



گامی به سوی علم دینی (۲)

روش بهره‌گیری از متون دینی در علوم اجتماعی

تألیف:
حسین بستان (نجفی)



پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
بهار ۱۳۹۲

بستان، حسین، ۱۳۴۷-
گامی به سوی علم دینی (۲): روش بهره‌گیری از متون دینی در علوم اجتماعی / حسین بستان (نجفی). —
قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.
هشت، ۲۱۵ ص: نمودار (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ ۱۸۳: علوم اجتماعی؛ ۲۰)
ISBN: 978-600-5486-52-0
بها: ۲۷۰۰۰ ریال
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص. [۱۹۱] - ۱۹۸؛ همچنین به صورت زیرنویس.
نمایه.
عنوان دیگر: روش بهره‌گیری از متون دینی در علوم اجتماعی
چاپ اول: بهار ۱۳۹۰. چاپ دوم: بهار ۱۳۹۲، بها: ۴۵۰۰ تومان.
۱. علم و دین. ۲. اسلام و علوم. الف. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ب. عنوان.
۱۳۸۹ ۳۳۵ ک / ۳ / ۲۴۰ BL ۲۱۵
شماره کتابشناسی ملی
۲۲۲۷۷۰۹۶



گامی به سوی علم دینی (۲): روش بهره‌گیری از متون دینی در علوم اجتماعی
مؤلف: حسین بستان (نجفی)
ویراستار: سعیدرضا علی‌عسکری
ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (شماره انتشار: ۱۸۳؛ علوم اجتماعی: ۲۰)
حروفچینی و صفحه‌آرایی: اداره چاپ و انتشارات پژوهشگاه
چاپ دوم: بهار ۱۳۹۲
تعداد: ۱۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی: سعیدی
چاپ: قم - سبحان
قیمت: ۴۵۰۰ 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: ۰۲۵۱-۲۱۱۱۱ (انتشارات ۲۱۱۱۳۰۰) نمابر:
۰۲۸۰۳۰۹۰، ص. پ. ۳۷۱۸۵-۳۷۱۵۱ تهران: خ انقلاب، بین وصال و قدس، نبش کوی اُسکو، تلفن: ۰۶۶۴۰۲۶۰۰ و ۰۶۶۹۷۸۹۲۰
www.rihu.ac.ir Email: info@rihu.ac.ir

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 (ره) 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 افزون بر آنکه می‌تواند منبعی برای پژوهشگران علاقه‌مند به مطالعه در حوزه علوم انسانی اسلامی باشد، به عنوان منبع کمک‌درسی برای دانشجویان مقطع کارشناسی ارشد و

سه

تحصیلات تکمیلی در رشته‌های مختلف علوم اجتماعی، به‌ویژه جامعه‌شناسی، اقتصاد، سیاست و شاخه‌های مربوط، جهت دروس فلسفه علوم اجتماعی و روش‌شناسی تحقیق پیشنهاد می‌شود. از استادان و صاحب‌نظران ارجمند تقاضا می‌شود 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 می‌داند از مؤلف محترم، حسین بستان (نجفی)، ناظر محترم جناب حجت‌الاسلام والمسلمین محمود رجبی و همچنین از آقایان دکتر محمدتقی ایمان و سیدمحمدتقی ابطحی سپاسگزاری و تشکر کند.

فهرست مطالب

۱.....	پیشگفتار.....
۵.....	مقدمه.....
۵.....	متون دینی.....
۶.....	علوم اجتماعی.....
۸.....	روش بهره‌گیری (از متون دینی در علوم اجتماعی).....
۱۱.....	فصل اول: مبانی.....
۱۲.....	مبحث اول: پارادایم علم اجتماعی اسلامی؛ هستی‌شناسی.....
۱۶.....	۱-۱. ماهیت انسان.....
۱۷.....	الف) عقل و عقلانیت.....
۱۹.....	ب) فطرت.....
۲۵.....	ج) هدایت و ضلالت.....
۲۵.....	۲-۱. ماهیت جامعه و واقعیت اجتماعی.....
۲۶.....	الف) هویت مستقل جامعه.....
۳۴.....	ب) تعریف واقعیت اجتماعی.....
۳۶.....	ج) خدا و جامعه.....
۳۸.....	مبحث دوم: پارادایم علم اجتماعی اسلامی؛ معرفت‌شناسی.....
۳۸.....	۱-۲. هدف تحقیق اجتماعی.....
۴۵.....	۲-۲. مبانی روش تحقیق.....
۴۶.....	الف) جایگاه روش عقلی.....
۴۷.....	ب) جایگاه روش تجربی.....
۵۲.....	ج) جایگاه روش استنباطی.....
۵۴.....	د) استراتژی نظریه‌پردازی دینی.....

۵۶	۳-۲. جایگاه ارزش‌ها در علم
۵۶	الف) بی‌طرفی ارزشی در علم
۵۹	ب) نسبت‌گرایی ارزشی
۶۲	ج) ارتباط منطقی «است‌ها» و «بایدها»
۶۵	مبحث سوم: تقسیمات گزاره‌های متون دینی
۶۷	۱-۳. تقسیم گزاره‌های متون دینی بر حسب صورت
۶۸	۲-۳. تقسیم گزاره‌های متون دینی بر حسب محتوا
۶۸	الف) اخبار و انشاء
۷۲	ب) ارزش و روش
۷۳	ج) ثابت و متغیر
۷۸	۳-۳. تقسیم گزاره‌های متون دینی بر حسب دلالت
۸۰	۴-۳. تقسیم گزاره‌های متون دینی بر حسب سند
۸۳	نتیجه‌گیری
۸۷	فصل دوم: روش
۸۷	مبحث چهارم: تدوین چارچوب فراتجربی تحقیق
۸۷	۱-۴. انتخاب مسئله تحقیق
۸۸	۲-۴. جایگاه مبانی فراتجربی در تحقیق اجتماعی
۹۰	۳-۴. مبانی فراتجربی در علم اجتماعی اسلامی
۹۶	نمونه
۹۶	۱. پیش‌فرض‌های وجودشناختی غیر تجربی
۹۹	۲. پیش‌فرض‌های روش‌شناختی
۹۹	۳. وضعیت مطلوب
۱۰۰	۴. چشم‌انداز فقهی - حقوقی
۱۰۲	مبحث پنجم: مفهوم‌سازی
۱۰۲	۱-۵. تعریف مفاهیم
۱۰۳	۲-۵. جایگاه مفاهیم در علوم اجتماعی
۱۰۳	۳-۵. زبان علم
۱۰۵	۴-۵. مفهوم‌سازی در علوم اجتماعی
۱۰۹	۵-۵. مفهوم‌سازی در علم اجتماعی اسلامی
۱۱۳	نمونه
۱۱۵	مبحث ششم: فرضیه‌سازی
۱۱۵	۱-۶. تعریف فرضیه
۱۱۶	۲-۶. تفاوت فرضیه و نظریه

شش

۱۱۶	۳-۶. جایگاه فرضیه در تحقیق اجتماعی
۱۱۷	۴-۶. فرضیه‌سازی در علم اجتماعی اسلامی
۱۲۱	نمونه
۱۲۷	مبحث هفتم: چیستی نظریه
۱۲۷	۱-۷. تعریف نظریه اجتماعی
۱۳۰	۲-۷. تفاوت نظریه و مدل
۱۳۳	۳-۷. امکان مدل‌سازی بر پایه گزاره‌های دینی
۱۳۷	۴-۷. کارکردهای نظریه
۱۳۷	الف) نظریه و تبیین علی
۱۴۰	ب) نظریه و پیش‌بینی
۱۴۱	ج) نظریه و نقد اوضاع اجتماعی
۱۴۲	جمع‌بندی
۱۴۴	مبحث هشتم: الگوهای نظریه‌سازی
۱۴۴	۱-۸. نظریه‌سازی استقرائی
۱۴۴	نمونه
۱۴۸	۲-۸. نظریه‌سازی قیاسی
۱۴۹	نمونه
۱۵۲	۳-۸. نظریه کلان
۱۵۲	نمونه
۱۵۵	۴-۸. نظریه کارکردی
۱۵۸	نمونه
۱۶۰	۵-۸. نظریه هنجاری یا انتقادی
۱۶۵	نمونه
۱۶۷	مبحث نهم: ترسیم خط‌مشی
۱۶۹	۱-۹. دشواری‌های معرفت‌شناختی سیاست‌پردازی
۱۶۹	الف) مشکل شناخت واقعیت
۱۷۲	ب) مشکل ارزش‌گذاری
۱۷۷	۲-۹. عناصر معرفتی سیاست‌پردازی
۱۸۲	۳-۹. روش‌شناسی سیاست‌پردازی
۱۸۴	نمونه
۱۸۷	نتیجه‌گیری
۱۹۱	منابع و مأخذ
۱۹۹	نمایه‌ها

