

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

ریاضات اجتماعی

مسعود کوثری

دانشیار دانشگاه تهران

عبدالله بیچرانلو

استادیار دانشگاه تهران



انتشارات
دانشگاه امام صادق علیهم السلام

عنوان: ریا در ارتباطات اجتماعی

مؤلفان: دکتر مسعود کوثری و دکتر عبدالله بیجرانلو

ناشر: دانشگاه امام صادق علیهم السلام

صفحه‌آرا، ویراستار ادبی و طراح جلد: محمد روشنی

نمایه‌ساز و ناظر نسخه‌پردازی و چاپ: رضا دیبا

چاپ و صحافی: چاپ سپیدان

چاپ اول: ۱۳۹۹

قیمت: ۲۵۰/۰۰۰ ریال

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۱۴-۸۶۸-۱

فروشگاه مرکزی: تهران: خیابان انقلاب، بین خیابان فخری‌زاده و خیابان دانشگاه، مجتمع پارسا، همکف، واحد ۲ و ۳
تلفن: ۰۹۹۷۳۲۱۲

فروشگاه کتاب صادق: تهران: بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، ضلع شمالی دانشگاه

صندوق پستی ۱۵۹ -۰۱۴۶۵۵۵ -۰۱۴۶۵۹۴۳۶۸۱ تلفکس: ۸۸۳۷۰۱۴۲

E-mail: pub@isu.ac.ir • www.press.isu.ac.ir

سرشناسه: کوثری، مسعود - ۱۳۹۹

عنوان و نام پدیدآور: ریا در ارتباطات اجتماعی / مسعود کوثری، عبدالله بیجرانلو.

مشخصات نشر: تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۹.

مشخصات ظاهری:

۱۶۰ ص.

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۱۴-۸۶۸-۱

موضوع: ریا -- چندهای مذهبی -- اسلام

موضوع: ریا

موضوع: اسلام و علوم اجتماعی

شناسه افزوده: بیجرانلو، عبدالله، ۱۳۹۹

شناسه افزوده: دانشگاه امام صادق (ع)

ردیفه کنگره: BP ۲۵۰/۶

ردیفه دیوبی: ۳۹۷/۶۳۳

شماره کتابشناسی ملی: ۷۴۲۴۸۶۹

تمام حقوق محفوظ است، هیچ یکشی از این کتاب بدون اجازه مکتوب ناشر قابل تکثیر یا تولید مجدد به هیچ شکلی از جمله چاپ،
فتوگیری، انتشار الکترونیکی، فیلم و صدا و انتقال در فضای مجازی نمی‌باشد.

این اثر تحت پوشش قانون حمایت از حقوق مؤلفان و مصنفات ایران قرار دارد.

فهرست مطالب

۹	سخن ناشر.....
۱۱	پیشگفتار.....
۱۷	بخش اول: مفاهیم پایه‌ای در علوم اجتماعی اسلامی
۱۹	مقدمه
۲۳	فصل اول: رابطه علم تجربی (اجتماعی) و علم دینی از منظر معرفت‌شناسی... ..
۲۳	مقدمه
۲۴	۱. رابطه علم دینی، دین و علم تجربی.....
۲۸	۲. منطق رشد علمی.....
۳۲	۳. بافتمندی مفاهیم.....
۳۶	۴. منطق رشد تاریخی علم
۳۷	۵. امتیاع علم اجتماعی اسلامی
۴۱	فصل دوم: مدل پویای رشد علمی.....
۴۱	مقدمه
۴۲	۱. مفروضات مدل پویای رشد علمی
۴۲	۱-۱. ضرورت اتخاذ موضع معرفت‌شناسختی
۴۳	۱-۲. ضرورت داشتن نظریه دینی
۴۳	۱-۳. لایه‌های معرفت دینی

۴-۱. تکثر پیش‌فرض‌های متأفیزیکی علم.....	۴۳
۵-۱. بافت اجتماعی و تاریخی.....	۴۳
۶-۱. تعطیل نکردن عقل.....	۴۴
۷-۱. ضرورت دانش بومی.....	۴۴
۸-۱. تکثر پارادایم‌های علمی.....	۴۴
۹-۱. قدرت و دانش.....	۴۵
۱۰-۱. استقلال نسبی روش‌شناسی علمی.....	۴۵
۱۱-۱. ضرورت گفت‌وگو.....	۴۵
۱۲-۱. پیروی از قواعد بازی علم.....	۴۶
۲. چه می‌توان کرد؟	۴۶
۱-۲. میوه‌چینی	۴۶
۲-۲. پالایشگری	۴۷
۳-۲. طرد ریشه‌ای.....	۴۷
۴-۲. موازی‌سازی.....	۴۸
۳. ارزیابی موضع: نواندیشی و گفت‌وگو.....	۴۸
جمع‌بندی.....	۴۹
بخش دوم: ابعاد دینی، ادبی و اجتماعی ریا.....	۵۱
فصل سوم: ریا در نگاه ادیان توحیدی	۵۳
مقدمه	۵۳
۱. معنی و مفهوم ریا	۵۴
۲. مفهوم ریا در قرآن کریم	۵۸
۳. آشکال ریا	۷۲
۱-۳. ریا در اتفاق	۷۲
۲-۳. ریا در رفتن به جنگ با دشمنان	۷۲
۳-۳. ریا در عبادات از جمله نماز	۷۲

فهرست مطالب ۷

۱-۳. ریا به طور مطلق.....	۷۳
۴. نتایج ریاکاری	۷۳
۴-۱. باطل شدن اتفاق و صدقات.....	۷۳
۴-۲. محرومیت از محبت پروردگار.....	۷۳
۴-۳. ریا موجب همدی با شیطان.....	۷۳
۵. مفهوم ریا در دیگر کتب مقدس	۷۴
۶. مفهوم و انواع ریا در روایات اسلامی	۷۷
۶-۱. ریا، شرک خفى	۷۷
۶-۲. انواع ریا.....	۷۹
۶-۱-۲-۶. ریا در ایمان	۷۹
۶-۲-۶. ریا در عبادت.....	۸۰
۶-۲-۶-۳. ریا در غیرایمان و غیرعبادت	۸۲
۷. ریای خفى	۸۲
۸. سمعه	۸۳
۹. مفهوم اخلاق	۸۴
۹۰جمع‌بندی	
فصل چهارم: مفهوم ریا در ادبیات ایران و جهان.....	
۹۱مقدمه	۹۱
۱. دانته: ریاکاران در دوزخ	۹۲
۲. مولیر: ریاکاری تارتوف‌گونه	۹۴
۳. حافظ: مذمت ریاکاران	۹۶
۳-۱. صنعت‌گری و خودفروشی.....	۹۶
۳-۲. ملامت‌گری و فنی خویشتن.....	۹۸
۳-۳. حافظ و عتاب به ریاکاران.....	۱۰۱
۴. ریا در شعر دیگر شاعران و ادبیان فارسی زبان	۱۰۴
۱۱۲جمع‌بندی	

❖ ریا در ارتباطات اجتماعی ۸

فصل پنجم: وجوه ارتباطی و اجتماعی ریا	۱۱۳
مقدمه	۱۱۳
۱. ریاکاری در عرصه ارتباطی	۱۱۵
۲. ریا در ارتباطات میان فردی	۱۱۸
۳. ریاکاری در ارتباطات اجتماعی	۱۱۹
۱-۳. ریاکاری دینی	۱۲۰
۲-۳. ریاکاری سیاسی	۱۲۰
۳-۳. ریاکاری اجتماعی	۱۲۱
۴. تمایل به همنوایی اجتماعی	۱۲۳
۵. دوقطبی شدن هنجاری و ریاکاری	۱۲۵
۶. کلبی مسلکی اجتماعی	۱۲۶
۷. صداقت به عنوان ارزش محوری	۱۲۸
۸. ریا و نظریه نمایش گافمن	۱۳۰
۹. ریا و نظریه ارتباطی ادوارد تی. هال	۱۳۴
۱۰. ریا: اقتاع یا پروپاگاندا	۱۳۶
۱۱. ریا، ارتباط اجتماعی مبتنی بر اغواء	۱۳۷
جمع‌بندی	۱۳۹
فهرست منابع	۱۴۵
نمایه	۱۵۳

سخن ناشر

رسالت و مأموریت دانشگاه امام صادق (ع) «تولید علوم انسانی اسلامی» و «تریبیت نیروی درجه یک برای نظام» (که در راهبردهای ابلاغی مقام معظم رهبری مدظله تعیین شده) است. اثیپذیری علوم انسانی از مبانی معرفتی و نقش معارف اسلامی در تحول علوم انسانی، دانشگاه را بر آن داشت که به طراحی نو و باز مهندسی نظام آموزشی و پژوهشی جهت پاسخ‌گویی به نیازهای نوظهور انقلاب، نظام اسلامی و تربیت اسلامی به عنوان یک اصل محوری برای تحقق مأموریت خویش پردازد و بر این باور است که علم توانم با تزکیه نفس می‌تواند هویت جامعه را متأثر در مسیر تعالی و رشد قرار دهد.

