

بررسی تطبیقی روش‌شناسی انتقادی در میزان و فی ظلال

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

بحرالدين شهاب الدين حليمي^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۳

قاسم ابراهیمی‌پور^۲

چکیده

تفسیر میزان و فی ظلال در سده اخیر با رویکرد جدید، پدیده‌های اجتماعی را تبیین واقع‌بینانه کرده‌اند. این دو تفسیر با مبنای عقلانی و حیانی به تفسیر آیات قرآن کریم پرداخته‌اند و در ضمن رویکردهای تفسیری دیگر، از ویژگی و رویکرد انتقادی نسبت به نظام اجتماعی موجود بهره برده‌اند. مسئله اصلی این مقاله "شبهات‌ها و تفاوت‌های روش‌شناسی انتقادی در میزان و فی ظلال" است. این مقاله با روش کتابخانه‌ای و توصیفی تحلیلی و مقایسه‌ای، نشان داده است که میزان و فی ظلال، جوامع انسانی موجود را به دلیل پشت کردن به منبع معرفتی و حیانی و استفاده صرف از خرد نظری و تکیه بر مادیگرایی، انتقاد کرده‌اند. وجه متمایز روش‌شناسی انتقادی در این دو تفسیر، تقسیم‌بندی فی ظلال از جوامع اسلامی به (جاهلی و اسلامی) است در حالی که میزان ضمن نقد، این تقسیم‌بندی را بیان نکرده است. همان‌طور که فی ظلال جوامع اسلامی را روی سه دلیل (ناسیونالیستی، ملی‌گرای و روابط با غرب) نقد کرده است، در حالی که میزان نقد خود از جوامع اسلامی را مستند به (غرب‌گرایی، نادیده گرفتن قوانین و حیانی، نبود انسجام داخلی و تبعیت از حکام فاسد) کرده است. در نقد از جوامع و فرهنگ غربی، فی ظلال عواملی همچون (تلذذ جنسیتی، نبود انسانیت، عدم آزادی روحی، آزادی بدن، نژادپرستی، خودبزرگ بینی و تفاخر و...) را مؤثر دانسته و انتقاد کرده است. اما میزان جامعه غرب و تمدن آن را به دلیل (رویکرد مادی‌گرایانه به هستی و منحصر کردن جهان به سطوح ظاهری و ملکی، فاصله طبقاتی، حس‌گرایی، عقلانیت ابزاری، بسته بودن باب انفاق و باز بودن باب ریا و فقدان حقیقت و فضیلت) انتقاد کرده است.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی انتقادی، جوامع اسلامی، جوامع و تمدن غرب، میزان و فی ظلال.

۱. دانشجوی دکتری رشته اندیشه معاصر مسلمین جامعه المصطفی نمایندگی تهران و البرز (نویسنده مسئول):

halemi1394@gmail.com

۲. استادیار علوم اجتماعی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره): ebrahimipoor14@yahoo.com

مقدمه و بیان مسئله

یکی از بارزترین وجوه علوم اجتماعی، در علوم انسانی روش انتقادی است. غالباً انسان‌ها کمتر از نقد رضایتمندی دارند. از این‌روی، منتقدان همیشه با روی خوش مواجه نمی‌شوند. از سوی دیگر می‌بینیم که یکی از راه‌های اعتبارپذیری علمی، به ویژه در عصر حاضر و در سنت مدرن، گرایش به همین روش‌های انتقادی است؛ آنهم در فضایی علمی و نه اخلاقی و ارزشی، آن‌گونه که در کشمکش‌های سیاسی و ژورنالیستی کمابیش قابل رویت است. از این‌روی، عده‌ای به تفسیر و توضیح خود پدیده "نقد" پرداخته‌اند، به ویژه در قلمرو ادبی که هم گسترده‌تر و هم نقدپذیرترند. به هر حال خود بررسی تکنیک‌های نقد بدون در نظر گرفتن اهمیت مثبت و منفی بودنش، می‌تواند در علمی کردن بیشتر این جریان و فعالیت‌های این علوم نقش داشته باشد و بستر کشمکش‌ها را متعالی‌تر و منطقی‌تر سازد.

سیدقطب و علامه طباطبایی دو مصلح و منتقد اجتماعی در جوامع اسلامی‌اند؛ طباطبایی در مقام یک نظریه‌پرداز و سیدقطب در مقام یک کنش‌گر اجتماعی، نظام اجتماعی موجود را اعم از اسلامی و غیر اسلامی به هدف رسیدن به نظام اجتماعی مطلوب به باد انتقاد می‌گیرند. نمونه‌ای از نقد این دو منتقد اسلامی در این رساله است. روش‌شناسی انتقادی و حیانی/عقلانی، از ویژگی نقد این دو تفسیر است.

یکی از ویژگی‌های روش تفسیر اجتماعی فی‌الذلال و المیزان، رویکرد انتقادی آنان نسبت به جوامع بشری است. نقد علم و جامعه مدرن و نیز وضعیت جوامع اسلامی از امتیازات روشی این دو تفسیر ارزشمند است. آنها تنها به توصیف و تبیین پدیده‌های اجتماعی اکتفا نکرده‌اند؛ بلکه در کنار آن همواره رویکرد انتقادی را حفظ کرده‌اند. این رویکرد یکی از روشن‌ترین وجوه امتیاز علم اجتماعی و حیانی نسبت به علم اجتماعی

مدرن (پوزیتیویستی) است. خاستگاه تاریخی علم اجتماعی را وجود مسایل و مشکلات اجتماعی و درک ضرورت حل این مسایل شکل می‌دهد. در واقع وجود برخی مشکلات در هر فرهنگ و جامعه، اندیشمندان آن را به سمت تولید اندیشه جهت تبیین و حل آن مسئله سوق داده است از همین روست که برخی، عالمان اجتماعی را طیبیان اجتماعی می‌دانند که در پی شناخت و حل مرض و آسیب اجتماعی‌اند. تحقق این غرض اجتماعی بدون داشتن نظام ارزشی و امکان داوری و صدور احکام ارزشی نسبت به وضعیت موجود اجتماعی امکان‌پذیر نیست. این نظام ارزشی، تعیین‌کننده چهارچوب کلی زندگی اجتماعی جهت دستیابی به سعادت است که غرض فطری زندگی جمعی انسان را شکل می‌دهد. جامعه‌شناسی از همان آغاز به دلیل خطای روش‌شناختی‌اش؛ یعنی محصور کردن علم در روش آزمون‌پذیر، خود را از این مسئله به کنار دانست و به دلیل ناتوانی در ورود به امور هنجاری و تجویزی، به جدایی دانش از ارزش حکم کرد. چنانکه ماکس وبر در سخنرانی‌اش مربوط به دانشمند و سیاستمدار می‌گوید: ماهیت علم با داوری‌های ارزشی مغایرت دارد. سؤالات ارزشی را نباید در کلاس درس مطرح کرد. این امور در حوزه کارهای عوام‌فریب قرار می‌گیرد که جایی در کرسی استادی ندارد.^۱ در همین راستاست که به جدایی علم سیاست از سیاست‌هنجاری و عملی سیاستمداران، فتوا داد. به اعتقاد ایشان؛ قضاوت ارزشی، کاری اجتماعی و سیاسی و مربوط به حزب و مانند آن است و حلقه درس، مستقل از هنجارها و ارزش‌ها، گزاره‌های آزمون‌پذیر را بیان و شیوه‌های آزمون و بررسی را دنبال می‌کند.^۲

۱. ماکس وبر، دانشمند و سیاستمدار، ترجمه احمد نقیب‌زاده، ص ۸۲-۸۶.

۲. حمید پارسانیا، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، ص ۲۷-۱۷۶.

