

روش‌شناسی اندیشه اجتماعی علامه طباطبائی

sadeq.qolestani47@yahoo.com

صادق گلستانی / عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

دریافت: ۱۳۹۳/۲/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۲۹

چکیده

علامه طباطبائی صاحب اندیشه‌های اجتماعی ناب در حوزه‌های مختلف اجتماعی است. در این مقاله، روش‌شناسی اندیشه اجتماعی او و زمینه‌های وجودی معرفتی و غیرمعرفتی آن بازخوانی، همچنین ملزومات روش‌شناختی آن مبانی بررسی می‌شود.

بخش گسترده‌ای از اندیشه‌های اجتماعی علامه معطوف به شرایط اجتماعی و مسائل فرهنگی است. وی مطابق مبانی فلسفه اسلامی و با بهره‌گیری از آموزه‌های وحیانی و با رویکرد تلفیقی این اندیشه‌ها را در ابعاد توصیفی و تبیینی و هنجاری ارائه کرد. هرچند اندیشه‌های اجتماعی علامه بر مدار هستی‌شناسی و انسان‌شناسی فطری سامان می‌یابد، انسان‌شناسی فطری نقش محوری در این اندیشه‌ورزی اجتماعی دارد. این اندیشه‌ها در کتاب‌های گوناگون علامه بازتاب یافته، ولی بخش اعظم آن در تفسیر گران سنگ المیزان که محور این نوشتار می‌باشد، مطرح شده است.

کلیدواژه‌ها: فطری بودن، انسان‌شناسی، هستی‌شناسی، روش‌شناسی، دین، وحی، استخدام.

عَلَمَه طباطبائی از جمله متفکران مسلمانی است که جامعه و فرهنگ و معضلات اجتماعی به طور عام و مسائل اجتماعی جوامع اسلامی به گونه خاص، جایگاهی مهم در اندیشه و ورزی اش دارد. از این رو اندیشه های اجتماعی بخش گسترده ای از تولیدات فکری وی را تشکیل می دهد. عَلَمَه کوشید با رویکرد تلفیقی و بهره گیری از ابزار عقل و نقل و حس، ابعاد مختلف زندگی اجتماعی را بررسی کند. تکیه بر مبادی و حیانی، سهمی عمده در این اندیشه و ورزی دارد.

هر چند این اندیشه ها در کتاب های گوناگون عَلَمَه بازتاب یافته، ولی بخش اعظم آن در کتاب شریف *المیزان* که چون نگینی در میان تفاسیر شیعه و سنی می درخشد مطرح شده است. وی در حوزه های مختلف اجتماعی به تولید اندیشه پرداخت؛ از جمله فلسفه علوم اجتماعی و فلسفه اجتماع، نابرابری اجتماعی، دگرگونی اجتماعی، آسیب شناسی اجتماعی و خانواده.

بخش گسترده ای از اندیشه های اجتماعی عَلَمَه طباطبائی ناظر به معضلات دنیای جدید و پیامدهای آن در جوامع اسلامی است. اندیشه های اجتماعی وی رویکرد انتقادی دارد؛ ولی نه مانند مکتب فرانکفورت که به صرف انتقاد بسنده کند، بلکه وی ضمن تبیین مسئله اجتماعی دنیای مدرن، راه حل نیز ارائه کرده است.

عَلَمَه علت عقب ماندگی جوامع اسلامی را تحلیل می کند و با تکیه بر انسان شناسی و حیانی، علت این عقب ماندگی را در دور شدن مردم از فطرت می یابد؛ و راه حل مسئله اجتماعی جهان اسلام را در دستورهای هنجاری و تبیین های جامعه شناختی و حیانی می جوید.

بازخوانی اندیشه های اجتماعی عَلَمَه طباطبائی از آن حیث اهمیت دارد که وی با تکیه بر مبانی معرفتی فلسفه اسلامی و بهره گیری از آموزه های و حیانی و در پاسخ به مسائل اجتماعی جهان جدید، به تولید اندیشه اجتماعی همت گمارده و از معضلات آن تبیین اجتماعی به دست داده است. بررسی شیوه فکری او و روش شناسی بنیادین اندیشه اجتماعی اش که در واقع بررسی زمینه های وجودی شکل گیری آن اندیشه ها و ریشه های اندیشمندی اوست، جایگاهی ویژه در فهم روشن تر آن اندیشه دارد. از این رو در این نوشتار روش شناسی اندیشه اجتماعی عَلَمَه بازخوانی می شود. بدین منظور دو دسته عوامل اثرگذار بر اندیشه های اجتماعی وی، یعنی عوامل غیر معرفتی یا زمینه های اجتماعی و عوامل معرفتی، چون مبادی انسان شناختی و هستی شناختی بازخوانی می شود؛ آن گاه ملزومات روش شناختی مبانی معرفتی ایشان بیان می گردد و دلالت های اجتماعی آن نیز مورد اشاره قرار می گیرد.

روش و روش‌شناسی

روش مسیری است که دانشمند در سلوک علمی خود می‌پیماید (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۶۹) و در جامعه‌شناسی عبارت است از مجموعه شیوه‌ها و تدابیری که برای شناخت حقیقت و برکناری از خطا به کار می‌رود (شایان‌مهر، ۱۳۷۷، ص ۲۹۶). روش‌شناسی دانشی است که از نظر به آن شکل می‌گیرد و به همین دلیل همواره دانشی درجه دوم است (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۶۹). بنابراین روش‌شناسی، معرفتی است که موضوع آن روش است (همان، ص ۱۴۱). این علم خود بر دو قسم است: روش‌شناسی کاربردی که روش کاربرد نظریه علمی را در حوزه‌های معرفتی مرتبط با آن نظریه شناسایی می‌کند، و روش‌شناسی بنیادین که ناظر به روشی است که نظریه در مسیر آن تولید می‌شود. بنابراین روش بنیادین مقدم بر نظریه است و روش کاربردی مؤخر از نظریه است (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۴۴).

۱. زمینه‌های اجتماعی اندیشه اجتماعی علامه طباطبائی

ارتباط جامعه با معرفت و نحوه تأثیر اجتماعیات در تکوین نظریه، بخشی از مباحث روش‌شناسی بنیادین یک نظریه را تشکیل می‌دهند. در واقع بخشی از زمینه‌های وجودی تکوین اندیشه به‌ویژه نظریه اجتماعی، عوامل اجتماعی هستند. جامعه‌شناسی معرفت به‌منزله یکی از شاخه‌های علم جامعه‌شناسی عهده‌دار بررسی این موضوع است.

به‌طورکلی نحوه ارتباط جامعه و تولید نظریه را از دو بعد می‌توان بررسی کرد: الف) تأثیر جامعه بر تعیین موضوع و کانون علاقه نظریه‌پرداز؛ ب) تأثیر جامعه بر محتوای نظریه. در بخش نخست، اندیشمند آگاه از وضعیت فرهنگی و اجتماعی، در رویارویی با مسئله اجتماعی، با تکیه بر مبادی معرفتی خود، و نه مبادی پذیرفته‌شده جامعه درصدد تحلیل و تبیین آن مسئله و ارائه راه‌حل برای آن برمی‌آید. تأثیر اجتماعیات در این بخش، تنها در تعیین موضوع و مسئله اجتماعی اندیشمند است. بخش دوم، معطوف به الگوی نظری و مبانی دارای مرجعیت اجتماعی است که بر محتوای نظریه تأثیر می‌گذارد و اندیشمند اجتماعی همان الگوی نظری و مبانی معرفتی را مبنای اندیشه‌ورزی‌اش قرار می‌دهد. بخش گسترده‌ای از اندیشه‌های اجتماعی که در حاشیه دنیای مدرن در جوامع اسلامی تولید شده در همین زمینه درخور ارزیابی است.

در باب اندیشه اجتماعی علامه طباطبائی، تنها بخش نخست، یعنی نقش جامعه در تعیین موضوع و مسئله پژوهش مصداق دارد، نه بخش دوم؛ زیرا وی فقط با تکیه بر مبانی معرفتی ویژه

خود - که بدان خواهیم پرداخت - در باب موضوعات مختلف و مسائل اجتماعی جهان اسلام نظریه پردازی کرده است.

اندیشه‌های اجتماعی در بستر تاریخی و در ارتباط با مسائل اجتماعی شکل می‌گیرند. اندیشه‌های علامه طباطبائی نیز در همین مسیر درخور بررسی‌اند. بدون تردید اگر علامه شرایط فرهنگی زمانه خودش را تجربه نمی‌کرد و یا از وضعیت اجتماعی زمانه‌اش ناآگاه می‌بود، دغدغه ورود به مباحث اجتماعی و تولید فکر اجتماعی در ایشان ایجاد نمی‌شد؛ زیرا معمولاً اندیشه اجتماعی زمانی تولید می‌شود که مسئله اجتماعی در جامعه پدید آید و متفکر آگاه به آن مسئله در جست‌وجوی تبیین و حل آن، به تولید اندیشه و نظریه می‌پردازد. بدون تردید اگر علامه طباطبائی بدون داشتن مسئله به سراغ قرآن می‌رفت، تولید حجم گسترده‌ای از اندیشه‌های اجتماعی که در تفسیر شریف المیزان بازتاب یافته است امکان‌پذیر نمی‌بود.