از این حیث «تریبیت» را می‌توان مقوله‌ای محوری یاد نمود که وظایف و کارویژه‌های دانشگاه، در چارچوب آن معنا می‌یابد؛ زیرا که «علم» بدون «ترکیه» بیش از آنکه ابزاری در مسیر تعالی و اصلاح امور جامعه باشد، عاملی مشکل‌ساز خواهد بود که سازمان و هویت جامعه را متأثر و دگرگون می‌سازد.

از سوی دیگر «سیاست‌ها» تابع اصول و مبادی علمی هستند و نمی‌توان منکر این تجربه تاریخی شد که استواری و کارآمدی سیاست‌ها در گرو انجام پژوهش‌های علمی و بهره‌مندی از نتایج آن‌هاست. از این منظر پیشگامان عرصه علم و پژوهش، راهبران اصلی جریان‌های فکری و اجرایی به حساب می‌آیند و نمی‌توان آینده درخشانی

را بدون توانایی‌های علمی - پژوهشی رقم زد و سخن از «مرجعیت علمی» در واقع پاسخ‌گویی به این نیاز بنیادین است.

دانشگاه امام صادق (ع) درواقع یک الگوی عملی برای تحقق ایده دانشگاه اسلامی در شرایط جهان معاصر است. الگویی که هم‌اکنون ثمرات نیکوی آن در فضای ملی و بین‌المللی قابل مشاهده است. طبعاً آنچه حاصل آمده مخصوصاً نیت خالصانه و جهاد علمی مستمر مجموعه بنیان‌گذاران و دانش‌آموختگان این نهاد است که امید می‌رود با اتکاء به تأییدات الهی و تلاش همه‌جانبه اساتید، دانشجویان و مدیران دانشگاه، بتواند به مرجعی تمام عیار در گستره جهانی تبدیل گردد.

معاونت پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع) با توجه به شرایط، امکانات و نیازمندی جامعه در مقطع کنونی با طرحی جامع نسبت به معرفی دستاوردهای پژوهشی دانشگاه، ارزیابی سازمانی - کارکردی آن‌ها و بالاخره تحلیل شرایط آتی اقدام نموده که نتایج این پژوهش‌ها در قالب کتاب، گزارش، نشریات علمی و.... تقدیم علاقه‌مندان می‌گردد. هدف از این اقدام - ضمن قدردانی از تلاش خالصانه تمام کسانی که با آرمان و اندیشه‌ای بزرگ و ادعایی اندک در این راه گام نهادند - درک کاستی‌ها و اصلاح آن‌ها است تا از این طریق زمینه پرورش نسل جوان و علاقه‌مند به طی این طریق نیز فراهم گردد؛ هدفی بزرگ که در نهایت مرجعیت مکتب علمی امام صادق (ع) را در گستره بین‌المللی به همراه خواهد داشت. (انشاء الله)

ولله الحمد

معاونت پژوهشی دانشگاه

پیشگفتار^۱

از همان روزهای نخستین انقلاب، این دل مشغولی فکری وجود داشته است که بتوان در حوزه علوم انسانی به طور عام، و علوم اجتماعی به طور خاص، علومی مبتنی بر معارف اسلامی بنا کرد. این دل مشغولی فکری، طرفداران و مخالفانی داشت. مخالفان در پاسخ به «امکان تولید علم اجتماعی اسلامی» همواره این جواب را ارائه می کردند: کدام علم اجتماعی اسلامی! مگر اسلام یک مکتب یا نظریه اجتماعی است؟ و از آن مشخص تر، نظریه(های) جامعه شناختی مشخصی دارد که بتوان از یک علم اجتماعی اسلامی سخن گفت؟ در پاسخ این مخالفان، موافقانی نیز بودند که با استدلالهایی، گاه قوی و گاه ضعیف، به دفاع از این «امکان» می پرداختند. از جمله: هیچ تروخشکی نیست که در اسلام نباشد (نظریه دایرة المعارفی دین)، و به معنای روشن تر، قرآن و سنت مکتوب (در قالب حدیث و غیره) مملو از ایده هایی است که می تواند مبنای شکل گیری پارادایمی رقیب برای علوم اجتماعی غربی باشد و تولیدات دانشمندان اسلامی (از فارابی و ابو ریحان

۱. بحث طرح شده در بخش اول این کتاب، پیشتر با عنوان «امکان تولید علم اجتماعی اسلامی» در مجله راهبرد فرهنگ، شماره ۴، پاییز ۱۳۸۸ به قلم مسعود کوثری منتشر شده است اما به جهت تمهد و رود به موضوع کتاب یعنی ریا به مثابه یکی از مفاهیم اساسی در ارتباطات اجتماعی در جامعه دینی، ضمن ویرایش و بازنویسی بخشی از آن، در این کتاب بازنشر یافته است.

گرفته تا ابن بطوطه و ابن خلدون و از آنان گرفته تا مطهری و شریعتی در عصر حاضر) می‌تواند پشتونهای قابل عنایت برای تولید یک علم اجتماعی جدید باشد. انتشار (احتمالاً تجدید چاپ) کتاب کم‌حجمی نظری روابط اجتماعی در اسلام از علامه طباطبائی (احتمالاً ۱۳۶۱^۱، و ترجمه آثاری چون اقتصاد ما و فلسفه تاریخ در اسلام از شهید سید محمد باقر صدر و شبکه روابط اجتماعی از مالک بن نبی (بی‌تاریخ)، نمونه‌های اندک از تلاش‌هایی است که در دهه اول انقلاب صورت گرفته است. مطالعه تاریخی این موضوع، خود مستلزم نوشتاری جداگانه است.

بنابراین، از منظر عده‌ای، ایجاد علم اجتماعی اسلامی «ممتنع» بود و از منظر عده‌ای دیگر «ممکن» (آزاد ارمکی، ۱۳۷۴، ۱۳۷۶، ۱۳۸۶). البته، این تقسیم‌بندی، مطلق نیست و شواهدی از هر دو گروه علیه آن می‌توان آورد. برای نمونه، در میان تحصیل‌کرده‌های غرب هم جامعه‌شناسانی بودند که یا در هسته‌های اولیه چنین تلاشی شرکت کردند و یا آثاری در این زمینه به نگارش درآوردن. در آثار جامعه‌شناسانی چون رفیع پور (برای نمونه، نک. ۱۳۷۶) نیز اگرچه هیچ‌گاه به صورت آشکار درباره امکان یک علم اجتماعی اسلامی سخنی به میان نیامده است، آیات و احادیث دینی بسیاری دیده می‌شوند که گاه شاهد مثالی برای نظریه‌های غربی هستند و گاه خود به عنوان یک دیدگاه عرضه می‌شوند. دامنه استنادات وی حتی به ادبیات هم کشیده می‌شود. علاوه بر آن، آثار رفیع پور را می‌توان تلاش برای نوعی «بومی‌کردن» یا «خودمانی‌کردن» جامعه‌شناسی تلقی کرد که در صدد است تا فاصله میان مفاهیم و نظریه‌های دانشگاهی با توده مردم و یا مسئولان را از میان بردارد. در هر حال، به نظر می‌رسد که اکثر جامعه‌شناسان ایرانی، حداقل آنانی که در مناصب دانشگاهی به کار مشغول بوده‌اند، از نوعی یونیورسالیسم

۱. این کتاب به گفته استاد سیدهادی خسروشاهی بیش از ۵۰ سال پیش توسط محمد جواد حجتی کرمانی از روی آثار علامه طباطبائی ترجمه شده و بارها بدون ذکر نام مترجم و حتی سال و محل نشر در ابتدای انقلاب منتشر شده است. نسخه در اختیار نگارنده‌کان از همان نسخه‌های ابتدای انقلاب است اما این رساله همراه با رساله‌های دیگر با مقدمه سیدهادی خسروشاهی، بار دیگر در سال ۱۳۸۷ به چاپ رسیده است.

