‌های تاریخی می‌شود. براساس این نظریه انسان نخستین، حوادث و رویدادهای تاریخ را در قالب یک توده متراکم، بر پایه تضاد و اتفاق تفسیر می‌کرد و گاهی نیز انسان‌هایی آنها را براساس قضا و قدر و تسلیم‌پذیری در برابر فرمان‌های خداوند مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دادند. ولی قرآن کریم هم در مقابل نظریه تضادفی بودن وقایع تاریخی و هم در برابر دیدگاه قضا و قدری بودن آنها می‌ایستد و بیان می‌کند که تاریخ سنت‌ها و قانون‌هایی دارد و انسان برای آنکه فعال، کارا و مؤثر باشد، باید آن سنت‌ها و قانون‌ها را کشف و نسبت به آنها شناخت و بینش کسب کند تا بتواند حاکم بر آنها شود؛ در غیر این صورت چشم‌پسته خواهد ماند و محکوم آن سنت‌ها و قانون‌ها خواهد شد (صدر، ۱۳۶۹، ص ۱۰۶).

براساس نظریه سنت‌های تاریخی، در پاره‌ای از آیات قرآن، قانونی به طور صریح و کلی بیان

شده است؛ به عبارت دیگر بعضی از آیات به طور کلی دلالت بر سنت تاریخی خاصی دارد و در چهارچوب کلی آن قانون تاریخی سخن می‌گوید. در دسته‌ای دیگر از آیات، برای بیان قانون‌ها و سنت‌ها، به ذکر مصادیق و نمونه‌هایی از آن قانون‌ها که حاکم بر سیر و حرکت تاریخ هستند، بسنده می‌شود. در این بخش از آیات، سنت تاریخی در خلال حوادثی که در مجموع سنت یا سنت‌های تاریخی را ثابت می‌کند، مطرح شده است. به عبارت دقیق‌تر، این دسته از آیات از یک قانون یا سنت خاص به طور مستقیم سخن به میان نمی‌آورد؛ بلکه به طور غیر مستقیم از آنها سخن می‌گوید. در نتیجه قانون و سنت مورد نظر در پس یک رشته حوادث و رویدادهای تاریخی پنهان است که باید کشف شود. در پاره‌ای از آیات نیز یک‌سری توصیه‌های عملی بیان شده است که باید با استقرای آنها و جستجوی استقرایی شواهد تاریخی، قوانینی را استنباط کرد. در این آیات سفارش می‌شود که از رویدادهای گذشته و حوادث مربوط به اقوام و ملل پیشین عبرت گرفته شود و از موارد ضعف و قوت و سرنوشت آنان برای سامان دادن به امور جاری استفاده شود. بدیهی است که اگر در تاریخ قانون و سنت وجود نداشت، استقرا و جستجو برای یافتن قوانین تاریخی معنا و مفهومی نداشت (صدر، ۱۳۶۹، ص ۸۲-۸۵).

این عبارت دو نتیجه و لازمه به همراه دارد: یکی اینکه قانونمندی جامعه و تاریخ یکسان است. بر این اساس تمام قانون‌ها و سنت‌هایی که ایشان در نظریه سنت‌های الهی بیان می‌کنند، حاکم بر جوامع گذشته و کنونی اعم از دینی و غیر دینی است. در نتیجه برای شناخت جوامع گذشته و معاصر باید سنت‌های اجتماعی را به عنوان مبنای شناخت بررسی کرد. دومین برداشت اینکه «سنت» را می‌توان در امتداد مبنای نظم و در راستای تکمیل آن تلقی کرد؛ زیرا سنت‌ها قوانین الهی‌ای هستند که بر تمامی جوامع انسانی در طول تاریخ به طور منظم جاری و ساری می‌باشند. بنابراین هیچ جامعه‌شناس یا اندیشمندی نمی‌تواند برخلاف سنت‌های الهی جامعه را تغییر دهد؛ زیرا جامعه و تاریخ براساس سنت‌های ثابت الهی تغییر می‌کنند. از این‌رو در رویکرد یاد شده یکی از وظایف جامعه‌شناس کشف سنت‌های الهی حاکم بر جوامع انسانی است.