امتداد همین نگاه است که جامعه‌شناسی در هر دو رویکرد کلان تبیینی و تفهیمی رسالت خود را در فهم و توصیف و تبیین امور و شئون اجتماعی خلاصه می‌کرد؛ بدون آن که بخواهد یا بتواند درباره کنش‌های اجتماعی و نتایج آن، داوری ارزشی داشته باشد. به خاطر همین رویکرد است که جامعه‌شناسی پوزیتیویستی را به ویژگی محافظه کاری توصیف می‌کنند. در واقع محدود شدن به توصیف و تبیین پدیده‌های اجتماعی، جامعه‌شناسی را به علم محافظه‌کار تبدیل کرده است که تنها به توجیه وضعیت موجود جامعه می‌پردازد؛ وضعیتی که به نفع گروه‌های قدرتمند اجتماعی در جریان است. به تعبیر مکتب انتقادی: جامعه‌شناسی از جامعه، انتقاد درست نمی‌کند و نمی‌خواهد از ساختار اجتماعی موجود فراتر رود. جامعه‌شناسی، پابندی اش را به یاری ستمدیدگان جامعه، وانهاده است.^۱ آشکار شدن ضعف این دو پارادایم در جامعه‌شناسی باعث شده تا مکتب انتقادی فرانفکورت ظهور نماید که بجای توصیف و تبیین صرف، شیوه انتقادی را نیز مبنای کارش قرار داد. ریتزر در کتاب نظریه‌های جامعه‌شناسی، برخی از انتقادات آن را بررسی کرده است که نقد بر علم جامعه‌شناسی و نظریه‌های جامعه‌شناختی؛ از قبیل (نظریه مارکسیستی، پوزیتیویستی و نیز انتقاد از جامعه جدید و اجزای سازنده‌اش؛ مثل فرهنگ و تکنولوژی) نمونه آن است.^۲

مطابق این رویکرد، جامعه‌شناسی تنها یک علم ابزاری نیست تا در خدمت وضع موجود باشد؛ بلکه دانشی است که با داوری ارزشی نسبت به ارزش‌ها و هنجارها، توصیه‌های علمی خود را از نظام اجتماعی موجود، به سوی نظام اجتماعی مطلوب جهت‌گذاری می‌کند.^۳ مکتب انتقادی نیز همچون دیگر رویکردهای جامعه‌شناسی از

۱. جرج ریتزر، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۲۰۱-۲۰۲.

۲. همان، ص ۱۹۹-۲۰۳.

۳. حمید پارسانیا، جهان‌های اجتماعی، ص ۷۹.

بنیان‌های معرفتی یکسانی تغذیه می‌کند. عدم توجه به وحی و عقل نظری و عملی، ویژگی مشترک همه این رویکردهاست؛ زیرا همه این مکاتب در امتداد بستر معرفتی تجدد قرن هجدهم ظهور و بسط یافته‌اند. در این بستر معرفتی، جایی برای عقل و شهود تعریف نمی‌شود هر چند که نفی وحی و شهود هویت تمام ادوار تجدد را شکل می‌دهد. بر این اساس، رویکرد انتقادی که بر خلاف رویکردهای پیشین جامعه‌شناسی، علم اجتماعی و جامعه مدرن، را به نقد کشیده، مبنای این رویکرد را نه عقل عملی و وحی بلکه عقل عرفی قرار داده است و بر تکیه بر آن شیوه انتقادی‌اش را پی می‌گیرد. هر چند جامعه‌شناسی انتقادی نسبت به جامعه‌شناسی پوزیتیویستی، گامی به جلو محسوب می‌شود؛ ولی اتکای به عرف به عنوان منبع معرفتی مستقل، ماهیت انتقادی آن را با چالش مواجه می‌سازد؛ زیرا عرف با توجه به ماهیت سیال و تنوعش در فرهنگ‌های مختلف؛ نمی‌تواند به عنوان منبع معتبر علمی برای داوری ارزشی نسبت به ارزش‌ها و هنجارهای جوامع دیگر قرار گیرد و همین ویژگی، اعتبار داوری‌های خود رویکرد انتقادی را ناموجه می‌سازد. درباره روش‌شناسی انتقادی مکاتب و نظریه پردازان زیادی، بحث کرده‌اند و در زمان معاصر این ویژگی در علوم مختلف - اعم از انسانی و اسلامی - کاربردهای فراوانی داشته است. آنچه از امتیازات این اثر محسوب می‌شود مقایسه این رویکرد در تفسیر المیزان و فی ظلال است؛ بنابراین، از وجوه مفترق بین این اثر و آثار قبل از آن تطبیقی بودن آن است.

در این مقاله تلاش می‌شود نمونه‌های از نقد معاصر در دو تفسیر المیزان و فی ظلال به صورت گزینشی (نه کلی) در قالب نقد "جوامع اسلامی و جامعه غرب، بیان شود. یکی از دلایل تقلیل دادن و خلاصه کردن روش انتقادی المیزان و فی ظلال در دو مورد (فرهنگ غرب و جامعه اسلامی) در این مقاله، عدم ظرفیت ساختاری مقاله (نباید حجم آن از ۲۵

صفحه تجاوز کند) می‌باشد. در صورت کلی بودن و ذکر موارد دیگر از نقد این دو تفسیر به جز نقد جامعه اسلامی و فرهنگ غرب، ممکن بحث به طول می‌انجامد و جمع کردن آن در این مقاله ناممکن بود و محدودیت حجمی حداکثری ۲۵ صفحه‌ای در این مقاله یکی از ادله تقلیل روش انتقادی تفسیر میزان و فی ظلال است و اگر این محدودیت نمی‌بود می‌توانستیم نمونه‌های دیگری از نقد این دو تفسیر را در کنار این دو مورد اضافه کنیم؛ بنابراین، خلاصه کردن روش‌شناسی انتقادی در این مقاله به دو مورد عامل دیگری جز عامل مذکور ندارد بنابراین، این تقلیل از وجوه ضعف در این مقاله نیست.

مسئله اصلی در این مقاله "بررسی مقایسه‌ای روش‌شناختی انتقادی در تفسیر میزان و فی ظلال" است که در این مقایسه به نقطه نظرهای مشترک و مخالف یا به تعبیری؛ وجوه مشترک و متمایز این دو تفسیر در روش‌شناسی انتقادی به دست می‌آید. یا بهتر بگوییم، پرسش اصلی این پژوهش: "چیستی شباهت‌ها و تفاوت‌های روش‌شناسی انتقادی در تفسیر اجتماعی میزان و فی ظلال" است.

پیشینه پژوهش

اگرچه به صورت‌های مختلف و در علوم مختلف درباره روش‌شناسی انتقادی؛ آثار متعددی به رشته تحریر درآمده است از جمله کتاب "روش‌شناسی انتقادی صدرای" از حمید پارسانیا که صفحات ۲۷-۱۷۴ اختصاص به همین بحث روش‌شناسی انتقادی دارد و کتاب "دانشمند و سیاستمدار" از ماکس ویر که روش‌شناسی انتقادی را بحث کرده است. البته روش‌شناسی انتقادی تفسیر میزان و فی ظلال را تا جای که اینجانب حقیر - محقق این مقاله - مطالعه کردم و در کتابخانه‌های مختلف جستجو کردم و پایگاه‌های مختلفی را بررسی کردم، تحت این عنوان آنهم به صورت تطبیقی، به ویژه بین میزان و فی ظلال،

تاهنوز نوشته‌ای به زیور تحریر نرسیده است. تحقیق حاضر عهده‌دار این امر است که روش‌شناسی انتقادی را از منظر علامه طباطبایی و سیدقطب با تکیه بر تفسیر المیزان و فی ظلال، به صورت گزینشی با یکدیگر مقایسه کرده و نقاط مشترک و متمایز آنها را برجسته نماید.