(جهان‌شمولی) علوم اجتماعی دفاع کرده‌اند، اگرچه مخالفتی هم با بومی‌کردن علوم اجتماعی نداشته‌اند. تعداد اندک آثاری که از سوی جامعه‌شناسان در این خصوص در چهار دهه پس از انقلاب به نشر رسیده است، می‌تواند گواهی بر این مدعای باشد. اگرچه، اندک بودن منشورات، دلیلی قاطع نیست و می‌تواند به معانی گوناگون تعبیر شود. از دیگر سو، مفهوم «بومی‌کردن» را نمی‌توان تماماً مراد فیض‌الله‌ی «اسلامی‌کردن» یا «علم اسلامی» گرفت و در این زمینه هم اختلاف نظر وجود دارد. این مباحثه که گاه، رنگ منازعات جدی ایدئولوژیک نیز به خود می‌گرفت و بیشتر به عرصه بایدها و نبایدها و جزمیات ایدئولوژیک فرو می‌غلتید، همچنان تا امروز ادامه دارد؛ البته، با توجه به تلاش‌هایی که از سوی مدافعان این اندیشه صورت گرفته است (برای مثال در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه) امروز سطح چنین منازعه‌ای ارتقاء یافته است.

حدود چهار دهه است که به‌طور مستمر، اما با فرازونشیب متفاوت و بسته به اوضاع سیاسی کشور، «گفتمان علوم اجتماعی اسلامی» در ایران فعال است. این گفتمان اگرچه در دهه‌های گذشته نام‌های متفاوتی به خود گرفته است (گاه با نام بومی‌گرایی، گاه با نام اسلامی‌کردن دانش انسانی، گاه با نام نهضت نرم‌افزاری^۱ یا الگوی ایرانی – اسلامی‌پیشرفت و غیره، با این حال بر اندیشه‌های محوری مشترک استوار است. از دیگر سو، این گفتمان از میان علوم انسانی بیش از هر چیز بر روان‌شناسی و جامعه‌شناسی (یا در معنای عامتر علوم اجتماعی) متمرکز بوده است. بنابراین، یکی از مناظری که از طریق آن می‌توان به این مسئله اندیشید و درباره آن به بحث پرداخت، تلقی موضوع به‌مثابه یک گفتمان و کشف نحوه مفصل‌بندی ایده‌های به‌کاررفته در آن و شباهت‌ها و تفاوت‌های گفتمان محوری و پاره‌گفتمان‌های آن (بروجردی، ۱۳۸۷) در بیش از حداقل پنج دهه گذشته است. با این حال، گذشته از این شیوه از بحث و تحلیل که در جای خود شایان توجه

۱. البته، چشم‌انداز نهضت نرم‌افزاری وسیع‌تر از بومی و اسلامی‌کردن علوم اجتماعی است. با این حال، بخش مهمی از آن، از نظر محتوا به اسلامی‌کردن و بومی‌کردن علوم اجتماعی بازمی‌گردد.

می‌نماید، و رابطه این گفتمان را با قدرت و ایدئولوژی گروه‌های مختلف اجتماعی روشن می‌سازد، نگاه دیگر ارائه پاسخ‌هایی از نوع دیگر (تاریخی و معرفت‌شناختی) است.

این نوشتار به جای آنکه از منظر نخست به این موضوع پردازد، کوشیده است از منظر دوم پاسخ‌ها، و یا حداقل پرسش‌هایی، را مطرح سازد. بنابراین، نگارندگان با استدلال‌هایی که گاه رنگ تاریخ علم دارد و گاه معرفشناصی، کوشیده است که نخست به این پرسش پاسخ دهد که آیا علم اجتماعی اسلامی «ممکن است» یا نه؟ و اگر این امکان وجود دارد تا کجا است و تحقق علم اجتماعی اسلامی به چه شیوه یا شیوه‌هایی امکان‌پذیر است؟ با این حال، این پاسخ‌ها، پاسخ‌هایی نهایی نیستند و خود محتاج تبع مجدد خواهند بود؛ زیرا، این راه در اساس، راهی نیست که به سرعت به سرانجامی برسد و کسانی که انتظار چنین سرانجام سریعی را دارند، نه تنها به رشد چنین علمی کمک نخواهند کرد، بلکه، به غوغاه‌ای ایدئولوژیکی که در فضای پراکنده است، دامن خواهند زد.^۱ اگر به جای تلاش «برق آسا» که با هیجان، همراه است و مدتی فضای فکری و سیاسی کشور را سرگرم می‌سازد، از چهار دهه پیش، تلاش آرام، پیوسته و متداومی صورت می‌گرفت، شاید امروزه ثمره‌های چنین تلاشی بیشتر آشکار می‌شد. البته، تلاش‌های صورت گرفته در این خصوص را می‌توان به دو دوره متفاوت تقسیم کرد. در دوره اول، که از سال‌های ۱۳۶۰ تا ۱۳۷۰ در جریان بود، رشدی بطری در این خصوص به چشم می‌خورد. آثار اندکی در این دوره به انتشار رسید و به مباحث دامنه‌ای در حوزه‌های فکری منجر نشد. آثاری که توسط دفتر همکاری حوزه و دانشگاه^۲ در قم و چند شهر دیگر (از جمله حائری

۱. یکی از معانی این سخن که بخشی از مدل پویای رشد علم نیز است، آن است که حتی مدل‌ها یا فلسفه‌های معرفت‌شناختی ما نیز خود بخشی از بازی علم هستند و در معرض تغییر و پویایی مداوم، آن‌چنان‌که از ذات علم و فلسفه بر می‌آید. حتی بر رغم تلاش‌های طافت‌فرسای هوسرسل (۱۳۸۹) برای بنیان‌نهادن پدیدارشناصی به منزله «علمی متن»، این رویکرد فلسفی نیز هنوز باز است و دستخوش اندیشه‌ورزی.

۲. این دفتر در سال ۱۳۷۷ به پژوهشکده حوزه و دانشگاه، در سال ۱۳۸۲ به مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه و در سال ۱۳۸۳ به پژوهشگاه حوزه و دانشگاه تبدیل شده است.

شیرازی، ۱۳۷۰) صورت گرفت، از این دست هستند. در دوره دوم که از ۱۳۷۰ تاکنون ادامه دارد، رشد نسبتاً قابل توجهی در این عرصه به چشم می خورد. انتشار آثاری درباره جامعه‌شناسی کج روی و انحرافات از منظر اسلام (سلیمی و داوری، ۱۳۸۷؛ سلیمی، ابوترابی و داوری، ۱۳۸۸)، جامعه‌شناسی خانواده (بستان و همکاران، ۱۳۸۷)، جامعه‌شناسی علم و معرفت (علیزاده و دیگران، ۱۳۸۸) و تفاوت‌های جنسیتی و اسلام (بستان، ۱۳۸۸) از جمله تولیدات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه است. علاوه بر آن، نشریه حوزه و دانشگاه (شماره اول، زمستان ۱۳۷۳) و نیز فصلنامه‌های تخصصی اسلام و علوم اجتماعی (شماره اول، ۱۳۸۸) و اقتصاد اسلامی از جمله تلاش‌هایی برای تعمیق این حوزه است. علاوه بر پژوهشگاه، مؤسسه‌های پژوهشی دیگر نظیر فرهنگستان علوم اسلامی (حسنی و همکاران، ۱۳۸۷؛ ۱۳۸۳) و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی نیز در این حوزه تلاش‌هایی انجام داده‌اند. تلاش‌های انجام‌شده در دانشگاه نیز تابه امروز به صورت جسته‌وگریخته ادامه یافته است. این تلاش‌ها از منظر تولید محتواهی خاص، به منزله مصادیقی برای این علم (برای مثال درباره فارابی و ابن خلدون)، و گاه از منظر معرفت‌شناسی (باقری، ۱۳۸۲؛ بستان و همکاران، ۱۳۸۷) بوده است. اما، به نظر می‌رسد که برای چنین هدف مهمی، این تلاش‌ها اندک باشند. بنابراین، ما اکنون به درستی نمی‌دانیم کجا ایستاده‌ایم. این تلاش‌ها در بهترین حالت به تعدادی دروس یا محدودی رشتۀ دانشگاهی تقلیل یافته‌اند و به تعدادی پایان‌نامه/رساله دانشجویی و مقالاتی در نشریه‌های علمی ختم شدند. به دلایل مختلف که در اینجا فرصت پرداختن به آن‌ها نیست، این تلاش‌ها امروز دیگر در صدر موضوعاتی که دانشجویان خواهان شنیدن و یا کار کردن درباره آن‌ها هستند، قرار ندارند.