ب. اندیشه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان ذیل آیه دویست سوره آل عمران و براساس آیه «أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ

بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ»^۱ (زخرف، ۳۲)، واقعیت اجتماعی و مبنای شناخت جامعه را بهره‌مندی متقابل انسان‌ها از یکدیگر و نظریه استخدام برآمده از آن تلقی می‌کند. به نظر ایشان پذیرش زندگی اجتماعی امری اختیاری است و از آنجا که هر امر اختیاری انگیزه می‌خواهد، این سؤال پیش می‌آید که انگیزه مردم در پذیرش زندگی اجتماعی چیست؟ به نظر علامه مردم همواره در پی تحصیل و تأمین منافع و مصالح خود هستند؛ ولی در می‌یابند که نمی‌توانند هم استقلال و آزادی خود را حفظ کنند و هم منافع و مصالح خود را تحصیل و تأمین کنند؛ بلکه برای صیانت نفس لازم است که با افراد دیگر متحد شوند و در تشکیل جامعه با همدیگر همکاری کنند.

علامه در تبیین منشأ زندگی خانوادگی از دو عامل «خوددوستی» (=حب ذات) و «غریزه جنسی» یاد می‌کند و از آنجا که مرز زندگی اجتماعی را فراتر از زندگی خانوادگی تلقی کرده‌اند، منشأ زندگی اجتماعی را اصل استخدام می‌داند؛ اگرچه در یک تحلیل پیشرفته‌تر دو عامل منشأ زندگی خانوادگی (یعنی حب ذات و غریزه جنسی) را نیز به اصل استخدام برمی‌گرداند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۰۲). بنابراین علامه برخلاف دیدگاه برخی از فیلسوفان اجتماعی که حب ذات را منشأ همه نوع اجتماعی می‌دانند، منشأ زندگی خانوادگی و اجتماعی را اصل استخدام دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۱۹۲). در توضیح نقش عامل حب ذات در زندگی خانوادگی باید افزود که علامه بر این باور است که هر انسانی افراد دیگر را همانند خود می‌داند و می‌یابد و از آنجا که حب ذات در طبیعت و ذات انسان نهفته است، دیگر انسان‌ها را به این علت که مشابه او هستند، همانند خود می‌بیند، احساس انس نسبت به آنها پدید می‌آید و می‌خواهد با آنان زندگی کند. از این‌رو به اجتماع فعلیت می‌دهد. چنانکه روشن است همین اجتماع یک نوع استخدام و استفاده است و چون این غریزه در همه انسان‌ها به‌طور مشابه وجود دارد، نتیجه آن اجتماعی است که مورد بحث و نظر علامه است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۰۶). منشأ دیگر زندگی اجتماعی را علامه «غریزه جنسی» می‌داند و بر این باور است که ضرورت وجود دستگاه تناسلی در انسان است

۱. آیا آنان رحمت پروردگارت را تقسیم می‌کنند؟! ما معیشت آنها را در حیات دنیا تقسیم کردیم و بعضی را بر بعضی برتری دادیم تا یکدیگر را مسخر کنند (و با هم تعاون نمایند) و رحمت پروردگارت از تمام آنچه جمع‌آوری می‌کنند بهتر است.

که او را برای اولین بار به ازدواج، یعنی اولین قدم در تشکیل اجتماع و زندگی خانوادگی واداشت (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۱۴۶) و این قوی‌ترین عامل است که انسان را به اجتماع خانوادگی وا می‌دارد.

