

بررسی تطبیقی اصول روش‌شناختی کلام اجتماعی و جامعه‌شناسی دین با تأکید بر کارکردگرایی

روح‌الله شاکری زواردهی*

مرضیه عبدلی مسینان**

چکیده

کلام اجتماعی از حوزه‌های مطالعاتی اندیشه اجتماعی اسلام و شاخه‌ای از الهیات اجتماعی اسلامی است که به تبیین و دفاع از آموزه‌های ایمانی و دیدگاه‌های دینی در باب مسائل اجتماعی می‌پردازد. مهم‌ترین اصول روش‌شناختی کلام اجتماعی عبارتند از: سنجش اعتبار تاریخی، واقع‌گرایی و معناداری، اعتبار هرمنوتیکی، روشمندی اجتهاد و استنباط معارف. در مقابل، اصول روش‌شناختی جامعه‌شناسی دین در فهم موضوع و دستیابی به غایت در تقسیم پارادیمی به سه دسته اثباتی، تفسیری و انتقادی قابل تفکیک است. تبیین کارکردی، نمونه‌ای از سنخ تبیین‌های روش اثباتی است که مبتنی بر دو اصل: اصالت کل و اصالت سودمندی با ویژگی‌هایی چون تأکید بر سودمندی اشیاء، نفی معیارهای ماوراءطبیعی و نسبی‌گرایی می‌باشد. در مقابل، منطق کارکردی کلام اجتماعی، یک منطق کارکردی جدید با محوریت آموزه‌های دینی و فاقد ویژگی‌های توجیه کارکردی جامعه‌شناسی دین و پیامدهای عرفی‌کننده آن است. عدم توجه استقلالی به کارکردهای دنیوی دین و تقدم حقانیت بر کارکرد از جمله مهم‌ترین اسباب تمایز منطق کارکردی متکلمان از توجیه کارکردی جامعه‌شناسان دین هستند.

واژگان کلیدی

کلام اجتماعی، جامعه‌شناسی دین، اصول روش‌شناختی، روش، کارکرد.

shaker.r@ut.ir

u.abdoli@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۵

*. استادیار دانشگاه تهران پردیس فارابی.

**دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته کلام - شیعه‌شناسی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۲۷

طرح مسئله

تاریخ حیات بشری، تأثیر مهم و همیشگی آموزه‌ها و تعالیم دینی را در عرصه‌های مختلف اجتماعی گزارش می‌کند و دین را به‌عنوان قوی‌ترین و کارآمدترین پدیده اجتماعی که هیچ تمدنی از آن خالی نبوده است و بدون آن امکان بقای انسانی نیست، معرفی می‌کند. تحلیل جامعه‌شناختی آموزه‌های دینی، فواید خداباوری و تأثیرگذاری آن بر حیات بشری آن قدر با اهمیت است که اگر با مطالعات تاریخی و آماری تأیید گردد، رهنمودهای فراوانی برای نهادهای فرهنگی و اجتماعی و افراد جامعه به‌بار خواهد آورد.

از طرفی تحولات عظیم در عرصه مسائل اجتماعی بشر، تغییر ذائقه و نگرش کارکردی و فایده‌اندیشی بشر به دین و پرسش‌ها و چالش‌های جدید در زمینه نقش دین به‌خصوص آموزه‌های اعتقادی در زندگی اجتماعی، متکلمان عصر حاضر را بیش از پیش متوجه این مطلب می‌کند که از حالت رکود و انفعال خارج شوند و با حضوری جدی در صحنه واقعیت‌های اجتماعی، ورود به عرصه مطالعات بین‌رشته‌ای، استخراج نظریات اجتماعی موجود در متون دینی و شرح و بسط آن با ادبیات امروزی و با به‌کارگیری تحقیقات، روش‌ها و داده‌های موجود در علوم اجتماعی، رهنمون‌های مفید و مؤثری را در پاسخ‌گویی به مسائل اجتماع بشری فراهم آورند و با ایجاد کلام‌های مضاف همچون کلام اجتماعی، گام‌های ارزشمندی در راستای بومی و اسلامی کردن علوم اجتماعی (در قالب فرآیند کلی اسلامی کردن علوم در کشور) بردارند.

با در نظر گرفتن این مهم و با توجه به اینکه بخشی از مطالعات و تحقیقات در بحث کلام اجتماعی می‌تواند با نگاه کارکردی به باورها و اعتقادات دینی صورت پذیرد و در راستای مسئله تحقیق، این پرسش مطرح می‌گردد که اگر غلبه روش کارکردی از دین، دارای پیامد عرفی‌کننده است، چرا خود دین و متکلمان از چنین منطقی استفاده می‌کنند؟ چه تفاوتی میان منطق کارکردی موجود در متون دین و آرای متکلمان و روش کارکردی جامعه‌شناسان دین وجود دارد؟

این نوشتار می‌کوشد تا ضمن معرفی کلام اجتماعی و اصول روش‌شناختی آن، با بررسی مقایسه‌ای روش کارکردی جامعه‌شناسان و روش کارکردی متون دینی در آرای متکلمان، ویژگی‌ها و نقاط تمایز آن دو را برشمارد و یک منطق کارکردی جدید با رویکردی دینی و با محوریت آموزه‌های دین معرفی نماید.

در بررسی پیشینه این تحقیق به دو دسته ادبیات مرتبط با بحث می‌توان دست یافت: ادبیات برون‌دینی و درون‌دینی. ادبیات برون‌دینی در آرای جامعه‌شناسانی که دین را از دیدگاه عقلی تحلیل کرده‌اند، قابل پیگیری است. تحلیل کارکردگرایانه نخستین بار از سوی کنت در جامعه‌شناسی طرح شد. پس از وی نیز دورکیم از این تحلیل برای بخشی از جامعه‌شناسی خود بهره گرفت؛ اما ظهور کارکردگرایی به‌صورت امروزی آن از انسان‌شناسی تأثیر پذیرفته است. انسان‌شناسانی چون «براتیسلاو مالینوفسکی» (۱۹۴۲ - ۱۸۸۴)، «هربرت اسپنسر» (۱۹۰۳ - ۱۸۲۰) و «ردکلیف براون» (۱۹۵۵ - ۱۸۸۱) از مشهور انسان‌شناسانی هستند که نظریه‌های خود را براساس این رویکرد

بیان کرده‌اند؛ اما مرحله رشد و شکوفایی کارکردگرایی در اواسط قرن بیستم را می‌توان به جامعه‌شناسانی چون «تالکوت پارسونز» (۱۹۷۹ - ۱۹۰۲) و «رابرت مرتون» (۲۰۰۳ - ۱۹۱۰) نسبت داد.

مقصود از ادبیات درون‌دینی، متون اصلی دین و آرای متکلمان است. در بررسی پیشینه کلام اجتماعی باید این نکته مدنظر قرار بگیرد که اگرچه متکلمان در زمینه مسائل اجتماعی به گونه پراکنده در کتب کلامی و اعتقادی قلم‌فرسایی نموده‌اند، هیچ‌گاه عنوان خاصی برای آن انتخاب نکرده و توجهی به این مطلب نداشته‌اند که کار و پژوهش آنها در قالب رشته‌ای بگنجد که ممکن است «کلام اجتماعی» نامیده شود. همچنین بحث از کارکردهای دین در کلام سنتی با عنوان آثار دین، آثار ایمان، نقش دین در زندگی فردی و اجتماعی، فواید بعثت پیامبران و ... در کتاب‌هایی که تحت عنوان «انتظار بشر از دین» نگارش شده، قابل پیگیری و جستجو است؛ اما به‌هرروی کاربرست کلام اجتماعی و تبیین کارکردی موردنظر آن تاکنون به صورت یک تحقیق مستقل و نظام‌مند و در قالب یک اثر علمی (کتاب، پایان‌نامه، مقاله) واکاوی نشده است.