در میان این تلاش‌ها، آنچه شاید بیش از همه به آن نیاز داشته‌ایم، تلاش برای مطالعه موضوع از منظر معرفت‌شناسی و تاریخ علم است. اگرچه، خوشبختانه تلاش‌هایی در این خصوص صورت گرفته است (باقری، ۱۳۸۲؛ بستان و همکاران، ۱۳۸۷؛ حسنی و همکاران، ۱۳۸۷؛ مرادی، ۱۳۸۵؛ امزيان، ۱۳۸۹؛ صمدی،

۱۳۸۹؛ علی پور و حسنی، ۱۳۸۹)، با این حال، در این زمینه نیز نیاز به تلاش بیشتر همچنان به چشم می‌خورد.

آنچه پیش رو دارید کوششی است مقدماتی در جهت تولید ادبیات بومی و برگرفته از منابع دینی که در آن یکی از مفاهیم مربوط به حوزه ارتباطات و به طور خاص، ارتباطات انسانی، مورد مذاقه قرار گرفته است تا در کنار تلاش‌ها و اقدامات ارزش‌ده دیگری که در این خصوص انجام شده‌اند و خواهند شد، زمینه بسط دانش ارتباطات در ایران را فراهم کنند. تلاش شده است با رجوع به منابع ادبی و دینی از جمله قرآن کریم، تفاسیر قرآن و نیز کتب حدیث، مفهوم «ریا» که از موانع ارتباطات انسانی اثربخش و مطلوب در جامعه است، به دور از اطناب و تفاصیل مُمِل تبیین شود.

از تلاش‌های دانشکده معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات، بهویژه دکتر حسن بشیر و دکتر سید مجید امامی و آقای حافظ شجاعی و نیز معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه امام صادق (علیه السلام) بهویژه، آقایان دکتر سید مجتبی امامی، معاون پژوهش و فناوری، دکتر محمد نعمتی، مدیرکل پژوهش و نشر، رضا دیبا مدیر تولید و نشر آثار علمی، و آقایان محمد روشنی و رضا عبدالله بجندي کارشناسان تولید و نشر انتشارات، برای انتشار این کتاب بسیار سپاسگزاریم.

مسعود کوثری و عبدالله بیچرانلو

بخش اول:

مفاهیم پایه‌ای در

علوم اجتماعی اسلامی

مقدمه

در بخش مقدماتی این نوشتار، تلاش شده است که با استدلال‌هایی که رنگ تاریخ علم و معرفت‌شناسی دارند، به این پرسش پاسخ داده شود که آیا تولید یک علم اجتماعی اسلامی ممکن است یا ممتنع، و اگر ممکن است، چگونه و اگر ممتنع است، آیا این امتناع یک امتناع ذاتی است یا عملی؟

نخست، باید این پرسش را مطرح ساخت که منظور از صفت «اسلامی» در علم اجتماعی اسلامی چیست؟ روشن است که این پاسخ، آن‌طورکه در بادی امر به نظر می‌رسد، چندان روشن و واضح نیست. پاسخ‌های ممکن به این پرسش، چندان متنوع است که خود می‌تواند باب مفصلی را در این خصوص بگشاید. آیا منظور از علم اجتماعی اسلامی، علمی است که توسط مسلمانان تولید شده باشد؟ آیا علمی است که محتوای آن اسلامی باشد؟ در این صورت، آن محتوا چه باید باشد که بتوان «اسلامی» اش نامید؟ آیا علمی برآمده از منابع اسلامی (قرآن و حدیث) است؟ آیا علمی است که «غربی» نباشد؟ آیا غربی بودن فقط در خصوص علوم انسانی و اجتماعی خطرناک است و در زمینه علوم طبیعی،أخذ این علوم هیچ مشکلی ندارد؟ دیگر آنکه «غربی بودن» علم به کدام ویژگی غرب (سکولار بودن، بی‌دین بودن، اومانیست بودن، لیبرالیست بودن) ارجاع دارد؟ آیا این ویژگی‌ها ذاتی علم غرب است و یا ویژگی علمای غرب؟ روشن است که این پرسش‌ها بازهم

می‌تواند ادامه یابد، اما نکته مهم آن است که هنگام بحث در این باره معلوم نیست که کدامیک از این تعاریف یا اشکالات مدنظر است. از این‌روی، بحث بیشتر از آنکه به جلو پیش رود، به نوعی سرگشتگی هرچه بیشتر منجر می‌شود (مرادی، ۱۳۸۵: ۵). بنابراین، نخستین قدم، روشن ساختن مفاهیم پایه‌ای است که به مدد آن‌ها می‌اندیشیم. بدون تصریح این مفاهیم هرگونه بحثی راه به جایی نخواهد برد. از دیگرسو، سطوح و دامنه منازعه چندان روشن نیست. به طوری که گاه این منازعه به تفاوت در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی بازمی‌گردد و گاه به روش‌شناسی، در نگاه اول، تفاوت اصلی در نگاه به جهان، و جایگاه انسان در آن بازمی‌گردد. به طوری که متفکرانی نظیر حائری شیرازی (۱۳۷۰) از «فطرت» به عنوان کانون نظریه اسلام درباره انسان سخن می‌گویند. از دیگرسو، منازعه گاه به عرصه روش کشانده می‌شود، به طوری که همه‌چیز تبدیل به مخالفت با پوزیتیویسم (اثبات‌گرایی) می‌شود. ابوالقاسم حاج محمد می‌گوید: «اسلامی‌سازی معرفت، به معنای گسترش ارتباط میان دستاورده علمی تمدنی بشری و ارجاعات (منابع) فلسفی پوزیتیویستی – به اشکال مختلف آن – و کاربست دوباره این علوم در یک دستگاه روشی و معرفتی دینی غیرپوزیتیویستی است...» (مرادی، ۱۳۸۵: ۷). به گفته مرادی این نقل قول «مناسب‌ترین درآمد برای معرفی پژوهه فکری اسلامی‌سازی معرفت است» (مرادی، ۱۳۸۵: ۸). پوزیتیویسم نگون‌بخت، نه تنها از سوی این گروه، بلکه، از سوی روشنفکران و جامعه‌شناسان انتقادی (مرادی، ۱۳۸۵: ۹ و ۱۰)، و گاه حتی به عنوان یک پُر از سوی دانشجویان، مورد حمله واقع می‌شود. در این سطح از مخالفت با علوم اجتماعی غربی، که با نوعی خوشامدگویی به نظریه‌های تفسیری و انتقادی (از ویرگرفته تا آدورنو و هابرماس) نیز همراه شده است، نوعی همسویی توافق‌نشده و اعلام‌نشده نیز در دهه‌های گذشته میان هواداران علوم اجتماعی اسلامی و جامعه‌شناسان و روشنفکران به وجود آمده است. کارکرد چنین نظریه‌هایی برای گروه اول، بهره‌برداری از ظرفیت‌های ضدسرمایه‌داری این نظریه‌ها و نقد جامعه غرب است و برای گروه دوم فراهم آوردن

دستگاه‌های مفهومی لازم برای نقد نظام اجتماعی. امزیان (۱۳۸۹) به جای روش پوزیتیویستی از نوعی «روش هنجاری» برای علوم اجتماعی اسلامی نام می‌برد، که چیزی شبیه نظریه انتقادی، اما مبتنی بر بینش اسلامی است. برخی دیگر (بستان و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۴۶) از تعبیر «روش نقدی - اصلاحی» یا «مکتب اصلاحی» استفاده کرده‌اند. البته، این ائتلافِ توافق نشده و اعلام نشده هم در برخی از موارد و هنگام بروز بحران‌های سیاسی در هم می‌شکند و تردیدی همه‌جانبه درباره علوم اجتماعی بر فضنا حاکم می‌شود. به‌حال، بعيد می‌نماید که این نزاع به‌سادگی و به‌زودی به سرانجام برسد و مطالعه جنبه‌های مختلف آن بیرون از دامنه نوشتار پیش‌رو است.