چهارچوب مفهومی

ستون فقرات مفهومی این پژوهش بر مسئله "نقد و انتقاد" بنا شده است. قلمرویی که در جهت اصلاح جوامع بشری، نظریه‌ها و تقویت آنها مؤثر است و با نگاه ژرف و عمیق به حدیث "المؤمن مرآت المؤمن" جایگاه آن مشخص می‌گردد. به دلیل آنکه برخی از عیوب در نظر دیگران - تا خود انسان - بهتر و روشن‌تر نمایان است، این چهارچوب مفهومی در فهم دقیق‌تر این اثر کمک می‌کند؛ بنابراین، نقد یا انتقاد در لغت به معنای سره کردن و جدا کردن درهم‌های تقلبی از اصلی (جدا کردن سره از ناسره) است. در اصطلاح نقد و انتقاد: شرح معایب و محاسن شخص، عملکرد، واقعه و خبر و نظر را گویند. نقد را در علم رجال "جرح و تعدیل" در علم حدیث "تضعیف و تصحیح" و در مباحث عقلی "رد و اثبات" می‌گویند.^۱

روش

یکی دیگر از مفاهیم اصلی این تحقیق، واژه روش است که از لحاظ لغوی در زبان عربی آن را «منهج»، می‌نامند و در زبان لاتین به معنی "متد" است. واژه «متد» از واژه یونانی «متا» به معنای «در طول» و «اودوس» یعنی «راه»، گرفته شده است و مفهوم آن در

۱. نکونام، جعفر، روش تحقیق با تاکید بر علوم اسلامی، ص ۲۱۳؛ ستوده، غلام رضا، مرجع‌شناسی و روش تحقیق در ادبیات فارسی، تهران، سمت، ۱۳۷۱، ص ۴۹۰ و فضل‌ی، عبدالهادی، اصول البحث، بیروت، دارالمؤرخ العربی، ۱۹۹۲، ص ۱۹۸.

پیش گرفتن راهی برای رسیدن به هدف و مقصودی با نظم و توالی خاص است.^۱ اصطلاح روش، هم به خود راه اشاره دارد و هم به قواعد و ابزارهای رسیدن به آن. روش، عبارت است از فرایند عقلانی یا غیرعقلانی ذهن برای دستیابی به شناخت و یا توصیف واقعیت یا به دیگر تعبیر روش عبارت است از «بررسی فرایند عقلانی که باید برای دستیابی به دانش، دنبال کرد»^۲ در معنای کلی تر، روش هرگونه ابزار مناسب برای رسیدن به مقصود می باشد. «شیوه دقیق نزدیک شدن به عالم، برای فهم بهتر آن است»^۳؛ دائرة المعارف علوم اجتماعی، این مفهوم را به سه چیز اطلاق کرده است: یک) روش به مجموعه راه هایی که انسان را به کشف مجهولات هدایت می کند. دو) مجموعه قواعدی که هنگام بررسی و پژوهش به کار می روند و سه) مجموعه ابزار و فونونی که آدمی را از مجهولات به معلومات راهبری می کند، اطلاق شود.^۴ در جای دیگر آمده است: واژه روش از لحاظ لغوی به معنی راه، طریق و مسیر است و مفهوم آن در پیش گرفتن راهی برای رسیدن به هدف و مقصودی با نظم و ترتیب خاص است. به عبارت دیگر روش یعنی راه مستقیمی که می توان با تأمل صحیح در آن به هدف معینی دست یافت.^۵ روش؛ یعنی استفاده از ابزار یا منبع خاص، مانند قرآن، روایت، عقل و... در تفسیر قرآن تا معانی و مقصود آیه را روشن کند.^۶ گرایش، یعنی تأثیر باورهای مذهبی، کلامی، جهت گیری های عصری و سبک های پردازش در تفسیر قرآن که بر اساس عقاید، نیازها، ذوق، سلیقه و تخصص علمی مفسر شکل می گیرد.^۷

۱. علی اصغر، کاظمی، روش و بینش در سیاست، ج اول، ص ۲۹-۲۸.

۲. آلن، بیرو، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، ص ۲۲۳.

۳. آندره، سایر، روش در علوم اجتماعی، ترجمه عماد افروغ، ص ۱۳.

۴. ساروخانی، باقر؛ روش های تحقیق در علوم اجتماعی، ص ۴۴۶.

۵. صلیبا، جمیل، واژه نامه فلسفه و علوم اجتماعی، ترجمه کاظمی برگ نیسی و صادق سجادی، ص ۲۵.

۶. رضایی اصفهانی، محمد علی؛ درسنامه روشها و گرایش های تفسیری، ص ۲۲.

۷. همان، ص ۲۲.

روش‌شناسی

روش‌شناسی زمینه‌ای بنیادین برای اعتبار کار علمی به شمار می‌رود؛ زیرا هم از قواعد منطقی و فلسفی و هم از ابزارهای علمی سود می‌جوید. ارزش داده‌های هر علم به استحکام و دقت روش‌های آن علم، باز می‌گردد. در زبان لاتین روش‌شناسی به معنی متدلوژی است. در زبان عربی روش‌شناسی را «منهجه» می‌نامند؛ روش‌شناسی یا متدلوژی وسیله شناخت هر علم است. روش‌شناسی در مفهوم مطلق خود به روش‌هایی گفته می‌شود که برای رسیدن به شناخت علمی از آنها استفاده می‌شود و روش‌شناسی هر علم نیز روش‌های مناسب و پذیرفته آن علم برای شناخت هنجارها و قواعد آن است.^۱

روش‌شناسی علم درجه دوم است که در برابر علم درجه اول "روش" قرار دارد. علم درجه اول علمی است که به يك واقعیت عینی طبیعی و یا انسانی می‌پردازد و علم درجه دوم علمی است که موضوع آن، نفس واقعیت خارجی نیست، بلکه موضوع آن، علم و آگاهی بشری است، اعم از این‌که آن آگاهی، خود يك دانش و علم درجه اول و یا درجه دوم باشد. اصطلاح علم درجه دوم نظیر اصطلاح معقولات ثانیه است. معقولات ثانیه در قبال معقولات اولیه است. معقولات اولیه حقایق عینی هستند و معقولات ثانیه مفاهیم ذهنی و انتزاعی می‌باشند که خارج، ظرف عروض آنها نیست، اعم از این‌که این معقولات از معقولات اولیه و یا از معقولات ثانیه دیگری انتزاع شده باشند.^۲

روش‌های شناخت را باید از روش‌ها و فنون اجرای آنها متمایز دانست؛ چرا که اجرای

^۱ . محمدرضا ضیائی بیگدلی. متدولوژی حقوق بین‌الملل. . مجله پژوهش حقوق و سیاست، سال هفتم، شماره ۱۵ و ۱۶ (۱۳۸۴).

۲ . پارسانیا، حمید؛ روش‌شناسی و اندیشه‌ی سیاسی، فصلنامه‌ی علوم سیاسی، ۱۳۸۳، شماره ۲۸، ص ۱۴.

هر قاعده پس از شناخت آن قاعده ممکن می‌گردد.^۱

روش‌شناسی مربوط می‌شود به گزینش شیوه تحلیل و طرح پژوهش که بنیاد و چهارچوب پژوهش را تشکیل می‌دهد. بلیکی در این‌باره توضیح می‌دهد: روش‌شناسی عبارت است از بررسی این موضوع که پژوهش را چگونه باید پیش برد و چگونه پیش می‌رود؛ بنابراین، هر چند روش‌شناسی تعیین‌کننده اصولی است که شاید راهنمای گزینش روش باشند، نباید آن را با خود روش‌ها و فنون پژوهش اشتباه گرفت.