الهیات اجتماعی

الهیات دارای معنا و اقسام نظری و عملی متعدد و گسترده‌ای است. (برای اطلاع بیشتر بنگرید به: مطهری، ۱۳۷۴: ۴۶۷؛ موسوی بجنوردی و دیگران، ۱۳۸۰: ۱۱۱ - ۱۱۰؛ صدر حاج‌سیدجوادی و دیگران، ۱۳۶۸: ۲ / ۳۲۴ - ۳۲۳؛ میشل، ۱۳۷۷: ۱۱۵ - ۱۱۴) که فراتر از علم کلام و علوم اسلامی دیگر بوده، تنها برخی از شاخه‌ها و فروع آن با پاره‌ای از علوم اسلامی قرابت و تناسب دارد؛ مانند الهیات کتاب مقدس با علوم و معارف قرآنی، الهیات تاریخی با تاریخ علم کلام، الهیات روحانی با تصوف و عرفان اسلامی، الهیات ادبی با اخلاق اسلامی، الهیات عقلی با فلسفه اسلامی. در واقع برگردان عربی «تئولوژی» به صورت «تئولوجیا» در حکمت اسلامی به کار رفته است و نباید آن را با کلام اسلامی یکسان تلقی کرد. (پازوکی، ۱۳۷۴: ۱۰ - ۸)

بنابراین با توجه به شمول الهیات بر همه آموزه‌ها و معارف اعتقادی، اخلاقی و عملی می‌توان گفت الهیات اجتماعی،^۱ معرفتی ترکیبی است که از بخش‌های مختلف، مانند حدیث اجتماعی، تفسیر اجتماعی، کلام اجتماعی، فقه اجتماعی و اخلاق اجتماعی تشکیل شده است؛ موضوع این دانش، هم متون دینی مربوط به اصل زندگی اجتماعی انسان و هم لوازم و عوارض و تبعات و آثار ناشی از آن - همچون خانواده، همسرگزینی، کار و تجارت، دولت و حکومت، تعلیم و تربیت و تبعیض و عدالت - است. همچنین این رشته، متون دینی درجه اول (آیات و روایات) و متون دینی درجه دوم (مجموعه شروح و توضیحات و تفاسیر و استنباطات محدثان، مفسران، متکلمان، فقیهان و عالمان اخلاق) را شامل می‌شود؛ از این‌رو حیات جمعی بشر و مسائل

1. Social Theology.

مربوط به آن - بدان گونه که در متون دینی و شیعی ما مطرح است - موضوع این رشته را تشکیل می‌دهد. البته این موضوع دارای وحدت اعتباری و انتزاعی است، نه ذاتی و حقیقی. (مطهری، بی‌تا: ۱۷ / ۲ - ۱۶)

روش این رشته، ترکیبی از روش‌های متداول و مرسوم در دانش‌های حدیث، تفسیر، کلام، فقه و اخلاق است که هم به سلسله اسناد و متون پرداخته، آنها را جرح و تعدیل می‌کنند و هم به تفسیر و تحلیل محتوی آنها می‌پردازند. بدین ترتیب، هدف این معروف نیز همانند علم الهیات در نهایت دفاع از آموزه‌ها، مدعیات و تشریفات دینی است؛ یعنی اقناع و توجه دین‌داران، توضیح و تبیین و تبلیغ مخاطبان و مغلوب ساختن معاندان. (تقی‌زاده داوری، ۱۳۸۸: ۱۳ - ۱۲)

کلام اجتماعی

کلام اجتماعی یکی از حوزه‌های مطالعاتی اندیشه اجتماعی اسلام است که به‌عنوان شاخه‌ای از الهیات اجتماعی اسلامی به تبیین و توضیح آموزه‌های اعتقادی و دیدگاه‌های دینی در باب مسائل اجتماعی می‌پردازد و از آنها در قبال دیدگاه‌ها و آموزه‌های رقیب دفاع می‌کند. در واقع آن بخش از گزاره‌ها و مسائلی از کلام در سه حوزه خداشناسی، راهنماشناسی و فرجام‌شناسی که دارای آثار و پیامدهای مستقیم یا غیر مستقیم بر ابعاد اجتماعی انسان است و بر نوع منش و رفتار اجتماعی او و بر نهادهای جامعه تأثیر می‌گذارد، در محدوده کلام اجتماعی جای می‌گیرد.

بنابراین «کلام اجتماعی» دقیقاً عبارت است از بررسی الهیاتی جامعه و نهادهای آن و پدیده‌ها و مسائل اجتماعی. متخصص و متکلم اجتماعی - و به اصطلاح الهی‌دان اجتماعی - به بررسی جامعه و مشکلات آن می‌پردازد و تلاش می‌کند به فهم و برداشتی از آنها و نیز به جهت‌گیری درباره آنها مبتنی بر تعالیم و اعمال دینی دست یازد تا آن را هنگام مواجهه با این مسائل به کار گیرد.

اصول روش‌شناختی کلام اجتماعی

همان‌گونه که اشاره شد، کلام اجتماعی دانشی است که به استخراج گزاره‌های کلامی مرتبط با اجتماع به شیوه عقلی و نقلی می‌پردازد. با این تعریف، کلام اجتماعی به‌مثابه منظومه معرفتی متشکل از آموزه‌های کلامی است که دارای ویژگی توصیفی و اخبار از واقع در مورد جامعه و اجتماع بشری است. لذا این مجموعه معرفتی نیز دارای خصائص «معرفت‌شناختی» و «روش‌شناختی» است. از آنجا که موضوع بحث اصول روش‌شناختی می‌باشد، به بحث از اصول معرفت‌شناختی در حد اشاره بسنده می‌کنیم.

از حیث معرفت‌شناختی، آموزه‌های اجتماعی بخشی از مباحث کلامی می‌باشند که به تبع آن از منابع اصیل کلامی ناشی می‌گردند. با نگاهی به مکتوبات کلامی به‌خصوص کلام شیعه از آغاز تاکنون می‌توان

دست‌کم سه منبع اصیل برای آن برشمرده: قرآن، سنت (نبوی و ولوی) و عقل. مقصود از منبع آن است که متکلمان شیعه از طریق آن، اطلاعاتی درباره مباحث اعتقادی را اصطیاد کردند و به بیان دیگر، بنیان‌های اعتقادی و مسائل اصول دین با الهام از این منابع پدید آمده است. (کاشفی، ۱۳۸۷: ۲۳۱)

در واقع می‌توان گفت اندیشمندان اجتماعی با بهره‌گیری از آموزه‌های قرآنی - روایی و عقلی، موضوعات و مسائل مهم کلامی در حوزه اجتماع و حیات اجتماعی انسان‌ها را استخراج و با ساماندهی و تنظیم آنها این دانش را ایجاد می‌کنند و سپس بسط و توسعه می‌دهند. البته اصل حجیت عقل و همچنین وحی و متون مقدس که به‌وسیله استدلال عقلی احراز شده باشد، در این نوشتار به‌عنوان اصل موضوعه پذیرفته می‌شود.

از حیث روش‌شناختی - با توجه به حجیت روش‌شناختی کلام اجتماعی در فرآیند انتقال آموزه‌های دینی به مخاطبان و همچنین روش استنباط معارف از متون دینی در سیره متکلمان - مهم‌ترین بحث سخن از «اعتبار تاریخی»، «واقع‌گرایی و معناداری»، «اعتبار هرمنوتیکی» و «روشنمندی اجتهاد و استنباط معارف» است که در ادامه به‌اجمال به آنها خواهیم پرداخت.