براساس این نظریه انسان به‌طور فطری می‌خواهد که دیگران را در راه اهداف و خواسته‌های خود به‌کار گیرد و این امر چون در جامعه بهتر و کامل‌تر تحقق می‌یابد، به جامعه روی آورده است. انسان با شرکت در اجتماع و جامعه، ضمن اینکه به کار و فعالیت می‌پردازد، می‌خواهد از نتیجه کار و تلاش دیگران نیز بهره‌بردار شود. انسان هر پدیده‌ای را برای بهره‌برداری به خدمت می‌گیرد و معتقد است که باید از هر چیزی که در طریق کمال انسان مؤثر است، بهره‌گیرد و بر این اساس، طبیعت را به‌استخدام خود درآورده است. از مواد خام، آلات و ادواتی برای خود درست می‌کند و با آن ابزارها در مواد دیگر تصرف می‌کند و در این راستا به صنایع مختلف و علم و تکنولوژی دست یافته است و در این راه به قدری حریص است که به‌استخدام هم‌نوع خود نیز مبادرت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۱۶).

در توضیح اصل استخدام که در آثار علامه بیش از دو عامل خود دوستی و غریزه جنسی بدان توجه شده، چنین آمده است: انسان موجودی است که می‌خواهد از طبیعت و ماده و از هر چیزی در راه تأمین نیازمندی‌ها و بهزیستی خویش استفاده کند، حال سؤال این است که آیا این موجود عجیب با نیروی اندیشه خود، اگر با یک هم‌نوع خود روبه‌رو شود، فکر استفاده از وجود و افعال او نخواهد افتاد؟ بدون شک همان‌گونه که استفاده از موجودات بی‌جان و جانداران غیر انسانی را وجهه همّت خود قرار می‌دهد، طبق عقل عملی و شعور خاصی که دارد، درصدد بهره‌برداری از انسان‌های دیگر نیز برمی‌آید؛ زیرا استفاده از طبیعت، ماده، حیوانات و حتی انسان، امری طبیعی و عادی است. ولی برخلاف استخدام سایر موجودات در استخدام انسان‌ها در می‌یابد که سایر انسان‌ها نیز در چنین اندیشه‌ای هستند؛ زیرا همان‌طور که عقل عملی این فرد را داشته تا از همه چیز بهره‌بردارد، انسان‌های دیگر را نیز می‌دارد که تا از او بهره‌کشی کنند. از این‌رو باید در برابر تقاضای استخدام دیگران نیز به‌استخدام ایشان درآید و بدون چنین استخدام دو طرفه‌ای امکان بهره‌گیری از انسان‌های دیگر و اعمال غریزه استخدام نسبت به انسان‌ها میسر نیست، لذا طبق همین عقل عملی افراد به ناچار به تعاون و همکاری و به تعبیر دیگر به زندگی اجتماعی تعاونی بر پایه تقسیم کار رو می‌آورند. علامه شاهد این مدعا را که اصل در انسان

استخدام، نه اجتماعی زیستن و تعاون است این امر می‌داند که هرگاه انسان بتواند بدون بهره‌دهی به دیگران، آنها را به خدمت گیرد، چنین خواهد کرد و بردگی و نظایر آن را نمونه و مصداق چنین طبع لجام گسیخته‌ای می‌داند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۸۷)

