

روایت‌های «دانش دینی اجتماعی» و نسبت آن با جامعه‌شناسی

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

۸۸-۵۷: (۳۸) ۱۸

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در ISC

حمیدرضا جلائی‌پور^۱

دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

پذیرش: ۹۰/۲/۱۳

دریافت: ۸۹/۹/۲۹

چکیده: انتقاد رسمی از علوم انسانی و اجتماعی رایج دانشگاهی در ایران (به‌ویژه رشته جامعه‌شناسی) همیشه مطرح بوده است ولی در سال ۸۸ و ۸۹ شدت بیشتری گرفته است. از نگاه جامعه‌شناختی می‌توان به تبیین و توضیح علل رشد این انتقادات رسمی پرداخت. ولی هدف اصلی این مطالعه انجام یک بررسی انتقادی با نگاهی تفسیری نسبت به موضوع مذکور است. این مقاله نشان می‌دهد مخالفان علوم انسانی رایج دانشگاهی بر چه دلایل و گفتارهایی تأکید دارند و این دلایل و گفتارها را نقد می‌کنند. بدین منظور با بررسی نسبت یازده روایت دانش دینی - اجتماعی با رشته جامعه‌شناسی دانشگاهی نتیجه می‌گیرد که از میان آن یازده روایت سه روایت اول دانش اجتماعی - دینی با جامعه‌شناسی سرمنافعه دارد و دیگر روایت‌ها با منافعه کم‌تر به تعامل انتقادی با جامعه‌شناسی متعارف می‌پردازند. در نهایت این مقاله از این مدعا دفاع می‌کند که روایت یازدهم از دانش دینی با جامعه‌شناسی منافعه ندارد و عرصه عمومی جامعه ایران به حضور هر دو نوع تبیین دینی و علمی (از جمله جامعه‌شناختی) نیاز دارد.

کلیدواژگان: جامعه‌شناسی اسلامی؛ تبیین دینی؛ تبیین علمی؛ تبیین جامعه‌شناختی.

۱. پست الکترونیکی نویسنده رابط: jalaeipour@ut.ac.ir

۱. مقدمه

در شرایطی که علوم انسانی و اجتماعی دانشگاهی زیر تبلیغات یک‌طرفه رسمی قرار گرفته است، چگونه می‌توان هم از دین و هم از جامعه‌شناسی (به عنوان یکی از علوم رایج دانشگاهی یا علم اجتماعی - تجربی) در عرصه عمومی دفاع کرد؟ فرض این نوشته این است که ما به هر دو نوع تبیین‌های دینی و جامعه‌شناختی به طور فردی و اجتماعی نیازمندیم. با تضعیف جامعه‌شناسی یکی از راه‌های موثر شناسایی معضلات، مشکلات، نابسامانی‌ها و آسیب‌های اجتماعی که مردم در زندگی روزمره با آن‌ها روبرو هستند و از آن رنج می‌برند از رونق می‌افتد؛ کلیشه‌های اجتماعی بی‌پایه‌ای که به نام حقایق مسلم در عرصه افکار عمومی پخش می‌شود امکان نقد و واریسی پیدا نمی‌کند؛ شناخت نهادهای اجتماعی عمده تکامل نمی‌یابد؛ آن دسته از پدیده‌های اجتماعی در سطوح خرد و کلان که به تفسیرهای عمیق نیازمندند با نگاه‌های سطحی مورد ارزیابی قرار می‌گیرند و بالاخره با نشان دادن دانش و تبیین‌های دینی از امر اجتماعی در جای خود، جامعه ما از یکی از انواع مهم تفسیر و تبیین (تبیین‌های دینی) و یکی از منابع معنادار و هویت‌بخش به زندگی فردی و اجتماعی و تقویت‌کننده بنیان‌های اخلاقی جامعه محروم می‌شود. البته هدف این جستار بررسی ارتباط دین‌شناسی (اسلام‌شناسی) و جامعه‌شناسی (به عنوان یکی از رشته‌های علوم انسانی دانشگاهی) در همه ابعاد آن نیست. بلکه این نوشته هدف محدودتری را دنبال می‌کند و آن کنکاشی است درباره دلایل گوناگون مخالفان و منتقدان جامعه‌شناسی که از موضع دین صورت می‌گیرد. به تعبیر دیگر هدف نگارنده اولاً احصای روایت‌های منتقدان دینی علوم رایج دانشگاهی است و ثانیاً و به ویژه بررسی دلایل مخالفان جامعه‌شناسی و تبلیغات سنگین آن‌ها علیه علوم انسانی متعارف از تربیون‌های رسمی از منظر فردی است که رشته تحصیلی و حرفه کاری‌اش جامعه‌شناسی است و کاربرد آن را برای معضلات جامعه ایران مفید می‌داند و در عین حال مسلمان (از نوع شیعه اثنی عشری) است و نشر آموزش‌ها، باورها و رفتارهای دین اخلاقی را برای حیات و سلامت افراد و جامعه نه تنها مفید بلکه ضروری می‌داند.

۲. پیشینه پژوهش

انتقاد و مخالفت با جامعه‌شناسی (و دیگر علوم اجتماعی و انسانی و حتی علوم طبیعی) موضوع جدیدی نیست و هم در غرب مسیحی و هم در شرق اسلامی سابقه داشته و دارد. از دو سده پیش در جوامع غربی با بسط فرهنگ و تمدن مدرن (و با تشدید امواج نوسازی) که یکی از مؤلفه‌های محوری آن علوم تجربی (و فلسفه‌های مضاف و انتقادی جدید) است، انتقاد و مخالفت علیه نگاه‌های تجربی خصوصاً با تسری این نگاه به سایر حوزه‌های معارف بشری سابقه داشته است. به‌عنوان نمونه ادموند برک در واکنش به روح سطحی‌نگر و تجربه‌گرایی حاکم بر اذهان حاملان انقلابی انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) از رویکرد عقل تاریخی (یا سستی) دفاع کرد (Burk 1968) و یا در قرن بیستم رنه گنون از آثار زیان‌بار سیطره کمیت به نگاه غربی‌ها به شدت انتقاد داشت (گنون ۱۳۴۹). در جوامع اسلامی نیز حتی قبل از وقوع انقلاب اسلامی انتقاد به علوم تجربی - مادی (خصوصاً علوم انسانی) مطرح بود و پاره‌ای از اندیشمندان به دنبال سازگار کردن این علوم با اندیشه‌های دینی بودند. مرادی به شرح این چالش‌ها در کشورهای اسلامی در پیش از انقلاب اسلامی پرداخته است (مرادی ۱۳۸۵).