به‌طورکلی شرایط حاکم بر عموم جوامع اسلامی و خصوص جامعه ایران در زمان علامه را باید در حاشیه سیطره معرفتی و غیرمعرفتی جهان غرب بر این جوامع ملاحظه کرد؛ وضعیتی که از قرن نوزدهم آغاز شد و امتداد یافت. در زمان علامه طباطبائی انواع نگرش‌های سکولاریستی و الحادی، فرهنگ جامعه را آلوده ساخته بود. وی راه رویارویی با این مسئله را مبارزه علمی و فرهنگی با بهره‌گیری از مبانی فلسفی و وحیانی می‌دید؛ چنان‌که می‌نویسد:

هنگامی که به قم آمدم، مطالعه‌ای در برنامه درسی حوزه کردم و آن را با نیازهای جامعه اسلامی سنجیدم و کمبودهایی در آن یافتم و وظیفه خود را تلاش برای رفع آنها دانستم. مهم‌ترین کمبودهایی که در برنامه حوزه وجود داشت در زمینه تفسیر قرآن و بحث‌های عقلی بود. از این‌رو درس تفسیر قرآن و درس فلسفه را شروع کردم. با اینکه در جو آن زمان، تفسیر قرآن، علمی که به تحقیق و تدقیق نیازمند باشد، تلقی نمی‌شد و پرداختن به آن، شایسته کسانی که قدرت تحقیقی در زمینه‌های فقه و اصول را داشته باشند به حساب نمی‌آمد، بلکه تدریس تفسیر، نشانه کمی معلومات به حساب می‌آمد، در عین حال این را برای خودم عذر مقبولی در برابر خدای متعال ندانستم و آن را ادامه دادم تا به نوشتن تفسیر المیزان انجامید (مصباح، ۱۳۶۱، ص ۱۴۱).

علامه در واکنش به جریان سکولاریستی که از نقش حداقلی دین و ضرورت انزوای اجتماعی دین سخن می‌گفت، به تبیین ضرورت وجود دین در حیات اجتماعی و توانایی دین در هم‌نوایی با تحولات اجتماعی پرداخت (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۸۶-۱۹۰). وی در برخی از آثار، اندیشه‌های الحادی و تحلیل مارکسیستی از پدیده‌های اجتماعی را بررسی کرد. در کتاب *روش رئالیسم مبادی فلسفی* این

جریان، و در تفسیر *المیزان* نقد جامعه‌شناختی آن را بیان نمود. وی در نقد تفسیر مارکسیستی که دگرگونی اجتماعی را تنها در عوامل مادی جست‌وجو می‌کرد، بر نقش عوامل فرهنگی در دگرگونی اجتماعی تأکید ورزید (همان، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۲؛ ج ۸، ص ۲۴۷-۲۴۸). علامه همچنین در برابر آن اندیشه مارکسیستی که دین را روبنا و افیون توده‌ها معرفی می‌کرد، به تحلیل نقش ادیان در ایجاد تمدن بشری (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۲۶-۲۲۵؛ ج ۱۳، ص ۳۲۷؛ ج ۷، ص ۳۰۶). و به‌ویژه نقش دین اسلام در شکل‌بخشی به تمدن جدید پرداخت (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۹۸؛ ج ۴، ص ۱۵۷).

از ویژگی‌های فرهنگی زمان علامه، ترویج اندیشه‌های فمینیستی در حوزه زن و خانواده بود. هرچند هنوز فمینیسم به‌منزله جریان نشان‌دار در جامعه ما ظهور نیافته بود، مدعیات فمینیستی و نیز اشکالات فمینیست‌ها، نسبت به احکام قرآن در باب زن و خانواده در فرهنگ عمومی و محیط‌های علمی شیوع داشت. پس علامه بخش درخور توجهی از *المیزان* را به بررسی و نقد این جریان اختصاص داد. و الگوی نظری اسلام را نسبت به جایگاه اجتماعی زنان مطرح کرد و ضمن دفاع از حضور و حقوق اجتماعی زنان، تفکیک نقش‌های جنسیتی و منشأ تکوینی آن را تبیین ساخت (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۳۴۱-۳۴۴ و ۵۴۴ و ۵۴۷-۵۴۹).

البته وی به دیگر حوزه‌های اجتماعی نیز وارد شد و با استفاده از آموزه‌های وحیانی به تبیین مسائل مختلف اجتماعی همت گماشت که برخی از آنها عبارت‌اند از: قشربندی اجتماعی، آسیب‌شناسی اجتماعی، روابط اجتماعی و هم‌بستگی اجتماعی. علامه طباطبائی در رویارویی با این دگرگونی اجتماعی کوشید به بازخوانی اندیشه اسلامی پردازد و با توجه به مبانی و الگوی نظری اسلام و به‌ویژه قرآن، پاسخی درخور به این تحولات بدهد و نظریه اسلام را در باب جامعه و مسائل اجتماعی بیان کند. برجستگی عمده تفسیر *المیزان* که موجب امتیاز آن از همه تفاسیر سده اخیر می‌شود، در همین مبانی معرفتی نهفته است؛ به‌گونه‌ای که وی برخلاف دیگر نویسندگان تفاسیر علمی، در فضای مبانی معرفتی عقل‌گرایی و حس‌گرایی غرب به توجیه علمی قرآن نپرداخته است؛ بلکه با نقد مبانی فلسفی شبهات موجود در جامعه، اندیشه وحیانی را به جامعه عرضه کرده است (پارسانیا، ۱۳۷۶، ص ۳۲۳).

نقطه عزیمت علامه در این اندیشه‌ورزی اجتماعی، توانایی و جامعیت دین اسلام است؛ دینی که توان پاسخ‌گویی به همه نیازهای اجتماعی را دارد؛ چنان‌که می‌نویسد:

اسلام تنها دینی است که با صراحت پایه بنای خود را بر اجتماع گذاشته و در هیچ‌یک از شئون خود، امر

جامعه را به اهمال واگذار نکرده است. نخستین ندایی که به گوش آدمیان رسیده مبنی بر آنکه جامعه را یک موضوع مستقل قرار داده و از گوشه‌های اهمال و تقلید و تبعیت صرف بیرون کشیده، ندایی است که بنیان‌گذار اسلام در جهان در داده است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۵۴-۵۵).

از دیدگاه علامه «اهتمام اسلام به جامعه به حدی است که نظیر را آن در هیچ دین و قانون و هیچ ملت متمدنی نتوانیم یافت» (همان، ص ۶۰).

۲. زمینه‌های وجودی معرفتی

بخش دوم روش‌شناسی بنیادین یک اندیشه را عوامل و زمینه‌های وجودی معرفتی تشکیل می‌دهند. اهمیت این بخش در این است که ساختار درونی یک نظریه را شکل می‌دهد. هر اندیشمند اجتماعی، در طرح نظریه‌اش از زمینه‌های اجتماعی تأثیر می‌پذیرد، ولی محتوای نظریه‌اش را بر اساس مبانی ویژه‌ای سامان می‌دهد؛ یعنی در تبیین مسئله اجتماعی و ارائه راه‌حل برای آن، از یک مجموعه مبانی معرفتی پیروی می‌کند، هرچند ممکن است خود به آن مبانی توجه نداشته باشد و یا حتی آن مبانی را نیز از جامعه بگیرد و در نتیجه از ساختار منطقی بحث خود غافل شود.

مبادی معرفتی یک نظریه، نقش روح را در ساختار نظریه‌ها دارند و بخش درخور توجهی از امتیازها و اختلاف‌هایی که در نظریات جامعه‌شناختی وجود دارند، به مبادی و مبانی فلسفی و متافیزیکی نظریه‌پردازان بازمی‌گردند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۴۶-۴۵). بنابراین پیش از بررسی اندیشه اجتماعی یک متفکر باید دانست که او چه موضعی نسبت به مبادی نظری مسائل اجتماعی دارد؛ مثلاً چه پاسخی به موضوعات مربوط به انسان‌شناسی می‌دهد؟

۲-۱. مبانی انسان‌شناختی

دانش اجتماعی؛ کنش اجتماعی را مطالعه می‌کند. از این رو، انسان‌شناسی و نوع تلقی از انسان، نقش مهمی در ارائه تفسیر و تبیین رفتار و پدیده‌های اجتماعی دارد. انسان‌شناسی پرسش‌های مختلفی درباره انسان مطرح می‌سازد؛ از جمله حقیقت انسان، ارتباط انسان با خدا، ارتباط او با دیگر اجزای هستی و اجتماعی بودن انسان.

شناخت جامعه انسانی و تحلیل و تبیین رفتار و پدیده‌های اجتماعی انسان در صورتی به درستی در اختیار پژوهشگر اجتماعی قرار می‌گیرد که پاسخ دقیقی به پرسش‌های یادشده داده باشد. در واقع شناخت ابعاد گوناگون انسان است که پژوهشگر اجتماعی را در فهم ملازمات اجتماعی و بازتاب‌های

اجتماعی رفتار انسان توانا می‌سازد. انسان‌شناسی نقش مرکزی در منظومه معرفت اجتماعی علامه دارد و به عبارتی، اندیشه‌های اجتماعی علامه، بر محور انسان‌شناسی وی سامان می‌گیرند و دیگر مبانی معرفتی نیز در حاشیه این موضوع محوری مطرح می‌شوند. آنچه در انسان‌شناسی علامه برجسته است، فطرت و ویژگی‌های فطری انسان است. همه آرای تحویزی و تبیینی علامه در باب کنش اجتماعی انسان، بر محور فطرت سامان می‌یابند.