اعتبار تاریخی

اعتبار تاریخی مربوط به روش انتقال آموزه‌های دین و ابزار حامل آن از زمان نزول دین به دوره‌های بعد است که ممکن است در فرایند انتقال، ارزش معرفتی آنها در اختلاط با امور دیگر زائل گردد. به عقیده متکلمان، آن بخش از آموزه‌های اعتقادی و معارف که مبتنی بر دلیل نقلی متواتر و یا غیرمتواتر محفوف به قرائن قطعی باشند - مثل دلیل قطعی - یقینی و حجت هستند و در حوزه خود مثل سایر حوزه‌های بشری دارای اعتبار کافی و یقینی‌اند؛ اما آموزه‌های دینی مبتنی بر دلیل نقلی واحد غیرمحفوف به قرائن یقینی - مانند دلیل عقلی ظنی - ظن‌آور و فاقد اعتبار علمی می‌باشند. (حسین‌زاده، ۱۳۸۱: ۴۶ - ۴۴)

شیخ مفید در ذیل بحثی درباره بطلان رأی و قیاس نزد شیعه، باور خود را درباره خبر چنین بیان می‌کند: آنچه از اخبار موجب علم می‌گردد، دو چیز است: یکی خبر متواتر یا خبر مورداتفاق که در حکم متواتر است؛ دومی خبر واحدی که دلیلی آن را در صحت مخبر، قائم‌مقام متواتر قرار دهد و نیز محتوای آن، مطلب فاسد و باطل را مرتفع نماید. (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۴۴)

سپس در ادامه با صراحت اظهار می‌دارد: خبر واحدی معذور است که همراه با قرائنی باشد که شخص را به علم محتوایش برساند. این قرائن نیز انواع مختلفی دارد: گاه دلیل عقل، گاه شاهی از عرف و گاه اجماع. (همو، ۱۴۱۳ ب: ۹ / ۴۵)

البته در باب حجیت خبر واحد در باب عقاید، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد؛ از مخالفان حجیت خبر واحد در عقاید می‌توان به قاضی عبدالجبار از معتزله (۱۴۲۲: ۷۷۰ - ۷۶۷) و فخر رازی از اشاعره (۱۴۱۵: ۱۶۸) اشاره

کرد و از میان متأخران شیعه نیز می‌توان آخوند خراسانی (۱۴۰۹: ۳۲۹) و از میان معاصران شیعه علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۱۰ / ۳۵۱) را نام برد.

از موافقان حجیت خبر واحد در میان متأخران نیز می‌توان آیت‌الله بروجردی (۱۴۱۵: ۳۹۵) و در میان معاصران آیت‌الله خویی (۱۴۱۷: ۲ / ۲۳۶) را نام برد. البته برخی از اندیشمندان شیعه تفصیل داده‌اند و معتقدند هرچند در اصول دین همچون توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت نمی‌توان به خبر واحد تکیه کرد و آن را به عنوان منبع در نظر گرفت، در فروع اعتقادی و جزئیات اصول دین، توصیف امور تکوینی مانند خلقت جهان و انسان، بیان ابعاد مختلف انسان و روابط اجتماعی و گزارش‌های تاریخی می‌توان به خبر واحد استناد کرد. (همان: ۵ / ۱۰۹) درحقیقت آموزه‌های دینی و به تبع آن آموزه‌های اعتقادی آن از طریق روش تاریخی به ما رسیده، دارای حجیت و واقع‌نمایی هستند.

واقع‌گرایی و معناداری گزارهای کلامی

کلام تمام فرق و ازجمله کلام شیعه، حاوی مطالبی ناظر به واقع است؛ یعنی عقاید دینی و اصول دین که محور مباحث کلام است، با واقع مطابقت دارد و ازاین‌رو کلام نیز به دنبال عقاید حق و صددرصد مطابق با واقع می‌گردد و نجات اخروی مؤمنان را نیز در گرو تحصیل این یقین صددرصد می‌داند. علاوه بر آنکه معتقد است عقل آدمی قادر به فهم مدعیات دینی و پذیرش آنهاست و نیز این قضایا و گزاره‌های فکری اموری هستند که می‌توان آنها را اثبات کرد. همچنین مدار استنباط متکلمان مسلمان بر محور معناداری است و بر این اساس متکلم می‌کوشد تا معانی و مدلولات این متون را کشف نماید. به بیان دیگر، در کلام به‌ویژه در کلام شیعی ادعا می‌شود: اولاً زبان متون دینی قرآن و سنت نبوی با ساحت‌های گوناگون اخباری و انشایی، نمادی، تمثیلی و ...، به دنبال واقع‌نمایی است؛ زیرا هدف اساسی این متون، سوق دادن انسان به یک حقیقت وجودی و کمال وجودی تحقق‌پذیر است. (کاشفی، ۱۳۸۷: ۱۳۱)

ثانیاً: قرآن و سنت پیامبر هر دو به منظور هدایت فرد و اجتماع آمده‌اند و عقل حکم می‌کند که سخن خدا و معصوم، سخنی هدف‌دار و معنادار باشد که در پی انتقال آن به مخاطب است، ازاین‌رو فرض ابهام ذاتی، صامت بودن و فقدان یک معنای متعین مرکزی در سخن خداوند متعال و معصومان علیهم‌السلام بی‌وجه است. (سروش، ۱۳۷۹: ۳۰۳؛ همو، ۱۳۷۳: ۲۰۲ و ۳۵۱)

ثالثاً: معرفت دینی امری ممکن بوده، متکلم در پی کشف حقیقت و در طلب تعیین وصول چنین معرفتی است و این راه بسیار دشوار، ولی شدنی است. به بیان دیگر، کلام شیعه معتقد است فهم قرآن و حدیث و به عبارت دیگر، فهم و معرفت متون دینی برای آدمی ممکن است؛ زیرا عقل می‌گوید حکمت حدوث دین اقتضا می‌کند که زبان هدایت، زبانی فراگیر، آشکار و قابل فهم برای عموم باشد. (هادوی، ۱۳۸۱: ۲۰۰)

سخن بلند امیرالمؤمنین علی علیه السلام در *نهج البلاغه* که می‌فرمایند: «ذلك القرآن فاستنطقوه» ناظر به معناداری قرآن است که هرچه را بشر در طریق هدایت خود به آن نیازمند است، بیان فرموده و وظیفه عالم این است که آن بیان‌ها و مقاصد را بفهمد. (نصر اصفهانی، ۱۳۸۰: ۱۳۹ - ۱۱۹)

اعتبار هرمونیتیکی

اعتبار هرمونیتیکی به روش توضیح، تفسیر و تبیین آموزه‌های اعتقادی و دینی از سوی عالمان دین اشاره دارد. گرچه عالمان دینی برای فهم متون دینی و تعیین وظایف و قواعد رفتاری انسان‌ها از روش واحدی بهره نمی‌برند، همه آن روش‌ها دارای ارزش علمی، قدرت اثباتی و حجیت اعتباری برای عموم هستند؛ زیرا آنها در توضیح، تفسیر و تبیین آموزه‌های دین از ابزارهای نقلی، عقلی و حسی به‌مثابه ابزار عام معرفت بشری بهره می‌برند. بنابراین از حیث ارزش، هیچ تفاوتی میان معرفت دینی و معرفت بشری وجود ندارد. هر سخنی که در باب ارزش معرفت بشری مطرح است، به دلیل همانندی در ابزار معرفت، در باب معرفت دینی نیز قابل طرح خواهد بود. (حسین‌زاده، ۱۳۸۱: ۲۴۷)