فهرست جداول و نمودارها

نمودار ۱: چارچوب شناخت اجتماعی.....	۶
نمودار ۲: سلسله‌مراتب معرفتی در توضیح واقعیت.....	۱۳
جدول ۱: مقایسهٔ پارادایم‌های علوم اجتماعی.....	۱۵
نمودار ۳: سطوح‌های اصلی واقعیت اجتماعی.....	۳۲
جدول ۲: تعریف عملیاتی مفهوم دینداری.....	۱۰۸
نمودار ۴: مدل نظری تبیین بی‌ثباتی خانواده (روش استقرائی).....	۱۴۵
نمودار ۵: مدل نظری تبیین قیاسی بی‌ثباتی خانواده (روش قیاسی).....	۱۵۱
نمودار ۶: مدل تبیین کارکردی تمایز جنسیتی.....	۱۵۹
نمودار ۷: رابطهٔ شناخت و ارزش.....	۱۷۸
نمودار ۸: عناصر معرفتی سیاست‌پردازی.....	۱۸۱

پیشگفتار

اندیشه اسلامی سازی علوم انسانی، یا تولید علوم انسانی مبتنی بر نگرش اسلامی، از حدود نیم قرن پیش در جهان اسلام مطرح شد و در ایران نیز پس از پیروزی انقلاب اسلامی مورد توجه گروهی از نخبگان حوزوی و دانشگاهی قرار گرفت و کوشش‌هایی نیز در مدتی نزدیک به سه دهه در جهت تشریح مبانی آن و پاسخگویی به انتقادهای وارد شده به عمل آمد، اما به‌رغم این کوشش‌ها، این اندیشه هنوز از پس غبارهای ابهام و تردید بیرون نیامده است که شناخت عوامل گوناگون معرفت‌شناختی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و حتی سیاسی این امر، خود به بررسی‌های جداگانه‌ای نیاز دارد، ولی قدر مسلم آن است که هنوز عزم بایسته و اقدام شایسته‌ای در جهت تحقق عملی این اندیشه از سوی اندیشمندان و پژوهشگران نه در حوزه‌های علمیه و نه در دانشگاه‌ها مشاهده نمی‌شود؛ گرچه امید می‌رود در نتیجه تحولات اجتماعی سیاسی اخیر در کشور و با توجه به تأکید خاص مسئولان نظام جمهوری اسلامی به‌ویژه مقام معظم رهبری (مدّ ظله) شاهد نقطه عطفی در این زمینه باشیم.

این موضوع از رسالت‌ها و دغدغه‌های اصلی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه از زمان تأسیس هسته اولیه آن با نام دفتر همکاری حوزه و دانشگاه در اوایل دهه ۱۳۶۰ تاکنون بوده است و در این راستا فعالیت‌های گوناگونی شامل تألیف و ترجمه کتاب‌ها و مقالات متعدد و برگزاری چندین همایش ملی و نشست داخلی، به‌ویژه در ده سال گذشته در این پژوهشگاه و یا با همکاری دیگر مراکز به انجام رسیده است. از جمله این فعالیت‌ها تدوین کتاب گامی به سوی علم دینی (۱): ساختار علم تجربی و امکان علم دینی، با مشارکت سه تن از محققان گروه‌های علوم اجتماعی، فلسفه و مدیریت بود که در سال ۱۳۸۴ از سوی این پژوهشگاه منتشر شد. کتاب یادشده حاصل مرحله نخست از طرح «علم دینی» بود که در آن با رهیافتی

فلسفی به مسئله علم دینی و به‌طور خاص از منظر فلسفه علوم اجتماعی، ادعای امکان تحقق علم اجتماعی اسلامی مورد تأیید قرار گرفت و چشم‌انداز کلی چنین علمی ترسیم شد. اما به‌رغم این کوشش‌ها و به دلایل ذیل، ضرورت پرداختن به این بحث در سطح روش‌شناسی کاربردی همواره احساس می‌شد:

نخست آنکه مباحث پیشین در باب علم دینی نوعاً جنبه فلسفی و انتزاعی داشته‌اند و این نوع مباحث تنها زمانی می‌توانند موافقت اجتماع علمی با ادعاهای طرفداران علم دینی را جلب کنند که روش‌های تحقیق برآمده از مبانی و اصول موضوعه خود را به‌طور روشن و قابل اجرا ارائه دهند. اهمیت مسئله روش تا آنجاست که عده‌ای با نگاه تاریخی و نه منطقی، روش علم را که در تحقق خارجی علم تجلی می‌یابد، مقدم بر فلسفه آن تلقی کرده‌اند، و در این ارتباط به شواهدی از تاریخ علوم جدید در غرب استناد جسته‌اند، شواهدی حاکی از آنکه فلسفه‌های علمی معمولاً مسبوق به تحقق علوم و روش‌های آنها بوده‌اند. به هر حال، واقعیت در کشور ما به گونه دیگری رقم خورده است، چرا که مباحث فلسفی علم دینی در سه دهه اخیر به دلیل فقدان ویژگی یادشده، به کاهش اختلاف نظرها در باب امکان و چیستی علم دینی نینجامیده و چشم‌انداز روشن و نویدبخشی را در این زمینه فراهم نکرده‌اند.

دلیل دوم آنکه به نظر می‌رسید مخالفت بسیاری از متخصصان مسلمان علوم اجتماعی با اندیشه علم دینی از تردیدهایی درباره ظرفیت متون دینی برای تحقق این اندیشه و نیز درباره امکان پیوند دادن گزاره‌های متون دینی با این علوم نشأت گرفته است. درنتیجه، این باور در ذهن ما قوت گرفت که اگر ظرفیت وسیع گزاره‌های متون دینی در جهت تأثیرگذاری بر علوم اجتماعی و غنا بخشیدن به نظریه‌ها و پژوهش‌های این علوم آشکار شود، زمینه همگرایی بین دیدگاه‌ها تا حد بسیاری فراهم خواهد شد.

سوم آنکه نامشخص بودن مبانی و قواعد روش‌شناختی پژوهش‌های اجتماعی گوناگونی که در سال‌های اخیر با رویکرد دینی صورت گرفته‌اند، ضرورت دستیابی به چارچوبی روش‌شناختی برای ضابطه‌مند نمودن و روشمند کردن این پژوهش‌ها را دوچندان می‌ساخت.

با توجه به ضرورت‌های یادشده، مرحله دیگری برای طرح «علم دینی» با عنوان **روش بهره‌گیری از متون دینی در علوم اجتماعی** تعریف و اجرا شد که حاصل آن هم‌اینک پیش روی شما خواننده گرامی است. آنچه در این اثر دنبال می‌شود، ابتدا جمع‌بندی یافته‌های نظری مرحله پیشین در قالب ارائه یک پارادایم پیشنهادی برای علم اجتماعی اسلامی و سپس توضیح آثار و نتایج روش‌شناختی

این پارادایم، به‌ویژه در زمینه چگونگی استفاده از گزاره‌های متون دینی در علوم اجتماعی است. با توجه به این جهت‌گیری، سه محور برای این مرحله از طرح در نظر گرفته شده است:

محور اول: کوشش در جهت بازنگری و تنظیم مباحث پارادایمی علم اجتماعی اسلامی به عنوان چارچوبی فلسفی برای مباحث مربوط به روش این علم؛

محور دوم: ارائه تصویری روشن از اقسام گوناگون گزاره‌های متون دینی با توجه به جایگاهی که هر یک از این اقسام در فرآیند فعالیت علمی دارد؛

محور سوم: توضیح مرحله‌به‌مرحله روش به‌کارگیری گزاره‌های متون دینی در بخش‌های مختلف فعالیت علمی.

مباحث کتاب حاضر در دو فصل و در نه مبحث تنظیم شده است؛ مبحث اول و دوم کتاب با عنوان مکرر پارادایم علم اجتماعی اسلامی به محور نخست از محورهای بالا و مبحث سوم با عنوان تقسیمات گزاره‌های متون دینی به محور دوم می‌پردازند. محور سوم نیز که شامل مباحثی راجع به تدوین چارچوب فراتجربی تحقیق، تعریف و پردازش مفاهیم، فرضیه‌سازی، نظریه‌سازی و سیاستگذاری است، در مباحث‌های چهارم تا نهم پیگیری شده است.