۲-۱-۱. فطری بودن زندگی اجتماعی

ممکن است بحث فطری بودن زندگی اجتماعی برای برخی جامعه‌شناسان اهمیتی نداشته باشد و به دلیل اینکه در اصل جمعی بودن زندگی انسان تأثیری ندارد، به‌سادگی از کنار آن بگذرند (کوئن، ۱۳۷۲، ص ۵)؛ اما در منظومه معرفت اجتماعی علامه از اهمیت بالایی برخوردار است و دلالت‌های اجتماعی بنیادینی به دنبال دارد.

آفرینش طبیعت انسان به گونه‌ای بوده که زندگی اجتماعی برای او گریزناپذیر شده است و مراد از مدنی بالطبع بودن در ادبیات علامه طباطبائی، همین اجتماعی بودن فطری و طبیعی انسان است. به تعبیر وی، انسان یک غایت وجودی دارد که تنها در سایه زندگی اجتماعی به آن غایت وجودی می‌رسد (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱۲، ص ۲۹۳). به‌عبارت دیگر آن سعادت عالی‌ای که انسان را از دیگر انواع حیوانات متمایز می‌سازد، اقتضا می‌کند که این موجود دارای ادوات و قوای مختلف و ترکیبات وجودی خاصی بوده باشد که با داشتن آن، ناگزیر به زندگی اجتماعی و تشریک مساعی با دیگران است تا همه با کمک فکری و عملی یکدیگر، نیازهای خود را تأمین کنند (همان، ج ۸، ص ۲۳۸). از همین‌روست که مطابق گزارش‌های تاریخی هر جا بشر بوده، اجتماعی زندگی می‌کرده و آثار باستانی هم این مطلب را ثابت می‌کنند (همان، ج ۴، ص ۱۴۴). بنابراین پدید آمدن حقیقتی به‌نام اجتماع و سپس منشعب شدن آن به شعبه‌های گوناگون و اختلاف‌ها و چندگونگی آن به‌سبب اختلاف طبیعت انسان‌ها، فقط و فقط یک عامل داشته و آن درک فطری از ضرورت تشکیل زندگی اجتماعی است (همان، ج ۱، ص ۵۰۵).

فطری بودن زندگی اجتماعی را در دو سطح می‌توان پی گرفت: الف) بنیادهای فطری شکل‌گیری جامعه، ب) هم‌نواپی در زندگی جمعی.

۱-۱-۱-۲. بنیادهای زیستی زندگی اجتماعی

یکی از بنیادهای زندگی اجتماعی و نخستین زمینه‌های سوق یافتن انسان به زندگی اجتماعی، نیاز

جنسی اوست که زمینه شکل‌گیری کوچک‌ترین واحد اجتماعی، یعنی خانواده را فراهم می‌سازد. لذا نخستین اجتماع بشری، خانواده بود که از طریق ازدواج محقق شد (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۴۵)؛ زیرا جهاز تناسل در مردان و زنان و قوای فعاله در آنان به گونه‌ای که هریک مترتب بر دیگری است (همان، ج ۳، ص ۱۶۹) و هریک از آن دو با دیگری کامل می‌شود و به سبب همین نقص و احتیاج است که هریک به سوی دیگری حرکت می‌کند، و چون بدان رسید آرام می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱۶، ص ۲۴۹؛ ج ۴، ص ۱۴۵). بنابراین جوامع بزرگ بشری در آغاز از خانواده تشکیل می‌شوند؛ پس از گسترش توالد و تناسل، جامعه‌ای بزرگ‌تر به نام قبیله و عشیره و دودمان شکل می‌گیرد و با گسترش این اجتماع، امتی عظیم پدید می‌آید (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱۲، ص ۴۷۹).

۲-۱-۱-۲. استخدام‌گری و ناهمنوایی فطری انسان

پس از بیان اصل‌گرایش انسان به جامعه، پرسش دوم مطرح می‌شود که چرا انسان‌ها به قواعد جامعه تن می‌دهند و تعاون اجتماعی دارند؟ مرحوم علامه در پاسخ به این پرسش استخدام را به منزله یکی از ویژگی‌های فطری انسان مطرح می‌سازد. نظریه استخدام جایگاهی ویژه در اندیشه اجتماعی او دارد. از نظر علامه یکی از ویژگی‌های وجودی و فطری انسان، استخدام‌گری اوست (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۱) و به سبب همین ویژگی طبیعی است که در راه بقای حیات خود هر چیزی را که بتواند استخدام و از منافع وجودی آن استفاده می‌کند؛ چه از مواد اولیه عالم و چه از عناصر و چه مرکبات گوناگون جمادی و چه حیوانات و چه انسانی که هم‌نوع خود اوست (همان، ج ۶، ص ۴۹۲). مفاد آیات مختلف قرآن کریم نیز بر همین ویژگی تأکید دارند؛ برای نمونه آیاتی از قرآن انسان را به حریص بودن (معارج: ۱۹)، ستم‌پیشگی و کفرانگری (ابراهیم: ۳۴) و طغیانگری (علق: ۷) توصیف می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۷۶؛ ج ۱۰، ص ۳۸۸).

علامه طباطبائی هم‌نوایی انسان در جامعه و تن دادن او به قواعد زندگی و حرکت در مسیر تعاون و عدالت اجتماعی را در ذیل استخدام‌گری طبیعی او تفسیر می‌کند و از آن به مدنی بالطبع بودن انسان یاد می‌کند و می‌نویسد:

انسان همین که تصمیم می‌گیرد دیگران را استخدام کند، متوجه می‌شود که آنها هم عیناً مثل خود اویند، بلکه از او جری‌ترند، و امیالی که او دارد، آنها نیز دارند؛ لذا ناگزیر می‌شود با آنها از در مسالمت در آید، و حقوقی مساوی حق خود، برای آنها قابل شود؛ و نتیجه و سرانجام این برخورد و تضاد بین منافع، این است که بعضی با بعضی دیگر در عمل تعاونی شرکت جویند. (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱۶، ص ۲۸۶).

پس این حکم یعنی حکم بشر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی حکمی است که اضطرار، بشر را مجبور کرد به اینکه آن را بپذیرد. این است معنای آن عبارت معروف که می‌گویند «الانسان مدنی بالطبع» (همان، ج ۲، ص ۱۷۷-۱۷۶). بنابراین مسئله مدنیت، طبیعی انسان نیست (همان، ج ۱۶، ص ۲۸۵) و اگر انسان مدنی و تعاونی است، در حقیقت به طبع ثانوی چنین است نه به طبع اولی؛ زیرا طبع اولی انسان این است که از هر چیزی که می‌تواند انتفاع ببرد و استفاده کند، و حتی دسترنج هم‌نوع خود را به زور از دست او برآید. شاهدش این است که در هر زمان فردی از این نوع قوت یابد و از دیگران بی‌نیاز شود به حقوق آنان تجاوز می‌کند و حتی دیگران را برده خود ساخته، استعمارشان می‌کند (همان، ج ۱۰، ص ۳۸۸). در این صورت حکم عدالت اجتماعی و تعاون اجتماعی سست می‌شود. تاریخ هم تا به امروز که عصر تمدن و آزادی است به همین منوال جریان یافته است (همان، ج ۲، ص ۱۷۶؛ ج ۶ ص ۴۹۲). اگر عدالت اجتماعی اقتضای اولیه طبیعت انسان می‌بود، باید عدالت اجتماعی در شئون اجتماعات غلبه می‌داشت، و تشریک مساعی به بهترین وجه و مراعات تساوی در غالب اجتماعات حاکم می‌بود؛ درحالی‌که می‌بینیم دائماً خلاف این در جریان است (همان، ج ۲، ص ۱۷۶).

۳-۱-۲. استخدامگری انسان و اختلافات اجتماعی

مبنا بودن نظم یا اختلاف در جامعه از مسائل مهم مورد اختلاف جامعه‌شناسان است. برخی چون کارکردگراها در بررسی‌های اجتماعی مبنای تحلیل خود را نظم اجتماعی قرار دادند و در مقابل، جامعه‌شناسانی که از مکتب ستیز پیروی می‌کنند، بر تضاد و اختلاف طبقاتی تأکید می‌ورزند.

علامه طباطبائی، اختلاف در جامعه را امر طبیعی می‌پندارد. البته وی برخلاف تفسیر مارکسیستی که محور اختلاف را در نبرد طبقاتی بین دو گروه دارا و ندار منحصر می‌سازد، آن را در فطرت انسان‌ها و غریزه استخدامگری او می‌یابد و به عبارت دیگر، آن را از لوازم مبنای استخدامگری فطری می‌داند:

انسان همواره قریحه استخدام را داشته و از سوی دیگر مسئله اختلاف در استعداد هم از همان روز نخست در میان بشر بوده، بعضی قوی و نیرومند و دارای سطوت بوده‌اند، و بعضی دیگر ضعیف؛ و همین خود باعث پیدایش اختلاف می‌شده؛ اختلافی فطری که قریحه استخدام به آن دعوت می‌کرده، و می‌گفته حال که تو توانایی و او ضعیف است، از او استفاده کن، و او را به خدمت خود درآور (همان، ج ۲، ص ۱۸۷-۱۸۶).