فصل اول:

رابطه علم تجربی (اجتماعی)

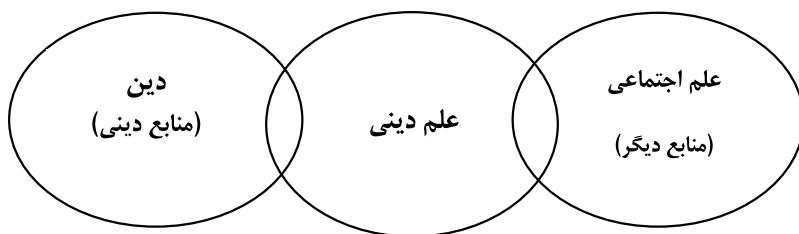
و علم دینی از منظر معرفت‌شناسی

مقدمه

در این فصل ضمن مروری بر رابطه علم دینی، دین و علم تجربی، به دلیل ضرورت دستیابی به فهمی دقیق از علوم اجتماعی دینی، در ادامه، این پرسش طرح شده است که شکل‌گیری یا رشد چنین علمی از منظر تاریخی با چه موانعی روبرو است. ازین‌رو به تبیین موضوع از منظر «منطق رشد علمی» پرداخته شده است. به علاوه با طرح پرسش‌های متعددی از جمله آیا علم اجتماعی اسلامی از همان شبکه مفاهیم علم اجتماعی غربی بهره خواهد برد و یا شبکه مفاهیم متفاوتی خواهد داشت؟ بر بافت‌مندی مفاهیم تأکید شده است. همچنین با طرح این پرسش که آیا شکل‌گیری یک علم اجتماعی اسلامی ممکن است یا ممتنع؟ از منظر معرفت‌شنختی به این پرسش پاسخ داده شده و موانع یا دشواری‌هایی پیش‌روی دستیابی به چنین علمی از منظر منطق رشد تاریخی علم تبیین شده است.

۱. رابطه علم دینی، دین و علم تجربی

دستیابی به درکی درست از علوم انسانی یا اجتماعی دینی (اسلامی) پیش از هر چیز مستلزم تعریف علم تجربی (اجتماعی) و علم دینی و تعریف رابطه این دو از منظر معرفت‌شناسی است. مدل ارائه شده توسط بستان و همکاران (۱۳۸۷) و باقری (۱۳۸۲) مبنای مناسب‌تری را در مقایسه با دیگر مکتوبات برای فهم این رابطه به‌دست می‌دهند. به باور بستان و همکاران نخستین تمایز مهمی که در این زمینه باید قائل شد، بین «علم دینی» و «دین» است (بستان و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۲۲)؛ علم دینی برابر با دین نیست. از این‌رو، علم دینی، حلقه اتصال بین دو حلقه دیگر یعنی منابع دینی و منابع غیردینی (علوم تجربی) است (نمودار ۱-۱). بنابراین، می‌توان گفت علم دینی «دانشی است که دو ویژگی تجربی بودن و دینی بودن را در خود جمع می‌کند» (بستان و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۲۲؛ باقری، ۱۳۸۲: ۲۰۷). براساس نحوه تصور از رابطه بین این سه حلقه می‌توان حداقل سه رویکرد کلی را از یکدیگر تمیز داد: رویکرد حداقلی، رویکرد میانی، رویکرد حداکثری (بستان و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۲۳-۱۲۴).



رویکرد حداقلی را می‌توان به دو دسته «هدف محور» و «موضوع محور» تقسیم کرد. در رویکردهای هدف محور، تنها معیار برای اتصاف علم به صفت دینی آن است که به اهداف و غایای دین و جامعه دینی خدمت می‌کند. درنتیجه، علم دینی

همان علم طبیعی یا انسانی موجود است که در خدمت اهداف دین و جامعه دینی قرار می‌گیرد و بدون در نظر گرفتن هدف و غایت، هیچ وجه قابل پذیرشی برای تقسیم علوم تجربی به دینی و غیردینی وجود ندارد (برای نمونه، العطاس). اما، رویکردهای موضوع محور به علم دینی به دیدگاه‌هایی اشاره دارد که موضوع‌هایی مانند دین، پدیده‌های متنسب به دین، امور مورد اهتمام دین، افراد دین‌دار یا جوامع دینی را برای مطالعات تجربی پیشنهاد می‌کنند، بدون آنکه برای انجام این مطالعات، چهارچوبی مغایر با چهارچوب علوم سکولار ارائه دهنده (امزیان، ۱۳۸۹).

در رویکردهای میانی «ییش از هر چیز بر پیش‌فرض‌های فراتجربی علم یا متافیزیک علم تأکید می‌گردد؛ به این معنا که دینی شدن این پیش‌فرض‌ها صامن دینی شدن علم قلمداد می‌شود» (بستان و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۲۵) در اینجا دینی شدن علم به دینی شدن پیش‌فرض‌های مابعدالطبیعی آن از یکسو و دینی شدن اهداف و جهت‌گیری‌های راهبردی آن از دیگر سو، منوط خواهد بود (باقری، ۱۳۸۲). از رویکردهای حداکثری دو نسخه می‌توان ارائه کرد. براساس نسخه اول، علم دینی فرضیه‌ها و نظریه‌های خود را از دین می‌گیرد و آن را در متن علم تجربی وارد می‌کند و از دیگر سو، مبتنی بر تکثر روش‌شناختی (روش‌های تعلقی، وحیانی و تجربی) است. اما، براساس نسخه دوم (بستان و همکاران، ۱۳۸۷)، رابطه‌ای چندجانبه میان دین، علم دینی و علم تجربی برقرار است. این مدل ابتدا بین دو سطح تجربی و فراتجربی تمایز قائل می‌شود. اگر تها در سطح علم تجربی به علم دینی پيردازیم، دین برای علوم طبیعی (ييشتر علوم پایه) تنها نقش فراهم‌کننده گزاره‌های متافیزیکی و ارزشی را خواهد داشت و این علم براساس روش تجربی اداره می‌شود. اما برای علوم انسانی، در این سطح، دین نه تنها مبانی متافیزیکی را فراهم می‌آورد، بلکه فرضیه‌ها و نظریه‌هایی را نیز به ارمغان می‌آورد. با این حال، در این سطح تنها روش تجربی مبنای داوری درباره گزاره‌های دینی و غیردینی خواهد بود.

اگر به علم دینی تنها در سطح فراتجربی توجه شود، این علم گزاره‌هایش را از متون دینی می‌گیرد و روش‌های وحیانی، نقلی و عقلی برای آن کافی خواهد بود. در این سطح نیازی به روش تجربی وجود نخواهد داشت و روش‌های یادشده برای مطالعه گزاره‌های دینی کافی خواهد بود. اما، اگر به علم دینی بهمثابه ترکیبی از دو سطح تجربی و فراتجربی بنگریم که تعریفی فراگیر از علم دینی است، با سه دسته گزاره (گزاره‌های متأفیزیکی و ارزشی، گزاره‌های آزمون‌پذیر بر پایه ایمان دینی و گزاره‌های تجربی) و تکثیری از روش‌ها (وحی، عقل و تجربه) مواجه خواهیم بود.

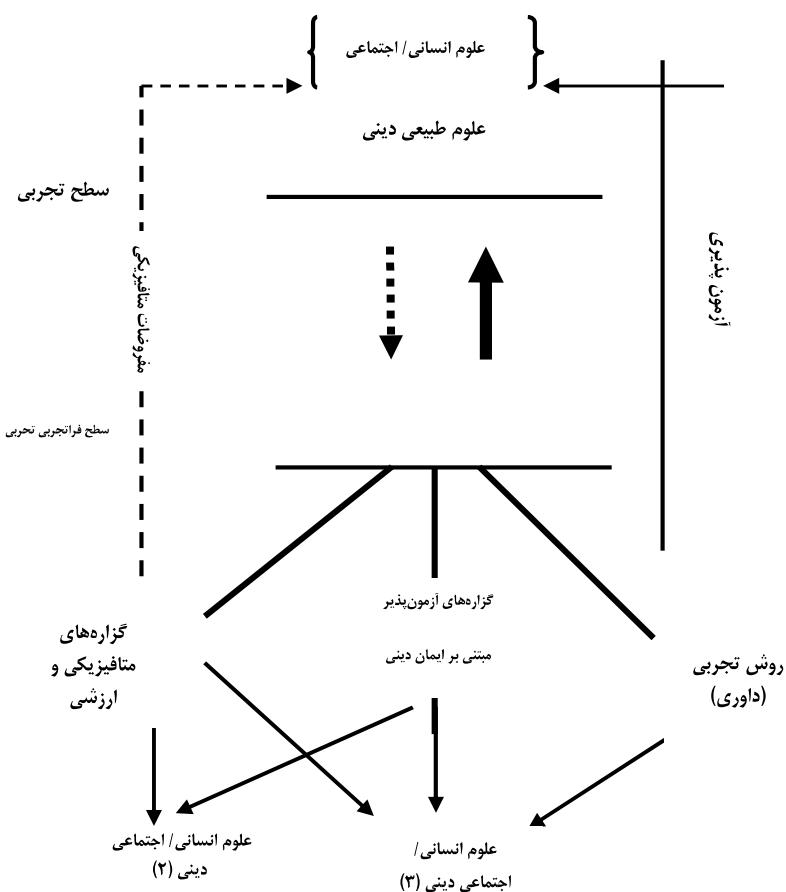
بستان و همکاران این مدل را به عنوان جامع‌ترین مدل علم دینی می‌پذیرند.