در ضمن، به منظور نزدیک شدن هرچه بیشتر به هدف کتاب، یعنی معرفی ابعاد روشی علم اجتماعی اسلامی، در هر یک از مباحث‌های چهارم تا نهم کتاب پس از طرح مباحث اصلی، کادر جداگانه‌ای با عنوان «نمونه» افزوده شده و در آن به تطبیق نکات روشی مطرح‌شده در متن در قالب نمونه‌ای مشخص و عملی پرداخته شده است. با توجه به پیشینه مطالعاتی این جانب، نمونه‌ها از حوزه مباحث خانواده و زنان انتخاب شده‌اند.

ولی به‌رغم کوشش‌های انجام‌شده و با عنایت به اینکه قلم زدن در این‌گونه حوزه‌های مطالعاتی، به دلیل فقدان پیشینه پژوهشی، به‌غایت دشوار است، باید اذعان کرد که این اثر صرفاً کاری مقدماتی به منظور فتح بابی در بحث و گفتگوی پیرامون روش تحقیق در علوم اجتماعی اسلامی است. بنابراین، ضمن استقبال از هر گونه انتقاد یا پیشنهاد سازنده در جهت رفع کاستی‌ها و تکمیل آن، که به امید خداوند در ویراست‌های بعدی مورد استفاده قرار خواهد گرفت، از همه صاحب‌نظران و محققان متعهد و درآشنا در جهت ورود فعالانه به این مبحث سرنوشت‌ساز و غنی ساختن ادبیات آن استمداد می‌جویم.

در پایان به حکم ادب بر خود لازم می‌دانم از همه عزیزانی که به گونه‌ای در تکمیل این طرح سهم شدند و در دشواری‌های انجام آن مرا یار و همراه بودند، اعم از خانواده به‌ویژه

همسر صبورم، مسئولان، کارکنان و همکاران محترم در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و به‌طور ویژه از ناظر طرح استاد محترم، جناب حجت‌الاسلام والمسلمین محمود رجبی و ارزیاب گرانقدر، آقای دکتر محمدتقی ایمان که راهنمایی‌ها و دقت نظرهای ارزشمندشان بسیار راهگشا و سازنده بود و همچنین از دوست گرامی، آقای سیدمحمدتقی موحد ابطحی که متن اولیه را به‌دقت مطالعه کرده و نکات سودمندی را یادآوری نمود، قدردانی و سپاسگزاری کنم. خداوند به تمامی خدمتگزاران دین مبین اسلام و فرهنگ اصیل اهل‌بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله) توفیق عنایت فرماید و این کوشش متواضعانه را به لطف و کرم خود بپذیرد.

حسین بستان (نجفی)

پاییز ۱۳۸۹

مقدمه

این نوشتار، جلد دوم از کتاب گامی به سوی علم دینی و حاصل مرحله دوم از طرح پژوهشی «علم دینی» است. در مرحله اول طرح که حاصل آن با عنوان گامی به سوی علم دینی (۱): ساختار علم تجربی و امکان علم دینی در سال ۱۳۸۴ توسط پژوهشگاه حوزه و دانشگاه به چاپ رسید، به امکان‌سنجی تحقق علم اجتماعی اسلامی با رویکردی فلسفی و به‌طور خاص از منظر فلسفه علوم اجتماعی پرداخته و چشم‌انداز کلی چنین علمی ترسیم شد. در این مرحله اما کوشش خواهد شد روش به‌کارگیری گزاره‌های متون دینی در هر یک از جنبه‌های گوناگون فعالیت علمی شامل تدوین چارچوب فراتجربی تحقیق، تعریف و پردازش مفاهیم، فرضیه‌سازی، نظریه‌سازی در شکل‌های مختلف تبیینی، تفسیری و انتقادی یا هنجاری و مباحث مربوط به سیاستگذاری به‌طور عملیاتی و در قالب نمونه‌های روشن نشان داده شود.

پیش از ورود به بحث، لازم است توضیحی درباره عنوان این مرحله از طرح، یعنی «روش بهره‌گیری از متون دینی در علوم اجتماعی»، با اشاره به سه مفهوم کلیدی مندرج در این عنوان، یعنی «متون دینی»، «علوم اجتماعی» و «روش بهره‌گیری» ارائه گردد. بدون شک، ایضاً هرچه بیشتر این مفاهیم می‌تواند در روشن‌تر شدن هدف این کتاب و جلوگیری از پاره‌ای سوءفهم‌های احتمالی مؤثر باشد.

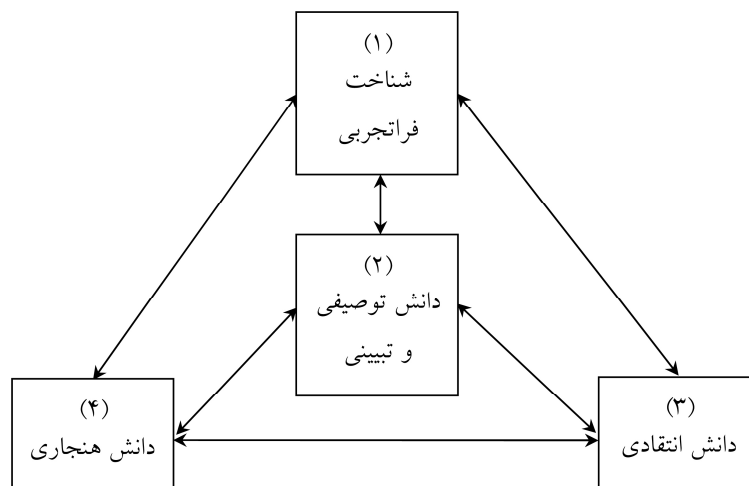
متون دینی

مقصود از متون دینی در این کتاب، متون اصلی دین اسلام است که قرآن کریم، منابع حدیثی مشتمل بر سخنان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)، منابع حاکی از سیره عملی آن بزرگوار و طبق دیدگاه شیعه، منابع حدیثی مشتمل بر سخنان امامان معصوم و حضرت فاطمه زهرا

(سلام الله علیهم اجمعین) و نیز کتب سیره‌شناسی آنان را دربر می‌گیرند. بنابراین، منابع دینی با واسطه و دست دوم مانند کتب تفسیری، فقهی و اخلاقی که از سوی عالمان دین تألیف شده‌اند، جزء متون دینی مورد نظر به شمار نمی‌آیند و صرفاً می‌توانند به عنوان منابعی برای فهم مضامین گزاره‌های متون اصلی اسلام مورد استفاده قرار گیرند.

علوم اجتماعی

معنا و مفهومی از علوم اجتماعی که در این نوشتار مفروض گرفته شده، به توضیح کوتاهی نیاز دارد. برای این منظور، مناسب است ابتدا اشاره‌ای گذرا به چارچوب «شناخت اجتماعی»^۱ و نسبت میان اجزای آن داشته باشیم. مقصود از شناخت اجتماعی، هر گونه معرفتی در باب جامعه انسانی است که در قالب فلسفه اجتماعی، اندیشه اجتماعی، علوم اجتماعی (شامل جامعه‌شناسی، جمعیت‌شناسی، مردم‌شناسی، سیاست، اقتصاد و...) و یا علم سیاستگذاری اجتماعی عرضه می‌شود. با اندکی تغییر در زاویه نگاه به این اقسام چهارگانه می‌توان چارچوب شناخت اجتماعی را متشکل از چهار حوزه به هم پیوسته و درهم تأثیرگذار مطابق نمودار ذیل تلقی کرد:



نمودار ۱: چارچوب شناخت اجتماعی

۱. در این قسمت به چارچوب کلی شناخت، که عناصر دیگری مانند مبانی معرفت‌شناختی را هم دربر می‌گیرد، نظری نداریم.