در ایران انتقاد و مخالفت با علوم انسانی از دیدگاه معارف دینی را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد. دوره اول به پیش از پیروزی انقلاب مربوط می‌شود. در این دوره به طور ضمنی از امکان یک دانش دینی - اجتماعی، در برابر دانش‌های غربی، دفاع می‌شد. بدین معنا که گفته می‌شد قرآن و سنت مکتوب اسلامی شامل ایده‌های متقن اجتماعی است و آرای متفکران بنام در فرهنگ دینی گذشته، مثل فارابی، ابوریحان بیرونی، ابن بطوطه، ابن خلدون و امثالهم می‌توانند زمینه‌ساز یک علم دینی - اجتماعی، متفاوت از علم مادی‌گرای غرب، باشند. در میان کوشش‌های این دوره، می‌توان از چاپ کتاب‌هایی نظیر *روابط اجتماعی در اسلام* از علامه طباطبائی (۱۳۸۷)، ترجمه کتاب *اقتصاد ما و فلسفه تاریخ در اسلام* از شهید سید محمدباقر صدر و شبکه روابط اجتماعی از مالک بن نبی (بی‌تاریخ) یاد کرد (کوثری ۱۳۸۹).

دوره دوم به کوشش‌های فکری دهه اول انقلاب بازمی‌گردد؛ خصوصاً بحث علم اسلامی در برابر علوم انسانی و اجتماعی رایج با وقوع انقلاب فرهنگی و تعطیلی دوساله دانشگاه‌ها به صورت ملموس‌تری مطرح شد و بحث‌های نظری در این باره به سطوح برنامه‌ریزی آموزشی کشیده شد. به عنوان نمونه برای آشنایی با دلایل نظری در دفاع از علوم انسانی رایج علمی در

این دوره می‌توان به مباحث بخش اول کتاب تفرج صنع و کتاب فلسفه علم/اجتماع عبدالکریم سروش (سروش ۱۳۸۵؛ ۱۳۷۶) مراجعه کرد و همچنین برای آشنایی با نظرات مدافعان جامعه‌شناسی دینی می‌توان به کتاب درآمدری بر جامعه‌شناسی/اسلامی که از سوی دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۶۳) تدوین شده است، رجوع کرد. یا در همین دهه نگاه علمی و معرفت‌شناسانه عبدالکریم سروش به علوم انسانی و اجتماعی با رویکرد فلسفه اسلامی از سوی آیت‌الله جوادی آملی مورد ارزیابی انتقادی قرار گرفت (آملی ۱۳۷۲).

دوره سوم به فعالیت‌های فکری طرفداران و موافقان دانش دینی - اجتماعی در دهه دوم و سوم انقلاب مربوط می‌شود که سطح مباحث آن نسبت به دهه اول از پیچیدگی و غنای بیشتری برخوردار است که در همین مقاله به نمونه‌های اصلی آن خواهیم پرداخت. از این رو این مقاله سعی می‌کند از میان کوشش‌های فکری سه دوره مذکور خصوصاً دوره سوم سنج‌ها یا روایت‌هایی از «دانش دینی - اجتماعی» را انتزاع و سپس آن‌ها را نقد کند و در برابر آن‌ها از معرفت‌بخشی و راهنمای عمل بودن هر دو تبیین جامعه‌شناسی علمی-دانشگاهی و دینی از امر اجتماعی (با رعایت ضوابط و معیارهای هر یک) دفاع کند.

۳. دیدگاه معرفت‌شناسانه این مطالعه

این مطالعه از لحاظ معرفت‌شناختی و سرمشق پژوهشی به رویکرد «عقلانیت انتقادی» نزدیک است (بلیکی ۱۳۸۹، ۱۴۹ - ۱۵۳). این سرمشق پژوهشی دانش و بینش‌های اجتماعی را فقط در دانش علمی - تجربی خلاصه نمی‌کند. ما درباره جامعه می‌توانیم از منظر شاخه‌های مختلف معرفتی مثل دانش فلسفی، دانش دینی، دانش عرفانی، دانش علمی (ضمن رعایت ضوابط هر کدام از این دانش‌ها) سخن بگوییم. تنها سرمشق پژوهشی مطالعات علمی در قلمرو جامعه‌شناسی سرمشق پوزیتیویسم خام قرن نوزدهمی نیست و این علم با سرمشق‌ها و استراتژی‌های پژوهشی گوناگونی در حال رشد و پویایی است (بلیکی ۱۳۸۹، ۱۳ - ۱۸؛ بلیکی ۱۳۸۴، ۱۳ - ۲۵). از سوی دیگر، جامعه‌شناسی دانشگاهی، برخلاف نظرات منتقدان رادیکال جامعه‌شناسی، با تعدادی از روایت‌ها و تبیین‌های دینی از امر اجتماعی ناسازگار نیست و تعاطی و تضارب افکار میان آن‌ها برای جامعه مفید است و حتی ممکن است در بلندمدت به تولد یک سرمشق پژوهشی که با ویژگی‌های دینی، فرهنگی و اجتماعی ایران سازگارتر باشد، منجر شود.

نگارنده کوشش این مقاله را منحصر به فرد نمی‌داند. این مطالعه کوششی است در کنار فعالیت فکری جامعه‌شناسان و صاحب‌نظران مسلمانی که از نوعی تعامل میان جامعه‌شناسی و دانش‌ها و تبیین‌های دینی - اجتماعی دفاع می‌کنند (پایا ۱۳۸۹؛ قانع‌راد ۱۳۸۸؛ کوثری ۱۳۸۹؛ محدثی ۱۳۸۹).