روشمندی اجتهاد و استنباط معارف دینی

متکلم در به‌کارگیری استنباط و اجتهاد نیز گسترده و رها و بدون حد و قید نیست؛ بلکه محدود به حدود و شرایط و دارای ضوابط و ارکانی است. در واقع اجتهاد در این حوزه مشروع است، نه ممنوع و اجتهاد مشروع، یعنی استنباط فروع از اصول و کشف و تطبیق اصول کلی ثابت بر موارد جزئی و متغیر. این اصول کلی در متون دینی (قرآن، احادیث نبوی و ولوی) بیان شده و نیز چگونگی ربط فروع به این اصول کلی در کلام شیعه در بیان امامان مطرح گشته است. برای نمونه، امام رضا علیه السلام به‌صراحت فرموده: «ما شهد به الكتاب و السنه فنحن القائلون به» (صدوق، ۱۴۰۳: ۱۱۳) که نشانگر اصول کلی دینی است. همچنین در بحث رؤیت خداوند در قیامت با بررسی آیات و روایات در این خصوص و نیز به‌کارگیری مقدمات عقلی می‌توان مسئله را تفسیر و توجیه نمود. (همو، ۱۳۷۸: ۱ / ۱۱۵) این مسئله حاکی از چگونگی ربط فروع به اصول و چگونگی استنباط یک مسئله کلامی با بهره‌گیری از آیات و روایات و مقدمات عقلی است. (مفید، ۱۴۱۴: ۱۱۴؛ بنگرید به: صفار قمی، ۱۳۸۹: ۳۰۱)

برای نمونه می‌توان تفسیر و تبیین علامه طباطبایی را در ذیل آیه «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» و این راه راست من است؛ پس، از آن پیروی کنید و از راه‌های دیگر پیروی نکنید، که شما را از راه او پراکنده می‌سازد؛ این [ها] است که [خدا] شما را به آن [ها] سفارش کرده، تا شاید شما خود نگهداری کنید. (انعام / ۱۵۳) ذکر نمود.

خدا در این آیه روشن می‌کند که اگر جامعه مسلمانان در مسیر پیروی از راه راست و پرهیز از پیروی سایر راه‌ها قرار داشته باشد، خود این حالت، جامعه آنان را از پراکندگی نگهداری می‌کند و اتحاد و همبستگی‌شان را محفوظ می‌دارد. علامه در ادامه با اشاره به آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ * وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، آن گونه که حق تقوا و پرهیزگاریست از خدا بپرهیزید و از دنیا نروید مگر اینکه مسلمان باشید.» (آل عمران / ۱۰۴ - ۱۰۳) می‌فرماید: مراد از «رشته خدا»، همان گونه که به تفصیل در جای خود ذکر شده، قرآن است که بیان‌کننده حقایق و معارف دینی است با یا اینکه مراد قرآن و پیغمبر هر دو است که از آیه قبلی معلوم می‌شود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تُطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ * وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَ أَنْتُمْ تُثَلَّى عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَ فِيكُمْ رَسُولُهُ وَ مَنْ يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر از دسته‌ای که به آنان کتاب [الهی] داده شده، اطاعت کنید؛ شما را پس از ایمان آوردنتان، به [حال] کفر بازمی‌گردانند. و چگونه کفر می‌ورزید، درحالی که شما باید که آیات خدا بر شما خوانده می‌شود، و فرستاده او در میان شماست؟! و هر کس به خدا تمسک جوید، پس به یقین به راه راست رهنمون شده است».

این آیات حاکی از آن است که مردم باید برپایه معارف دینی اجتماع کنند و افکارشان را به یکدیگر پیوند دهند و در تعلیم و تعلم، با همه تعامل داشته باشند تا در پرتو آیاتی که بر آنها تلاوت می‌شود، به جای هرگونه آفت فکری یا هرگونه شبهه‌ای که القا می‌شود، آرامش روحی یابند و با تدبیر و تعمق در آیات الهی، هرگونه ماده اختلافی را ریشه‌کن سازند. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۳۵)

بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که کلام اجتماعی نیز از حیث روش‌شناختی، مانند سایر علوم بشری در کشف و دستیابی به حقایق، دارای حجیت عام است. همچنین از حیث ارزش نیز هیچ تفاوتی میان معرفت دینی و معرفت بشری وجود ندارد و گزاره‌های کلام اجتماعی که برگرفته از منابع یقینی همچون وحی و عقل است، در مقایسه با معارف اجتماعی بشر که بیشتر مبتنی بر تجربه و غیر یقینی است، حجیت و اعتبار بیشتری دارد و بهتر می‌تواند راهگشای مشکلات اجتماعی بشر در صحنه واقعیت‌های اجتماعی جامعه امروز باشد.

جامعه‌شناسی دین

جامعه‌شناسی دین به‌طور مختصر براساس «غایت»، «موضوع» و «منظر» چنین معرفی می‌شود: وظیفه و غایت اصلی جامعه‌شناسی دین، بالا بردن فهم و دانش ما از نقش و کارکرد دین در جامعه، تحلیل اهمیت تأثیر دین در تاریخ بشری و شناخت جلوه‌های گوناگون دین و نیروهای اجتماعی تأثیرگذار و شکل‌دهنده آن است، (همیلتون، ۱۳۷۷: ۳) نه پرداختن به مسئله حقانیت و صدق داعیه‌های دینی. موضوع جامعه‌شناسی دین، صورت طبیعی و تجلی‌یافته دین در تاریخ، ساختارهای اجتماع و رفتارهای کنشگران است که با استفاده از

روش‌های رایج جامعه‌شناسی به توصیف، تفسیر و تبیین آن می‌پردازد. (همان: ۹؛ واخ، ۱۳۷۶: ۲۶) جامعه‌شناسان از منظرهای گوناگون به مطالعه دین پرداخته‌اند که در این زمینه تنها به بنیان‌های «معرفت‌شناختی» و «اصول روش‌شناختی» آنها پرداخته می‌شود. از حیث منبع معرفتی، تمام رهیافت‌های جامعه‌شناسی دین دارای ویژگی‌ها و خصوصیات جامعه‌شناسی مانند بی‌اعتمادی به سنت‌ها، بی‌اعتباری به شرایع دینی، خودبسندگی انسان، بسندگی عقل و اقلع به نقش ابزاری عقل هستند. (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۱۳۰) جامعه‌شناسی دین رایج به دلیل ابتدا بر روش تجربی، از علوم انسانی مانند تاریخ، انسان‌شناسی و مردم‌شناسی بهره می‌برد و هیچ‌وقت از منابعی مانند وحی و عقل در عین یقینی بودن استفاده نمی‌کند. (بنگرید به: امزبان، ۱۳۸۰: ۲۵۸ و ۲۶۱)

اصول روش‌شناختی جامعه‌شناسی دین

اصول روش‌شناختی مورد استفاده جامعه‌شناسی دین در فهم موضوع و دستیابی به غایت، در تقسیم‌بندی پارادایمی به سه دسته «اثباتی»، «تفسیری» و «انتقادی» تفکیک می‌شوند که از این میان، دو قسم نخست مورد توجه است؛ زیرا بیشتر جامعه‌شناسان دین از روش اثباتی و تفسیری استفاده نموده‌اند؛ (بنگرید به: فصیحی، ۱۳۸۷: ۱۰۳ - ۱۰۱) اما محور بحث «پارادایم اثباتی» می‌باشد؛ چرا که تبیین کارکردی، نمونه‌ای از این سنخ تبیین‌ها است.

«پارادایم تفسیری» رویکرد معناکاوانه را سرمشق خود قرار می‌دهد و با تمایزگذاری میان تبیین و فهم معتقد است: علوم طبیعی در پی تبیین و علوم اجتماعی و انسانی در پی فهم، تفسیر و درک معنای رفتار از طریق بازسازی معنا و محتوای اعمال و نظم‌های اجتماعی است. (لیتل، ۱۳۸۰: ۱۱۱)

«الگوی تفسیری» مطابقت معرفت با واقع را ملاک کافی برای شناخت صحیح عالم انسانی قبول ندارد؛ زیرا مقایسه مکانیکی کنش و عمل با امر واقع برای بازسازی معنا و نیات کنشگران کافی نیست (بودن، ۱۳۸۳: ۱ / ۹۶ - ۹۵) و هویت همه افعال انسانی، تابع جهان‌بینی اجتماعی، مفاهیم پایه، مفروضات بنیادی و نیات فاعلان است که بدون نفوذ به درون جهان اجتماعی فرد، فهم معنای رفتارشان ممکن نیست.