بر حسب نگرش نسبتاً شایع و دارای خاستگاه پوزیتیویستی، علوم اجتماعی که در علوم دارای رویکرد تجربی محض و به‌طور خاص در جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، روان‌شناسی، علم اقتصاد و علم سیاست تبلور می‌یابند، به حوزه دوم تعلق دارند. در برابر این نگرش، مکاتب انتقادی از قبیل مارکسیسم، نئومارکسیسم و فمینیسم، قلمرو علوم اجتماعی را به حوزه سوم نیز گسترش داده‌اند، چرا که در تصویری که اینان از علم اجتماعی ارائه می‌دهند، سه محور تحقیق در مورد آنچه هست، توجه به آنچه باید باشد (با تأکید بر هدف رهایی‌بخشی) و نقد آنچه هست، به‌طور منطقی در کنار یکدیگر حضور دارند.^۱

اما حوزه چهارم با چشم‌پوشی از اشتراک لفظی واژه «هنجاری» که توضیح آن در بحث نظریه هنجاری خواهد آمد، به مجموعه علوم اشاره دارد که به ارزیابی قوانین و مقررات، طراحی و ارزیابی سیاست‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی و حل مشکلات فردی و اجتماعی از طریق ارائه رهنمودهای لازم به دست‌اندرکاران امور اجرایی می‌پردازند، که برای نمونه، رشته‌های حقوق، مدیریت، اقتصاد هنجاری و روان‌شناسی بالینی در این حوزه جای می‌گیرند،^۲ هرچند حامیان پوزیتیویسم در تأکید بر اندیشه جدایی دانش از ارزش، گاه تا آنجا پیش رفته‌اند که حتی تعبیر علم هنجاری یا علم سیاست‌گذاری^۳ را مشتمل بر پارادوکس تلقی نموده‌اند.^۴

بنابراین، اگر برخلاف دیدگاه پوزیتیویستی، اصطلاح علوم اجتماعی در این کتاب در معنای وسیعی به کار رفته است که همه علوم متعلق به حوزه‌های دوم تا چهارم را دربر می‌گیرد، نباید آن را جعل اصطلاح و خروج از چارچوب‌های مفهومی مورد توافق تلقی کرد.^۵ آری، در خصوص حوزه نخست ظاهراً توافقی عام بر جدایی منطقی این حوزه از حوزه‌های دیگر وجود دارد؛ زیرا مقصود از شناخت فراتجربی در این چارچوب، شناخت آرمان‌های اجتماعی، قواعد و احکام شریعت و مبانی انسان‌شناختی غیر تجربی است، که معمولاً به عنوان اصول موضوعه و پیش‌فرض‌های علوم اجتماعی قلمداد می‌شوند.

۱. سایر، روش در علوم اجتماعی: رویکردی رئالیستی، ص ۲۹۸.

2. Bunge, *Social Science under Debate*, pp.297-303.

3. policy science

4. Rein, *Social Science and Public Policy*, p.40.

۵. البته مباحث مطرح‌شده در این کتاب، توقف منطقی بر پذیرش اصطلاح یادشده ندارد؛ زیرا حتی کسانی که بر پیروی از دیدگاه پوزیتیویسم اصرار می‌ورزند نیز نقد اوضاع اجتماعی و طراحی و ارزیابی قوانین و سیاست‌های اجتماعی را به عنوان کاربردهای علوم اجتماعی به رسمیت می‌شناسند.

لازم به ذکر است که همه این چهار حوزه در یکدیگر تأثیر متقابل دارند، هرچند این تأثیر در مواردی روشن و در مواردی نیازمند دقت و تأمل است. برای مثال، تأثیر حوزه اول بر سه حوزه دیگر و همچنین تأثیر حوزه دوم بر حوزه‌های سوم و چهارم کاملاً روشن و انکارناپذیر است، اما تأثیر معکوس حوزه‌های پسین بر حوزه‌های پیشین وضوح کمتری دارد. با این حال، می‌توان نمونه‌های چنین تأثیری را در مواردی جستجو کرد که گسترش علوم اجتماعی انتقادی، یا علوم اجتماعی ناظر به سیاستگذاری به جرح و تعدیل اندیشه‌های اجتماعی ارزشی و حقوقی (حوزه اول) و نظریه‌های علمی (حوزه دوم) می‌انجامد.

روش بهره‌گیری (از متون دینی در علوم اجتماعی)

چنان که در آغاز بحث اشاره شد، هدف این مرحله از طرح «علم دینی»، نشان دادن روش به‌کارگیری گزاره‌های متون دینی در هر یک از مراحل به‌هم‌پیوسته فعالیت علمی از تدوین چارچوب فراتجربی تحقیق گرفته تا نظریه‌سازی و در نهایت، مباحث ناظر به سیاستگذاری است. چنین روشی قهراً باید دو جنبه را دربرگیرد: نخست، روش استخراج گزاره‌های مورد نظر از متون دینی و دوم، روش به‌کارگیری آن گزاره‌ها در جایگاه مناسب خود در فرآیند تحقیق علمی. از آنجا که منابع روش‌شناسی فقه و تفسیر، به‌ویژه کتاب‌های اصول فقه، بسیاری از قواعد و فنون مورد نیاز در جنبه نخست را در اختیار گذاشته‌اند، این مباحث غالباً در این کتاب مفروض گرفته شده و فقط به پاره‌ای نکات اساسی که پیوند نزدیک‌تری با هدف یادشده دارند، بسنده گردیده است، که این نکات در مبحث سوم کتاب خواهد آمد. مباحث‌های چهارم تا نهم نیز به مباحث مربوط به جنبه دوم می‌پردازند.

نکته درخور توجه در باب روش آن است که تحقیق در هر یک از حوزه‌های چهارگانه پیش‌گفته، روش یا روش‌های مناسب خود را می‌طلبد، با این توضیح که در حوزه شناخت فراتجربی باید از دو روش عقلی (فلسفی) و نقلی^۱ (فقهی - تفسیری) برای شناخت آرمان‌های اجتماعی و مبانی انسان‌شناختی غیر تجربی استفاده شود، چنان که برای شناخت قواعد و احکام شریعت، فقط روش دوم می‌تواند به کار رود؛ حوزه دانش توصیفی و تبیینی اصولاً با

۱. اصطلاح روش نقلی در اینجا به معنای روشی نیست که در مطالعات تاریخی به کار گرفته می‌شود و بر اسناد و مدارک تاریخی تکیه دارد، بلکه مقصود، روشی است که در مطالعات اسلامی، به‌ویژه در فقه و تفسیر قرآن به کار می‌رود و گاه با تعبیری مانند روش اجتهادی، روش استنباطی و یا روش تعبدی از آن یاد می‌شود.

روش تجربی تناسب دارد، هرچند طبق مفروضات پارادایم علم اجتماعی اسلامی - به شرحی که خواهد آمد - می‌توان از روش نقلی نیز در این حوزه بهره جست؛ دو حوزه دانش انتقادی و دانش هنجاری نیز اصولاً با روش‌های تجربی، عقلی و نقلی سازگارند، گرچه پارادایم‌های موجود در علوم اجتماعی هیچ‌گاه به امکان بهره‌گیری از روش نقلی و به‌طور خاص روش استنباط از متون دینی، در این دو حوزه توجه نکرده‌اند.

با این توضیح، روشن می‌شود که روش نقلی در تمام حوزه‌های چهارگانه شناخت اجتماعی قابلیت کاربرد دارد و همین مطلب نقطه عزیمت مباحث این کتاب است، چرا که به‌کارگیری روش نقلی در حوزه‌های چهارگانه شناخت اجتماعی، تعبیر دیگری از به‌کارگیری گزاره‌های متون دینی در مراحل مختلف پژوهش اجتماعی است.

فصل اول

مبانی

در جلد نخست این کتاب، به‌ویژه در بخش دوم آن، به امکان‌سنجی پایه‌گذاری یک علم اجتماعی اسلامی پرداخته شد و به‌طور خاص در فصل پنجم، با پذیرش رویکردی حداکثری به علم دینی، ویژگی‌های کلی چنین علمی در فرض تحقق یافتن بیان گردید. برخلاف رویکردهای حداقلی که در الگوی پیشنهادی خود برای علم دینی، کمترین جایگاه را برای حضور آموزه‌های دینی در نظر می‌گیرند و برخلاف رویکردهای میانی که معمولاً بر استخراج پیش‌فرض‌های فراتجربی علم از متون دینی تأکید می‌کنند، مفروض در رویکرد حداکثری، آن است که آموزه‌های دینی را در متن علم، یعنی در فرضیه‌ها و نظریه‌های آن، وارد نموده و بدین ترتیب، تأثیرگذاری دین در علم دینی را در بالاترین سطح تصویر می‌کند.

به هر حال، با توجه به اینکه آن مباحث، شالوده و چارچوب فلسفی مباحث روشی مطرح‌شده در این جلد را تشکیل می‌دهند، در این دو مبحث آغازین در نظر است با رعایت اختصار به تنظیم دوباره مطالب پیشین در قالبی نسبتاً متفاوت پرداخته شود. برای این منظور، اصطلاح رایج پارادایم^۱ مناسب به نظر رسید؛ از این‌رو در چارچوب دلالت‌های واژگانی این اصطلاح^۲ کوشش خواهد شد الگویی برای علم اجتماعی اسلامی ترسیم گردد.