در واقع روش‌شناسان اغلب میان آن دو تمایز قائل می‌شوند و بر گستره شکاف میان آن‌چه اصول جافتاده‌ی روش‌شناختی و شیوه‌های عملی یا اجرایی، شاید به همان اندازه جافتاده، روش‌شناختی می‌دانند تاکید می‌کنند.^۲

به رغم تفاوت معنایی بین دو مفهوم (روش و روش‌شناسی) در این پژوهش اما در عمل تفکیکی بین آن دو صورت نمی‌گیرد؛ بنابراین، روش و روش‌شناسی از لحاظ به کارگیری در این مقاله، تفاوتی با هم ندارند. چنان‌که پسوند "لوژی" در بسیاری از مفاهیم نیز فارغ از مفهوم اصلی خود به کار گرفته می‌شود؛ به گفته بلیکی «مفاهیم روش و روش‌شناسی معمولاً به جای یکدیگر به کار گرفته می‌شوند. در واقع چسپاندن پسوند "لوژی" به بسیاری از کلمات، شاید نشان دهنده تمایل به بالا بردن شأن و مقام فعالیت‌های مورد نظر باشد؛ نظیر واژه تکنیک و تکنولوژی که مراد از آن در واقع فقط تکنیک انجام برخی از کارهاست، نه مطالعه و تجزیه و تحلیل و ارزیابی انتقادی آن تکنیک‌ها.^۳ روش‌شناسی در این تحقیق صرفاً به معنای مراحل که محقق باید برای رسیدن به نتایج علمی مورد نظر خود طی کند،

۱. عباس کاکایی، روش‌شناسی علوم سیاسی، مکتب ماهان، ۱۳۹۰.

۲. های، کالین، درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی، ترجمه احمد گل محمدی، ص ۱۰۹.

۳. نورمن، بلیکی، طراحی پژوهش‌های اجتماعی، ترجمه حس چاوشیان، ص ۲۲.

نیست؛ بلکه روش‌شناسی در اینجا بیشتر مربوط به سازوکارهای فکری است که متفکر در فرایند علمی و تفکر فلسفی خود به آن اعتماد می‌کند.^۱

مبنای ویژگی انتقادی فی ظلال و المیزان

تفسیر اجتماعی المیزان و فی ظلال در پیگیری رویکرد انتقادی شان، بر خلاف جامعه‌شناسی انتقادی بر عقل عرفی تکیه نمی‌کنند و آن را به عنوان یکی از منابع معرفت به رسمیت نمی‌شناسند. همانطور که قرآن کریم از عرف سخن می‌گوید نسبت به آن به عنوان منبع معرفت نمی‌نگرد.^۲ هر چند قرآن کریم ناظر به مسایلی است که برای بشر در زندگی این جهان و در فرهنگ و شناخت عمومی جامعه وجود دارد؛ اما شناخت عمومی را به عنوان منبع مستقل برای معرفت علمی به رسمیت نمی‌شناسد. این شناخت را تا هنگامی که بر مدار عقل و یا وحی شکل گرفته باشد، معتبر می‌داند و پیروی از آن را در صورتی که در افق شناخت علمی و عقلی نباشد، جایز نمی‌داند.^۳ بخش زیادی از آیات قرآن کریم به نقد شیوه‌زیست و ارزش‌هایی تعلق گرفته که بیرون از چهارچوب و ارزش‌های نظام ارزشی و حیانی سازمان یافته است. مانند: نقد بت پرستی^۴ و ارزش‌های خرافی مثل امتیازات موهوم^۵ پس المیزان و فی ظلال براساس عقل و نقل، داوری ارزشی و تفسیر اجتماعی خود را سازمان می‌دهند؛ بنابراین، مبنایی روش انتقادی در این دو تفسیر، عقل عملی و وحی آسمانی است که در چهارچوب این دو مبنا، به داوری پدیده‌های اجتماعی می‌نشینند.

۱. یعقوبی، عبدالرحمن، الحداثة والفكرية في التالیف الفلسفی العربی المعاصر، ص ۲۰۸.
۲. بقره: ۱۷۰.
۳. نورمن، بلیکی، پیشین، ص ۲۷۱.
۴. مانده: ۱۰۴.
۵. حجرات: ۱۳.

نمونه ویژگی روش‌شناسی انتقادی المیزان و فی ظلال

یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که المیزان و فی ظلال، به دلیل داشتن روحیه انتقادی، در کنار استفاده از دیگر ویژگی‌ها، به تفسیر اجتماعی روی آورده‌اند؛ انتقاد از فرهنگ غرب و انتقاد از جوامع اسلامی از جمله نمونه‌های رویکرد انتقادی آنهاست که محور بحث اصلی در این تحقیق است. در ادامه روی این دو مسئله بحث و توضیح داده می‌شود.

نقد فرهنگ و جامعه غرب

تمدن جدید که جهان غرب، مظهر آن شناخته می‌شود، ظرفیت‌هایی برای این جهان ایجاد کرده و باعث تمایز آن از دیگر جوامع گردیده است. پیشرفت علمی و فنی بارزترین آن است. این امتیاز موجب شده تا درباره آن، نظریه‌پردازی‌ها صورت گیرد. از سوی دیگر، آن ظرفیت‌ها باعث شده تا بسیاری از متفکران غرب، تمدن جدید و جهان اجتماعی غرب را مظهر تکامل جوامع بشری معرفی نمایند. معمولاً تفسیرهای تک خطی از تاریخ نیز در همین چهارچوب صورت پذیرفته است. در این نگاه، جامعه غرب؛ به عنوان مدینه فاضله معرفی می‌شود که فرجام حرکت تاریخی بشر رسیدن به این قله مطلوب خواهد بود. جهان غرب تلاش کرده تا این نگاه را به دیگر جوامع؛ به‌ویژه جوامع اسلامی نیز منتقل نماید و از کانال نخبگان علمی فرهنگ عمومی را در نوردد؛ چنانکه در این مسئله به توفیقات زیادی نیز دست یافته است.

موضوع علم اجتماعی مدرن، جهان غرب است و نظریه‌های اجتماعی ناظر به مسائل همان جامعه و بر اساس ذخیره معنای تمدن جدید، تولید شده است؛ اما در امتداد همان نگاه است که آن نظریه‌ها، بدون کمترین دخل و تصرف، برای تحلیل مسائل اجتماعی

جهان اسلام نیز توسط نخبگان به کار گرفته می‌شد. در حالی که پیشرفت علمی و فنی جامعه غرب، نگاه تحسین آمیز بسیاری را به فرهنگ و تمدن آن؛ معطوف کرده بود؛ به گونه‌ای که حتی برخی از مفسران نیز بر آن شدند تا قرآن کریم را به نفع علم مدرن به تأویل ببرند، سید قطب و علامه طباطبایی به عنوان دو اندیشمند، نظریه پرداز و مصلح اجتماعی با اشاره به ضعف‌های بنیادی این فرهنگ و پیامدهای آن در جهان بشری، به‌ویژه جوامع اسلامی، رویکرد انتقادی را پی می‌گیرند و با استفاده از آن چهره حقیقی تمدن غرب را به جهان معرفی کرده و تلاش می‌کنند با کنار زدن نقاب علمی و فنی، چهره دیگری از واقعیت این تمدن را به بشریت نشان دهند.

سید قطب همانند دیگر متفکران متعهد جهان اسلام از قبیل سید جمال الدین، محمد عبده، اقبال لاهوری، و... به شدت با فرهنگ غرب مخالفت می‌ورزد و از اندیشه و اخلاق غربی انتقاد می‌کند. وی مقاله‌ای به نام «العود الی الشرق» به چاپ رساند و در آن فرهنگ غرب را فرهنگی حیوانی و پست خواند. در قسمتی از این مقاله آمده است: «حیات غرب بدون شک هم لذیذتر است و هم راحت‌تر ولی از نظر انسانیت، والاتر و گرمی‌تر نیست. حیات غرب حیاتی است که زن در آن از هر قیدی رهاست تا شعله‌های جنسی آنها را خاموش کند. آری از این لحاظ حیات غرب، حیات لذیذی است. لکن حیاتی است پست‌تر از حیوان؛ زیرا فقط غرایز جنسی دیده می‌شود. در غرب چون برای استمتاع از زنان هیچ قیدی نیست و این را آزادی می‌نامند. بله آزادی است اما نه آزادی روح بلکه آزادی بدن، آزادی حیوانیت نه آزادی انسانیت»^۱ این تعریف از آزادی تنها در مورد حیوانات صدق می‌کند غربیان فرق میان حیوانات بی زبان و انسانیت (انسان با زبان) بر اساس این تعریف

۱. سید قطب، عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه سید هادی خسروشاهی و محمد علی گرامی، ص ۱۳۰.