۴. روش این مطالعه

در این جستار «سنخ» مفهومی است که ویژگی‌های اصلی روایت‌های گوناگون دانش دینی - اجتماعی را روشن می‌کند. روش سنخ‌سازی نوعی مفهوم‌سازی تحلیلی و قابل بررسی است که به ما کمک می‌کند موضوع پیچیده و مبهم تحقیق خود را بهتر و روشن‌تر بشناسیم و دسته‌بندی کنیم. به بیان دیگر سنخ‌سازی چارچوبی تحلیلی و اکتشافی برای ما فراهم می‌کند که حوزه مورد بررسی (در اینجا دانش اجتماعی - دینی و نسبت آن با جامعه‌شناسی دانشگاهی) را سامان می‌دهد و وجوه مورد مناقشه را برای بحثی تحلیلی در عرصه عمومی مشخص می‌سازد (بیلکی ۱۳۸۴، ۲۱۳ - ۲۱۶؛ کرایب ۱۳۸۱، ۱۰۶ - ۱۰۴؛ بودن ۱۳۸۳، ۹۷ - ۹۲). بنابراین، محتوای این نوشته از منظر روش‌شناختی از جنس مباحث تبیینی - علی نیست، بلکه از نوع تفسیرهای «سنخی» است. در ضمن در این مطالعه، با توجه به محدودیت هدف آن، ارائه یک تعریف اجماعی از دین و دانش دینی - اجتماعی میسر نیست. برای آشنایی با یکی از این کوشش‌ها به کتاب/مکان و راهکارهای تحقق علم دینی (سورنچی ۱۳۸۹، بخش دوم) مراجعه کنید.

در این مطالعه منظور از دانش دینی - اجتماعی متون تولید شده کسانی است که با اتکا به اتقان منابع دینی، تدوین گزاره‌های توصیفی و تبیینی و یا تفسیری درباره امور اجتماعی را ممکن می‌دانند و یا سامان فکری (یا رشته درسی) جامعه‌شناسی واقعاً موجود را از منظر منابع دینی مورد نقد قرار می‌دهند. با چنین نگاهی این مطالعه کوشش کرده است یازده سنخ یا روایت از «دانش دینی - اجتماعی» را از منابع موجود در عرصه عمومی انتزاع کند و سپس نسبت این روایت‌ها را با رشته جامعه‌شناسی (به عنوان یکی از رشته‌های اصلی علوم انسانی و اجتماعی دانشگاهی) روشن کند و از این طریق به دلایل منتقدین رادیکال جامعه‌شناسی دانشگاهی پاسخ دهد. اینک یافته‌ها یا نقدهای این مطالعه در پنج فراز ارائه می‌شود. در فراز اول ده روایت از امکان دانش دینی - اجتماعی مرور می‌شود که سه روایت اول متعلق به مخالفان رادیکال علوم

انسانی (جامعه‌شناسی) است و بقیه آن‌ها متعلق به منتقدان غیررادی‌کال علوم انسانی است که هر کدام به نوعی به تعامل و تعاطی با این رشته‌ها (مثل جامعه‌شناسی) اعتقاد دارند. باید توجه داشت روایت‌های احصا شده، بر اساس یک حصر منطقی جمع‌بندی نشده است، بلکه فهرست این احصا و حصر استقرایی باز است (و حتی بعضی از آن‌ها با هم همپوشانی دارند). علت انتخاب این روایت‌ها این است که در سطح متونی که در عرصه عمومی امروز در دسترس است، نگارنده توانسته این روایت‌ها را استقرا کند. بنابراین، این مطالعه ادعای محدود بودن انحصار بحث را در روایت‌هایی که ذکر خواهد شد ندارد و بالاخره در چهار فراز بعدی به نقدهای مخالفان رادی‌کال جامعه‌شناسی پاسخ می‌دهد.

۴-۱. روایت‌های دانش دینی - اجتماعی

طرفداران جامعه‌شناسی دینی (یا به طور کلی علوم انسانی و اجتماعی دینی) به دلایل گوناگونی با جامعه‌شناسی موجود دانشگاهی که از نظر آن‌ها از غرب مادی‌گرا و با فرهنگ مسیحی - یونانی وام گرفته شده و به دانشگاه‌های ایران راه پیدا کرده است، مخالف‌اند.

روایت نخست روایت نفی "کلیت" جامعه‌شناسی موجود است. این روایت می‌گوید جامعه‌شناسی یکی از علوم جدید، و علوم جدید یکی از مؤلفه‌های زندگی جدید (یا زندگی مدرن یا زندگی در دوره مدرنیته) است. و از آنجا که کلیت زندگی مدرن زندگی همراه با دین‌زدایی است، جامعه‌شناسی هم به عنوان یکی از اجزا این کلیت، یک علم دین‌زدا است و این رشته همان الهیات زندگی مادی امروزی است. بر اساس این روایت، جامعه‌شناسی رایج از زندگی مادی امروزی غرب ناشی شده است و لذا جامعه‌شناسی دینی نه فقط پس از مرگ جامعه‌شناسی موجود بلکه با مرگ زندگی مدرن کنونی و رویش زندگی دینی (اسلامی) به وجود خواهد آمد. در این روایت هم جامعه‌شناسی موجود نفی می‌شود و هم ظهور جامعه‌شناسی اسلامی در آینده ممکن محسوب می‌گردد. طبق این روایت البته ممکن است مثل تجربه کشورهای غربی که رشد علوم جدید و مادی در آن چند سده طول کشید، ظهور جامعه‌شناسی دینی هم به فرصت طولانی‌ای نیاز داشته باشد. از نظر این روایت تا مرگ و محو زندگی جدید و ظهور زندگی دینی و علم دینی باید با زندگی جدید از روی اضطراب روبرو شد و درست مثل "اکل میته" که برای یک گرسنه مضطر جایز است، با آن برخورد کرد. لذا در این روایت برای

مؤمنانه زیستن نه فقط باید از جامعه‌شناسی رایج دوری کرد بلکه حتی الامکان باید از دیگر ملزومات جامعه مدرن و امروزی نیز دوری جست. برای آشنایی با این روایت نگاه کنید به (نصیری ۱۳۸۷ و دو شماره اول و دوم فصلنامه سمات).