1. paradigm

۲. تأکید بر دلالت‌های واژگانی اصطلاح پارادایم، اشاره‌ای ضمنی به این مطلب است که دلالت‌های نظری این اصطلاح که از نظریه توماس کوهن یا هر نظریه دیگری ممکن است به ذهن بیایند، در اینجا مد نظر نیستند. همچنین یادآوری این نکته لازم است که هرچند پیدایش پارادایم‌های علمی معمولاً جنبهٔ پسینی داشته است، یعنی پس از فعالیت‌های متمادی محققان یک حوزه علمی و گسترش و ارتقای روش‌های تحقیق در آن حوزه و حصول وفاق نسبی در مورد آنها، شاهد شکل‌گیری یک یا چند پارادایم بوده‌ایم و حتی ممکن است کسانی تمایل داشته باشند پسینی بودن را در صدق مفهوم پارادایم دخیل بدانند، ولی به نظر نمی‌رسد در طراحی پارادایم‌های پیشینی برای حوزه‌های علمی، اشکال منطقی وجود داشته باشد، به‌ویژه در صورتی که صاحب‌نظران و فیلسوفان آگاه از مسائل آن حوزه‌ها به اندازه کافی دربارهٔ عناصر اصلی

سرانجام در مبحث سوم مروری خواهیم داشت بر مهم‌ترین انواع و تقسیمات گزاره‌های متون دینی که آشنایی با آنها پیش‌شرط بهره‌گیری صحیح از متون دینی در علوم اجتماعی است.

مبحث اول: پارادایم علم اجتماعی اسلامی؛ هستی‌شناسی

واژه پارادایم به‌رغم کاربرد گسترده آن در آثار فیلسوفان علم و جامعه‌شناسان، هنوز تعریف روشن و مورد وفاقی ندارد. حتی توماس کوهن^۱ 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، به‌طوری که برخی دست‌کم ۲۱ کاربرد مختلف برای آن در آثار وی شناسایی کرده‌اند.^۲ با وجود این، از ویژگی‌هایی که در تعریف‌های مختلف مفهوم پارادایم مطرح شده، می‌توان به شناختی اجمالی از مفهوم آن دست یافت. از این‌رو، از باب نمونه به سه تعریف ذیل اشاره می‌کنیم:

۱. پارادایم، تصویری بنیادی از موضوع بررسی یک علم است. پارادایم تعیین می‌کند که در یک علم چه چیزی را باید بررسی کرد، چه پرسش‌هایی را می‌توان پیش کشید، این پرسش‌ها را چگونه باید مطرح کرد و در تفسیر پاسخ‌های به‌دست‌آمده چه قواعدی را باید رعایت کرد. پارادایم گسترده‌ترین وجه توافق در چارچوب یک علم است و در جهت تفکیک یک اجتماع (یا خرده اجتماع) علمی از اجتماع دیگر عمل می‌کند. پارادایم، سرمشق‌ها، نظریه‌ها، روش‌ها و ابزارهای موجود در یک علم را دسته‌بندی، تعریف و مرتبط می‌کند؛^۳

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؛^۴

۳. پارادایم علمی عبارت است از توافقی میان اجتماعات علمی ذی‌ربط درباره قواعد

آن پارادایم‌ها غور 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.

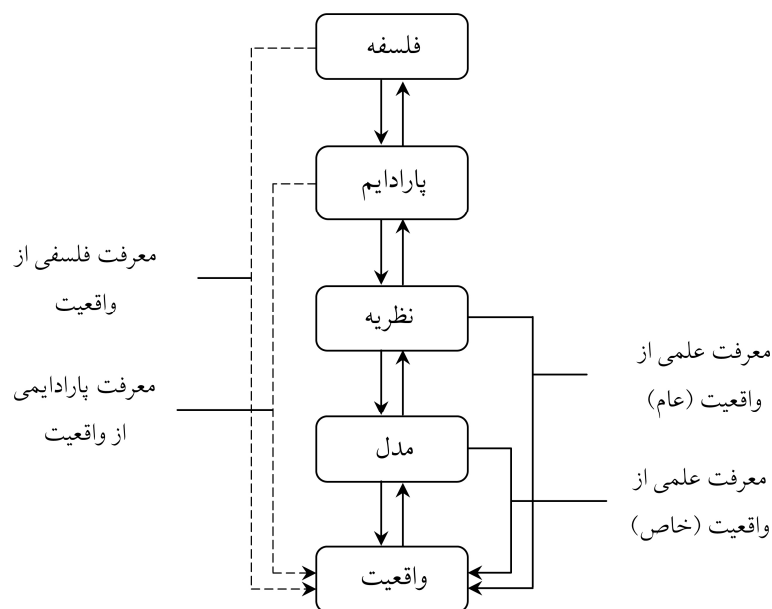
1. Thomas Kuhn

۲. ریتزر، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ص ۶۳۱.

۳. همان، ص ۶۳۲.

4. Neuman, *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*, pp.62-63.

نظری و روش شناختی که باید از آنها پیروی کرد، ابزارهایی که باید به کار گرفت، مسائلی که باید بررسی نمود و معیارهایی که با آنها باید تحقیقات را ارزیابی کرد.^۱ بدین ترتیب، پارادایم به مجموعه‌ای از پیش فرض‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی و روش‌شناختی اشاره دارد که در حد واسطه میان فلسفه و علم قرار می‌گیرند،^۲ یعنی هرچند محتوای فلسفی دارند، اما به دلیل آنکه به معرفت علمی ناظر به واقعیت تجربی می‌پردازند، فلسفی محض نیستند. جایگاه پارادایم‌ها به عنوان یکی از اجزای معرفت علمی و نسبت آنها با دیگر اجزا در نمودار ۲ نشان داده شده است:^۳



نمودار ۲: سلسله‌مراتب معرفتی در توضیح واقعیت

بر حسب این نمودار، ورود محقق از نظریه علمی به واقعیت به کمک مدل یا بدون آن، منشأ شکل‌گیری معرفت علمی از واقعیت است، در حالی که از سطح فلسفه و پارادایم صرفاً معرفت فلسفی و پارادایمی از واقعیت قابل کسب است، که با این معرفت، امکان ورود تجربی به

1. Forte, *Human Behavior and the Social Environment*, p.14.

۲. ایمان، مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، ص ۲۵۴.

۳. به نقل از: همان، ص ۲۲.

واقعیت برای هر گونه تغییر یا دستکاری عملی وجود ندارد و اگر فیلسوف بخواهد از سطح معرفت فلسفی مستقیماً وارد واقعیت شود، به جای استفاده از نظریه ناگزیر از دانش عامه خود که از اعتبار علمی لازم برخوردار نیست، استفاده خواهد کرد.^۱

بر پایه چنین برداشتی از مفهوم پارادایم، کوشش‌های متعددی صورت گرفته تا محورهای به عنوان عناصر اصلی پارادایم‌ها در علوم اجتماعی معرفی شوند، عناصری که بتوانند مبنای شناسایی یک پارادایم و تمییز آن از پارادایم‌های رقیب قرار گیرند.^۲ در همین ارتباط، یکی از صاحب‌نظران علوم اجتماعی عناصر هشت‌گانه ذیل را مطرح کرده است:

۱. هدف تحقیقات اجتماعی؛

۲. ماهیت واقعیت اجتماعی؛

۳. ماهیت انسان؛

۴. نسبت میان علم و شعور عامیانه؛

۵. مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده تبیین یا نظریه مربوط به واقعیت اجتماعی؛

۶. معیار تعیین درستی یا نادرستی نظریه‌ها؛

۷. معیار پذیرش شواهد و داده‌ها؛

۸. جایگاه ارزش‌های اجتماعی - سیاسی در علم.^۳

وی سپس این عناصر را مبنای مقایسه بین سه پارادایم اصلی علوم اجتماعی، یعنی پارادایم‌های اثبات‌گرایانه، تفسیری و انتقادی،^۴ قرار داده که نتیجه این مقایسه به‌طور خلاصه در جدول ۱ نمایش داده شده است:^۵

۱. همان، ص ۲۲ و ۲۳.

۲. در مورد پارادایم‌شناسی علوم اجتماعی ر.ک: همان، فصل دوم.