قائل نشده‌اند. آزادی در هیچ‌جای به معنای شهوت رانی نیامده است. آزادی در اسلام به معنای آزادی از غل و بندگی بنده - غلامی و بردگی - است به معنای رهای از زیر یوغ استبداد مستبدین است و بس. نه فرار از قوانین شرع و یا فرار از جامعه به سوی گوشه نشینی و رهبانیت‌گری که متأسفانه منورالفکران و روشنفکران معاصر امروزه که در پی اجرای پروژه غربی سکولار کردن جوامع اسلامی هستند، همین معنارا منظور می‌دانند. آزادی را به معنای آزادی از قوانین انسان‌ساز شریعت و مطلق‌العنانی - هرچه می‌خواهی و هرچه نمی‌خواهی می‌دانند که در هیچ منبعی این تعریف نیامده است.^۱

علامه طباطبایی نیز نقد خود را متوجه مبانی معرفتی تمدن غرب می‌کند که عبارت است از رویکرد مادی‌گرایانه به هستی و منحصر کردن جهان به سطوح ظاهری و ملکی. این رویکرد نه تنها در جامعه غرب؛ بلکه در طول تاریخ بشر منشأ بسیاری از انحرافات فرهنگی و مفساد اجتماعی بوده است. یکی از عوامل انحرافات فرهنگی مردم در مواجهه با پیامبران، همین رویکرد بوده است. مفسران؛ قوم بنی اسرائیل را نمونه روشن این واقعیت بر می‌شمرند که به دلیل فرورفتن در مظاهر حسی، به معرفت و شیوه زندگی غیر حسی نمی‌اندیشیدند و ایمان نمی‌آوردند.^۲ جریان گوساله پرستی بنی اسرائیل از همین زاویه قابل بررسی است. به اعتقاد علامه: تمدن غربی تمدن حس‌گراست که به واقعیتی ورای عناصر مادی توجه ندارد و از این رو تنها به داده‌های دلیل حسی تکیه دارد.^۳ بر همین اساس عقلانیت ابزاری هویت تمدن غرب را شکل می‌دهد. این نوع عقلانیت زندگی احساسی را رقم می‌زند که بر مدار خواش و میل انسان سازمان می‌گیرد. هدف این عقلانیت استفاده حداکثری از منابع مادی

۱. همان، ص ۱۳۱.

۲. محمدحسین، طباطبایی، المیزان، ج ۱، ۲۱۰.

۳. همان، ص ۲۱۰.

است؛ چه مطابق حق باشد یا نباشد. بر همین اساس، قوانین اجتماعی بر پایه میل و خواست اکثریت وضع و اجرا می‌شود و هیچ وظیفه‌ای نسبت به اخلاق و معارف اصلی ندارد. در واقع مردم در ورای قوانین آزادی کامل، قرار دارند.^۱

فی ظلال اضافه می‌کند:

بدان‌گاه که در آمریکا بودم، آشکارا مصداق این فرموده خداوند بزرگوار را می‌دیدم: «فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ»^۲ در آمریکا می‌دیدم مردمان سرمست رفاهی هستند که در آن قرار دارند. احساس ایشان در برابر "سفیدپوستان" و طرفداریشان از آنان، جای شگفت است شیوه رفتار متکبرانه پست ایشان با رنگین پوستان و همچنین وحشیگری زشت آنان با ایشان و خودبزرگ بینی و تفاخرشان بر همه مردمان روی زمین، به گونه‌ای است که خودخواهی و نژادپرستی نازیلهانی که یهودیان این صفات رذیل ایشان را در سراسر جهان پخش کردند تا بدانجا که نژادپرستی متکبرانه آنان در همه جا زبانزد شد و عَلم بر نژادپرستی گردید. در صورتی که آمریکای سفیدپوست نژادپرستی را به شکل بدتر و سخت‌تر و سنگدلانه‌تر با رنگین پوستان به ویژه با رنگین پوستان مسلمان انجام می‌دهد. من این وضع را کاملاً در آنجا می‌دیدم و به یاد این آیه می‌افتادم و سنت خدا را چشم می‌داشتم. گام‌های این سنت الهی را می‌دیدم که به سوی غافلان می‌خزید و کم‌کم بدین بی‌خبران می‌رسید.^۳

المیزان نظام اجتماعی و تمدنی را که با چنین ویژگی‌اش شکل گرفته باشد غیر انسانی و حیوانی می‌شمرد چنانکه می‌نویسد: ایشان جامعه پیشرفته غرب را مصداق چنین جامعه معرفی می‌کند؛ جامعه‌ای که در مادیات غوطه ور شده و تسلیم تمتعات مادی گشته و همین آنان را از تفکر نسبت به امور معنوی و آنچه که موجب سعادت حیات حقیقی شان می‌شود،

۱. همان، ج ۴، ص ۱۰۱؛ ج ۱۳، ص ۸۷.

۲. روم، ۴۱.

۳. پیشین، فی ظلال، ج ۱، ص ۵۶۸.

منع کرده است.^۱ علامه از قشربندی اجتماعی و شکل‌گیری فاصله طبقاتی فزاینده - که خود آسیب‌های اجتماعی فراوانی را به دنبال می‌آورد به عنوان دیگر پیامد سوء تمدن غربی یاد می‌کند و می‌نویسد:

مردم پس از ظهور تمدن غربی، در امور زمینی و تلاش در جهت استفاده حداکثری از مشتهیات و هوس‌های حیوانی و نفسانی غرق شدند و همه توان خود را در این راه به خدمت گرفتند، در نتیجه باب انفاق بسته و در مقابل، باب ربا باز شده است. این مسئله باعث جمع شدن ثروت در دست صاحبان قدرت و ثروت از یک سو و محرومیت اکثر مردم از سوی دیگر گردید و همین فاصله طبقاتی، نزاع و اختلاف اجتماعی بین این دو طایفه را ایجاد کرد که جنگ جهانی و ظهور کمونیسم و از بین رفتن حقیقت و فضیلت و سکونت آرامش از آثار همین وضعیت است.^۲

سید قطب می‌نویسد:

همه نظام‌های اجتماعی غیر توحیدی در اینکه مبتنی بر تفسیر صحیحی از هستی نیستند، مشترک‌اند. از این رو، تفاوت‌های ظاهری کمکی به حل مشکل نمی‌کند؛ مانند اینکه کلیسا در آمریکای سرمایه‌داری باز باشد یا در کشورهای کمونیستی محدودیت داشته باشد.^۳

وی ادامه می‌دهد:

دستاورد این نظام‌ها این است که روح انسان در آن می‌میرد، ارزش انسان پایین می‌آید، ویژگی‌های انسانی آسیب می‌بیند، انسان اسیر مادیات می‌شود و در اعتقادات و اخلاق دچار انحطاط می‌شود و در مقابل قیمت مادیات بالا می‌رود و بر ارزش انسان پیشی می‌گیرد.^۴

۱. پیشین، المیزان، ج ۷، ص ۲۷۶.

۲. همان، ج ۲، ص ۴۳۰.

۳. سید قطب، شاذلی، ۱۹۹۵، ص ۲؛ به نقل از مقاله «تحلیل اندیشه‌های حکومتی و اجتماعی سید قطب در فی ظلال القرآن» نویسندگان: حمید رضا فریدی، فرح بهزاد وکیل آباد و عبداللہی عابد؛ چاپ شده در فصلنامه مطالعات قرآنی، سال دوازدهم، شماره ۴۶، تابستان ۱۴۰۰، ص ۲۲۴.

۴. همان، ص ۴۲؛ فصلنامه: ص ۲۲۴.