نوع بشر به حسب طبع بهره‌کش است، و این بهره‌کشی و استخدام فطری، او را به تشکیل اجتماع وامی‌دارد، و در عین حال کار او را به اختلاف و فساد نیز می‌کشاند، در نتیجه در همه شئون

حیاتش که فطرت و آفرینش، بر آوردن نیازهای آن شئون را واجب می‌داند، دچار اختلاف می‌شود (همان، ج ۲، ص ۱۹۷-۱۹۶).

تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد، همه امت‌ها که در قرون گذشته یکی پس از دیگری آمده و سپس انقراض یافته‌اند، بدون استثنا دچار اختلاف نیز شده‌اند (همان، ج ۲، ص ۱۹۷). یکی از زمینه‌های این اختلاف، محدودیت منافع زندگی است (همان، ج ۱، ص ۱۷۷). علامه سازوکار این اختلاف را چنین بیان می‌کند:

این محدودیت منافع و رقابت در بهره‌مندی از لذت‌های حیات، باعث می‌شود تا آن لذت بیش از آنچه که هست جلوه نموده و دل‌ها را شیفته خود کند و دل‌دادگان، برای رسیدن به آن به نزاع و کشمکش پردازند (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۲۹۵).

با پیچیدگی زندگی و پی بردن بشر به اسرار و مزایای بیشتری از زندگی و نیز روش بهره‌گیری نوین از منافع، این اختلاف و کشمکش نیز بیشتر می‌شود. نشانه‌اش این است که به‌رغم آنکه بشر به حکم فطرت از گزینه استفاده برخوردار بوده، ولی روزگاری بر نوع بشر گذشت که اختلاف مهم و چشم‌گیری نداشتند و این به سبب بساطت و سادگی زندگی‌شان بود که به اندکی از نظریات فکری که وسایل بقا را به ساده‌ترین وجه تأمین می‌کرد دسترس داشتند؛ اما با پیشرفت تمدنی بشر و توانایی در دستیابی بهتر و بیشتر به مزایای زندگی، و پی بردن بیشتر به اسرار و رموز زندگی (همان، ج ۲، ص ۱۸۷-۱۸۶).

۲-۱-۲. انسان‌شناسی فطری و ضرورت وجود قوانین اجتماعی

تردیدی نیست که وجود قوانین برای جامعه انسانی ضرورت دارد، و همه جامعه‌شناسان نیز بر آن تأکید می‌ورزند. علامه طباطبائی این مسئله را از دیدگاه مبانی انسان‌شناختی‌اش ملاحظه می‌کند و در منظومه معرفت اجتماعی ایشان از فروع و لوازم انسان‌شناسی فطری‌اش به‌شمار می‌آید. فطری بودن زندگی اجتماعی انسان در کنار مستخدم بالطبع بودن وی، ضرورت وجود قانون برای سامان‌بخشی به تعاملات و سعادت اجتماعی را ضروری می‌سازد و این قانون باید با نیازهای طبیعی و فطری انسان سازگار باشد. لذا این بخش را باید از دو منظر متفاوت بررسی کرد: منظر نخست مربوط به قوانین ناظر به استخدامگری انسان و منظر دوم مربوط به قوانین معطوف به فطری بودن زندگی اجتماعی است.

۲-۱-۲-۱. قوانین ناظر به استخدامگری انسان

علامه طباطبائی ضرورت وجود قانون را به مستخدم بودن و فطری بودن زندگی اجتماعی مستند می‌سازد؛

به این معنا که با توجه به ویژگی استخدامگری انسان، اختلاف نیز از لوازم طبیعی آن خواهد بود؛ از این رو، چاره‌ای جز وضع قانون برای کنترل اختلاف و پیشگیری از هرج و مرج در جامعه وجود ندارد.

علامه درباره قوانین ناشی از اختلاف مربوط به استخدامگری انسان می‌نویسد:

و پیدایش این اختلاف بود که بشر را ناگزیر از تشریح قوانین کرد؛ قوانین کلیه‌ای که عمل به آنها باعث رفع اختلاف شود، و هر صاحب حقی به حقش برسد، و قانون‌گذاران را ناگزیر کرد که قوانین خود را بر مردم تحمیل کنند (همان، ج ۲، ص ۱۷۸-۱۷۷).

۲-۱-۲. قوانین ناظر به فطری بودن زندگی اجتماعی

قوانینی که معطوف به فطری بودن زندگی اجتماعی‌اند، غرضشان تنها کنترل اجتماعی و پیشگیری از اختلاف نیست، بلکه تأمین نیازمندی‌های وجودی انسان و رساندن وی به غایت وجودی را مدنظر دارند؛ همان‌گاییتی که انسان به خاطر آن به سمت اجتماعی سوق می‌یابد. توضیح اینکه همان‌گونه که گفته شد وجود انسان دارای نیازمندی‌های فطری است که بدون زندگی اجتماعی تأمین نمی‌شوند و هر بخش از قوانین اجتماعی عهده‌دار تأمین آن نیازمندی است:

همین اجتماع و مدنیت، آدمیان را به احکام و قوانینی محتاج می‌کند که با احترام نهادن به آن و به کار بستن آن، امور مختلف زندگی را منظم ساخته و اختلافات خود را که غیرقابل اجتناب است برطرف سازند، و هر فردی در جایی قرار بگیرد که سزاوار آن است، و به همین وسیله سعادت و کمال وجودی خود را دریابد، و این احکام و قوانین عملی در حقیقت ناشی از حوایجی است که خصوصیت وجودی انسان و خلقت مخصوصش، یعنی تجهیزات بدنی و روحی‌اش آن را ایجاب می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱۲، ص ۲۹۴-۲۹۳).

اما پرسشی که مطرح می‌شود این است که کدام قانون توانایی پاسخ‌گویی به نیازهای فطری را دارد؟ با توجه به مباحث پیش‌گفته، قوانین اجتماعی متناسب با سعادت اجتماعی همان قوانینی‌اند که با غایت وجودی و فطری انسان هماهنگی داشته و به تعبیر دیگر، برخاسته از فطرت انسان باشند. از نظر علامه این قانون همان قانون الهی و وحیانی است؛ زیرا دین خدا عبارت است از مجموعه احکام و قوانینی که وجود خود انسان، انسان را به سوی آن ارشاد می‌کند، و یا به تعبیر دیگر: فطری بودن دین خدا به این معناست که دین خدا مجموعه سنت‌هایی است که وجود عمومی عالم آن را اقتضا می‌کند؛ به گونه‌ای که اگر آن سنت‌ها اقامه شوند، مجتمع بشر اصلاح می‌شود و افراد، به هدف وجودی و نهایت درجه کمال خود می‌رسند.

این احکام و قوانین چه مربوط به معاملات اجتماعی باشند که حال مجتمع را اصلاح و منظم کنند، و چه مربوط به عبادات باشند که آدمی را به کمال معرفتش برسانند و او را فردی صالح در اجتماعی

صالح قرار دهند، می‌باید از طریق نبوت الهی و وحی آسمانی به آدمی برسند، و انسان تنها باید به چنین قانونی تن در دهد و لا غیر (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱۲، ص ۲۹۴). تنها همین قانون است که می‌تواند رفع‌کننده اختلاف باشد (همان، ج ۲، ص ۱۸۰-۱۷۹).

از آنجاکه قوانین فطری ریشه در نیازهای اساسی انسان دارند و تأمین‌کننده نیازهای مادی و معنوی اویند و هدف قوانین، همان غایت نهایی انسانی، یعنی قرب الهی است و نه هدف مادی، حال اگر قوانین اجتماعی تنها برای ایجاد هدف مادی تنظیم شده باشند و جامعه مناسبات خود را بر اساس هدف مادی تنظیم کند، همین خود موجب تشدید اختلاف خواهد شد:

«هر زمان که هدف هر جامعه و هر امتی بهره‌مندی از زندگی مادی باشد و فکر و ذکرش محدود در چهاردیواری زندگی دنیا گردد، دشمنی و اختلاف در آن تشدید می‌شود» (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۱۵۷). به عبارت دیگر، مجتمعی که با اجتماع دل‌ها و هدف‌هایی گوناگون و هوا و هوس‌های مختلف تشکیل شود، با در نظر گرفتن اینکه راهنمای چنین مجتمعی واحد نیست، بلکه راهنماها به سبب اختلاف امیال شخصی و تحکیمات بیهوده فردی متعدد است و به سوی هدف‌های مختلف دعوت می‌کند، شدیدترین اختلاف پدید می‌آید. این اختلاف کار آنان را به تنازع می‌کشاند، و همواره به قتل و بانزال و فنا و زوال تهدیدشان می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۵۷۶).

بنابراین از نظر علامه تنها قانونی که می‌تواند راهنمای کنش انسان در ایجاد نظم و در راستای نیاز فطری انسان باشد، قانون و حیانی است.