حال سؤالی که به ذهن خطور می‌کند این است که اصل استخدام و اجتماع از اعتباریات قبل از اجتماع است یا از اعتباریات بعد الاجتماع؟ به عبارت رساتر آیا اصل استخدام به طور مستقیم مقتضای طبیعت است و این اندیشه نخست در ذهن انسان خطور کرده و به دنبال آن اندیشه اجتماع پیدا شده است یا اینکه انسان با مشاهده هم‌نوعان خود، اول به فکر اجتماع و زندگی دسته‌جمعی افتاده و افراد نوع به همدیگر گراییده و زندگانی تعاونی را پی‌جویی کرده و بعد از همدیگر استفاده می‌برند؟ آیا راهی که طبیعت برای تأمین آرمان و هدف خود برای انسان مشخص می‌کند، همان اجتماع و تعاون است، یا اینکه اندیشه استخدام را به مغز انسان وارد می‌کند که جنس نر و ماده برای ارضای خواهش غریزی خود به این کارها دست بزنند؟ علامه در جواب می‌فرماید در حقیقت اجتماع، فرع استخدام و در اثر پیدایش توافق دو استخدام از دو طرف متقابل است نه اینکه طبیعت، انسان را به طور مستقیم به چنین اندیشه‌ای رهبری نماید (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۰۲). به گفته ایشان نوع انسان به طور طبیعی استخدام‌گر است و این استخدام‌گری فطری، او را به اجتماعی مدنی و آسیب‌های حاصل از آن کشانده است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۱). به عبارت رساتر، در نظر علامه قبول اجتماع و محدودیت‌های آن برای فرد فقط براساس ملاحظه سود شخصی و براساس استخدام جمع در خدمت فرد است. به طور مثال حسن تعاون تنها اعتباری است که انسان به ملاحظه تمایل‌های سودجویانه خود آن را می‌سازد که یک نوع سودگروی عاقلانه است. ممکن است فردی به مقتضای بی‌نیازی و استغنا از اجتماع به حسن تعاون حکم ندهد و اعتبار قبح برای آن بکند.

در آثار علامه در باب سازوکار استخدام مردم از یکدیگر مطلبی یافت نشد؛ اما از آنجا که ایشان برای تبیین استخدام به آیه ۳۳ سوره زخرف استناد می‌کنند، شاید بتوان «تفاوت‌های طبیعی و اجتماعی» مردم را سازوکار استخدام مردم تلقی کرد. از دیدگاه نظریه اجتماعی ارتباط و روش نظریه‌پردازی مبناسناسانه نه تفاوت‌های طبیعی و جبری انکار می‌شود و نه تفاوت‌های اجتماعی ناشی از آنها؛ بلکه وجود این دو نوع تفاوت هم مورد قبول است و هم براساس برداشتی از قرآن قابل توجیه است؛ زیرا این تفاوت‌های طبیعی و اجتماعی است که

تقسیم کار اجتماعی را امکان‌پذیر می‌کند. اگر این تفاوت‌ها وجود نداشت، مردم نمی‌توانستند یکدیگر را استخدام کنند و به‌کار بگمارند. شک نیست که اگر تقسیم کار و استفاده مردم از یکدیگر تحقق نیابد نظام اجتماعی مختل خواهد شد: «نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا» (زخرف، ۳۲). تسخیر که به معنای «به‌کار گماردن» است، ممکن است یک‌طرفه یا دوطرفه باشد؛ یعنی امکان دارد که یکی دیگری را به‌کار گیرد؛ ولی خود برای آن دیگری کاری نکند و امکان این نیز هست که یکی در یک جهت، دیگری را به‌کار گیرد و آن دیگری نیز، در جهتی دیگر این یکی را به‌کار گیرد.

اصل استخدام یکی از عوامل اختلاف پیشابعثت میان انسان‌هاست؛ زیرا قوت و ضعف انسان‌ها نسبت به یکدیگر باعث بروز بهره‌کشی، استعمار و استثمار می‌شود. اختلاف امری ضروری و وقوع آن در بین مردم حتمی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۸). بروز اختلاف نیز سرانجام به هرج و مرج منجر می‌شود و فطرت انسان را دستخوش نابودی می‌گرداند. البته اختلاف در نظر علامه بر دو نوع است: نوع اول از حیث معاش است که براساس آن یک نفر ظالم و دیگری مظلوم است. این نوع اختلاف توسط دین و بعثت انبیا و انزال کتب آسمانی برطرف می‌شود؛ نوع دوم اختلافی است که بعد از بعثت انبیا به‌وجود می‌آید. قرآن ریشه این اختلاف را در علمای دین بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۶۹ و ج ۱۰، ص ۴۲).