3. Neuman, *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*, p.62.

۴. البته در پارادایم‌شناسی علوم اجتماعی، قرائت‌ها و دسته‌بندی‌های دیگری نیز وجود دارد که به دلیل دخیل نبودن در هدف این نوشتار از طرح و بررسی آنها صرف‌نظر شده است؛ از جمله، جورج ریتزر سه پارادایم «واقعیت اجتماعی» به نمایندگی دورکیم و مارکس، «تعریف اجتماعی» به نمایندگی وبر و «رفتار اجتماعی» به نمایندگی واتسون را پارادایم‌های اصلی علوم اجتماعی معرفی می‌کند، ضمن آنکه معتقد است پارادایم‌های گوناگون دیگری نیز هستند که بالقوه می‌توانند موقعیت پارادایمی پیدا کنند (ریتزر، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ص ۶۳۴ و ۶۳۵). نورمن بلیکی نیز چهار پارادایم «پوزیتیویسم» به نمایندگی بیکن، میل و دورکیم، «عقل‌گرایی انتقادی» به نمایندگی پوپر، «رنالیسم» یا واقع‌گرایی استعلائی» به نمایندگی باسکار و هاره و «تفسیرگرایی» به نمایندگی وبر، شوتز و وینچ را پارادایم‌های عمده در علوم اجتماعی می‌داند (بلیکی، *طراحی پژوهش‌های اجتماعی*، ص ۱۳۶ و ۱۳۷).

5. Neuman, *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*, p.83.

جدول ۱: مقایسهٔ پارادایم‌های علوم اجتماعی

عناصر پارادایم	اثبات‌گرایی	تفسیرگرایی	علم انتقادی
هدف 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	تعاریف سیال موقعیت که محصول تعامل انسان‌ها پنهان	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 و 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 تعاریف، آکزیوم‌ها و قوانین به هم پیوسته	توصیف اینکه نظام معنایی گروه چگونه ایجاد شده و تداوم می‌یابد	نقدی که شرایط درست را آشکار ساخته و راه رسیدن به جهان بهتر را به مردم نشان می‌دهد
تبیین درست	ارتباط منطقی با قوانین دارد و بر پایهٔ واقعیات استوار است	در نظر افراد مورد مطالعه، صحیح است یا حرف دل آنها را می‌زند	ابزار مورد نیاز برای تغییر جهان را در اختیار مردم قرار می‌دهد
مدرک و شاهد معتبر	بر پایهٔ مشاهدات دقیق و قابل تکرار برای دیگران استوار است	در متن تعاملات اجتماعی سیال نهفته است	توسط نظریه‌ای که از فریب‌ها پرده برمی‌دارد، مشخص می‌شود
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 نیست، فقط متفاوت است	هر علمی باید از موضعی ارزشی آغاز شود؛ برخی مواضع درست و برخی نادرست‌اند

با دقت در عناصر یادشده می‌توان دریافت که در گزینش آنها صرفاً به موارد افتراق و اختلاف میان سه پارادایم پیش‌گفته توجه شده و از برخی دیگر از پارادایم‌های بالفعل یا بالقوهٔ علوم اجتماعی، از جمله رهیافت‌های پسامدرنیستی و رئالیسم انتقادی غفلت شده است. به علاوه،

کاملاً روشن است که در این بحث، طرح همه اصول موضوعه و پیش‌فرض‌های پارادایم‌ها شامل پیش‌فرض‌های بنیادین آنها مورد نظر نبوده است، احتمالاً با این توجیه که سطح مباحث پارادایمی، پایین‌تر از سطح مباحث بنیادین معرفت‌شناسانه و در حد واسط میان فلسفه و علم است و یا به این دلیل که در مورد پاره‌ای از عناصر، توافقی نسبی بین همه پارادایم‌ها یا دست‌کم سه پارادایم مزبور وجود داشته است. در نتیجه، به پاره‌ای از مبانی عام فلسفی و معرفت‌شناختی، از قبیل امکان یا عدم امکان دستیابی به شناخت عینی (مطابق واقع) نسبت به جهان مادی، واقع‌گرایی در برابر ابزارانگاری، عقل‌گرایی در برابر نسبیت‌گرایی، ترسیم رابطه منطقی «است‌ها» و «بایدها»، حاکم بودن اصل علیت بر رفتارهای ارادی انسان و لزوم آزمون‌پذیری تجربی به عنوان معیار تمیز علم از غیر علم، اشاره نشده است.

بنابراین، عناصر هشت‌گانه یادشده 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 بر این مجموعه بیفزاید، همچنان که با توجه به امکان ادغام برخی عناصر در یکدیگر می‌توان از طرح مستقل برخی از آنها صرف نظر کرد.

به هر حال، با یادآوری این مطلب که در جلد نخست کتاب، به مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های بنیادین علم دینی از قبیل: واقع‌گرایی، امکان دستیابی به شناخت عینی، رد نسبیت‌گرایی و جاری بودن اصل علیت در پدیده‌های انسانی، تا حدودی پرداخته شده است، در این مبحث دو عنصر هستی‌شناختی از عناصر پارادایم علم اجتماعی اسلامی، محور بحث قرار خواهند گرفت که یکی ماهیت انسان و دیگری ماهیت جامعه یا واقعیت اجتماعی است؛ بررسی سه عنصر دیگر یعنی هدف تحقیق اجتماعی، روش تحقیق اجتماعی و جایگاه ارزش‌ها در علم اجتماعی نیز به مبحث دوم موکول خواهد شد، ضمن آنکه در ذیل هر یک از این محورها به برخی مباحث مرتبط و نیز برخی توضیحات تکمیلی نسبت به آنچه در جلد اول به اجمال مطرح شده، اشاره خواهد شد.

۱-۱. ماهیت انسان

چنان که اشاره شد، هر یک از پارادایم‌های علوم اجتماعی، تعریف و تفسیر خاصی از چیستی انسان ارائه داده است. پارادایم اثبات‌گرایی، انسان‌ها را افرادی منفعت‌طلب و عقلانی می‌انگارد که نیروهای بیرونی به آنها شکل می‌دهند؛ پارادایم تفسیری، انسان‌ها را موجوداتی اجتماعی،

برخوردار از آگاهی و اختیار و معناآفرین تلقی می‌کند، که پیوسته فهمی از دنیای خود دارند و پارادایم انتقادی، انسان‌ها را افرادی خلاق، انطباق‌پذیر و دارای قابلیت‌های ناشناخته می‌داند، که با فریب و استثمار به دام افتاده‌اند.^۱

در قرآن کریم و روایات اسلامی و نیز منابعی که به شرح و توضیح آنها پرداخته‌اند، اعم از تفسیری، کلامی، اخلاقی، فلسفی و...، نکات فراوانی راجع به ماهیت یا طبیعت انسان مطرح شده است که نگرش انسان‌شناختی اسلام را به نمایش می‌گذارند. اگرچه بخشی از این نکات به سطح انسان‌شناسی فلسفی مربوط می‌شوند، ولی این ظرفیت را دارند که به سطح پارادایمی علم تنزل داده شده و در این سطح نیز مورد بررسی قرار گیرند. در این قسمت به پاره‌ای از این نکات که پیوند نزدیک‌تری با ارائه یک پارادایم علم اجتماعی اسلامی دارند، اشاره خواهد شد.

الف) عقل و عقلانیت

پیچیدگی و گوناگونی ابعاد وجودی انسان به اندازه‌ای است که شماری از متفکران غربی قرن بیستم، به‌طور خاص اگزیستانسیالیست‌ها، را به انکار هر گونه ماهیتی برای این موجود ناشناخته سوق داده است.^۲ همان پیچیدگی و تنوع باعث شده که اندیشمندان مسلمان نیز به توافقی درباره تعریف ماهیت انسان دست نیابند و در حالی که بسیاری از آنان، تعریف انسان به «حیوان ناطق» را مفروض گرفته‌اند، برخی از آنان از منظری عرفانی و با استناد به اینکه صفت ناطقیت به انسان اختصاص ندارد و همه کائنات به نحوی از آن برخوردارند، تعریف مزبور را مردود دانسته و انسان را «حیوان واجد صورت الهی» تعریف کرده‌اند.^۳ به هر حال، تلاش اندیشمندان مسلمان در جهت ارائه تعریفی حقیقی از انسان، به نتیجه‌ای جز طرح تعریف‌هایی ناهمگون نینجامیده است، که از جمله آنها می‌توان افزون بر «حیوان ناطق» و «حیوان الهی»، به تعریف انسان به «حیوان ضاحک»، و «حیوان مدنی بالطبع» اشاره کرد.^۴ در نتیجه، بسیاری از آنان به این باور رسیده‌اند که تعریف‌هایی از این دست، تعریف‌هایی حقیقی و از نوع حد تام نیست، زیرا شناخت کامل حقیقت انسان امکان‌پذیر نیست و ما

۱. ایمان، مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، ص ۸۱-۸۷.