«پارادایم اثباتی» به دلیل همسان‌پنداری کامل انسان و جهان اجتماعی با عالم طبیعت - جز در سادگی و پیچیدگی - روش مورد استفاده در عالم طبیعی را به عالم انسانی نیز تعمیم داده است؛ آنچه موجب شده است تا روش‌های تبیینی متعددی مانند تبیین کارکردی، علی و ساختاری در این پارادایم جای گیرند. (لیتل، ۱۳۸۰: ۱۲۳)

تأکید آنها بر معرفت آزمونی است که کیفیت شناخت را فقط براساس میزان سازگاری آن با امر واقع می‌سنجد. (بودن، ۱۳۸۳: ۹۳ - ۹۲)

روش اثباتی و تبیین کارکردی

از نظر پیروان روش اثبات‌گرایی، از حیث «معرفت‌شناختی» هیچ ارتباطی میان کلام اجتماعی و جامعه‌شناسی وجود ندارد؛ زیرا به عقیده این گروه، زبان وحی و متون مقدس معرفت‌زا نیست. برای نمونه از نظر آگوست کنت، دین بر جوامع ماقبل علم سیطره دارد و در زمان سیطره علم اثباتی، به دین به‌مثابه منبع معرفت در فهم عالم نیازی نیست؛ زیرا دین و آموزه‌های آن متعلق به دوران قبل از علم و به دلیل فقدان زبان علمی، معارض با علوم انسانی است. (امزیان، ۱۳۸۰: ۳۴ - ۳۳ و ۱۴۷)

از حیث «روش‌شناختی» نیز روش اثباتی دین را به بعد فیزیکی آن تقلیل داده، در تبیین آن، خود را نیازمند به آموزه‌های دین نمی‌بیند. این نگره، ارتباط کلام اجتماعی و جامعه‌شناسی را به‌معنای دخالت دادن ارزش‌ها در علم و عدم بی‌طرفی علمی می‌داند. از این‌رو بدون توجه به مدعیات دین به تبیین آن می‌پردازد که تبیین کارکردی نمونه‌ای از این سنخ تبیین است. (فصیحی، ۱۳۸۷: ۱۰۴)

نیچه مدعی است هیچ دین صادقی وجود ندارد و ادیان را باید تنها از طریق آثار اجتماعی آنها بررسی کرد و محتوای حقیقی ادیان را باید نادیده انگاشت. (موریس، ۱۳۸۳: ۸۱) دان ویب نیز مراجعه به مقولات الهیاتی را در فهم خود دین و هر مورد دیگر رد نموده و معتقد است: تنها آن بخش از دین حقیقت دارد که با علم قابل تبیین باشد و آن کارکردهای دین است. بدین‌روی وی سعی نموده است با ارائه تبیین کارکردی از همه ادیان، محتوای آنها را نادیده انگارد. (تریگ، ۱۳۸۵: ۷۰ و ۷۴ - ۷۲)

دانیل پالس، دین‌شناسی فرویدی و مارکسیستی را نیز جزء تبیین‌های کارکردی قلمداد نموده و معتقد است: تبیین‌های کارکردی، محتوای ادیان را نادیده می‌گیرند و به عمق و فراسوی اندیشه‌های آگاهانه دین‌داران و محتوای ادیان نگاه می‌کنند تا چیزهای پنهان و عمیق‌تری کشف نمایند. (پالس، ۱۳۸۱: ۲۰۹) چنان‌که برای نمونه، مارکس می‌گوید: توجه به آموزه‌ها و عقاید دین براساس شایستگی خود آن بی‌فایده است و باید آن را براساس کارکردشان در روابط اقتصادی تبیین نمود. (همان: ۲۰۹)

در ادامه به بحث از تبیین روش کارکردی جامعه‌شناسی دین (مهم‌ترین اصول و ویژگی‌های آن) در مقایسه با روش تبیین کارکردی موردنظر کلام اجتماعی می‌پردازیم.

اصول کارکردگرایی

در روش کارکردگرایی، گزاره‌ها و باورهای دینی را از زاویه عملی و کارکردگرایی ارزیابی می‌کنند و نگاه معرفت‌شناسانه و واقع‌گرایانه به قضایا و گزاره‌های دینی ندارند؛ گرچه هر انسان متدینی به صدق گزاره‌های دینی اذعان دارد و با یک تلازم منطقی، از صدق گزاره‌های دینی به فایده داشتن آنها سوق پیدا می‌کند. کارکردهای دین را می‌توان از منظرهای مؤمنانه و متعهدانه، غیرمؤمنانه و بی‌طرفانه و منکرانه و معاندانه نگریست؛ اما در هر حال، کارکردگرایی بر دو اصل «اصالت کل» و «سودمندی» استوار است.

الف) اصل اصالت کل

بر اساس این اصل، جامعه به‌منزله کل از اجزایی ترکیب شده که در ایجاد و بقای آن سهیم‌اند. بدین‌سان کارکردگرایی از کاستن پدیده‌های اجتماعی به کوچک‌ترین اجزای سازنده آن می‌پرهیزد و در تلاش است تا ماهیت درهم‌تافته، زنده و متقابلاً سازگار نظام اجتماع را در کلیتش بفهمد. این امر التزاماً وحدت را در اجزا بازشناسی می‌کند که بر مقیاس این وحدت، اجزا و کل درهم تنیده می‌شوند و هویت واحدی را پدید می‌آورند. (ریترز، ۱۳۸۰: ۱۴۰ - ۱۳۹)

این اصل، ریشه در اندیشه افلاطون دارد و به عقیده بسیاری، وی نخستین فردی است که تحلیل کل‌نگر را در عرصه اجتماع وارد ساخت. (برای آشنایی بیشتر بنگرید به: پوپر، ۱۳۶۹: ۸۶)

ب) اصل سودمندی

بنابر اصل سودمندی، پدیده‌های اجتماعی باید دارای گونه‌ای تأثیرگذاری باشند و نیازی از نیازهای جامعه را تأمین کنند. فلسفه وجودی آنها به کارکردشان در بقای جامعه بستگی دارد و همین اصل، کارکردگرایی را با ضرورت کارکردی پیوند می‌دهند. اصل سودمندی را نیز می‌توان از دیدگاه افلاطون استنباط کرد. وی در این زمینه می‌نویسد: هر نوع دارای وظیفه و خاصیت ویژه است و باید اشیاء را براساس فوایدشان تعریف کرد. سپس اشیای خوب را به سه دسته تقسیم کرد: ۱. چیزهایی که تنها به سبب خودشان خواسته می‌شوند، ۲. چیزهایی که به سبب نتیجه خود مطلوب‌اند، ۳. چیزهایی که از هر دو جهت مطلوب‌اند. وی در نهایت، عدالت را برپایه کارکردهای آن تعریف می‌کند. (افلاطون، ۱۳۷۴: ۳۵۸ - ۳۵۷)

افزون بر اندیشه افلاطون، مکتب اصالت فایده و فرهنگ سودمندی، مهم‌ترین بنیان این اصل کارکردگرایانه است. ویژگی‌های فرهنگ سودمندگرایی با ایجاد تغییر بنیادی در تصویر انسان‌ها از واقعیت، جامعه‌شناسی را ملزم ساخت تا با بیان مفهومی نو از پدیده‌های اجتماعی، رابطه آنها را با یکدیگر براساس نتایج سودمندشان مشخص سازد. (ریترز، ۱۳۸۰: ۱۰۵)