تفاوت مدل باقری (۱۳۸۲) و مدل بستان و همکاران (۱۳۸۷) در آن است که باقری اگرچه، نقش دین را در ارائه گزاره‌های متأفیزیکی و ارزشی قبول دارد و حتی بر آن است که می‌توان گزاره‌های مشخص قابل آزمون از متون دینی به‌دست آورد، اما، تنها روش تجربی را به عنوان روش ترجیحی آزمون و داوری این گزاره‌ها می‌پذیرد. در حالی که در مدل بستان و همکاران علاوه بر روش تجربی، از وحی و عقل بهمثابه روش‌های مرسوم برای مطالعه، مناسب و لازم یادشده است (نک. نمودار ۱-۲). در این مدل، اگر تنها بر سطح تجربی تکیه کنیم، علوم طبیعی و علوم اجتماعی (حالت ۱) می‌توانند مفروضات متأفیزیکی خود را از دین بگیرند، اما روش آزمون آن‌ها تجربی باشد. اگر، تنها به سطح فراتجربی معتقد باشیم، تنها می‌توان از علوم انسانی/ اجتماعی (حالت ۲) سخن گفت. طبق این مدل علوم طبیعی را نمی‌توان در این سطح مطرح کرد. در این سطح علوم انسانی/ اجتماعی نه تنها گزاره‌های متأفیزیکی خود را از دین می‌گیرند، بلکه روش آزمون آن گزاره‌ها هم درون دینی است و نیازی به آزمون تجربی نیست. اما، اگر هر دو سطح تجربی و فراتجربی را با هم در نظر بگیریم (مدل مورد تأکید بستان و همکاران)، علوم انسانی/ اجتماعی (حالت ۳) گزاره‌های متأفیزیکی خود را از دین می‌گیرند، برخی از این گزاره‌ها تنها نیاز به آزمون درون دینی دارند (با تکیه بر روش‌های وحیانی، عقلی و نقلی) و برخی دیگر نیاز به آزمون‌های تجربی. این مدل مرجع اجازه

می‌دهد که از هر دو گونه از گزاره‌های آزمون‌پذیر استفاده شود. بستان و همکاران بر آن هستند که این مدل نه تنها اجازه می‌دهد که رابطه واقع‌بینانه‌تری میان علم و دین برقرار کرد، بلکه در آن امکان استفاده از هر سه نوع تبیین رایج در علوم اجتماعی (تبیین علی، تبیین تفہمی و تبیین کارکردی) وجود دارد.

مدل باقري (تا حدودی) و مدل بستان و همکاران (به صورت جامع‌تر) رابطه دین و علوم اجتماعی را تعریف می‌کنند. بنابراین، از منظر معرفت‌شناسی می‌توان گفت که علوم اجتماعی اسلامی کاملاً «ممکن» است. هم در مدل باقري، با استعانت از نظریه لاکاتوش، (باقري، ۱۳۸۲: ۵۱ و ۲۵۵؛ کاواني، ۱۴۰۱: ۲۰۰۱ و ۱۴۷) هم در مدل بستان و همکاران، با استعانت از استدلال پوپر، لاکاتوش و مدل دو سطحی معرفت دینی (پوپر، لاکاتوش، ۱۳۸۷: ۱۴۴ و ۱۵۰) این نگرانی بر طرف شده است که ابطال گزاره‌های علم اجتماعی دینی به ابطال گزاره‌های متافیزیکی یا گزاره‌های برآمده از متون دینی منجر نشود.^۱ اما، «امکان» علوم اجتماعی اسلامی را نه تنها باید از منظر معرفت‌شناسی نگریست، بلکه باید آن را از منظر رشد تاریخی نیز واکاوی کرد.

۱. البته، مطابق با تر دو نم - کواین (کراس، ۱۹۸۲: ۳۲۰؛ باقري، ۱۳۸۲: ۵۱) آزمون یک فرضیه و ابطال آن کل فرضیه‌های زمینه‌ای و کمکی ما را متأثر می‌سازد. بنابراین، حتی اتخاذ این موضع نیز پیامدهایی خاص خود را خواهد داشت و ما را از ابطال‌پذیری به کلی خلاص نمی‌کند.



نمودار ۱-۲: مدل رابطه علوم طبیعی و اجتماعی با دین در دو سطح تجربی و فراتجربی

۲. منطق رشد علمی

تاکنون به اختصار به معرفت علمی، معرفت دینی و رابطه آن دو پرداختیم و این موضوع روشن شد که «امکان» چنین علمی از منظر معرفت‌شناسی وجود دارد. اکنون، این پرسش مطرح است که شکل‌گیری و یا رشد چنین علمی از منظر تاریخی با چه موانعی روبرو است. بنابراین، در اینجا موضوع را از منظر «منطق

رشد علمی» مطالعه می‌کنیم. فیلسوفان علم متعددی تلاش کرده‌اند تا «منطق» رشد علمی را کشف کنند و این منطق را در قالب نظریه‌ها و مدل‌هایی بیان کرده‌اند. لازی (۲۰۰۴) از حداقل سه رویکرد برای تبیین نحوه رشد و پیشرفت علمی یاد می‌کند: پیشرفت بهمنزله ادغام، پیشرفت بهمنزله بازگونی انقلابی (جایگزینی پارادایم‌ها) و نظریه‌های توصیفی پیشرفت علم. یکی از مشهورترین این مدل‌ها، نظریه انقلاب علمی کوهن (۱۹۷۰) است که رشد علمی را تابع جایگزینی پارادایم‌ها می‌داند. هنگامی که پرسش‌ها یا معماهای ناگشوده در برابر یک پارادایم بهقدیر افزایش می‌یابد که یک پارادایم علمی از پاسخگویی به آن‌ها عاجز می‌ماند، راه برای جایگزینی یا «تغییر پارادایمی» فراهم می‌آید. منظور کوهن از انقلاب علمی، همین تغییرات پارادایمی و جایگزینی پارادایم‌های جدید به‌جای پارادایم‌های قدیمی است. با آنکه نظریه کوهن در ابتدا مورد استقبال قرار گرفت و حتی تاکنون نیز به آن بسیار ارجاع می‌شود، اما، انتقاداتی بی‌شمار به آن وارد شده است. منتقدان بر آن هستند که تصویری که در عمل در دنیای علم وجود دارد، حضور پارادایم‌های علمی رقیب حتی در علوم طبیعی که کوهن در مورد آن‌ها تنها از «جایگزینی» سخن می‌گفت، است. جامعه‌شناسان بیشتر این وضعیت چندپارادایمی را تأیید کرده‌اند (Ritzer, 1988: 508). به گفته ریتزر نه تنها پارادایم‌های مختلف جامعه‌شناسی به نفع یکدیگر از میدان به در نرفته‌اند، بلکه در کنار یکدیگر به حیات خود ادامه می‌دهند. شبیه به همین موضع را جفری الکساندر اتخاذ کرده است (Alexander, 1987: 6). پارادایم‌ها و نظریه‌ها ضعیف می‌شوند و با بی‌مهری مواجه می‌شوند، اما همچنان چشم‌انتظار نظریه‌پردازانی هستند که ضعف‌های آنان را با نوعی ترمیم نظری جبران کنند و دوباره آنان را فعالانه به صحته بازگردانند. اما، در مجموع می‌توان گفت امروزه به مفهوم پارادایم (ستان, ۱۳۸۸: ۹) به دلیل ابهام‌های موجود چندان نمی‌توان استناد کرد و مفهومی مناسب برای توضیح رشد علمی نیست. مدل‌های دیگر رشد علمی نیز با محدودیت‌هایی مواجه هستند؛ ضمن آنکه این مدل‌ها عموماً «پسینی» بوده‌اند، نه «پیشینی». بنابراین، در

اینجا ناگزیریم که با درکی مقدماتی، تصویری از رشد علم را به دست دهیم؛ هرچند این تصویر ناقص و ابتدایی خواهد بود.