در باور علامه ترکیب و جمع خواه در طبیعت (ترکیب مواد) و خواه در جامعه (جمع مردم) دارای خواص معینی است که جدا از خواص اجزای آن است. همان‌طور که اجسام از عناصر به‌وجود می‌آیند؛ ولی خواص تازه‌ای دارند که با خواص عناصر ترکیب‌شده متفاوت است، جامعه نیز از مردم به‌وجود می‌آید؛ ولی فقط برآیندی از تمایلات و ویژگی‌های فردی نیست؛ بلکه قوانین مخصوص به خود را دارد که با قوانین زیستی و روانی افراد متفاوت است. علامه باور دارد که دستگاه آفرینش یک سلسله اجزای ابتدایی که دارای آثار و خواص مخصوص است، می‌آفریند، بعد آنها را ترکیب می‌کند و آنها را با ویژگی‌های شان به هم می‌آمیزد و فواید جدیدی افزون بر فوایدی که هرکدام از اجزا داشتند، پدید می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۱۳). یکی از نقاط ضعف نظریه علامه عدم تبیین شکل‌گیری جامعه در اثر تجمع مردم است. به بیان دیگر عدم بیان مکانیسم و سازوکار تشکیل جامعه از تجمع مردم در یک مکان واحد است. اینکه چگونه مردمی که در مکانی واحد تجمع می‌کنند، می‌توانند جامعه را تشکیل دهند، در کلام علامه مورد غفلت قرار گرفته است.

شاید بتوان ادعا کرد که مبنای شناخت جامعه از نظر قرآن براساس فهم ایشان و نظریه استخدام برآمده از آن، در امتداد مبنای تضاد و نظریه آن باشد. براساس نظریه ایشان، پدیده‌های اجتماعی به طور مستقل قابل مطالعه هستند (باور به جمع‌گرایی روش‌شناختی)؛ جامعه دارای وجود، شعور، فهم، عمل، اطاعت و... است؛ جامعه به بدن موجود زنده تشبیه می‌شود (ارگانسیم اجتماعی) (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۱۳ به بعد).

ج. اندیشه شهید مرتضی مطهری

شهید مطهری در آثار خود (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۱؛ ۱۳۶۹؛ ۱۳۷۲ و ۱۳۶۹، ج ۲، ج ۶، ج ۱۳) تحلیل پدیده‌های اجتماعی را با نوعی تقلیل‌گرایی روش‌شناختی به فطرت انسان ارجاع می‌دهد. فطرت عبارت است از حالتی که فرد تمامی غرائز خود را به همان صورتی که طبیعت به او بخشیده است، به همراه داشته باشد. فطرت یک امر ابتدایی است. خداوند چیزی در انسان قرار داده است. انسان یک نوع استعداد و قابلیت پیدا کرده که چیزی به او اضافه شود و دارای چیز جدیدی بشود (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۳ و ۷۸۷). فرد در این حالت در اصل چیزی جز انسان طبیعی نیست. فطرت از نظر شهید مطهری پایه و اساس زندگی اجتماعی است و نهادها، مؤسسه‌ها و اوضاع و احوال اجتماعی ناشی از آن است. از این رو براساس شواهد زیر می‌توان ادعا کرد که فطرت در نظر وی مبنای شناخت جامعه است.

به نظر شهید مطهری طبیعت کودک به‌هنگام تولد در حالتی بسیار ابتدایی است و سپس جامعه عهده‌دار شکل بخشیدن به او می‌گردد. «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَبُؤَاهُ يَهُودَانِيَةً وَيُنَصْرَانِيَةً وَ يُمَجْسَانِيَةً» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۱۸۷، باب ۴۴)، همچنین این روایت (وَرَوَى فَصِيلُ بَنِي عُثْمَانَ الْأَعْوَرُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ قَالَ مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ إِلَّا عَلَى الْفِطْرَةِ فَبُؤَاهُ اللَّذَانِ يَهُودَانِيَةً وَ يُنَصْرَانِيَةً وَ يُمَجْسَانِيَةً وَ إِنَّمَا أُعْطِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الدِّمَّةَ وَ قَبِلَ الْجِزْيَةَ عَنْ رُؤَسِ أَوْلِيَّكَ بِأَعْيَانِهِمْ عَلَى أَنْ لَا يَهُودُوا أَوْلَادَهُمْ وَ لَا يُنَصِّرُوا وَ أَمَّا أَوْلَادُ أَهْلِ الدِّمَّةِ الْيَوْمَ فَلَا دِمَّةَ لَهُمْ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۹) کودک به صورت موجودی فطری و لوح سفید به دنیا می‌آید؛ ولی در اثر جامعه‌پذیری دارای شخصیت و شاکله ویژه‌ای می‌شود. به نظر ایشان اساس تغییرات اجتماعی نیز فطرت است. لذا قبل از آنکه از تغییرات اجتماعی بحث شود، باید از ریشه‌های تغییر و تحول در فطرت انسانی صحبت شود.