مفهوم سودمندی در جامعه‌شناسی را نخست پوزیتیویست‌هایی مانند سن‌سیمون و کنت مطرح ساختند. این مفهوم سپس با اندک تغییری در اندیشه «مکتب تضاد» راه پیدا کرد؛ آنگاه از طریق آثار دورکیم گسترش یافت و سپس با کارکردگرایی مدرن ادغام و به الگویی فکری تبدیل شد. به همین سبب، واژه کارکرد اصطلاحی کلی بود که به صورت غیرمستقیم به سودمندی همه چیزها، از جمله روابط، رفتارها و اعتقادات دلالت داشت. (همان: ۱۴۴)

ویژگی‌های کارکردگرایی

مهم‌ترین زمینه اجتماعی مؤثر بر کارکردگرایی، رشد فرهنگ سودمندی مبتنی بر مکتب اصالت لذت‌بتنامی

در میان طبقه متوسط بورژوازی در فرانسه است. (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۸ / ۲۶ - ۲۵) بر این اساس، بنیادی‌ترین ویژگی‌های آن عبارتند از:

۱. تأکید بر سودمندی اشیا؛ به جای تأکید بر ویژگی اهدافی که شکل‌دهنده اعمال انسان هستند. (گلندر، ۱۳۸۳: ۸۷ - ۸۱)

۲. نسبیت‌گرایی؛ عدم توجه به خود اشیا و حقانیت آنها و توجه صرف به نتایج آنها و به دنبال آن تغییر ارزش پدیده‌ها در موقعیت‌های گوناگون. (بنگرید به: همان: ۱۰۴)

۳. نفی معیارهای ماورایی؛ از دیدگاه فرهنگ اصالت سودمندی، معیارهای مافوق این‌جهانی و برتر از انسان در ارزشیابی اشیا دخالت ندارند؛ بلکه تنها ماهیت اشیا ملاک ارزیابی آنهاست. (همان: ۸۶)

۴. نادیده انگاشتن ارزش‌های دینی و اخلاقی؛ کوشش برای ارزیابی نتایج موجود یا مورد انتظار رفتار و در نتیجه کانون توجه از قضاوت اخلاقی به قضاوت مبتنی بر شناخت تبدیل می‌شود. (همان: ۶۶ و ۸۸ - ۸۷) بنابراین اگرچه روش کارکردی در اقبال افراد به دین‌ورزی، به‌ویژه افراد عادی، در آغاز مؤثر است، غلبه آن به زیان دین می‌انجامد؛ زیرا این رویکرد با توجه به ویژگی‌های مذکور در ذات خود با دین معارض است و یکی از مهم‌ترین عوامل عرفی شدن دین به شمار می‌آید.

پیامد عرفی‌کننده روش کارکردگرایی

غلبه روش کارکردی جامعه‌شناسان با ابتدا بر دو اصل اصالت کل و اصالت سودمندی، یکی از مهم‌ترین عوامل عرفی شدن دین به‌شمار می‌آید. مقصود از عرفی شدن دین در بیان شاینر، افول دین، هم‌نوایی دین با دنیا، رهایی جامعه از قید دین، جابه‌جایی باورها و نهادهای دینی، تقدس‌زدایی از عالم و حرکت از جامعه مقدس به جامعه سکولار می‌باشد. (شاینر، ۱۳۸۳: ۳۱ - ۳۰)

به عبارتی دیگر، عرفی شدن در ادبیات فلسفی و عقلانی مغرب‌زمین به‌معنای اینجایی، اکنونی یا زمینی شدن است؛ یعنی نگاه‌ها از آسمان به سمت زمین تغییر جهت می‌دهند، از خدا و غیب برداشته و تنها به جهان مادی، محسوس و ملموس منحصر می‌شوند. (سروش، ۱۳۸۴: ۷۹ - ۷۳)

غلبه روش کارکردی جامعه‌شناسی دین به دلیل نادیده انگاشتن ذات پدیده‌ها، (بنگرید به: همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۰۱ - ۲۰۰) اهداف و کارکردهای مقصود پدیده (بنگرید به: مالینوفسکی، ۱۳۷۹: ۱۹۸) و اهداف کنشگران (بنگرید به: اسکیدمور، ۱۳۸۵: ۱۴۲ و ۱۴۷ - ۱۴۶) از چند مسیر، دین، فرد و جامعه را در معرض عرفی شدن قرار می‌دهد. این مهم‌ترین تفاوت روش کارکردی مبتنی بر متون دینی متکلمان و توجیه کارکردی جامعه‌شناسان دین می‌باشد که در ادامه به نمونه‌هایی از پیامدهای عرفی‌کننده توجیه کارکردی در ساخت دین اشاره می‌کنیم:

۱. نگاه ابزارى به دین؛ توجیهات کارکردی از راه عطف توجه به کارکردهای دین، آن را به ابزار محض حیات دنیوی تبدیل می‌کند. «ابدال»^۱ و «تبدیل»^۲ به‌مثابه دو پیامد ابزاری شدن، بیشترین آسیب را به دین وارد می‌سازند. (بنگرید به: شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۶۳؛ سروش، ۱۳۷۶: ۲ / ۱۵۳ - ۱۵۲)

۲. نادیده انگاشتن کارکردهای اصلی دین؛ کارکردهای دین، خصلت اینجایی و اکنونی دارند و کارکردهای ذاتی و آن‌جهانی دین، آگاهانه یا ناآگاهانه نادیده گرفته می‌شود یا در حد کارکردهای دنیوی دین تنزل می‌یابد. (بنگرید به: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۳۵۵) علامه طباطبایی با توجه به این مطلب می‌گوید: توجیهات کارکردی جامعه‌شناسان لوازمی دارد که یک متدین آشنا به مسائل دینی نمی‌تواند به آنها ملتزم باشد؛ زیرا اولاً: ایده تقلیل حقیقت و غایت دین به کارکردهای آن با آموزه‌های قرآن و سنت پیشوایان دین در تعارض است. ثانیاً: اسقاط توحید از مجموعه معارف، نفی فضائل اخلاقی و ارجاع توحید به هدفی پست از لوازم این ایده است. (همان: ۴ / ۱۱۶ - ۱۱۵)

۳. بی‌اعتنایی به دین حق و باطل؛ سودمندی عملی و پاسخ‌گویی به نیازهای فردی، ملاک حقانیت یا عدم حقانیت، صحت و سقم و حسن و قبح ادیان قرار می‌گیرد. (بنگرید به: همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۹۹ - ۱۹۸؛ تریک، ۱۳۸۵: ۷۴ - ۷۲)

۴. نشستن اغراض دنیوی به جای مصالح واقعی دین؛ دین از دریچه تنگ‌نظرانه فردی و اجتماعی دنیایی و تقدم مصالح دنیایی و اجتماعی بر مصالح واقعی و اصلی که خدا در دستوره‌های دین برای انسان منظور داشته است، از جمله این پیامدها است؛ درحالی‌که در تشخیص مصالح واقعی در بسیاری موارد، عقل ناکارآمد است و رجوع به دین ضروری است. (بنگرید به: سبحانی، ۱۳۷۶: ۱۷۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷ / ۱۲۰ - ۱۱۸)

۵. تحول دین الهی به دین انسان‌محور؛ از جمله: تقدم نیازها و انتظارات انسان بر دین، انسان‌مخدوم و دین‌خادم، حذف الوهیت و دیانت و جایگزینی دین انسانی به جای دین الهی. (ملکیان، ۱۳۷۷: ۴ / ۱۷۸ - ۱۷۶)

۶. مسخ دین و زوال کارکردهای آن؛ در سایه توجه صرف به دنیا، یا قرار دادن دنیا در عرض آخرت، اخلاص در دین و عبودیت خدا فراموش گشته، توحید به شرک مبدل می‌شود و دین‌داری از اصالت و خاصیت می‌افتد. (بنگرید به: مطهری، ۱۳۷۴: ۲ / ۱۷۷ - ۱۷۵)

اهمیت روش کارکردی در کلام اجتماعی

تحلیل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی آموزه‌های دینی و فواید خداآوری و تأثیرگذاری آن بر حیات بشری

۱. در فرایند ابدال، اصل دین به‌مثابه ابزاری کارکردی پذیرفته می‌شود؛ مشروط به‌اینکه دین برای انجام هرچه بیشتر نقش ابزاری دنیوی خود، همسو با تحولات فرهنگ و جوامع تغییر کرده، عصری شود.
۲. مقصود از تبدیل نیز شرایطی است که ادعا می‌شود در آن، دین به دلیل ناکارآمدی و فقدان قابلیت‌های لازم، جایگاه خود را به ابزار مدرن و کاراتر، مانند خرد انسانی یا مکاتب فکری و شیوه‌های جدید زندگی انسانی واگذار می‌کند.