۲. در ادامه همین بحث به دیدگاه آنان اشاره خواهد شد.

۳. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۱۵۴.

۴. مغنیه، نظرات فی التصوف والکرامات، ص ۷۴.

حداکثر قادریم ابعادی از وجود انسان و پاره‌ای از صفات او را با مطالعه افعال و آثار صادرشده از او بشناسیم.^۱

بنابراین، بهتر است به جای کوششی ظاهراً بی‌ثمر برای ارائه تعریفی حقیقی، بر خصلت تعقل یا خردورزی انسان به عنوان مهم‌ترین ویژگی او متمرکز شویم و آن را در پارادایم علم اجتماعی اسلامی به عنوان معرف انسان مفروض بگیریم؛ زیرا از متون دینی می‌توان به این برداشت رسید که اسلام، وجه ممیز انسان از دیگر موجودات را عقل آمیخته با تمایلات می‌داند؛ از جمله در روایتی آمده است: «إِنَّ اللَّهَ رَكَّبَ فِي الْمَلَائِكَةِ عَقْلاً بِلا شَهْوَةٍ وَ رَكَّبَ فِي الْبَهَائِمِ شَهْوَةً بِلا عَقْلٍ وَ رَكَّبَ فِي بَنِي آدَمَ كِلْتَيْهِمَا فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتُهُ فَهُوَ خَيْرٌ مِنْ الْمَلَائِكَةِ وَ مَنْ غَلَبَ شَهْوَتُهُ عَقْلُهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ»^۲ همانا خداوند در فرشتگان، عقلی بدون شهوت و در چارپایان، شهوتی بدون عقل و در فرزندان آدم، هر دو ویژگی عقل و شهوت را قرار داد؛ پس کسی که عقل او بر شهوتش غالب شود، برتر از فرشتگان، و کسی که شهوت او بر عقلش غلبه یابد، پست‌تر از چارپایان است.^۳ از این گذشته، عقل انسان بیش از دیگر ویژگی‌های او توجه متفکران قدیم و جدید را به خود جلب کرده و در مشهورترین تعریفی که حکمای مسلمان از انسان مطرح کرده‌اند، یعنی «حیوان ناطق»، نطق به معنای قابلیت ادراک معقولات، یعنی همان تعقل، تفسیر شده است.^۴

قوة عقل، قوه‌ای است که ادراکات کلی انسان، شامل ادراکات نظری (ادراک «است‌ها») و ادراکات عملی (ادراک «بایدها»)، به واسطه آن صورت می‌گیرد. در متون دینی نیز کاربردهای متعددی برای واژه عقل ذکر شده است که قوة مُدْرِك امور نظری و قوة مُدْرِك امور عملی، یا وجدان اخلاقی از مهم‌ترین آنها به شمار می‌آیند.^۵ برای مثال، تعبیر «إِذَا عَقَلَ [الصَّبِيُّ] الصَّلَاةَ»^۶ هنگامی که کودک، [معانی] نماز را درک کند» در مورد عقل نظری به کار رفته و حدیث «العقلُ ما عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ»^۷ عقل آن چیزی است که به واسطه‌اش خدای رحمان پرستش شود و بهشت به دست آید»، در مورد عقل عملی به کار رفته است. گفتنی است که

۱. همان، ص ۷۶؛ مظفر، المنطق، ص ۱۲۰؛ اصفهانی، وسیلة الوصول الى حقائق الاصول، ص ۱۶۸.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۱۶۴.

۳. روشن است که بر پایه این ملاک، قسم چهارم موجودات عبارت خواهند بود از جمادات و نباتات که بهره‌ای از دو ویژگی یادشده ندارند (ر.ک: مغنیه، نظرات فی التصوف والکرامات، ص ۷۵).

۴. شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۵، ص ۲۸۹.

۵. ر.ک: محمدی ری‌شهری، العقل والجهل فی الکتاب والسنة، ص ۲۰.

۶. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۷۸۷. ۷. همان، ج ۱۱، ص ۱۶۱.

تدبیر در موارد استعمال این واژه در متون دینی نشان می‌دهد که کاربرد آن در مورد عقل عملی بسیار شایع‌تر از کاربردهای دیگر است.

با توجه به توضیحات یادشده، یادآوری چند نکته در این بحث سودمند است: نخست، آنکه مفهوم عقلانیت در پارادایم علم اجتماعی اسلامی به معنای پیروی از معیارهای عقلی نظری و عملی است و روشن است که این مفهوم بسیار گسترده‌تر از مفهوم عقلانیت ابزاری^۱ است که بر استفاده از کارآمدترین شیوه برای دستیابی به هدف مورد نظر دلالت دارد.^۲

دوم، آنکه بر پایه معنای وسیع عقلانیت، اتصاف انسان به صفت عقلانیت لزوماً بالفعل نیست و تا حد زیاد جنبه بالقوه دارد؛ از این رو، نمی‌توان همه انسان‌ها را به‌طور مطلق، موجوداتی عقلانی قلمداد کرد.

سوم، عقلانیت ابزاری به عنوان یکی از شئون مفهوم عام عقلانیت نیز در واقع جنبه بالقوه دارد و «انتخاب بهترین وسایل برای رسیدن به اهداف» به عنوان تعریف عقلانیت ابزاری، کمتر در ظرف عمل تحقق می‌یابد، زیرا تصویری که نظریه‌های مبتنی بر اصل انتخاب عاقلانه^۳ از یک انسان کاملاً عقلانی ارائه می‌دهند، تصویری صرفاً ذهنی است که بر پیش‌فرض‌هایی آرمانی و دور از دسترس مانند داشتن اطلاعات کامل و اولویت‌های مشخص و طبقه‌بندی شده استوار است.^۴ بدین ترتیب، در مقام بحث از عقلانیت ابزاری، شاید بهتر باشد انسان را به جای موجودی عقلانی، موجودی سنجش‌گر بنامیم.

ب) فطرت

بر حسب بینش اسلامی، انسان موجودی است دارای هویت واحد و ثابت؛ به این معنا که به‌رغم تنوع چشمگیر افراد بشر از نظر ویژگی‌های مادی و معنوی، همه آنها از یک نوع آفرینش یا جوهر مشترک و تغییرناپذیر برخوردارند که آن را «فطرت» انسان می‌نامیم.^۵ فطرت در معنای خاص آن به انسان اختصاص دارد و از مفهوم غریزه، که در مورد حیوانات به کار می‌رود، و

1. instrumental rationality

2. Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*.

3. rational choice

4. Hollis, *The Philosophy of Social Science: an Introduction*, p.116.

۵. جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۲ (فطرت در قرآن)، ص ۲۶.

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^۱ که نمونه آن را در تعبیر قرآنی «فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۲ ملاحظه می‌کنیم و در این بحث نیز همین معنای اعم، مفروض گرفته شده است.

در متون دینی شواهد فراوانی بر وجود حقیقتی به نام فطرت انسانی دلالت دارند که از جمله آنها می‌توان به آیات مربوط به فطرت خداشناسی^۳ و فطرت اخلاقی^۴ بشر استناد کرد.^۵ گذشته از ادله درون‌دینی، به دلایل متعدد عقلی، تجربی و شهودی نیز برای اثبات وجود فطرت استناد شده است،^۶ که به باور برخی صاحب‌نظران، دلیل شهودی یعنی علم حضوری هر فرد به امور فطری از مهم‌ترین دلایل اثبات فطرت است.^۷

باید توجه داشت که فطرت در مفهوم اسلامی آن، برخلاف مفهوم دکارتی و کانتی این واژه، لزوماً بدان معنا نیست که انسان از بدو تولد، پاره‌ای از نیازها، قابلیت‌ها، ادراکات، گرایش‌ها یا خواسته‌ها را بالفعل واجد است، چرا که چه‌بسا امری فطری باشد و در عین حال، در هنگام ولادت صرفاً قوه محض باشد و فعلیت یافتن آن در نفس یا ذهن انسان در سنین بالاتر روی دهد.^۸ این امر بنا بر نظریه حرکت جوهری در حکمت متعالیه بدین صورت بیان می‌شود که بخشی از امور فطری در آغاز تولد، حقایقی بالقوه‌اند که طی حرکت جوهری نفس ناطقه انسان، به تدریج به فعلیت می‌رسند.^۹ برای نمونه، در برابر قوای حسی و نیازهای اولیه‌ای مانند نیاز به هوا و غذا که از هنگام تولد به‌طور فطری و غریزی در وجود انسان تعبیه شده‌اند، حس کمال‌خواهی، توانایی تعقل و فهم مسائل ریاضی از آن دسته امور فطری‌اند که در مراحل بعدی رشد انسان بروز می‌یابند. بر این اساس، نباید اعتقاد به برخورداری انسان از ادراکات فطری پیشینی را با ظاهر آیه «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا»^{۱۰} که انسان را در هنگام تولد فاقد هر گونه علمی معرفی می‌کند، ناسازگار تلقی کرد؛ زیرا نفی همه دانستنی‌ها در هنگام تولد می‌تواند به معنای نفی دانستنی‌ها و ادراکات بالفعل باشد^{۱۱} و بنا بر

۱. همان، ص ۲۴ و ۲۷.