روایت دوم روایت منکران "روش علمی" جامعه‌شناسی است، روایتی که یکی از حاملان اصلی آن مرحوم سید منیرالدین حسینی از بنیان‌گزاران فرهنگستان علوم اسلامی بود. طبق این روایت جامعه‌شناسی صحت و سقم آراء و نظریه‌هایش را با معیار "مطابقت با واقع" مورد ارزیابی قرار می‌دهد در حالی که معیار علمی "مطابقت با واقع" معیار قابل دفاعی نیست. مدافعان این روایت معتقدند که معیار صحت نظریه‌ها نه مطابقت آن‌ها با واقع که کارآمدی آن‌ها در جهت پرستش خدای متعال است. این روایت تأکید دارد که "قرآن و سنت، ناب‌ترین معارف حقه را در خود جای داده است و تشخیص کارآیی مثبت یا منفی علوم کاربردی بدون ضابطه‌های متخذ از وحی ممکن نیست". "اگر کارآیی نظریه‌ای در جهت تعبد احراز گردید، حقانیت آن به اثبات رسیده است" (به نقل از بستان و همکاران ۱۳۸۴، ۱۳۸-۱۳۹). پس از فوت بنیان‌گزار فرهنگستان علوم اسلامی حجه الاسلام سیدمهدی میرباقری تفسیرهای مفصل‌تری از این روایت دوم ارائه می‌دهد (میرباقری ۱۳۸۷). آرای وی در محیط‌های آکادمیک جامعه‌شناسی جدی تلقی نشده است ولی در پژوهشگران حلقه نسبتاً درون‌گرای فرهنگستان علوم اسلامی به پژوهش و آموزش در این برنامه پژوهشی نه‌چندان دقیق ادامه می‌دهند و در سخنرانی‌های عمومی که علیه علوم انسانی دانشگاهی انجام می‌گیرد نیز از مشی این روایت که «معارف نقلی» از دین را در برابر این علوم قرار می‌دهند، استفاده می‌شود.

اگر روایت اول و دوم از موضع دین (آن‌هم منابع نقلی آن) جامعه‌شناسی واقعاً موجود دانشگاهی را نفی می‌کند، **روایت سوم** با تمسک به دیدگاه‌های متأخر فلسفه علم به جای علوم اجتماعی واقعاً موجود دانشگاهی از امکان یک علوم اجتماعی دینی دفاع می‌کند. پایه و الگوی نظری در این روایت آموزه‌های مکتب نسبی‌گرای ادینبورا در فلسفه علم است. در این مکتب به جای وجه واقع‌نمای معرفت بر وجه اجتماعی معرفت تأکید می‌شود. مدافعان این روایت معتقدند مشاهده و تجربه نسبت تعیین‌کننده‌ای با نظریه‌های موجود علوم اجتماعی ندارد بلکه این تعلقات اجتماعی و ارزش‌های محققان یا گروه یا دوره زمانی آنها است که تعیین‌کننده محتوای نظری علوم اجتماعی است. به بیان دیگر بُعد معرفتی علوم به بُعد اجتماعی آن تحویل

می‌شود. این روایت می‌پرسد حال که معرفت چنین است چرا نتوانیم دین و ارزش‌های دینی را به عنوان سنگ‌بنای علوم اجتماعی قرار دهیم؟ و پاسخش به این پرسش مثبت است.

در ایران سعید زیباکلام در نقد علوم اجتماعی رایج و دفاع از علوم اجتماعی دینی ضمن ذکر انتقاداتی به مکتب مذکور از آن سود جسته است. «در مکتب ادینورا، صدق، معقولیت و شواهد تجربی محکوم منافع و تعلقات اجتماعی‌اند و روندهای جامعه‌پذیری، آموزشی و سنت هم نقش نیروهای محافظ و مجری نظم و قانون را ایفا می‌کنند» (زیباکلام ۱۳۸۴، ۲۹۵). یکی از تعارض‌های این نگاه از نظر او این است که اگر معارف نسبی‌اند و خادم منافع‌اند آیا همین ادعای مکتب مذکور هم صادق است یا نه؟ زیباکلام برای حل این مسأله متناقض‌نما راه‌حلی دارد و «آن‌این‌که نظرات و مکتب «ما» [یعنی ما شیعیان] به آن شیوه بسیار ویژه‌ای که ما صدق، تناظر به واقعیت و منطق را فهم می‌کنیم، صادق، متناظر با واقعیت و موافق با منطق است» (زیباکلام ۱۳۸۴، ۳۰۷). به بیان دیگر گویی آموزه‌های اعتقادی ما مسلمانان می‌تواند قوام‌بخش علوم اجتماعی دینی باشد. وی تصریح می‌کند «به عقیده من تمامی نظریه‌پردازی‌های خرد و کلان در علوم انسانی و اجتماعی، در تحلیل نهایی بر دو رکن اساسی استوارند؛ یکی کیستی انسان و دیگری چیستی سعادت و کمال انسانی... آیا آموزش‌های الهی نمی‌تواند از یک منظر فراتاریخی و فراانسانی و فرااجتماعی، و به تعبیر کلی‌تر، از منظری فارغ از تعلقات و ارزش‌ها و بینش‌های بشری و انسان‌ساخته و تاریخ‌ساخته و جامعه‌ساخته، دو رکن رکین و مفهوم جمیع علوم انسانی و اجتماعی را در اختیار نهند و مناقشات ظاهراً بدون فرجام بنیانی آنها را خاتمه بخشد؟» (زیباکلام ۱۳۸۵، ۱۲۱-۱۲۰)

روایت چهارم پیش‌فرض‌های فلسفی و تاریخی جامعه‌شناسی موجود را رد می‌کند، در عین این‌که روش تجربی آن را می‌پذیرد. در این روایت مبانی فلسفی ساختن نظریه‌ها در جامعه‌شناسی رایج که غربی و دنیوی است، طرد می‌شود. بنا بر این روایت می‌توان در جامعه‌شناسی اسلامی مبانی و نظریه را از دین اخذ کرد ولی برای داوری میان نظریه‌ها و تشخیص میزان سودمندی و کاربردشان به روش‌های تجربی رجوع کرد و بدین‌سان جامعه‌شناسی دینی تولید کرد. به بیان دیگر این روایت ضمن نقد جامعه‌شناسی جاری به ایجاد یک جامعه‌شناسی دینی به کلی جدیدی که مبتنی بر ترکیب رهیافت نظری دینی و روش تجربی است می‌اندیشد. در این روایت قرآن و سنت در مقام کشف و گردآوری نظریه‌ها به ما سود

می‌رسانند ولی در مقام داوری درباره آن نظریه‌ها نقشی ندارند و باید به روش‌های تجربی رجوع کرد (بستان ۱۳۸۴).