تنها راه صحیح رفع اختلاف، راه دین است و به همین جهت خدای سبحان شرایع و قوانینی برای آنان تأسیس کرد، و اساس آن شرایع را توحید قرار داد که در نتیجه هم عقاید بشر را اصلاح می‌کند، و هم اخلاق آنان، و هم رفتارشان را، و به عبارتی دیگر اساس قوانین خود را این قرار داد که نخست به بشر بفهماند حقیقت امر او چیست؟ از کجا آمده؟ و به کجا می‌رود؟ و با چه روشی برود که برای فردایش سودمند باشد؟ (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۷۸).

۳-۲. ارتباط انسان با کل نظام هستی

در نگاه علامه طباطبائی، انسان جزئی از مجموعه نظام هستی و مرتبط به دیگر اجزای عالم است؛ بدین معنا که میان رفتار فردی و به‌ویژه رفتار اجتماعی او و دیگر اجزای هستی، ارتباط تکوینی وجود دارد. لذا شناخت و تحلیل درست حیات اجتماعی بدون ملاحظه این ارتباط، شناختی ناقص خواهد بود و دانشی که انسان را مجزا و منفک از منظومه هستی مطالعه کند، دانشی ناکامل خواهد بود.

انسان به واسطه فطرت الهی خود برای این نوع، غایت و سعادت اقتضا کرده و او را به سوی سنن و احکامی که بین او و سعادتش واسطه می‌شود، هدایت می‌کند و با عمل به این سنن و احکام، حالش اصلاح می‌شود، و این دین حق است. پس دین حق از جهت ارتباط طبیعت انسان و فطرتش با سایر اجزای هستی، با هستی و جهان ارتباط دارد. در نتیجه فساد سنت دینی در بین مردم که به سبب ظلم و معصیت به وجود می‌آید، در سایر اجزای هستی و جهان اثر می‌گذارد و قهراً طبیعت کل و علل حاکم در سایر اجزاء، برای علاج آن فساد، در برابر آن فساد مقاومت می‌کند تا اصلاح شود؛ وگرنه با هلاک یا نکال بر حسب اقتضا و استعدادی که وجود دارد، آن فساد را مورد تعقیب قرار داده و نابود می‌کند و این علل به علل مثالی و علل مثالی به عقلی منتهی می‌شود (اردستانی و کوچکنانی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۶-۳۳۵).

۴-۱-۲. غایت‌گرایی انسان

از وجوه انسان‌شناسی فطری، کمال‌جویی و غایت‌گرایی اوست. اقتضای فطری انسان این است که به دنبال کمال وجودی‌اش در تکاپوست. بخشی مهم کمال وجودی انسان، قرب الهی و بهره‌مندی از سعادت آن جهان است که به منزله هدف خلقت از آن یاد می‌شود. علامه طباطبائی بر اساس مبنای توحیدی‌اش، دو غرض را برای خلقت انسان ذکر می‌کند: اول اینکه رحمتش شامل همه انسان‌ها می‌شود و همه را به بهشت می‌برد و غایت دیگر اینکه اهل خسران و شقاوت را به دوزخ می‌برد. با اینکه خدا انسان‌ها را برای بهشت آفریده، ولی غایت اولی غایتی است اصلی و غایت دوم غایتی است تبعی و ضروری (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۱۲۳).

برخی از مصادیق سنت‌های الهی که از مهم‌ترین مباحث اجتماعی قرآن کریم و به تعبیر برخی از مفسران، همان قوانین جامعه‌شناختی هستند (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۴۰۹) در حاشیه همین مبنای معرفتی اعتبار می‌یابند و هدایت عامه الهی یا هدایت تشریحی، نمونه آن است. به تعبیر علامه در بحث تدبیر عالم، خدای سبحان دو نوع هدایت دارد: یکی هدایت عام و تکوینی که شامل همه موجودات می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲۰، ص ۱۹۸) و دیگری هدایت خاص که شامل انسان است. در واقع انسان به دلیل داشتن ویژگی ممتاز عقل و اختیار نیازمند نوع دیگری از هدایت نیز هست که از آن با عنوان هدایت خاصه (تشریحی) نام برده می‌شود و این هدایت توسط ارسال رسل و کتب الهی صورت می‌پذیرد (همان، ج ۶، ص ۴۹۰).

۴-۱-۵. تفاوت‌های فردی انسان

از دیگر مبانی انسان‌شناختی علامه، تفاوت‌های جسمی و روحی انسان‌ها به‌طور عام، و تفاوت‌های جسمی و روان‌شناختی زن و مرد به‌طور خاص است.

۱-۵-۱. تفاوت‌های نوع انسان‌ها

انسان‌ها در میزان بهره‌مندی از توانایی‌های جسمی و روحی متفاوت آفریده شدند؛ برخی قوی‌تر و برخی ضعیف‌تر؛ برخی دارای استعداد بیشتر و برخی دارای استعداد کمتر. این تفاوت‌ها آثار اجتماعی فراوانی در پی دارند و توجه به این مبنای انسان‌شناختی هم در علوم اجتماعی توصیفی و هم علوم اجتماعی تجویزی و دستوری نقش بزرگی دارد. علامه در تبیین اصل نابرابری اجتماعی از همین دیدگاه ورود می‌یابد و بر خلاف دو دیدگاه کلان در جامعه‌شناسی نابرابری، یعنی دیدگاه ستیزگرایی و کارکردگرایی، از وجود اصل نابرابری دفاع می‌کند و وجود اصل قشربندی اجتماعی را به تفاوت‌های تکوینی انسان‌ها ارجاع می‌دهد.

اختلاف قریحه‌ها و استعدادها در به دست آوردن مزایای زندگی در افراد انسان چیزی است که بالاخره به ریشه‌هایی طبیعی و تکوینی منتهی می‌شود و چیزی نیست که بتوان دگرگونش ساخت، یا از تأثیر آن اختلاف در اختلاف درجات زندگی جلوگیری نمود. مجتمعات بشری از آنجاکه تاریخ نشان می‌دهد تا به امروز که ما زندگی می‌کنیم، دارای این اختلاف بوده است (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۵۳۷).

علامه نه تنها به اصل تفاوت‌های تکوینی انسان‌ها در بهره‌مندی از منابع حیات باور دارد، بلکه به تفاوت انسان‌ها در استفاده از سنت تکوینی امداد الهی نیز معتقد است و در تفسیر آیه سی و دوم سوره زخرف برخی از نابرابری‌های اجتماعی را به این سنت الهی ارجاع می‌دهد (همان، ج ۱۸، ص ۱۴۸).

۲-۱-۵-۲. تفاوت‌های زن و مرد

تفاوت‌های اجتماعی زن و مرد از مباحث مورد توجه و چالش‌انگیز میان جامعه‌شناسان است و تفکیک نقش‌های جنسیتی از جمله مسائل مهم این مبحث است. هریک از جریان‌های فکری متناسب با مبانی انسان‌شناختی‌شان به نظریه‌پردازی در این باره پرداخته‌اند. جریان‌های فمینیستی بر اساس مبانی انسان‌شناختی ویژه خود، همه این تفاوت‌ها را برساخته اجتماعی می‌دانند و در مقابل، بسیاری از متفکران علوم اجتماعی کوشیده‌اند بر اساس تفاوت بیولوژیکی و روان‌شناختی به تحلیل آن پردازند. علامه طباطبائی نیز بر اساس مبانی انسان‌شناختی و حیوانی‌اش تفکیک نقش‌های جنسیتی و دیگر تفاوت‌های اجتماعی را تحلیل می‌کند.

زندگی زنان یک زندگی احساسی و عاطفی است، که اساس و سرمایه‌اش رقت و لطافت است. (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۵۴۳)... زن بالطبع دارای عاطفه و شفقت بیشتری و تعقل ضعیف‌تری از مرد است، و به عکس مرد، بالطبع دارای عواطف کمتری و تعقل بیشتری است؛ و از روشن‌ترین مظاهر قوت عاطفه زن علاقه شدیدی است که به زینت و زیور دارد، و در تقریر حجت و دلیل که اساسش قوه عاقله است ضعیف است (همان، ج ۱۸، ص ۱۳۴؛ ج ۴، ص ۵۴۸).

علامه همین تفاوت زن و مرد را مبنای تفکیک نقش‌های جنسیتی و تفاوت‌های احکام اجتماعی آن دو می‌شمرد و می‌نویسد: «تجهیز مرد به نیروی تعقل و دفاع، و تجهیز زن به عواطف و احساسات، دو تجهیز متعادل است، که به وسیله آن دو کفه ترازوی زندگی در مجتمع که مرکب از مرد و زن است متعادل شده است» (همان، ج ۴، ص ۳۴۲).

۲-۲. مبانی هستی‌شناختی علامه طباطبائی

مبانی هستی‌شناسی اندیشه اجتماعی علامه را می‌توان از سه جهت بررسی کرد: الف) جهان‌شناسی، ب) هستی‌شناسی اجتماعی، ج) حاکمیت نظام علی و معلولی و قانونمندی اجتماعی.