۲. فاطر، ۱.

۳. اعراف، ۱۷۲؛ روم، ۳۰.

۴. شمس، ۷ و ۸.

۵. جواد آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۲ (فطرت در قرآن)، بخش دوم.

۶. همان، ص ۴۶-۴۸.

۷. مصباح یزدی، به سوی خودسازی، ص ۱۰۸.

۸. مطهری، مجموعه آثار، «انسان در قرآن»، ج ۲، ص ۳۱۳؛ رجبی، انسان‌شناسی، ص ۷۳.

۹. مطهری، مجموعه آثار، «جامعه و تاریخ»، ج ۲، ص ۳۹۲.

۱۰. نحل، ۷۸.

۱۱. رک: مکارم شیرازی، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ج ۸، ص ۲۷۴.

احتمالی دیگر، این آیه در مقام نفی هر گونه علم حصولی در هنگام ولادت است و ناظر به علوم حضوری نیست.^۱

بدین 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، خیال و عقل (قوای ادراکی)، اراده، عواطف و احساسات، ادراکات ذهنی مانند اصول اخلاقی و قواعد ریاضی، و خواسته‌هایی مانند سعادت‌طلبی، کمال‌خواهی، زیبایی‌دوستی و خداجویی را دربر می‌گیرد.^۲ روشن است که امور فطری از نظر وضوح و خفا و شدت و ضعف، یکسان نیستند و حتی امر فطری واحد نیز در طول زمان از این جهات دچار نوسان می‌شود.

با توجه به مصادیق یادشده و با عنایت به مفاد ادله اثبات وجود فطرت، روشن است که بسیاری از امور فطری مشترک بین انسان‌ها جنبه متعین و بالفعل دارند. از این رو، ادعای برخی از مدافعان غربی اندیشه فطرت انسانی، که آن را به مجموعه‌ای از امور بالقوه و استعدادهای صرف تنزل داده‌اند، پذیرفتنی نیست. این ادعا هرچند طبیعت بشری دارای تعین تکوینی را مفروض می‌گیرد، ولی از آنجا که آن را برخلاف طبیعت حیوانات که از صفاتی کاملاً متعین شکل گرفته است، صرفاً نوعی برخورداری فطری از قوه‌هایی می‌داند که هیچ تعین بالفعلی ندارند و به انحای گوناگون و تحت تأثیر فرهنگ‌پذیری و تربیت متفاوت، تعین خارجی می‌پذیرند، درنهایت، به این نتیجه می‌رسد که «انسان تا حد زیادی یک مخلوق خودساخته است؛ او با داشتن مجموعه‌ای از قوه‌ها در حین تولد، به واسطه انتخاب آزادانه نحوه رشد [و تعالی] خود از طریق عاداتی که شکل می‌دهد، خودش را همانی که هست، می‌کند»^۳ و این نزدیک به همان نتیجه‌ای است که اگزیستانسیالیست‌های منکر طبیعت بشری به آن رسیده‌اند.

متفکران اگزیستانسیالیست با استفاده از اصطلاحات سارتر،^۴ وضعیت انسان را به صورت تقابل بین بودن و نبودن تصویر می‌کنند و معتقدند انسان‌ها را نمی‌توان بر پایه ویژگی‌های ثابت تعریف کرد، زیرا انسان‌ها خودآفرین هستند؛ به این معنا که با گزینش‌های زندگی خود، تعیین

۱. رجبی، انسان‌شناسی، ص ۷۲.

۲. مصباح یزدی، به سوی خودسازی، ص ۵۸-۷۴؛ همچنین رک: رجبی، همان، ص ۶۵ و ۶۶.

۳. آدلر، ده اشتباه فلسفی، ص ۲۵۰ و ۲۵۱.

4. Jean Paul Sartre

می‌کنند که چه خواهند بود.^۱ در همین راستا، مرلوپونتی^۲ از پیشگامان این مکتب به‌صراحت اعلام داشته است: «طبیعت بشری این است که طبیعتی نداشته باشد».^۳ به این ترتیب، مفروض اساسی در دیدگاه مزبور آن است که انسان‌ها طبیعتی ثابت و یکسان ندارند و پیوسته در معرض تحول و دگرگونی‌اند.

روشن است که این مبنای اگزیستانسیالیستی در تقابل آشکار با مضامین بسیاری از گزاره‌های دینی قرار دارد که از جمله آنها می‌توان به آیات حاکی از وجود فطرت خداشناسی^۴ و فطرت اخلاقی^۵ در نهاد بشر و نیز به آیه «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا»^۶ اشاره کرد که ویژگی هُلوع بودن را به آفرینش جنس انسان نسبت داده است،^۷ همچنان که ادله جاودانگی و جهان‌شمولی اسلام^۸ به دلالت التزامی، آن مبنا را رد می‌کنند.

با این حال، این واقعیت که انسان‌ها دارای ابعاد ناهمسان و تحول‌پذیر فراوانی هستند^۹ و این ابعاد، بیشتر دانش‌های عقلی، تجربی و فنی، هنرها، مهارت‌ها و نیازهای ثانویه انسان را در خود جای می‌دهند، قابل انکار نیست و شکل‌گیری تنوعات گسترده میان افراد، گروه‌ها و جوامع انسانی، برآیند همین ابعاد مختلف و تحول‌پذیر است. در ضمن، تغییر و تحول آنها ناشی از دخالت دو دسته از عوامل است: عوامل درونی مانند تعقل، تخیل، احساس و اراده، و عوامل بیرونی که همان عوامل و شرایط محیطی‌اند. بر این اساس می‌توان گفت انسان موجودی است که از برخی جنبه‌های ذاتی و ثابت و پاره‌ای جنبه‌های عرضی و متغیر برخوردار است. به تعبیر استاد مطهری:

1. Hammersley, *Taking Sides in Social Research*, p.29.

2. Maurice Merleau-Ponty

۳. آدلر، ده اشتباه فلسفی، ص ۲۴۲.

۴. اعراف، ۱۷۲؛ روم، ۳۰.

۵. شمس، ۷ و ۸.

۶. معارج، ۱۹.

۷. ممکن است در ادعای فطری بودن هلع، یا حرص مناقشه شود، به این دلیل که دست‌کم انسان‌های شایسته از آن مبرا هستند. به موجب این اشکال، همچنان که سایر ویژگی‌های منفی انسان در قرآن از جمله ظلوم و جهول و کفور بودن به انسان‌های محروم از تربیت رهبران الهی اختصاص دارند و انسان‌های متعالی را دربر نمی‌گیرند (مکارم شیرازی، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ج ۶، ص ۳۱۶، ۴۸۰)، ویژگی هُلوع یا حرص به‌خودی‌خود از ردایلی ناپسند نیست، زیرا ریشه ولی همان‌گونه که در برخی تفاسیر قرآن کریم ذکر شده، هلع یا حرص به‌خودی‌خود از ردایلی ناپسند نیست، زیرا ریشه در غریزه حب ذات دارد که کمال انسان و قوام زندگی او منوط به آن است. بنابراین، اگر در مسیری صحیح مانند طلب علم به کار رود، مورد نکوهش نیست و تنها زمانی از ردایلی اخلاقی به شمار می‌آید که جنبه افراط و تفریط به خود بگیرد. بنابراین، استثنای نمازگزاران از این ویژگی در آیه ۲۱ سورة معارج بدان معنا نیست که آنان اساساً فاقد این ویژگی‌اند، بلکه به معنای آن است که آن را در مسیر نادرست به کار نمی‌برند (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۱۳-۱۵؛ مکارم شیرازی، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ج ۱۹، ص ۲۲).

۸. ر.ک: جلد نخست همین کتاب، ص ۹۲.

۹. تحول‌پذیری و تکامل‌پذیری، خود می‌تواند به عنوان یکی از ابعاد ثابت و فطری وجود انسان قلمداد شود.