روایت پنجم به جای دفاع از جامعه‌شناسی جاری از "برنامه پژوهشی دینی" دفاع می‌کند و به نحوی از روایت چهارم متفاوت است. این جامعه‌شناسی دینی با به کارگیری مقاصد، مفاهیم، نظریه‌ها و روش‌های جامعه‌شناسی متعارف و موجود امکان تحقق پیدا نمی‌کند. برای تحقق چنین جامعه‌شناسی دین‌مداری ما به "برنامه پژوهشی" محققان مسلمان نیاز داریم تا این برنامه پژوهشی اغراض، نظریه‌ها و روش‌های ما را در هنگام تحقیق جامعه‌شناختی جهت‌دهی و هدایت کند. البته مختصات "برنامه پژوهشی" محققان مسلمان در این روایت با صراحت و روشنی بیان نمی‌شود. با این همه می‌توان از روی توضیحاتی که راویان این روایت ارائه می‌دهند ویژگی‌های ذیل را برای این برنامه پژوهشی قائل شد: محققان مسلمان اغراض دینی دارند و تفاوت در اغراض دو محقق هنگام بررسی یک موضوع واحد، منجر به تفاوت در انتخاب روش‌ها و نظریه‌های متفاوت می‌شود و در نتیجه علم تولید شده هم متفاوت خواهد بود؛ محققان مسلمان نسبت به ارزش‌های متعارض بی‌طرف نیستند و مؤید ارزش‌های مادی نیستند؛ عواملی چون اعتقادات، پیش‌فرض‌ها، گرایش‌ها، عادات و ویژگی‌های شخصیتی محققان در تعیین اهداف تحقیق مؤثر است؛ در جامعه اسلامی که افراد دغدغه رعایت دستورات اسلامی را دارند و تلاش دارند زندگی را بر اساس این دستورات تنظیم کنند، بررسی‌های علمی باید با این دغدغه‌ها همراه باشد. حاصل کار "چنین فعالیتی علم ویژه‌ای است که با علوم دیگر - با اهداف و غایات دیگر (که در جامعه‌شناسی موجود جاری است) متفاوت است" (ریاحی و همکاران ۱۳۸۳).

روایت ششم که با روایت پنجم همپوشانی زیادی دارد، مبتنی بر نقد فضای فکری حاکم بر تولید علوم تجربی (خصوصاً علم فیزیک) است. در این روایت مقصود از علم دینی این نیست که پژوهش‌های علمی با تکنیک‌های تحقیقی موجود در آن علم خداحافظی کنند یا برای انجام پژوهش‌های فیزیکی باید به قرآن یا حدیث رجوع شود. بلکه گلشنی معتقد است اگر به محدودیت‌ها و آسیب‌هایی که فضای فکری حاکم بر علوم رایج از آن رنج می‌برد توجه کنیم می‌توانیم برای جبران آن با دخالت دادن جهان‌بینی و ارزش‌های دینی به نوعی از علم دینی نزدیک شویم. او معتقد است فضای فکری حاکم بر تولید علوم جدید از سه خصیصه منفی:

معرفت‌شناسی پوزیتیویستی، هستی‌شناسی مادی‌گرا و نسبی‌گرایی اخلاقی آسیب می‌بینند و در این فضا دین و دین‌گرایی در فعالیت‌های فکری - علمی به حاشیه می‌رود و تصریح می‌کند که فضای علمی ایران هم دچار چنین آسیب‌هایی است (گلشنی ۱۳۸۵، ۳۷ - ۳۵). این در حالی است که در دهه‌های اخیر به احیای دوباره دین در عرصه علمی توجه شده است و می‌توان آثار منفی و محدودیت‌های نظری و علمی علم پوزیتیویست و سکولار را زدود. خصوصاً عدم توانایی این علوم را در پاسخ به سؤالات اساسی و ارزشی انسان بیش از پیش با رجوع به دین می‌توان حل کرد (گلشنی ۱۳۷۹).

گلشنی با یک نگاه تاریخی به رشته فیزیک نشان می‌دهد که حتی در فیزیک پیش‌فرض‌های متافیزیکی، قضاوت‌های ارزشی و جهان‌بینی محققان در تولید نظریات این رشته مؤثر بوده و جهت کاربرد آن‌ها را مشخص کرده است. از نظر او «هیچ دانشی فارغ از قضاوت ارزشی نیست. تفاوت بین علوم انسانی و طبیعی تنها در شدت و ضعف قضیه است». بدین‌سان او علم دینی را ممکن می‌داند و این علم دینی در دو خصیصه با علم سکولار تفاوت دارد. یکی در هنگام ساختن نظریه‌های بنیادی و عام علم (که در علم دینی جهان‌بینی دینی می‌تواند نقش داشته باشد) و دوم در جهت‌گیری کاربردی علم (که علم دینی باید تحت تأثیر ارزش‌های ایدئولوژی اسلامی باشد) است. خلاصه این‌که او برای تولید علم دینی یکی بر تربیت اخلاقی دانشجویان و دیگری بر داشتن بینش توحیدی و اسلامی تأکید دارد (گلشنی ۱۳۸۵).