اگرچه، میان دور و یکرد تفہمی و تبیینی تقاوتهای قابل ملاحظه‌ای وجود دارد، شاید بتوان گفت که در هر دور شد مفاهیم از اهمیت بسیاری برخوردار است. در رویکرد پوزیتیویستی تأکید بر مفاهیم بسیار است؛ اما مفاهیم باید مشاهده‌پذیر و سنجش‌پذیر باشند. گزاره‌های علمی در منظر پوزیتیویستی از رابطه میان دو متغیر شکل می‌گیرند. بنابراین، مفاهیم واحد‌های بنیانی علم را تشکیل می‌دهند. در روش پوزیتیویستی، فرایندی طولانی برای مشاهده‌پذیر کردن مفاهیم و سنجش آن‌ها وجود دارد و دقت‌های بسیاری در این زمینه به خرج داده می‌شود. در این تصور، رشد علم، عبارت خواهد بود از افزایش مفاهیم و کشف رابطه‌های میان این مفاهیم و تشکیل گزاره‌های علمی. در رویکرد پوزیتیویستی، نه تنها افزایش مفاهیم و تشکیل خوش‌ها و شبکه‌های مفهومی به منزله «فربهشدن» آن علم است، بلکه، اکتشاف گزاره‌های جدید «آزمون‌پذیر» دامنه ارتباط میان پدیده‌هایی که در دایره هر علمی می‌گنجند را افزایش می‌دهند. به این ترتیب، از این منظر، رشد علم از سویی به معنای گسترده‌تر شدن تور مفهومی آن و «دربرگیرندگی» هرچه بیشتر پدیده‌ها است و از دیگر سوبه «قابلیت تبیینی بودن» آن، که به معنای کشف گزاره‌هایی است که از «قدرت» تبیین‌کنندگی (توضیح پدیده‌های بیشتر) و «دواام» (پشت سر گذاشتن آزمون‌های بیشتر^۱) بیشتری برخوردار باشند: قدرت تبیین بیشتر به دلیل ساختار منطقی روش‌تر و دواام در برابر چرخه تکرارشدنی ابطال‌پذیری است. چنین علمی اگرچه به تعبیر پوپر نشانگر «جستجویی ناتمام» است، روندی رو به رشد و انباشتی دارد.

رویکرد تفہمی بر فهم معنای (دلایل) کنش (صدری، ۱۳۸۶: ۲۵) تأکید می‌ورزد و از ساختن مفاهیمی که وبر آن‌ها را «نوع انتزاعی» می‌خواند، به عنوان

۱. این دواام البته به معنای نادیده گرفتن انتقاد پوپر مبتنی بر مهم بودن «ابطال‌گرایی» به جای «اثبات‌گرایی» نیست.

مهم‌ترین ابزار یاد می‌کند. در این تصور، جامعه‌شناسی عبارت خواهد بود از مجموعه مفاهیمی که به صورت «نوع انتزاعی» درآمده‌اند و به کار فهم معنای کنش افراد جامعه می‌آیند. مدل رشدی که براساس این تصور از علم می‌توان ارائه داد، رشد و شکل‌گیری مفاهیم نوعی انتزاعی متعددی است که به مدد آن‌ها می‌توان معنای کش افراد یک جامعه یا صورت‌بندی‌های اجتماعی مختلف (سرمایه‌داری، سوسياليسیسم و غیره) را فهمید. اگرچه، وبر خود به صراحت و روشنی مراحل ساخت این مفاهیم انتزاعی را بیان نکرده است، اما می‌توان گفت ابتقای جامعه‌شناسی بر این مفاهیم به معنای پذیرش برخی مقدمات نیز است. نخست، این تصور از مفاهیم انتزاعی مبتنی بر یک برداشت هرمنوتیکی است، و مجددًاً ما را با انتخاب از میان مواضع مختلف فلسفی مواجه می‌سازند. پذیرش هر موضع فلسفی هرمنوتیکی (از بسیار نسبی‌گرایانه تا کمتر نسبی‌گرایانه^۱) در این تفہم ما را همواره با امکان «ناقص بودن» فهم معنا و امکان فهم دیگر معانی رو برو می‌سازد.

مدل‌های ارائه‌شده در کار باقری (۱۳۸۲) و بستان و همکاران (۱۳۸۷) اگرچه به صراحت بیان نکرده‌اند، با این تصور از رشد علمی همخوان هستند. باقری با پذیرش مفهوم و گزاره به عنوان عناصری بنیانی علم، بازهم از منظری شبه‌پوزیتیویستی به علم اجتماعی می‌نگرد. حال آنکه بستان و همکارانش با پذیرش هر سه نوع تبیین (علی، تفہمی و کارکردی) منظری گستردگر تر را اتخاذ می‌کنند (بستان و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۵۳)؛ در این تصویر، رشد علم هم افزایش مفاهیم و گزاره‌ها است (رویکرد شبه‌پوزیتیویستی)، هم رشد مفاهیم نوعی (رویکرد تفہمی) است و هم رشد مفاهیم و رابطه‌های کارکردگرایانه (رویکرد کارکردی و کارکردی ساخت‌گرایانه).

از آنچه آمد می‌توان چند نتیجه را مطرح ساخت:

۱. این تصور به صراحت در کار ویر نیامده است.

۲. برای مثال، در پاسخ به این پرسش و پرسش‌های مشابه که: آیا اصلًاً می‌توان به نیت و مقصد مؤلف پی برد یا نه؟

- اولاً، چه در سنت تبیینی و چه در سنت تفہمی، رشد علمی به معنای ساختن و انباشت مفاهیم (به صورت پوزیتیویستی یا مفاهیم نوعی) و کشف پدیده‌های (تبیین‌کننده) و یا (تسهیل‌کننده)، البته با تأکید متفاوت است.
- هیچ‌یک از این دو سنت همخوانی بیشتر و یا کمتری با یک علم اجتماعی دینی ندارند. بنابراین، می‌توان از هر دو رویکرد تفہمی و تبیینی (بسته به عالیق دانشمند) در علوم اجتماع اسلامی بهره جست.
- امکان شکل‌گیری رویکرد سومی^۱ هم همواره وجود دارد.
- هر یک از این دو رویکرد مستلزم پذیرش قواعد رشد علمی هستند که طبق آن نه تنها گزاره‌ها (رویکرد پوزیتیویستی) بلکه حتی مفاهیم نوعی (در رویکرد تفہمی) نیز در معرض بازبینی مداوم هستند. بنابراین، امکان تعدد و تکثر گزاره‌ها و مفاهیم نوعی (و بنابراین امکان تعدد رویکردها، مکاتب و نظریه‌ها) وجود دارد.

۳. بافت‌مندی مفاهیم

براساس آنچه آمد، علم مجموعه‌ای از مفاهیم و گزاره‌ها (با لحاظ اختلاف‌منظر در رویکردهای تبیینی، تفہمی و کارکردنی) است؛ بنابراین، بخش مهمی از فعالیت علمی دانشمندان به تولید مفاهیم اختصاص دارد. نظام مفاهیم در هر علمی نشانگر نوع نگاه ما به پدیده‌ها است. جامعه‌شناسی هنگامی اعلام وجود کرد که در برابر فرد، جامعه را به مثابه موضوع مرکزی خود برگزید. تلاش‌های بسیاری از سوی جامعه‌شناسان صورت گرفت (فریزبی، ۱۳۷۴) تا اثبات کنند که جامعه چیزی بیش از «مجموع افراد» است. این امر، نه تنها درباره مفهوم مرکزی هر علم (برای نمونه جامعه در جامعه‌شناسی) صادق است، بلکه، دیگر مفاهیم هم باید همخوانی لازم

۱. می‌توان از نظریه انتقادی (آدورنو و دیگران) به عنوان رویکرد سوم نام برد. اما، این رویکرد، تا حدود زیادی با رویکرد تفہمی شبیه و در مقابل رویکرد پوزیتیویستی است. علاوه‌بر آن، امکان رویکرد اسلامی هم در این زمینه وجود دارد.