نقد جوامع اسلامی

نقد وضعیت موجود یا فرهنگ واقعی جهان اسلام وجه مشترک دیگر از رویکرد انتقادی فی ظلال و المیزان است. جهان اسلام به رغم برخورداری از فرهنگ غنی اسلام، از مسئله انحطاط، وابستگی سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و عقب ماندگی رنج می‌برد و این واقعیت از جمله مسائلی است که انگیزه گرایش به تفسیر اجتماعی را در علمای اسلام به ویژه مفسران معاصر مانند سیدقطب و علامه طباطبایی، ایجاد کرده است. در روش‌شناختی انتقادی سید قطب از جوامع اسلامی در سطح کلان به تقسیم کردن جوامع اسلامی از طرف ایشان به دو کتگوری (جامعه اسلامی و جامعه جاهلی) مواجه می‌شویم. سید بر اساس این مبنای انتقادی روش‌شناختی خویش، تمام جوامع اسلامی موجود را جاهلی می‌داند؛ بنابراین، انتقاد سیدقطب از جوامع اسلامی را در قالب سه رویکرد (استبداد ناسیونالیستی، ملی‌گرای و روابط با استعمارگران) به شرح زیر توضیح می‌دهیم.

الف) استبداد ناسیونالیستی: در اندیشه سیدقطب، انحطاط جامعه اسلامی، استبداد ناسیونالیستی و استعمار باعث بحران می‌شود. از دیدگاه سیدقطب، مشکل یا بحران جوامع اسلامی عبارت است از عدم استقرار حکومت اسلامی و سیدقطب، بادیگاه تفسیری خود به دنبال استقرار نظام سیاسی در مصر بود. او قایل بود که جامعه که احکام اسلام در آن رها شده و به آنها عمل نکرده، جامعه جاهلی و دارالحرب محسوب می‌گردد، حتی اگر مسلمانان در آن به راحتی زندگی مادی داشته باشند. در چنین جامعه جاهلی، قطب خواستار آن است که مسلمانان برای جنگ آزادی بخش به منظور برپای دولت اسلامی قیام نمایند، مگر اینکه جز صلح راه دیگری یافت نشود.^۱

۱. همان، جوادی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۰؛ فصلنامه مطالعات قرآنی، تابستان ۱۴۰۰، شماره ۴۶، ص ۲۲۵.

ب) روابط با استعمارگران: بحران دیگر از نظر سیدقطب، هرگونه معاهده و همکاری با کشورهای استعمارگر نامشروع است و مردم مسلمان حق ندارند که در عمل نامشروع با دولت همکاری کنند، بلکه باید به هر وسیله‌ای که مقدور باشد دولت را از ارتکاب هر عمل حرامی باز دارند.^۱ سیدقطب نسبت به جنبش یهود و صهیونیسم شدیداً بدگمان بود و آن را عامل انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان می‌دانست.^۲ طبق آیه «وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ»^۳ که امر به عبادت و یاری جستن صرف از خدا می‌نماید، آزادی انسانی تولیدیافته و آزادی از بندگی نظام‌ها و رژیم‌های غیر خدای استرداد شده است.^۴

ج) ملی‌گرایی: سیدقطب یکی از آسیب‌های بزرگ برای مسلمین را ملی‌گرایی معرفی کرده و قایل بود که لازم است مسلمانان هرچه زودتر اتحاد کاملی بین خود برقرار کنند و گرنه غرب باسلطه مالی جلو این وحدت را خواهد گرفت. در واقع، این اندیشه او در مقابل اندیشه ناسیونالیسم عربی ناصر، قرار داشت. سیدقطب همانند سید جمال الدین افغانی بر مرز جغرافیای محدود، اعتقاد نداشته و می‌گفت: مساکن مسلمانان در سراسر عالم همان جغرافیای اسلام است. او مسلمانان را امت واحده می‌خواست و مشکلات آنان را در همه کشورها مورد نظر داشت. سیدقطب در مواجهه با ملی شدن صنعت نفت ایران احساس وظیفه دینی کرده و به آیت الله کاشانی - فعال سیاسی در دهه ۲۰ و در سال‌های آغازین دهه ۳۰، عضو مجلس موسسان اول در سال ۱۳۰۴، نماینده ادوار ۱۴، ۱۶ و ۱۷ مجلس شورای

۱. حمید رضا، فریدی و دیگران، تحلیل اندیشه‌های حکومتی و اجتماعی سیدقطب در فی ظلال القرآن، فصلنامه مطالعات قرآنی، تابستان ۱۴۰۰، شماره ۴۶، ص ۲۲۵.
 ۲. همان، ص ۲۲۵.
 ۳. بقره: ۴.
 ۴. پیشین، فی ظلال، ج ۱، ص ۵.

ملی از حوزه تهران و همچنین مدتی رئیس مجلس شورای ملی در دوره ۱۷، نامه می‌نویسد و در نامه‌اش از این عامل رفع سلطه بیگانگان حمایت می‌کند.^۱

المیزان در مجلدات مختلف به مفاسد جوامع اسلامی اشاره می‌کند که زمینه سلطه غرب را بدنبال داشته است. مهمترین مفاسدی که المیزان بدان اشاره می‌کند عبارت است از: انحطاط اخلاقی، فرو رفتن در لهو و لعب و شهوات و مفاسد اخلاقی و منکرات که شیوع این گونه کجروی‌ها و انحطاط اخلاقی، شکسته شدن همه حریم‌ها را دنبال داشته است^۲ و باعث شده تا مخالفین دین اسلام آن را به ماهیت این دین و حیانی و قوانین اجتماعی آن اسناد دهند.^۳

علامه تنها به طرح دیدگاه انتقادی نسبت به وضعیت موجود بسنده نکرده؛ بلکه ساز و کار حل این مشکل اجتماعی و عقب ماندگی را نیز بیان کرده است. ایشان این ساز و کار را در بازگشت به قرآن و اداره حیات اجتماعی بر اساس قوانین و حیانی می‌داند؛ همچنانکه علت سقوط تمدن اسلامی را نیز کنار گذاشتن این دین و حیانی از متن زندگی معرفی می‌کند.

این مسئله را می‌توان در پاسخ انتقادی المیزان به دیدگاه منتقدان قوانین و حیانی پی‌گرفت. برخی از متفکران غرب و به تبع آنان نویسندگان سکولار جامعه اسلامی تلاش کردند تا عقب ماندگی جوامع اسلامی را به احکام و معارف آن مستند سازند. المیزان این دیدگاه را ناشی از یک مغالطه می‌شمرد و می‌نویسد: این دیدگاه از خلط بین طبیعت حکم صالح و طبیعت مردم فاسد بر می‌خیزد. اسلام، مجموعه از معارف اعتقادی و اخلاقی و

۱. پیشین، فصلنامه مطالعات قرآنی، ص ۲۲۶؛ به نقل از مجله اندیشه تقریب: شماره ۴.

۲. پیشین، المیزان، ج ۱، ص ۱۸۶.

۳. همان، ج ۴، ص ۱۹۱-۱۹۲.