۲-۲-۱. جهان‌شناسی

در هستی‌شناسی توحیدی علامه، جهان در صورت ظاهری و ملکیتی که در قلمرو حواس قرار می‌گیرد و با روش تجربی قابل بررسی است، محدود نمی‌شود. هستی دارای چهره ظاهری و باطنی یا ملکیتی و ملکوتی است. همچنین ارتباطی وثیق میان این دو چهره وجود دارد. از سوی دیگر، طبیعت دارای شعور و ادراک است و در برابر رفتار فردی و به‌ویژه اجتماعی، فعال و نه منفعل ظاهر می‌شود. علامه طباطبائی در تفسیر آیه ۴۴ سوره اسراء می‌نویسد:

از کلام خدای تعالی فهمیده می‌شود که مسئله علم نیز در تمامی موجودات هست. هر جا که خلقت راه یافته، علم نیز بدانجا رخنه کرده است، و هریک از موجودات به مقدار حظی که از وجود دارد بهره‌ای از علم دارد (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱۳، ص ۱۵۱).

لازمه این حقیقت، ضرورت وجود روش و ابزار متفاوت در کسب معرفت اجتماعی و تفسیر حیات جمعی انسان خواهد بود. در آینده به این مسئله خواهیم پرداخت.

۲-۲-۲. هستی‌شناسی اجتماعی

دومین مبنای هستی‌شناختی معرفت اجتماعی علامه، باور وی به وجود حقیقی یا اصیل بودن جامعه است. ایشان هستی جامعه را این‌گونه تبیین می‌کند:

این رابطه حقیقی که بین فرد و جامعه وجود دارد، خواه‌ناخواه به وجود و کینونتی دیگر منجر می‌شود؛ کینونتی در مجتمع و مطابق قوت و ضعف و وسعت و ضیق که افراد در وجودشان و قوایشان در خواصشان و آثارشان دارند، و در نتیجه غیر از وجود تک‌تک افراد که فرضاً ده میلیون نفرند یک وجودی دیگر پیدا می‌شود به نام مجتمع و غیر از آثار و خواصی که تک‌تک افراد دارند خواص و آثاری دیگر و از همه قوی‌تر پیدا می‌شود، به نام آثار اجتماع (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۵۲).

۱-۲-۲. رابطه عاملیت و ساختار جامعه

از فروعات مبادی هستی‌شناسی اجتماعی، رابطه عاملیت و ساختار است. با توجه به هستی‌شناسی اجتماعی علامه و باور او به وجود حقیقی جامعه، باید به این پرسش پاسخ داده شود که وی رابطه میان عاملیت و ساختار را چگونه می‌بیند؟ معمولاً جامعه‌شناسان کلاسیک تحلیل‌های خود را بر اساس یکی از دو مبنای اصالت ساختار یا اصالت عاملیت سامان می‌دادند؛ ولی جامعه‌شناسان متأخر و حتی برخی از جامعه‌شناسان کلاسیک نیز به رویکرد تلفیقی گرایش دارند و به رابطه دیالکتیک فرد و جامعه معتقدند؛ چنان‌که بسکار می‌نویسد: «ساختار اجتماعی هم شرط همیشه حاضر است و هم پیامد مداوماً بازتولیدشده عاملیت عمدی انسانی». به عبارت دیگر انسان‌ها درون ساختارهای ازپیش‌تعیین‌شده به کنش می‌پردازند و در عین حال می‌توانند این ساختارها را بازتولید کنند. بنابراین انتخاب فردی مهم است، حتی اگر با شرایط بیرونی محدود شود (تریک، ۱۳۸۶، ص ۳۵۲). زیمل که از جامعه‌شناسان کلاسیک است نیز بر بستگی‌ها و نیز تنش‌های میان فرد و جامعه تأکید می‌ورزد. او افراد را محصول جامعه و حلقه‌های پیوند فراگرد اجتماعی در نظر می‌گرفت. با این‌همه، محتوای کلی زندگی را با آنکه ممکن است کاملاً متأثر از پیشینه‌ها و کنش‌های متقابل اجتماعی باشد، باید از جنبه انفرادی آن نیز در نظر گرفت؛ یعنی همان جنبه‌ای که معطوف به تجربه فردی است. به نظر زیمل فرد اجتماعی شده پیوسته در ارتباط دوگانه با جامعه باقی می‌ماند؛ یعنی اینکه از یک سوی در جامعه عجین شده است و از سوی دیگر در برابر آن می‌ایستد. فرد هم در درون جامعه قرار دارد و هم در بیرون آن (کوزر، ۱۳۸۰، ص ۲۵۶).

به هر تقدیر ساختار و عاملیت و به تعبیر کرایب جوامع و عوامل، دو نوع هستی متفاوت‌اند که انواع متفاوتی از تبیین یا درک را می‌طلبند. برای آنکه واقعیت اجتماعی را بفهمیم، ناگزیریم هر دو را بفهمیم. جوامع بدون عاملان بر جای نخواهد ماند و بر عکس (کرایب، ۱۳۸۱، ص ۳۸).

علامه طباطبائی هرچند به وجود جامعه اذعان دارد، در عین حال بر وجود و نقش فرد در جامعه نیز تأکید می‌ورزد و بسیاری از تحلیل‌های اجتماعی‌اش را بر مبنای همین قواعد روان‌شناختی سامان می‌دهد. اما پرسشی که مطرح می‌شود این است که علامه رابطه میان عاملیت و ساختار را چگونه ارزیابی می‌کند؟ آنچه از برخی عبارات *المیزان* استفاده می‌شود این است که وی به نقش قوی‌تر ساختار باور دارد؛ چراکه می‌نویسد:

هر جا قوا و خواص اجتماعی با قوا و خواص فردی معارضه کند، قوا و خواص اجتماعی به خاطر اینکه نیرومندتر است، بر قوا و خواص فردی غلبه کند، و حس و تجربه هم همین را اثبات می‌کند و بر این معنا

شهادت می‌دهد؛ مثلاً وقتی جامعه بر امری همت بگمارد و تحقق آن را اراده کند، یک فرد نمی‌تواند با نیروی خودش به تنهایی علیه جامعه قیام کند (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۵۳-۱۵۴).

از دید علامه هرچند ساختار نقش قوی‌تری نسبت به فرد دارد، با توجه به مبنای انسان‌شناختی وی در باب اختیار، این تأثیرگذاری به گونه‌ای نیست که انسان را مقهور جامعه و مسلوب‌الاختیار کند. در انسان‌شناسی علامه «از ویژگی‌های فطری انسان، اختیار اوست. اختیار انسان نسبت به سعادت و شقاوتش جزء علت تامه است» (همان، ج ۸، ص ۴۲۷) و همین ویژگی است که تحسین و تقبیح رفتار انسان را توجیه می‌کند و پاداش و کیفر عامل رفتار زشت و زیبا را مشروع می‌سازد (همان، ج ۳، ص ۲۱۰). بر همین اساس است که علامه سنت‌های اجتماعی الهی در جامعه و تاریخ، از جمله سنت دگرگونی اجتماعی و تغییر سرنوشت اقوام و ملل را بر مدار رفتار اختیار تحلیل می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱۱، ص ۴۲۳).

مطابق این مبنای انسان‌شناختی، که تأثیر عاملیت انسانی را در پدیده‌های اجتماعی مورد تأکید قرار می‌دهد، تحلیل و تبیین برخی حوادث اجتماعی نیز متفاوت خواهد بود و تبیین صرفاً ساختاری برخی جامعه‌شناسان از حوادث اجتماعی و عدم ملاحظه نقش عوامل ارادی و فرهنگی، تبیینی غیرواقع‌بینانه است. همان گونه که تبیین دورکیمی این گونه است: «شیوه‌های عمل و فکر و احساس که در بیرون از فرد وجود دارند و از قدرت اجباری برخوردارند و به وسیله آن خود را بر فرد تحمیل می‌کنند» (دورکیم، ۱۳۵۵، ص ۲۶).

این نگاه دورکیمی ناشی از نادیده گرفتن فطرت است. به گفته شهید مطهری «جبر دورکیمی ناشی از آن است که از اصالت فطرت انسانی که ناشی از تکامل جوهری انسان در متن طبیعت است، غفلت شده است. این فطرت به انسان نوعی حریت و امکان و آزادی می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۳۹ و ۴۱).

۲-۲-۳. قانونمندی اجتماعی

یکی از اصول هستی‌شناسی علامه، حاکمیت نظام علی و معلولی بر جهان هستی از یک‌سو، و بر جهان اجتماعی و تحولات تاریخی از سوی دیگر است.

در جهان اجتماعی، برخی از این قانونمندی‌ها، ناظر به رابطه میان رفتارهای اجتماعی و پیامدهای طبیعی آن در زندگی اجتماعی است؛ به گونه‌ای که شناخت علمی این رابطه و تبیین روان‌شناختی و یا جامعه‌شناختی آن برای متفکران و پژوهشگران امکان‌پذیر است. مفاد برخی آیات قرآن کریم مؤید این نوع قوانین است: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت: ۴۵)؛ همانا نماز تو را از کار زشت و ناپسند باز می‌دارد. از نظر علامه این آیه شریفه، رابطه علی و البته علیت ناقصه میان نماز و پیشگیری

از منکرات را بیان می‌کند و وی تبیین روان‌شناختی این رابطه را نیز در *المیزان* بیان کرده است (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱۶، ص ۲۰۳-۲۰۰).