آن قدر بااهمیت است که اگر با مطالعات تاریخی و آماری تأیید گردد، رهنمودهای فراوانی برای نهادهای فرهنگی و اجتماعی ازجمله آموزش و پرورش، آموزش عالی، وزارت ارشاد، صداوسیما و تمام افراد جامعه فراهم می‌آورد. این رویکرد می‌تواند با استفاده از سازکارهای روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، افراد و گروه‌های جامعه را به سمت خداباوری سوق دهد؛ به‌طوری که در زندگی خانوادگی و رفتارهای اجتماعی از آثار مثبت خداباوری و جاودان‌طلبی بهره ببرند و تأثیرات عینی آن را دریابند. بیشتر دانشمندان مسلمان و متکلمان، مطالعات مربوط به مسائل اعتقادی را با صبغه فلسفی و عقلی پیش می‌برند و به تحقیقات روان‌شناختی و جامعه‌شناختی دین کمتر توجه می‌نمایند؛ درحالی که متفکران غربی ازجمله فروید در کتاب‌های *توتم، تابو، آینده یک پندار* و ...، یونگ در کتاب‌های *روان‌شناسی و دین، دین و خاطرات* و ...، اریک فروم در *روان‌کاوی و دین* و ویلیام جیمز در *دین و روان* و سایر علمای علوم اجتماعی در آثار خود، خدمات دین را در ساحت‌های مختلف انسان‌شناسی، یعنی ساحت‌های عاطفی و رفتاری بررسی نموده‌اند. (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۲۸۲)

از آنجا که هدف از دانش بین‌رشته‌ای کلام اجتماعی، بهره‌گیری هرچه بهتر و بیشتر از مباحث مهم کلامی مانند توحید، وحی، نبوت، امامت و عصمت، خاتمیت، امر به معروف و نهی از منکر در عرصه مطالعات اجتماعی می‌باشد و تلاش الهی‌دان اجتماعی متوجه این مطلب است که با ارائه نظریات اجتماعی بر اساس آیات و روایات و عقل سلیم به بهبود و ارتقای اوضاع اجتماعی فرد و جامعه کمک کند، ازاین‌رو می‌کوشد تا با توجه به آموزه‌های اعتقادی دین و کارکردهای اجتماعی آن و با استفاده از شیوه‌های مختلف عقلی، نقلی و حتی روش‌های مرسوم در جامعه‌شناسی به راه‌حلهایی مفید و کارا برای حل مسائل و مشکلات جامعه دست یابد.

بنابراین با توجه به هدف کلام اجتماعی، بخشی از مطالعات و تحقیقات در کلام اجتماعی نیز می‌تواند با نگاه کارکردی به باورها و اعتقادات دینی در جامعه انسانی صورت پذیرد و بدین ترتیب، یک منطق کارکردی جدید با رویکردی دینی و با محوریت آموزه‌های دین تدوین گردد؛ منطق کارکردی که برخلاف توجیه کارکردی جامعه‌شناسان دین، هدف دین‌داری را به کارکردهای دنیوی صرف محدود نمی‌سازد و فاقد نگاه ابزاری به دین است.

ویژگی‌های روش کارکردی کلام اجتماعی

منطق دین، پیش‌فرض‌هایی از قبیل نفی شناختاری بودن زبان دینی و نفی نظریه مطابقت را برنمی‌تابد. به همین دلیل، معتقدان به نظریه مطابقت و واقع‌گرایی گزاره‌های دینی نیز می‌توانند از کارکردهای دینی سخن بگویند. شاخصه منطق کارکردی الهی‌دان اجتماعی، الگوگیری از منطق تبیین کارکردی موجود در متون دینی به‌ویژه قرآن است. وجه تمایز تبیین کارکردی دین با توجیه کارکردی جامعه‌شناسی دین در این است

که در توجیه کارکردی برپایه کارکردهای دنیوی دین از آن دفاع می‌شود؛ اما در تبیین کارکردی دین، تنها حضور دین در زندگی فردی و اجتماعی انسان براساس کارکردهای آن در کانون تحلیل قرار می‌گیرد.

آنچه در متون دین به‌ویژه قرآن ذیل منطق کارکردی جای می‌گیرد، در حقیقت فاقد پیامدهای عرفی‌کننده توجیه کارکردی است که به‌طور اجمال به چند ویژگی آن اشاره می‌کنیم:

۱. **عدم توجه استقلالی به کارکردهای دنیوی دین؛** کارکردهای دنیوی، عرضی و تبعی هستند و در پی توجه به هدف یا کارکرد غایی - که رسیدن به سعادت واقعی است - به دست می‌آیند. (بنگرید به: جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۹ - ۸؛ جعفری، ۱۳۸۶: ۱۲۶ - ۱۲۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴ / ۱۱۴)

۲. **تقدم حقانیت بر کارکرد؛** حقانیت دین در درجه نخست و نگاه کارکردی به آن ثانوی است. (بنگرید به: همان: ۱۶ / ۱۱۶)

۳. **توجه به انسان‌های گوناگون؛** توجه به انگیزه‌های مختلف انسان‌ها در دین‌داری. (همان: ۱۱ / ۱۶ - ۱۵۸)

۴. **پاسخ به نیازهای ثابت انسان؛** فطری و ضروری بودن دین و عدم تفاوت انسان‌ها در نیازمندی و پذیرش دین. (همان: ۱۲ / ۲۰۰ - ۱۹۹)

۵. **بیان سنت‌های حاکم بر جهان؛** برخی آیات قرآن به زبان کارکردی سخن گفته‌اند و رویدادها و حوادث عالم (کارکردها) را به‌منزله پیامد اعمال خود انسان معرفی می‌کنند. (همان: ۲ / ۱۸۲ - ۱۸۰: ۸ / ۱۹۷ - ۱۹۵ و ۱۱ / ۲۲)