قوانین عملی است که اجزای سه‌گانه‌اش متناسب و مرتبط با یکدیگرند؛ بنابراین، هنگامی که برخی اجزای آن فاسد شود، همه اجزای آن نیز فاسد شده و اثرش را از دست خواهد داد.^۱ علامه در تفسیر آیه ۲۲۹ سوره بقره با اشاره به واقعیت یاد شده، عمل به ظواهر اسلام و ترک روح و باطن آن را عامل انحطاط جوامع اسلامی دانسته و می‌نویسد: نباید بین احکام فقهی و اصول اخلاقی اسلام تفکیک کرد. مجرد عمل به ظواهر دین و جمود در ظواهر دین کافی نیست. این روش در واقع از بین بردن مصالح شریعت و غرض دین است که همان سعادت حیات انسانی باشد. انحطاط و سقوط مسلمین به دلیل این بود که تنها به ظواهر دین تمسک کردند ولی از روح و باطن آن اعراض کردند.^۲

شبهات‌ها و تفاوت‌های روش‌شناسی انتقادی المیزان و فی ظلال

اندیشمندان چه در گذشته و چه در حال بر ای شناخت پدیده‌ها از دریچه و روش‌های خاصی نگاه کرده‌اند. سیدقطب و علامه طباطبایی نیز از جمله صاحب نظران در حوزه اجتماعی‌اند که هر کدام به سهم خود پدیده‌های اجتماعی را با مبانی و چهارچوب نظری خاص خود، تفسیر و تبیین می‌کنند. این دو اندیشمند در تفاسیر المیزان و فی ظلال، ضمن بهره‌گیری از روش‌های تفسیری دیگر، نیز از روش انتقادی در تفسیر و تبیین رفتار، کنش و هنجارهای اجتماعی استفاده کرده‌اند که فی نفسه از وجوه مشترک آنها دانسته می‌شود و نیز از وجوه مشترک این دو تفسیر، نقد جوامع اسلامی و غربی است؛ یعنی آنها تنها تیر انتقاد را به سوی غرب (جوامع کفری) پرتاب نکرده‌اند؛ بلکه این تیر سینه جوامع اسلامی را نیز نشان گرفته است و این رویه تفسیری، در هردو تفسیر دیده می‌شود. واقعیت جوامع انسانی محور نقد هردو تفسیر است. ضعف مدیریتی رهبران خام و ناسره جهان اسلام از دیگر محورهای

۱. همان، ص ۱۹۲.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۳۵.

مشترک روش‌شناسی انتقادی آنهاست. فرهنگ غرب از منظر هردو تفسیر بی‌مایه و پوچ خوانده شده است. مقولاتی مانند: تلذذ، مادی‌گرایی، بهره‌کشی جنسی، تبعیض، رباخواری و بی‌گانگی، جزو اساسی زندگی اجتماعی غرب، تلقی می‌گردد که از وجوه مشترک روش‌شناسی انتقادی میزان و فی ظلال دانسته می‌شود. تعریف آزادی به برهنگی و بی‌مایگی تقلیل پیدا کرده است. این‌ها و موارد دیگر از مشترکات و رویکرد انتقادی آنها پیرامون جوامع، قلمداد می‌گردد.

مواردی که میزان و فی ظلال را در روش‌شناسی انتقادی از هم جدا می‌سازد، حوزه دید انتقاد آنهاست؛ به این معنا که میزان یک زمینه خاص را متوجه نقد خود قرار می‌دهد. در حالی که فی ظلال به دیگر مورد نگاه دارد. فی ظلال بیشتر به حوزه‌های سیاسی می‌تازد و درگیر با برخوردهای جمالیسمی و ناسیونالیسمی ناصر است که بیشتر ریشه‌ها و بنیان‌های سیاسی جامعه را هدف قرار می‌دهد، اما میزان در سطح کلان‌تر، رویکرد انتقادی خویش را متوجه یک حوزه نمی‌کند؛ بلکه عقب ماندگی تمام جهان اسلامی را مورد نقد قرار می‌دهد. یکی دیگر از افتراقات روش‌شناسی میزان و فی ظلال در حوزه نقد غربی، میزان شدت و قوت ارزیابی آنهاست؛ از آنجایی آنکه سیدقطب به دلیل حضورش در آمریکا منتقدی است که از خوبی و بدی زندگی غربی کاملاً آگاه است و علم عینی دارد؛ بنابراین، انتقاد سید در برابر فرهنگ غرب به ویژه آمریکا واقع‌بینانه‌تر و مقنعانه‌تر برای مخاطب از انتقاد میزان است. تفاوت دیگری که در شیوه انتقادی فی ظلال و میزان دیده می‌شود، تقسیم‌بندی جوامع اسلامی است؛ زیرا میزان به سطح کلی به نقد جوامع اسلامی می‌پردازد، در حالی که فی ظلال جوامع اسلامی را به دو کتگوری تقسیم‌بندی می‌کند؛ (اسلامی و جاهلی) که یکی دیگر از افتراقات روش‌شناسی انتقادی میزان و فی ظلال

است. از وجوه متمایز روش‌شناسی المیزان و فی ظلال رویکرد آن دو به جوامع اسلامی است؛ المیزان جوامع اسلامی را در سطح کلی نقد می‌کند، در حالی که فی ظلال روی سه دلیل استبداد ناسیونالیستی، ملی‌گرایی و روابط با استعمارگران، جوامع اسلامی را به جاهلی تعبیر می‌کند.

وجوه قوت و ضعف روش‌شناسی انتقادی المیزان و فی ظلال

با توجه به اینکه "واقعیت" محور روش‌شناسی انتقادی تفسیر المیزان و فی ظلال است، می‌توان آن را از وجوه قوت و یا موفقیت روش‌شناسی انتقادی آنها دانست. سیدقطب تفسیر فی ظلال را بعد از اینکه جامعه آمریکای را حضوری و به چشمان خود می‌بیند، نقد می‌کند؛ یعنی چشم‌دید و آنچه خود به عنوان واقعیت هنجاری در آن جامعه می‌بیند را انتقاد می‌کند (شنیدن کی بود مانند دیدن). فرهنگ منحط جامعه آمریکای یکی از موارد مشاهده و محور ارزیابی سیدقطب می‌باشد. یکی از این فرازها تعبیر و تفسیر واقع‌بینانه ایشان از تطبیق دادن آیه مبارکه «فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ»^۱ سوره روم با واقعیت جامعه غرب است که آن را مصداق بیرونی برای "سنت استدراج" می‌داند. می‌گوید:

بدان‌گاه که در آمریکا بودم، آشکارا مصداق این فرموده خداوند بزرگوار را می‌دیدم؛ در آمریکا می‌دیدم مردمان سرمست رفاهی هستند که در آن قرار دارند. احساس ایشان در برابر "سفیدپوستان" و طرفداریشان از آنان، جای شگفت است، شیوه رفتار متکبرانه پست ایشان با رنگین‌پوستان و همچنین وحشیگری زشت آنان با ایشان و خودبزرگ‌بینی و تفاخرشان بر همه مردمان روی زمین، به گونه‌ای است که خودخواهی و نژادپرستی نازی‌هایی که یهودیان این صفات رذیل ایشان را در سراسر جهان پخش کردند تا بدانجا که نژادپرستی متکبرانه آنان در همه جا زبانزد شد و نشانه بر نژادپرستی گردید. در صورتی که آمریکای سفیدپوست نژادپرستی را به شکل بدتر و سخت‌تر و سنگدلانه‌تر

با رنگین پوستان به ویژه با رنگین پوستان مسلمان انجام می دهد. من این وضع را کاملاً در آنجا می دیدم و به یاد این آیه می افتادم و سنت خدا را چشم می داشتم. گام های این سنت الهی را می دیدم که به سوی غافلان می خزید و کم کم بدین بی خبران می رسید.^۱

علامه در تفسیر المیزان نیز نقد خود از جوامع بشری را با تکیه بر عقلانیت و حیانی و در روشنای آیات و روایات بررسی می کند. به نظر نویسنده، هم المیزان و هم فی ظلال در این روش شناسی موفق درخشیده اند و توانسته اند واقعیت جامعه را با این روش برملا ساخته و ارزیابی کنند.

موفقیت دیگر روش شناسی انتقادی تفسیر المیزان و فی ظلال در بی طرف و چند سویه بودن و عقلانیت نقد ایشان است؛ زیرا یکی از اصول نقد علمی بی طرفی و عقلانیت است؛ بدین معنی که ناقد نباید جانب دارانه به قضایا نگاه کند و از این روزنه به مسند انتقاد تکیه کند؛ بلکه لازم است، انتقادکننده تمام اصول نقد را با موازن علمی سنجیده و رعایت کند که خوشبختانه این اصل در تفسیر فی ظلال و المیزان رعایت شده است.