اما برخی از این قوانین ناظر به رابطه میان رفتار اجتماعی و بازتاب‌های ملکوتی آن در حیات اجتماعی است که سنت‌های الهی حاکم بر جامعه و تاریخ از این سنخ‌اند، و کشف و فهم این رابطه از حوزه علوم تجربی بیرون است. این نوع قانونمندی در مقابل دیدگاه پوزیتیویستی قرار دارد که رابطه بین متغیرهای اجتماعی را تنها در قلمروهای حسی جست‌وجو می‌کند و تنها روش تجربی را برای شناخت پدیده‌های اجتماعی به رسمیت می‌شناسد.

یکی از ویژگی‌های این قانونمندی، اشتراک آن در همه جوامع و فرهنگ‌هاست. این مبنای معرفتی بر خلاف مبنای جامعه‌شناسان معناگراست که اساساً وجود قانونمندی اجتماعی را برنمی‌تابند و همچنین مغایر مبنای جامعه‌شناسان تبیین‌گرایی است که اشتراک جوامع را در قانونمندی رد می‌کنند. *علاوه طباطبائی* این اشتراک را بر اساس انسان‌شناسی فطری تبیین می‌کند:

انسان که در این نشئه زندگی می‌کند، نوع واحدی است که سودها و زیان‌هایش نسبت به بنیه و ساختمانی که از روح و بدن دارد سود و زیان مشترکی است که در افراد مختلف اختلاف پیدا نمی‌کند. پس انسان از این جهت که انسان است، بیش از یک سعادت و یک شقاوت ندارد، و چون چنین است لازم است که در مرحله عمل تنها یک سنت ثابت برایش مقرر شود، و هادی واحد او را به آن هدف ثابت هدایت فرماید؛ و اما اینکه گفتیم نوع انسان یک سعادت و شقاوت دارد، برای این است که اگر سعادت افراد انسان‌ها به خاطر اختلافی که با هم دارد مختلف می‌شد، یک جامعه صالح و واحدی که ضامن سعادت افراد آن جامعه باشد، تشکیل نمی‌گشت، و همچنین اگر سعادت انسان‌ها به حسب اختلاف اقطار، و سرزمین‌هایی که در آن زندگی می‌کنند، مختلف می‌شد، و سنت اجتماعی که همان دین است اساسش همان چیزی باشد که منطبق اقتضا دارد آن وقت دیگر انسان‌ها نوع واحدی نمی‌شدند، بلکه به اختلاف منطقه‌ها مختلف می‌شدند، و نیز اگر سعادت انسان به اقتضای زمان‌ها مختلف می‌شد، یعنی اعصار و قرون یگانه اساس سنت دینی می‌گشت. باز انسان‌های قرون و اعصار نوع واحدی نمی‌شدند، و انسان هر قرنی و زمانی غیر انسان زمان دیگر می‌شد، و اجتماع انسانی سیر تکاملی نمی‌داشت، و انسانیت از نقص متوجه به سوی کمال نمی‌شد؛ چون نقص و کمالی وجود ندارد، مگر اینکه یک جهت مشترک و ثابت بین همه انسان‌های گذشته و آینده باشد (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱۶، ص ۲۶۸-۲۶۹).

۳. ویژگی‌های روش شناختی مبانی معرفتی *علاوه طباطبائی*

بخش دیگر روش‌شناسی یک اندیشه، بررسی رویکردها و ابزار کسب معرفت اجتماعی در آن است. در روش‌شناسی بنیادین *علاوه*، این مقولات در حاشیه مبادی معرفتی پیش‌گفته قابل پیگیری است.

۳-۱. رویکرد علت‌محوری و دلیل‌محوری مطالعات اجتماعی

همان‌گونه که گفته شد مطابق روش‌شناسی بنیادین علامه، جهان هستی دارای ظاهر و باطن و ملک و ملکوت و غایت است. بر جهان هستی و جهان اجتماعی نظام علی و معلولی حاکم است و برخی از این قانونمندی‌ها از رابطه معنادار بین رفتار اجتماعی انسان و جهان هستی حکایت دارد.

مطابق انسان‌شناسی فطری علامه، انسان دارای اختیار و اراده است و رفتارش، ارادی و برخاسته از باورها و ارزش‌ها، رقم می‌خورد. از سوی دیگر انسان به‌طور فطری اعتبارساز است و به تناسب نیازمندی اجتماعی‌اش به خلق اعتبار اجتماعی می‌پردازد و جوامع مختلف به تناسب فرهنگ‌های متفاوتشان، اعتباریات ویژه‌ای را مبنای نظم اجتماعی‌شان قرار می‌دهند.

با توجه به قانونمندی اجتماعی، پدیده‌های اجتماعی را می‌توان با رویکرد علت‌محوری مطالعه کرد؛ اما تفاوتش با رویکرد پوزیتیویستی در این است که در آن، علت در جهان اجتماعی تنها در صورت حیات اجتماعی محدود نمی‌شود؛ بلکه علت‌های غیرتجربی و متافیزیکی نیز کانون توجه قرار می‌گیرد. همچنین به همسانی علوم طبیعی و انسانی فتوایی داده نمی‌شود. در روش‌شناسی علامه طباطبائی، علت محوری تنها یکی از روش‌های کسب معرفت اجتماعی شمرده می‌شود، و رویکرد دیگر دلیل‌محوری مطالعه پدیده‌های اجتماعی است؛ زیرا با توجه به اعتبارساز بودن فطری انسان و تأثیر آن اعتباریات بر رفتار اجتماعی و همچنین پیروی رفتار از نیت و اراده انسان، کنش‌های انسانی ماهیت ذهنی می‌یابند و به همین جهت روش دیگری برای درک آنها لازم است که روش تفسیر و رویکرد همدلانه از آن جمله است. با این حال همان‌گونه که بیان شد، در این رویکرد علامه هرچند بر دلیل‌محوری نیز تأکید می‌شود، بر خلاف تفسیرگرایان، وی آن را تنها روش شناخت اجتماعی نمی‌داند. تفسیرگرایان هدف علوم را تنها تفسیر می‌دانند و علوم اجتماعی به‌ناچار معناکاو هستند و لذا شاخه‌هایی از این علوم که به دنبال چنین درک‌هایی نیستند از اصل به بیراهه می‌روند (لیتل، ۱۳۸۱، ص ۱۱۴-۱۱۵).

۳-۲. روش تلفیقی کسب معرفت اجتماعی

در حل و تبیین مسائل یک علم، بحث روش اهمیت می‌یابد. اینکه چگونه و از چه راهی برای فهم یک مسئله و رابطه میان موضوع و محمول اقدام کنیم، مربوط به روش‌شناسی علوم است. در این علم بحث می‌شود که هر علمی به لحاظ ماهیت مسائل آن، روش ویژه‌ای برای اثبات دارد و هر مسئله‌ای را با هر

روشی نمی‌توان اثبات کرد. طبیعت مسئله باید با روشی که می‌خواهیم برای پژوهش درباره آن به کار بگیریم تناسب داشته باشد. تا طبیعت مسئله روشن نشود، نمی‌توان درباره روش پژوهش در آن داوری کرد (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۵۷-۵۸).

مطابق چارچوب معرفتی علامه طباطبائی چه روشی برای حل مسائل اجتماعی و فهم و تبیین پدیده‌های اجتماعی سودمند است؟ در روش‌شناسی علامه، برخلاف رویکردهای موجود در جامعه‌شناسی، تنها بر یک روش تأکید نمی‌شود، چه رسد به اینکه روش تجربی تنها منبع معرفت دانسته شود؛ بلکه علامه حس‌گرایی را مانع دستیابی به بسیاری از حقایق زندگی و معرفت صحیح می‌داند. وی در تحلیل کج‌روی‌های اجتماعی برخی اقوام پیامبران، از جمله قوم پیامبر اکرم ﷺ و حضرت موسی ﷺ منشأ آن را حس‌گرایی می‌داند و علت مخالفت کفار قریش با آن حضرت و یا تمکین بنی‌اسرائیل در برابر فرعون و پذیرش الوهیت او و نیز گرایش به گوساله‌سامری را ناشی از همین حس‌گرایی می‌داند (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۱۶-۳۱۷). البته علامه بر حس به‌منزله یکی از منابع کسب معرفت تأکید می‌ورزد و آن را وسیله‌ای برای رسیدن به واقعیت خارجی برشمارد (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۳۷-۱۳۶).

با توجه به مبانی معرفتی علامه به‌ویژه انسان‌شناسی که نقش محوری در اندیشه‌های اجتماعی وی دارد، روش کسب معرفت اجتماعی و تحلیل مسائل اجتماعی، تلفیقی است و در آن از ابزار حس و عقل و وحی استفاده می‌شود. در روش‌شناسی علامه هرچند از هر سه روش حس و عقل و وحی برای کسب معرفت اجتماعی استفاده می‌شود، و به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی هریک از راه‌های حس و عقل و وحی مکمل و متمم دیگری است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۶۵)، این ابزارها ارزش یک‌سان ندارند و رابطه آنها نسبت به یکدیگر، رابطه طولی است. در این میان وحی جایگاهی ممتاز دارد.