را با مفهوم (مفاهیم) مرکزی آن علم داشته باشند. بخش مهمی از کوشش پارسونز صرف آن شد تا مرز میان فرهنگ و جامعه را مشخص سازد. این تلاش پیش از او هم توسط دورکیم (فریزبی، ۱۳۷۴: ۳۷) انجام شده بود. بنابراین، مفاهیم به معنای آن هستند که ما به کدام بخش، و از چه زاویه‌ای، به واقعیت اجتماعی چندوجهی «برش» می‌زنیم. این به معنای تقدم مفهوم بر عین یا واقعیت خارجی نیست؛ بلکه، همان‌گونه که هگل و با تعبیری دیگر هوسرل آن را بیان کرده‌اند (هوسرل، ۱۳۷۶: ۲۶۰)، حاکی از وجود یک دیالکتیک عین و ذهن است. اما، پرسش‌های متعددی در اینجا پیش می‌آید که در جای خود پاسخ‌گویی به آن‌ها مهم و ضروری می‌نماید: آیا علم اجتماعی اسلامی از همان شبکه مفاهیم علم اجتماعی غربی بهره خواهد برد و یا شبکه مفاهیم متفاوتی خواهد داشت؟ آیا تفاوتی بین مفاهیم تولیدشده در حوزه یک علم خاص (برای مثال جامعه‌شناسی) در جهان‌های متفاوت (اسلامی و مسیحی یا غربی و شرقی) وجود خواهد داشت؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان از «بافت‌مندی» مفاهیم سخن گفت؟ به نظر می‌رسد که پاسخ به این پرسش هم مثبت است و هم منفی. اگر از رویکرد پوزیتیویستی به این موضوع بنگریم، پاسخ منفی خواهد بود. هدف علم، شکل‌گیری مفاهیمی است که با دقت تعریف شده باشند و همه دانشمندان در سراسر جهان از آن مفاهیم یک پدیده را دریابند. بنابراین، دستیابی به مفاهیم تا حد ممکن «عام»، از این منظر، شرط شکل‌گیری یک زبان علمی واحد است. بنابراین، اگر هم چنین امری امکان‌پذیر باشد، رویکرد پوزیتیویستی روی خوشی به آن نشان نمی‌دهد. از این منظر ما با واقعیت‌های اجتماعی و یا وجوهی از واقعیت‌های اجتماعی «همه‌جاایی» مواجه هستیم که شرقی و غربی، اسلامی و مسیحی ندارند و برای بیان آن‌ها مفاهیمی نظیر خانواده، نقش اجتماعی، سلطه، قدرت، رابطه اجتماعی به درد می‌خورند. بنابراین، آیا لازم است که ما دوباره شروع به ساختن مفاهیمی بکنیم که یک‌بار ساخته شده‌اند؟ از دیگرسو، می‌توان گفت که امکان شکل‌گیری مفاهیم نوعی متفاوت در رویکرد تفہمی امکان‌پذیرتر است. از منظر این رویکرد، شکل‌گیری مفاهیم نوعی

تا اندازه زیادی بسته به شرایط تاریخی و اجتماعی دارد؛ زیرا، تأکید این مفاهیم بر درک معانی کنش افراد است و این معانی تا اندازه زیادی به نظام‌های معنایی برخاسته از فرهنگ‌ها و ادیان مختلف وابسته‌اند. بدیگریان، شکل‌گیری این مفاهیم تا اندازه زیادی وابسته به «جهان‌زیست» یا جهان تجربه‌شده در یک جامعه دارد. مفهومی که از پدیدارشناسی هوسرل و از طریق وبر به هابرماس، شوتز و دیگر جامعه‌شناسان پدیدارشناس به ارث رسید. همان‌گونه که هوسرل آشکار ساخت، آگاهی همیشه «آگاهی از چیزی» است (هوسرل، ۱۳۸۶: ۴۴)؛ معنای این سخن که از آن به نام «وجه التفاتی» در پدیدارشناسی یاد کردند، نه تنها آن است که آگاهی ناب (کوگیتیوی دکارت) بیرون از ابژه وجود ندارد، بلکه، همیشه آگاهی معطوف و ملتفت به چیزی است؛ بلکه، از دیگرسو به معنای عدم وجود ابژه محض بیرون از سوژه نیز است.^۱ بنابراین، همان‌گونه که هوسرل (Smith, 2006: 79) به درستی بیان می‌کند، آگاهی هر سوژه‌ای به «تجربه زیسته» او در یک بافت مشخص تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و حتی جغرافیایی بستگی دارد، و آگاهی، «آگاهی معطوف - به - چیزی» در این بافت است. همان‌چیزی که هایدگر از آن به عنوان «جهان» داناین (هایدگر، ۱۳۸۷: ۵۷-۵۸) یاد می‌کند. بنابراین، معنای وجه التفاتی آن است که نه تنها بافتی که سوژه در آن می‌زید بر آنکه «چه» چیزهایی دیده شوند، مؤثر است؛ بلکه، حتی بر آنکه «چگونه» دیده شوند نیز مؤثر خواهد بود. از دیگرسو، معنای این سخن آن است که بسته به نگاه ما ممکن است جنبه‌های مختلفی از ابژه‌ها «فراخوانده» شوند که با ماهیت التفاتی ذهن و آگاهی کاملاً مرتبط است. بنابراین، به اختصار می‌توان گفت که تجربه‌های زیسته متفاوت به معنای امکان پیدایش مفاهیم متفاوت است. یافتن مفاهیمی که در غرب متدالوں

۱. این دیدگاه با دیدگاه کانت درباره نومن و فنومن ناسازگار نیست؛ زیرا، از نظر کانت، نومن قابل شناخت نیست، اگرچه وجود دارد. سخن پدیدارشناسان هم به همیچ وجه به معنای آن نیست که واقعیتی آن بیرون وجود ندارد، بلکه آنچه ما درباره این واقعیت می‌دانیم برخاسته از وجه التفاتی ما است. پدیدارشناسان برای این پرسش که آن چیز بیرون از ما واقعاً چیست، پاسخی ندارند.

است و ما در زندگی خود تجربه‌ای از آن نداریم، بسیار است و برعکس. این چیزی است که وبر تحت تأثیر سنت دیلتای (فروند، ۱۳۶۲: ۶۷) که سرچشمه‌های مشترکی با پدیدارشناسی هوسرل دارد درباره شکل‌گیری مفاهیم و تأثیرپذیری آن از بافت اجتماعی که در آن زندگی می‌کنیم، نیز به آن اشاره کرده است.

به‌نظر می‌رسد که پذیرش رویکرد تفہمی با تلاش برای شکل‌گیری علوم اجتماعی اسلامی سازگارتر باشد؛ زیرا این امکان را می‌دهد که از مفاهیم برخاسته از جهان‌زیست اسلامی برای فهم بهتر جهان اجتماعی مان کمک بگیریم. برخی از مفاهیمی که در متون دینی (نظیر قرآن و حدیث) آمده هم می‌توانند به مثابه مفاهیمی سودمند در این راستا به کار آیند. با پذیرش این رویکرد، می‌توان مفاهیم علوم اجتماعی غربی را برای فهم جامعه خود آنان مناسب دانست، و مفاهیمی دیگر را برای فهم جامعه اسلامی. اما، پذیرش این رویکرد، با پیامدهایی ناخواسته نیز مواجه است. برای مثال، مفاهیم متعددی که در جامعه‌شناسی امروزه غرب وجود دارند و برای فهم «وجوهی» از جوامع معاصر به کار می‌آیند، بلااستفاده خواهند ماند: مفاهیمی مانند نقش، ساختار، کارکرد، خانواده هسته‌ای، تقسیم‌کار، و صدھا مفهوم دیگر. نفی این مفاهیم به معنای نفی شباهت برخی از وجوه جوامع با یکدیگر نیز هست. به عبارت دیگر، درست است که این مفاهیم در جامعه‌شناسی غرب ابداع شده‌اند، اما مابه‌ازای مشابهی در جوامع معاصر دارند و نفی آن‌ها امکان پذیر نیست. بنابراین، مفاهیم در علوم اجتماعی اسلامی نه تنها از متون (قرآن و حدیث) می‌آیند؛ بلکه، از جهان‌زیست ما نیز ناشی می‌شوند. سازگار کردن سه دسته از مفاهیم (مفاهیم جامعه‌شناسی غرب، مفاهیم برآمده از متون دینی و مفاهیم برآمده از جهان‌زیست بومی ما) کاری بس دشوار است که رویارویی جامعه‌شناسی اسلامی قرار دارد. تشکیل شبکه‌ای از این مفاهیم که پیوند منطقی با یکدیگر داشته باشند، کاری بس عظیم می‌طلبد.