به نظر شهید مطهری (ر.ک: ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۹۳) پایه و اساس شخصیت انسانی که مبنای تفکرات و گرایش‌های متعالی اوست، در متن خلقت او با دست عوامل آفرینش نهاده شده است. یعنی ارکان و پایه‌های اصلی شخصیت انسان در آفرینش اوست نه از اجتماع. این اصل همان است که در معارف اسلامی از آن به اصل «فطرت» یاد می‌شود. بنابر اصل فطرت، روان‌شناسی انسان بر جامعه‌شناسی او تقدم دارد و جامعه‌شناسی انسان از روان‌شناسی او مایه می‌گیرد. قرآن در عین اینکه برای جامعه، طبیعت و شخصیت و عینیت و نیرو و حیات و مرگ و اجل و وجدان و طاعت و عصیان قائل است، به صراحت فرد را از نظر امکان سرپیچی از فرمان جامعه توانا می‌داند. تکیه قرآن بر آن چیزی است که آن را «فطرت‌الله» می‌نامد و می‌خواند (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۴۶).

شهید مطهری براساس نظریه خود به ذات‌گرایی روش‌شناختی باور دارد که براساس آن برای تفسیر و تبیین پدیده‌های اجتماعی باید خواص ذاتی آن پدیده‌ها (اوصاف ماهوی پدیده‌ها) را شناخت. این نظر به نوعی تقلیل جامعه‌شناسی به روان‌شناسی است؛ زیرا پدیده‌ها و زندگی اجتماعی بر فطرت که امری فردی است استوار است.

د. اندیشه استاد محمدتقی مصباح یزدی

در امتداد مبنای کنش و رفتار انسانی برای شناخت جامعه نیز در بین نظریه‌های اجتماعی اندیشمندان مسلمان، استاد مصباح یزدی، در کتاب جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن نظریه‌ای دارد که براساس آن مبنای شناخت جامعه را فرد تلقی می‌کند. به نظر ایشان فرد اصیل است و با همزیستی و همکاری با دیگر افراد، جامعه را پدید می‌آورد و تبدلات و تحولات آن را اعم از خوب و بد و مطلوب و نامطلوب موجب می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص ۱۷۴).

ایشان بر طبق این مبنا و نظریه برآمده از آن اصولاً برای جامعه وجود مستقل و منحازی در نظر نمی‌گیرد. به نظر ایشان مقتضای نظراتی که جامعه، وحدت و شخصیت حقیقی و مستقل از افراد دارد، جامعه دارای روحی واحد و جداگانه است، افراد انسانی در حکم یاخته‌ها و اعضای هستند که پیکر جامعه را می‌سازند و ماهیت انسانی فرد در ظرف جامعه و زندگی اجتماعی تحقق می‌یابد. بنابراین، انسان که چیزی جز حیوانی اجتماعی نیست، فرآورده جامعه است و همان‌گونه که یاخته‌ها و اعضای بدن آدمی هویت مستقل ندارند؛ فرد هم هویت مستقل ندارد؛ بلکه وابسته و تابع جامعه است و همه آنچه را به عنوان یک انسان دارد از آن دریافت می‌کند. از