اهمیت استفاده از ابزار وحی در کسب معرفت اجتماعی، در مبانی معرفتی پیش‌گفته قابل فهم است. فطری بودن زندگی اجتماعی انسان، و غایت‌مندی جهان و انسان و دولایه بودن جهان هستی و ارتباط معنادار میان جهان هستی و جهان اجتماعی و حاکمیت سنت‌های اجتماعی الهی بر جهان اجتماعی، همگی نیاز به روشی غیرتجربی و عقلی را برای کسب معرفت اجتماعی و تبیین پدیده‌های اجتماعی و نیز کشف قوانین اجتماعی جهت تنظیم مناسبات اجتماعی اجتناب‌ناپذیر می‌سازند.

۳-۳. رویکرد انتقادی

حفظ رویکرد انتقادی از امتیازات اندیشه اجتماعی علامه و از لوازم روش‌شناختی مبانی معرفتی ایشان است. مطابق مبانی انسان‌شناختی او کنش‌های اجتماعی، در ارتباط با نیازهای فطری مورد بررسی و نیز داوری ارزشی قرار می‌گیرند. همچنین با توجه به غایت‌گرایی انسان و هماهنگی میان فرد و جامعه و جهان طبیعت، جامعه آرمانی ترسیم می‌شود و نظریات اجتماعی، بر اساس آن جامعه آرمانی سنجش و ارزیابی می‌شوند. بر این اساس، دانش اجتماعی تنها به توصیف و تبیین و تفسیر کنش و یا پدیده اجتماعی بسنده نمی‌کند، بلکه با به‌کارگیری عقل عملی، قوانین تجویزی و هنجاری نیز تولید می‌کند و بدین ترتیب به داوری درباره نظریات اجتماعی و نیز نقد شرایط اجتماعی می‌نشیند.

عقل عملی با حفظ هویت معرفتی خود، به تناسب اهدافی که با کمک عقل نظری بر صحت و سقم آنها داوری می‌کند، مفاهیم و معانی انسانی را نیز ابداع می‌کند. این بخش از ابداعات که علامه طباطبائی با عنوان اعتباریات اجتماعی از آنها یاد می‌کند، الگوی آرمانی رفتار و زیست انسانی را به تصویر می‌کشد. این الگوی آرمانی، مبنایی را برای رویکرد انتقادی به واقعیت‌های اجتماعی فراهم می‌آورد؛ زیرا واقعیت‌های اجتماعی در الگوی اغلب موارد ریشه در اعتباریاتی دارند که انسان‌ها بر اساس تمایلات، تعاملات و مناسبات اجتماعی خود ابداع می‌کنند. حضور عقل عملی مانع می‌شود که دانشمند علوم اجتماعی در ظرف واقعیت‌های موجود و آنچه فهم عرفی نامیده می‌شود محصور بماند (سایر، ۱۳۸۵، ص ۳۰).

علامه طباطبائی بر اساس همان روش‌شناسی بنیادین به نقد تمدن غرب می‌پردازد:

اساس تمدن غرب بر حس و ماده است، و از ادله‌ای که دور از حس‌اند، هیچ دلیلی را قبول نمی‌کند، و در هر چیزی که منافع و لذایذ حسی و مادی را تأمین کند، از هیچ دلیلی سراغ نمی‌گیرد، و همین باعث شده که احکام غریزی انسان به کلی باطل شود، و معارف عالی و اخلاق فاضله از میان ما رخت بریندد، و انسانیت در خطر انهدام، و جامعه بشر در خطر شدیدترین فساد قرار گیرد، که به‌زودی همه انسان‌ها به این خطر واقف خواهند شد، و شرنگ تلخ این تمدن را خواهند چشید (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۱۷).

و همچنین برخی نظریات جامعه‌شناسی را به‌گونه انتقادی ارزیابی می‌کند؛ از جمله نظریه دگرگونی اجتماعی را که در آن نقش دین در این فرایند نادیده گرفته و یا انکار می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۲۸؛ ج ۱، ص ۲۸۱-۲۸۲)، و یا نظریه سکولاریزاسیون را که از ناتوانی دین در هم‌نوایی با تحولات اجتماعی دنیای مدرن سخن می‌گوید (همان، ج ۴، ص ۱۷۲).

نتیجه گیری

در این مقاله روش‌شناسی اندیشه اجتماعی واکاوی شد. شرایط اجتماعی و فرهنگی زمان علامه و نیز آگاهی وی از مسائل اجتماعی در تعیین کانون علایق او در جهت‌گیری علمی و نظریه‌پردازی، و به‌ویژه تولید اندیشه اجتماعی اثر داشت.

اندیشه‌های اجتماعی علامه بر فراز انسان‌شناسی و جهان‌شناسی توحیدی بنا شده است. او نظریه‌اش را بر محور انسان‌شناسی فطری بسط داد. در نگاه وی انسان به‌طور فطری، اجتماعی آفریده شده است. انسان هرچند به لحاظ طبیعی به سمت جامعه‌گرایی می‌باید و بدین ترتیب کوچک‌ترین واحد اجتماعی شکل می‌گیرد، در استمرار حیات اجتماعی، مستخدم بالطبع است و هم‌نوایی جزو طبیعت ثانویه او شمرده می‌شود.

بر پایه فطری بودن زندگی اجتماعی و مستخدم بودن او، وجود قوانین اجتماعی جهت پیشگیری از اختلافات و همچنین تأمین نیازمندی وجودی انسان که معطوف به غایت وجودی‌اش است، ضرورت می‌یابد. چنین قانونی را علامه طباطبائی تنها در وحی پیدا می‌کند. تفاوت‌های روان‌شناختی و زیست‌شناختی انسان‌ها به‌طور عام و تفاوت‌های زن و مرد، به‌گونه خاص از ویژگی‌های انسان‌شناسی فطری است. این مبنا زمینه‌ساز بسیاری از تفاوت‌های اجتماعی و نیز اثرگذار در نوع تحلیل برخی پدیده‌های اجتماعی می‌شود.

مبنای دیگر علامه، هستی‌شناسی اوست. وی جهان هستی را دارای لایه‌های ملکی و ملکوتی و ظاهری و باطنی می‌داند و همچنین آنها را در ارتباط با یکدیگر ملاحظه می‌کند. بر این جهان‌فرومندی حاکم است و رابطه معناداری میان رفتار اجتماعی و جهان ملکوتی وجود دارد که این رابطه را رفتار اجتماعی انسان رقم می‌زند.

علامه برای جامعه، وجودی و رای افراد قایل است ولی در کنار جامعه‌گرا بودن، به‌وجود عاملیت نیز باور دارد. وی عاملیت و ساختار اجتماعی را در ارتباط با یکدیگر تفسیر می‌کند و در عین حال به اصالت روان‌شناختی ساختار نسبت به عاملیت گرایش می‌یابد. وی در کسب معرفت اجتماعی، روش‌شناسی تلفیقی را معرفی می‌کند و در کنار استفاده از حس و عقل در فهم و تبیین پدیده‌های اجتماعی از روش وحی نیز بهره می‌برد. از نظر او درک برخی از پدیده‌های اجتماعی بدون روش وحیانی امکان‌ناپذیر است؛ از این رو، انحصار کسب معرفت اجتماعی در دانش آزمون‌پذیر و روش تجربی را نادرست می‌داند.

منابع

- اردستانی، محمدعلی و قاسمعلی کوچنانی، ۱۳۸۸، *ابداعات فلسفی علامه طباطبائی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- پارسا، حمید، ۱۳۷۶، *حدیث پیمانه، پژوهشی در انقلاب اسلامی*، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
- _____، ۱۳۸۹، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا.
- _____، ۱۳۹۲، *نظریه و فرهنگ، در بومی‌سازی جامعه‌شناسی*، مجموعه مقالات جامعه‌شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- تریبک، راجر، ۱۳۸۶، *فهم علم اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران، نشر نی.
- جواد آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، *معرفت‌شناسی در قرآن*، قم، نشر اسرا.
- دورکیم، امیل، ۱۳۵۵، *قواعد روش جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.
- سایر، آندره، ۱۳۸۵، *روش در علوم اجتماعی*، ترجمه عماد افروغ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شایان مهر، علیرضا، ۱۳۷۷، *دائرة المعارف تطبیقی علوم اجتماعی*، تهران، کیهان.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۰، *المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی‌همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۷، *روابط اجتماعی در اسلام*، ترجمه محمدجواد حجتی‌کرمانی، قم، بوستان کتاب.
- _____، بی‌تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- کرایب، یان، ۱۳۸۱، *نظریه‌های اجتماعی مدرن، از پارسونز تا هابرماس*، ترجمه عباس مخبر، تهران، آگاه.
- کوزر، لوئیس، ۱۳۸۰، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کوئن، بروس، ۱۳۷۵، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه غلامعباس توسلی و رضا فاضل، تهران، سمت.
- لیتل، دانیل، ۱۳۸۱، *تبیین در علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۱، *نقش استاد علامه طباطبائی در نهضت فکری حوزه علمیه قم*، در یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبائی، قم، انتشارات شفق.
- _____، ۱۳۸۸، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۹، *در باره پژوهش*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، *جامعه و تاریخ*، تهران، صدرا.