نتیجه

با روشن شدن حجیت روش شناختی کلام اجتماعی در سایه توجه به عناصری همچون اعتبار تاریخی، واقع‌گرایی و معناداری، اعتبار هرمونیتیکی و روشمندی استنباط و اجتهاد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که کلام اجتماعی نیز از حیث روش شناختی مانند سایر علوم بشری در کشف و دستیابی به حقایق دارای حجیت عام است. در مقابل، جامعه‌شناسی دین از توجیه کارکردی مبتنی بر اصالت سودمندی با ویژگی‌هایی مانند نسبی‌گرایی، نادیده انگاشتن ارزش‌ها و نفی معیارهای ماورایی بهره می‌برد. منطق کارکردی موردنظر کلام اجتماعی، یک منطق کارکردی جدید است که به دلیل ابتنا بر آموزه‌های دین و الگوگیری از منطق کارکردی قرآن، متمایز از توجیهات کارکردی جامعه‌شناسان دین است؛ چراکه در آرای متکلمان دینی اولاً؛ حقانیت دین در پذیرش دین مورد توجه است؛ ثانیاً؛ همه کارکردهای اجتماعی و دنیوی دین در مسیر کمال واقعی انسان قرار دارد و هرگز به‌طور استقلالی مدنظر قرار نمی‌گیرد و بر همین مبنا، تبیین کارکردی کلام اجتماعی که با محوریت متون دین شکل می‌گیرد، فاقد ویژگی‌های توجیه کارکردی و پیامدهای عرفی‌کننده آن است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. اسکیدمور، ویلیام، ۱۳۸۵، *تفکر نظری در جامعه‌شناسی*، ترجمه علی‌محمد حاضری و دیگران، تهیه مرکز مطالعات اجتماعی و فرهنگی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳. افلاطون، ۱۳۷۴، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۴. امزیان، محمد، ۱۳۸۰، *روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی*، ترجمه عبدالقادر سواری، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۵. بروجردی، سید حسین، ۱۴۱۵ ق، *نهایة الاصول*، قم، تفکر، چ ۱.
۶. بودن، ریمون، ۱۳۸۳، *مطابقت در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک*، ج ۱، ترجمه باقر پرهام، تهران، مرکز.
۷. بوریل، گیسون و گارت مورگان، ۱۳۸۳، *نظریه‌های کلان جامعه‌شناسی و تجربه و تحلیل سازمان*، ترجمه محمدتقی نوروزی، تهران، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۸. پازوکی، شهرام، ۱۳۷۴، «مقدمه‌ای بر باب الهیات»، *ارغنون*، ش ۶ - ۵.
۹. پوپر، کارل، ۱۳۶۹، *جامعه‌باز و دشمنان آن*، ترجمه علی اصغر مهاجر، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۱۰. تریک، راجرز، ۱۳۸۵، *عقلانیت و دین*، ترجمه حسن قنبری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۱. تقی‌زاده داوری، محمود، ۱۳۸۸، «الهیات اجتماعی شیعه»، *الهیات اجتماعی*، ش ۱، بهار و تابستان.
۱۲. جعفری، محمدتقی، ۱۳۸۶، *فلسفه دین*، تدوین جمع نویسندگان، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۰، *انتظار بشر از دین*، قم، اسراء.
۱۴. حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۱، *مبانی معرفت دینی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۱۵. خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۴۰۹ ق، *کفایة الاصول*، قم، آل‌البیت علیهم‌السلام، چ ۱.
۱۶. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۸، *کلام جدید با رویکرد اسلامی*، قم، دفتر نشر معارف.
۱۷. خویی، سید ابوالقاسم، ۱۴۱۷ ق، *مصباح الاصول*، کتابفروشی داوری، چ ۵.
۱۸. ریتزر، جورج، ۱۳۸۰، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی.
۱۹. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۶، *الهیات و معارف اسلامی (تبیین عقاید اسلامی در قرآن، حدیث و عقل)*، قم، مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق علیه‌السلام.
۲۰. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران، صراط.

۲۱. _____، ۱۳۷۶، حکمت و معیشت، ج ۲، تهران، صراط.
۲۲. _____، ۱۳۷۹، بسط تجربه نبوی، تهران، صراط.
۲۳. _____، ۱۳۸۴، سکولاریسم، در سنت و سکولاریسم، تهران، صراط.
۲۴. شاینر، لاری، ۱۳۸۳، مفهوم سکولار شدن در پژوهش‌های تجربی، ترجمه سید حسین سراج‌زاده، در چالش دین و مدرنیته، تهران، طرح نو.
۲۵. شجاعی‌زند، علیرضا، ۱۳۸۰، دین، جامعه و عرفی شدن (جستارهایی در جامعه‌شناسی دین)، تهران، نشر مرکز.
۲۶. _____، ۱۳۸۱، عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۲۷. صدر حاج سید جوادی، احمد و دیگران، ۱۳۶۸، دائرةالمعارف تشیع، ج ۲، تهران، دائرةالمعارف تشیع.
۲۸. صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن حسین، ۱۴۰۳ ق، التوحید، هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین، چ ۱.
۲۹. _____، ۱۳۷۸، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، چ ۱.
۳۰. صفار قمی، محمد بن حسن، ۱۳۸۹، بصائر الدرجات فی علوم آل محمد علیهم السلام، ترجمه تصحیح تعلیقه و اعراب‌گذاری علیرضا زکی‌زاده رنانی، قم، وثوق.
۳۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۷، روابط اجتماعی در اسلام، به ضمیمه چند رساله دیگر، ترجمه محمدجواد کرمانی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، چ ۱.
۳۲. _____، ۱۴۱۷ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۳. فخر رازی، ۱۴۱۵ ق / ۱۹۹۵ م، اساس التقدیس فی علم الکلام، ج ۱، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافه.
۳۴. فصیحی، امان‌الله، ۱۳۸۷، «الهیات و جامعه‌شناسی» (مقایسه معرفت‌شناختی و روش‌شناختی)، معرفت، ش ۱۲۶، ص ۹۷-۱۱۰.
۳۵. _____، ۱۳۹۰، منطق کارکردی و دفاع از دین، قم مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۶. قاضی معتزلی، عبدالجبار، ۱۴۲۲ ق، شرح الأصول الخمسه، الطبعة الاولى، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۷. کاشفی، محمدرضا، ۱۳۸۷، کلام شیعه ماهیت، مختصات و منابع، تهران پژوهشگاه، فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵ ق، الکافی، ج ۱، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چ ۴.
۳۹. لیتل، دانیل، ۱۳۸۰، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط.
۴۰. مالدینوفسکی، برونسیلاو، ۱۳۸۳، نظریه علمی درباره فرهنگ، ترجمه عبدالحمید زرین قلم، تهران، گام نو.
۴۱. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، انسان‌شناسی در قرآن، تنظیم و تدوین محمود فتحعلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

- ۴۴ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۰، زمستان ۹۳، ش ۳۹
۴۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، مجموعه آثار، ج ۲ و ۵، تهران، صدرا.
۴۳. _____، بی تا، آشنایی با علوم اسلامی (مجموعه کلام و عرفان)، قم، صدرا.
۴۴. مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ ق (الف)، مختصر التذکرة بأصول الفقه، قم، المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، ج ۱.
۴۵. _____، ۱۴۱۳ ق (ب)، مصنفات الشيخ مفید، ج ۹، علی میرشریفی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۴۶. _____، ۱۴۱۴ ق، تصحيح اعتقادات الامامية، قم، المؤتمر العالمی للشيخ المفید، ج ۱.
۴۷. ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۷، تاریخ فلسفه غرب، ج ۴، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۴۸. موریس، برایان، ۱۳۸۳، مطالعات مردم‌شناختی دین، ترجمه سید حسین شرف‌الدین و محمد فولادی، قم، زلال کوثر.
۴۹. موسوی بجنوردی، کاظم و دیگران، ۱۳۸۰، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۵۰. میشل، توماس، ۱۳۷۷، کلام مسیحیت، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۵۱. نصر اصفهانی، محمد، ۱۳۸۰، معرفت دینی، اصفهان، مؤسسه فرهنگی انتشارات فرهنگ مردم.
۵۲. هادوی، مهدی، ۱۳۸۱، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، ج ۲، قم، بیت الحکم.
۵۳. همپلتون، ملکم، ۱۳۷۷، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تبیان.
۵۴. واخ، یواخیم، ۱۳۷۶، «روش مطالعه در جامعه‌شناسی دین»، معرفت، ترجمه سید محمد سقفی، ش ۲۰، بهار.