روایت هفتم برای دینی کردن علم به‌طور قاطع مخالف سه روایات اول است و بجای استفاده ساده‌انگارانه بر کاربرد علوم نقلی - دینی یا توسل به معرفت‌شناسی‌های پست مدرن بر آرای آیت‌الله جوادی آملی در منطق، فلسفه اسلامی، علم کلام و علم اصول فقه تأکید می‌کند. در این روایت نسبی‌انگاری معرفتی در هر نوع آن نفی می‌شود و بر خصیصه واقع‌نگرانه و حقیقت‌گرایانه علم تأکید می‌شود و اگر علمی واقعاً واقعی باشد دینی هم خواهد بود. به نظر سوزنچی اگر با یک نگاه معقول و مبتنی بر براهین فلسفی و منطقی به «علم» و به «دین» به بررسی بپردازیم می‌توانیم از «علم دینی» دفاع کنیم. از نظر او «علم» در مقام ثبوت و حقیقت خویش کشف از واقع است و در عالم ثبوت ما علم دینی و غیردینی نداریم. لذا بحث علم دینی در برابر علوم رایج بحثی است که به عالم اثبات یا عالم تحقق خارجی، تاریخی و اجتماعی آن مربوط می‌شود (و البته از نظر او در مقام کشف واقعیت، تمام توصیه‌های روش‌شناسی هر علم

را می‌توان رعایت کرد) ولی مسأله این است که اگر روش تجربی را معیار علمی بودن برخی گزاره‌های معرفتی بدانیم، کاری بدون پشتوانه منطقی انجام داده‌ایم و موضوع و غایت هر رشته در هر علم نقش اساسی دارد (سوزنچی ۱۳۸۶، ۳۳۴-۳۳۳).

از نظر او اموری که مقدم بر علم در شکل‌گیری و جهت‌گیری علوم تأثیر می‌گذارند بر دو قسم‌اند: برخی معرفتی‌اند و می‌توان ارتباط منطقی و تقدم فلسفی آن‌ها را بر گزاره‌های علم مورد نظرشان نشان داد و برخی امور غیرمعرفتی‌اند و از محیط و جامعه رسوخ کرده‌اند و می‌توان از آن‌ها اجتناب کرد. به بیان دیگر هر علمی برای تنقیح خود به یک فلسفه مخصوص نیاز دارد. در ضمن علم بر خلاف ادعای پوزیتیویست‌ها در مقام تحقق با اخلاق عالم پیوند دارد و نظام ارزشی محقق نیز صرفاً ناشی از گرایشات شخصی، گروهی و فرهنگی نیست بلکه آموزه‌های مبتنی بر باید و نباید نیز ناشی از یک سلسله غایات هستی‌شناسانه است و از این لحاظ تفاوتی ماهوی بین علوم انسانی و علوم طبیعی وجود ندارد. البته بحث علم دینی در علوم انسانی با اهمیت‌تر است زیرا علوم انسانی موجود دارای پیش‌فرض‌های اومانستی است ولی علم دینی دارای پیش‌فرض‌های اسلامی است (سوزنچی ۱۳۸۶، ۳۳۴-۳۳۳).

در دین‌شناسی سوزنچی چون فلسفه اصلی نبوت، هدایت انسان است و هدایت فقط امر فردی یا اخروی، آنچنان که در فرهنگ سکولار مطرح است، نیست و تمام شئون حیات آدمی را در برمی‌گیرد، دستاوردهای عقلی به تنهایی راهگشای قابل اطمینانی برای هدایت انسان نیست. منابع هدایت دینی هم نقلی و هم عقلی است و علم «اصول فقه» نیز مکانیزمی برای حل اختلافات در میان تفاسیر متفاوت از موضوعات دینی است. او بر اساس علم‌شناسی و دین‌شناسی که ذکر شد تأکید می‌کند: «در هر موضوعی از موضوعات که علمی تولید می‌شود، اگر آن علم: اولاً بر مبانی معتبر فلسفه‌ای (یعنی نگرش توحیدی و لوازم فلسفی آن) تکیه کند؛ ثانیاً از منابع معرفتی مورد قبول اسلام (عقل و نقل) تغذیه کند؛ ثالثاً در راستای غایات مورد نظر اسلام باشد؛ آن علم، یک «علم اسلامی» است» (سوزنچی ۱۳۸۶، ۳۳۵).

روایت هشتم علم دینی را می‌توان در سایه حکمت «خالده» جستجو کرد. حسین نصر علوم عرفی یا علوم تقدس‌زدایی شده موجود را نتیجه تفکیک عملکرد «عقل شهودی» از «عقل استدلالی - ابزاری» می‌داند (نصر ۱۳۸۱). در جهان پیشامدرن معارف عالمان نتیجه عقلانیت شهودی و استدلالی بود و قداست داشت. این نگاه قدسی خود را در تفسیر عالم هستی، دین،

تاریخ، جامعه و انسان نشان می‌داد. به بیان دیگر او در برابر علم مادی‌زده از «علم قدسی» یا از «علم سنتی» دفاع می‌کند ولی منظور او از سنت ظاهرگرایی و قشری‌گری اشعری‌مذهبان و مسلمانان سلفی نیست. بلکه نصر سنت را حقایقی می‌داند که منشأ الهی دارد و توسط پیامبران و اوتاد برای غنای حیات بشری به دست ما رسیده است. این سنت آمیزه‌ای از وحی، شهودات عرفانی و استدلالات عقلانی است که به آن «حکمت خالده» می‌گویند که بهترین نمونه آن نظریه حکمت صدرالمألهین شیرازی است. این حکمت خالده حاوی همه حقایق بنیادین عالم است و به‌خاطر غلبه تجددگرایی از چشم دانشمندان امروزی افتاده است. البته فهم این معرفت قدسی کار هرکسی نیست و نوادری از عالمان توفیق کسب این معرفت را به دست می‌آوردند. بدین معنا که کسب این معرفت قدسی آمادگی و صلاحیت‌های اخلاقی می‌خواهد، نیازمند برقراری ارتباط خاص میان استاد و شاگرد است و به التزام به شریعت و ذکر و نیایش محتاج است. از این رو نصر برای دستیابی به علم اصیل قدسی می‌گوید باید نگاه پرستش‌گرایانه به علم رایج را کنار گذاشت؛ سنت فکری گذشته یا حکمت خالده را در درک علوم طبیعی و انسانی زنده کرد و به تفاسیر سطحی و ساده از آیات و روایات بسنده نکرد. او همچنین اضافه می‌کند برای تولید علم باید در هنگام کسب علوم جدید به عمق آن یا مفروضات زیرین آن پی برد و بالاخره برای رسیدن به علوم قدسی از میان علوم جدید چهار علم پزشکی، داروسازی، کشاورزی و معماری (به خاطر سبق بر سابقه بودن در فرهنگ گذشته ما) باید آغاز کرد (همان).