موفقیت دیگر ایشان در استفاده به موقع و به جا از روحیه کلی حاکم در فضای کشور مصر و ایران است. توضیح بیشتر اینکه در کشور مصر نگاه کلی این بود که حاکمان وقت سرتاپا در فساد اخلاقی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی گرفتارند. این ساختار اجتماعی نیازمند به اصلاح و بازخوانی جدید دارد و باید شکسته شود و کسی پیدا شود که بتواند (اهل نظر، مشهور و دانشمند) ساختارهای نادرست جامعه را از روی دلایل علمی و حقایق واقعی به باد انتقاد بگیرد؛ خوشبختانه سیدقطب در چنین وضعیت پا به عرصه وجود کشور مصر می گذارد و این انتظار دیرینه مردم آن مرز و بوم را برآورده می کند. علامه طباطبایی نیز کشور ایران را در چنین حالت می یابد و برای اصلاح آن مبارزه می کند. چنانکه در یکی از فراهای

۱. پیشین، فی ظلال، ج ۱، ص ۵۶۸.

انتقاداتش از جوامع اسلامی می‌افزاید: «انحطاط اخلاقی، فرو رفتن در لهو و لعب و شهوات و مفسد اخلاقی و منکرات که شیوع این گونه کجروی‌ها و انحطاط اخلاقی، شکسته شدن همه حریم‌ها را دنبال داشته است.»^۱ که از موارد ضعف جوامع اسلامی است و باعث شده تا مخالفان دین اسلام آن را به ماهیت این دین و حیانی و قوانین اجتماعی آن اسناد دهند.^۲

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

برآیند کلی این پژوهش در قرار زیر خلاصه می‌گردد:

- واقعیت محوری روش‌شناسی انتقادی در تفسیر المیزان و فی ظلال از شاخصه‌ای رویکرد اجتماعی آنهاست.
- یکی از مبانی روش‌شناسی انتقادی تفسیر المیزان و فی ظلال، رویکرد عقلانی و حیانی آنها نسبت به پدیده‌های اجتماعی است.
- عقل در کنار نقل به عنوان مبنای تفسیری پدیده‌های اجتماعی، از دیگر ویژگی تفسیر المیزان و فی ظلال قرار دارد.
- عوامل داخلی و بیرونی در روش‌شناسی انتقادی فی ظلال یکی از علل عقب ماندگی جوامع اسلامی، محسوب گردیده است در حالی که المیزان این علل را بیشتر در انگیزه‌های داخلی ارزیابی می‌کند.

۱. پیشین، المیزان، ج ۱، ص ۱۸۶.

۲. همان، ج ۴، ص ۱۹۱-۱۹۲.

- با توجه به اینکه جایگاه فعالیت علامه و سید قطب متفاوت است؛ به این معناکه علامه در مقام یک نظریه‌پرداز و سید قطب در مقام یک کنشگر، نقد سید قطب واقع‌بینانه‌تر از انتقاد علامه است.
- تعبیر سید قطب از جامعه جاهلی، عدم تطبیق شریعت است، در حالی که این تعبیر در المیزان تصریح ندارد.
- وجه امتیاز روش‌شناسی انتقادی المیزان و فی ظلال از مکاتب انتقادی دیگر از قبیل مکتب جامعه‌شناسی، در استفاده کردن آنها از عقل عملی و وحی آسمانی است؛ یعنی عقل عملی و نقل آسمانی به عنوان منبع شناخت، در تفسیر المیزان و فی ظلال است.
- تفسیر المیزان و فی ظلال هویت تمدن غرب را عقلانیت ابزاری (حس‌گرا) و استفاده حداکثری از عقل می‌دانند، در حالی که تمدن اصیل اسلامی را به عنوان عقلانیت واقع‌گرا به هدف رساندن بشر به سعادت حقیقی (دنیایی و اخروی) ارزیابی می‌کنند.
- به اعتقاد سید قطب، همه نظام‌های اجتماعی غیر توحیدی در اینکه مبتنی بر تفسیر صحیحی از هستی نیستند، مشترک‌اند. دستاورد این نظام‌های اجتماعی، قتل و خفه کردن روح و معنویات و ارزش‌های معنوی و اخلاقیات در برابر بالابردن قیمت مادیات است که انسان در این صورت اسیر مادیات می‌شود. این شیوه زندگی را المیزان غیر انسانی می‌خواند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آندره، سایر، (۱۳۸۸)، روش در علوم اجتماعی، ترجمه عماد افروغ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲. بلیکی، نورمن، (۱۳۹۳)، طراحی پژوهش‌های اجتماعی، ترجمه حس چاوشیان، تهران، نشرنی، نهم.
۳. بیرو، آلن، (۱۳۷۰)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان.
۴. پارسانیا، حمید، (۱۳۹۱)، جهان‌های اجتماعی، قم، کتاب فردا.
۵. پارسانیا، حمید، (۱۳۸۹)، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم، کتاب فردا.
۶. پارسانیا، حمید، «روش‌شناسی و اندیشه سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، ۱۳۸۳، ش ۲۸.
۷. رضایی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۸۲)، درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، قم، مرکز جهانی، اول.
۸. ریتزر، جرج، (۱۳۷۹)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی.
۹. ساروخانی، باقر، (۱۳۷۰)، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دوم.
۱۰. صلیبا، جمیل، واژه‌نامه فلسفه و علوم اجتماعی، ترجمه کاظمی برگ نیسی و صادق سجادی، بی‌تا، بی‌جا.

۱۱. ضیائی بیگدلی، محمدرضا، (۱۳۸۴)، متدولوژی حقوق بین‌المللی، مجله پژوهش حقوق و سیاست، سال هفتم، ش ۱۵ و ۱۶.
۱۲. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۲۵)، المیزان فی تفسیر القرآن، موسسه النشر الاسلامی، قم، پنجم.
۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴)، ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن؛ ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، پنجم.
۱۴. فرج بهزاد و وکیل آباد و عبداللهی عابد، (۱۴۰۰)، «تحلیل اندیشه‌های حکومتی و اجتماعی سیدقطب در فی ظلال القرآن» فصلنامه مطالعات قرآنی، سال دوازدهم، ش ۴۶، تابستان.
۱۵. فضلی، عبدالهادی، اصول البحث، بیروت: دارالمؤرخ العربی، بی‌تا، بی‌چا.
۱۶. فریدی و دیگران، حمید رضا، «تحلیل اندیشه‌های حکومتی و اجتماعی سیدقطب در فی ظلال القرآن»، فصلنامه مطالعات قرآنی، تابستان ۱۴۰۰، ش ۴۶، ص ۲۲۵.
۱۷. قطب، سید، (۱۳۸۷ش)، فی ظلال القرآن، ترجمه مصطفی خرم دل، تهران، نشر احسان.
۱۸. قطب، سید، (۱۳۵۲)، عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه سید هادی خسروشاهی و محمدعلی گرامی، شرکت سهامی انتشار.
۱۹. قطب، سید، (۱۳۷۹)، عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه سید هادی خسروشاهی و محمد علی گرامی، تهران، کلبه شروق.
۲۰. قطب، سید، (۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م)، فی ظلال القرآن، قاهره، دارالشروق، بیست و پنجم.

۲۱. کاظمی، علی اصغر، (۱۳۷۴)، روش و بینش در سیاست، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
۲۲. کاکایی، عباس، (۱۳۹۰)، روش شناسی علوم سیاسی، مکتب ماهان.
۲۳. نکونام، جعفر، (۱۳۹۳)، روش تحقیق با تاکید بر علوم اسلامی، قم، انتشارات دانشگاه قم، هفتم.
۲۴. وبر، ماکس، (۱۳۶۸)، دانشمند و سیاستمدار، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۵. های، کالین، (۱۳۸۵)، درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی، ترجمه احمد گل محمدی، تهران، نی.
۲۶. یعقوبی، عبدالرحمن، (۲۰۱۴م)، الحداثه و الفکریه فی التالیف الفلسفی العربی المعاصر، بروت، مرکز الانماء للبحوث و الدراسات.