روایت نهم از روایت‌های پیش‌گفته در دفاع از علم دینی منقح‌تر تنظیم شده است. خسرو باقری از مدافعان این روایت می‌گوید امکان دفاع از علم دینی بر اساس دیدگاه اثبات‌گرایی از علم میسر نیست. ولی به این هدف بر اساس دیدگاه‌های پساثبات‌گرایی از علم (مانند دیدگاه‌های لاکاتوش، کوهن و فایرابند) می‌توان نائل شد. در فرایند تولید علم از دیدگاه اثبات‌گرایی تمایز علم از متافیزیک، مشاهده از نظریه، امر واقع از امر ارزشی، مقام کشف تئوری از مقام داوری تئوری یک‌سری تمایزات اساسی است. در صورتی‌که در دیدگاه پساثبات‌گرایی تمام تمایزات مذکور با یکدیگر آمیخته شده‌اند. لذا در فرایند تولید علم او تصریح می‌کند که: می‌توان از یک طرف از متافیزیک دینی کمک گرفت و از طرف دیگر دین را گرانبار از ارزش‌ها دانست؛ از آنجا که مشاهده هم در مقام شکار و هم در مقام داوری تعیین‌کننده نظریه‌های علمی

نیست. در واقع آنچه تعیین‌کننده است توانایی محقق در ارائه فهم و تفسیر مشاهدات و رفع ناسازگاری‌های مشاهدات با نظریه است و این نگرش دینی می‌تواند این توانایی تفسیر سازگار را بالا ببرد. از آنجا که علم مسیر معینی برای پیشرفت ندارد اتفاقاً داشتن گرایشات دینی در عرصه تولید علم مسیرهای جدیدی می‌گشاید و می‌تواند به رونق بازار علم کمک کند. حتی اگر قبول پیش‌فرض‌های علمی در فرایند تحقیق منجر به نظریه‌های راهگشا نشود باز این موضوع خللی به دین وارد نمی‌کند، زیرا کار اصلی دین «هدایت انسان به ساحت ربوبی» است نه تولید علم. در واقع این ما هستیم که با استفاده از این دو فرایند تحقیق به علم رونق می‌دهیم. بدین ترتیب طبق این روایت باقری امکان تأسیس علوم دینی (و در اینجا جامعه‌شناسی دینی) را ممکن می‌داند (باقری ۱۳۸۲؛ ۱۳۸۶؛ ۱۳۸۷).

طرفداران جامعه‌شناسی دینی و بومی از دو روایت دیگر «دانش دینی- اجتماعی» سخنی به میان نمی‌آورند. **دهمین روایت** (که در واقع خود به چند روایت تقسیم می‌شود) قرائت احیاگران و روشنفکران دینی در تاریخ معاصر ایران درباره ابعاد مختلف جامعه ایران است. اتفاقاً حاملان این روایت، نظریه‌های اجتماعی دینی‌ای ارائه داده‌اند که هم مورد توجه خواص و هم عامه مردم ایران قرار گرفته و هم در عرصه عمومی جهانی خصوصاً در کشورهای اسلامی از طریق ترجمه آثارشان مورد توجه قرار گرفته است. البته احیاگران و روشنفکران دینی با عقلانیت‌های گوناگون به بحث درباره دین و جامعه ایران پرداخته‌اند. مثلاً عقلانیت احیاگرانی مانند شهید مطهری بیشتر «دینی- کلامی- فلسفی» بود و عقلانیت روشنفکران دینی بیشتر «علمی- تجربی» یا منبعث از فلسفه‌های جدید است. مثلاً عقلانیت مهدی‌بازرگان در توضیح معضلات دینی و اجتماعی جامعه ایران معطوف به رویکرد علمی- تجربی، عقلانیت مرحوم علی شریعتی معطوف به رویکرد انتقادی، و عقلانیت عبدالکریم سروش معطوف به ترکیبی از رویکرد رئالیسم انتقادی و رویکردهای تفسیری (هرمنوتیک) بوده است. به رغم تفاوت در رویکردهای عقلانی احیاگران و روشنفکران دینی، در «هسته سخت» برنامه پژوهشی همه آن‌ها دغدغه‌های عمیق دینی در عین رعایت ضوابط عقلانی قابل ملاحظه است. لذا اگر کسانی علاقمند به دانش اجتماعی- دینی باشند و دوست داشته باشند مسائل جامعه ایران را از منظری غیر از منظر جامعه‌شناسی رایج مطالعه کنند، روایت‌های اجتماعی احیاگران و روشنفکران دینی از مهم‌ترین منابع در دسترس است (نگارنده در مقاله نقد اجتماعی روشنفکری دینی، ۱۳۸۸، به آسیب‌شناسی پیامدهای

آموزه‌های روشنفکران دینی پرداخته است). اخیراً حسن محدثی، جامعه‌شناس دین، نیز از امکان نظریه اجتماعی دینی دفاع کرده است (محدثی ۱۳۸۹). **روایت یازدهم** از شناخت/تبیین دینی امر اجتماعی متعلق به ابوالقاسم فنایی است که به خاطر اهمیت آن در فراز چهارم این مقاله مورد بحث قرار می‌گیرد.

۲-۴. نسبت روایت‌ها با جامعه‌شناسی

اینک به پرسش اصلی این نوشته بازگردیم: آیا واقعاً روایت‌های مذکور یک مسلمان معتقد را در حرفه و رشته جامعه‌شناسی با تعارض و ناسازگاری روبرو می‌کند؟ پاسخ این است که کار و پژوهش در جامعه‌شناسی دانشگاهی نه با اعتقادات اسلامی و شیعی تعارضی دارد و نه کاربرد این رشته در شناخت مسائل و معضلات جامعه ایران به تولید یک علم دین‌زدا یا متعارض با دین می‌انجامد. این پاسخ مبتنی بر دلایل متعددی است که در این فراز تنها به یک دلیل آن اشاره می‌شود. یکی از ویژگی‌هایی که مشخص‌کننده جامعه‌شناسی دانشگاهی است و تبیین‌ها و تفسیرهای جامعه‌شناسی را از سایر تبیین‌ها و تفسیرها درباره مسائل جامعه جدا می‌کند این است که تبیین‌های جامعه‌شناختی باید هم انسجام نظری داشته باشند و هم با شواهد تجربی تایید شوند و اگر تبیینی منسجم نباشد و با شواهد تجربی سازگار نیفتد، به بایگانی و تاریخ جامعه‌شناسی می‌پیوندد. ما در جامعه‌شناسی، مثل بقیه علوم اجتماعی تجربی هیچ نظریه و نظری را به خاطر این که نظریه پرداز آن غربی یا شرقی، مسیحی یا مسلمان، بومی یا غیربومی، ایدئولوژی‌گرا یا ایدئولوژی‌گریز، چپ یا راست، دین‌گرا یا دین‌گریز، زن یا مرد، کرد یا فارس، هندی یا انگلیسی است، نه قبول می‌کنیم و نه رد می‌کنیم. قبول یا رد نظریه‌ها و پاسخ‌های جامعه‌شناختی به مسائل جامعه ایران به مقام تولید و شکار آن نظریه (این که نظریه‌پرداز چه انگیزه‌ای داشته و از چه خاستگاه دینی، فلسفی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، ایدئولوژیکی، جهان‌بینی، جنسیتی، قومیتی، سیاسی و طبقاتی برخوردار بوده است) مربوط نمی‌شود، بلکه نظری در جامعه‌شناسی دانشگاهی جدی تلقی می‌شود که در توضیح و تبیین مسأله‌اش سازگاری درونی و نظری داشته و با شواهد تجربی همراه باشد و در معرض نقد دیگران (اعم از جامعه‌شناسان و غیرجامعه‌شناسان) در جامعه علمی باشد.

لذا جامعه‌شناسی دانشگاهی که طبق روایت اول یکی از مولفه‌های زندگی دین‌زدای جدید و مدرن بود یکی از رشته‌هایی است که اتفاقاً می‌تواند به کسانی که از روندهای دین‌زدایی در جامعه جدید از موضع مومنانه نگران‌اند کمک کند. یکی از آثار و سودمندی‌های مهم و جدی جامعه‌شناسی دین همین است. جامعه‌شناسی دین که به شناخت ریشه‌ها و پیامدهای اجتماعی تحولات دینی در جامعه جدید می‌پردازد، هم برای مومنان علاقمند به تقویت دین و هم برای دین‌ستیزان می‌تواند حاوی و حامل بصیرت‌ها و شناخت‌های سودمندی باشد. با تقویت جامعه‌شناسی دین و شناخت جامعه‌شناسانه از نهادها، رفتارها، باورها، روندها و تغییرات دینی می‌توان از طریق شناخت عوامل دین‌زدا و برنامه‌ریزی برای رفع آن عوامل به تکوین جامعه‌ای اخلاقی‌تر و دینی‌تر در عصر کنونی کمک کرد - به شرط این‌که جامعه‌شناسی دین را با فلسفه اجتماعی و اندیشه و نظریه اجتماعی دینی یکی نگیریم. روایت دوم که راویان محدود آن مدت سی سال است منکر معیار شواهد تجربی در جامعه‌شناسی هستند تاکنون یک جامعه‌شناسی اسلامی (با معیار کارآمدی در جهت پرستش خدای متعال) در برابر جامعه‌شناسی رایج ارائه و معرفی نکرده‌اند. لذا کار آن‌ها تاکنون بیشتر نفی علوم جاری بوده و دستاوردی نداشته‌است. روایت پست‌مدرن نیز نه فقط مشکل علم دینی را حل نمی‌کند، بلکه پایه‌های معرفت و تبیین دینی را هم در اذهان سست می‌کند (که در فراز بعدی به آن می‌پردازیم).

برخلاف سه روایت اول که نقدی رادیکال به جامعه‌شناسی رایج داشت، روایت چهارم و پنجم، نقدشان ملایم‌تر است و دغدغه‌های معرفتی آن‌ها از دو روایت قبلی عمیق‌تر است. درباره روایت چهارم، که خاستگاه‌های نظری و مساله‌شناسی جامعه‌شناسی موجود نقد می‌شود ولی معیار تجربی آن در روش‌شناسی این رشته ارج نهاده می‌شود، می‌توان گفت: اولاً یکی از مهم‌ترین خاستگاه‌های نظری جامعه‌شناسی جاری تفکر درباره معضلات جامعه جدید مثل آشفته‌گی اجتماعی، بیگانگی اجتماعی، تضعیف کرامت انسانی و فردی بوده است. جامعه‌شناسان به دنبال شناخت علل موثر این مسائل بوده‌اند و به فرآورده‌های نظری گوناگون رسیده‌اند، لذا به راحتی نمی‌توان گفت که خاستگاه‌های نظری جامعه‌شناسی موجود دین‌گريزانه بوده است. ثانیاً با راویان روایت چهارم می‌توان همراه بود و با توجه به امکانات تحقیقاتی خوبی که حکومت آماده است در خدمت تحقیقات منتقدان جریان جاری جامعه‌شناسی اختصاص دهد، در آینده نه چندان دور منتظر رشد نظریه‌هایی بود که هم می‌توان مقاومت در برابر شواهد تجربی را داشته

باشد و هم از لحاظ خاستگاه نظری به رحم نظریه‌های غربی جامعه‌شناسی واقعا موجود آلوده نشده باشد و با توانایی بیشتری مسائل جامعه ایران را طرح و مورد تبیین قرار دهد.

روایت پنجم که «برنامه‌های پژوهشی» جامعه‌شناسی موجود را نقد می‌کنند و از یک «برنامه پژوهشی» اسلامی برای هدایت تحقیقات اجتماعی دفاع می‌کند، به مشخصات برنامه‌های پژوهشی و علت رواج آن در جامعه‌شناسی توجه نکرده است. اثرپذیری برنامه‌های پژوهشی در جامعه‌شناسی به خاطر استفاده از میراث خاصی (چه دینی، چه غیردینی) در جامعه‌شناسی دانشگاهی نیست بلکه به ویژگی «هسته سخت» این برنامه‌های پژوهشی در هدایت مطالعات تجربی مربوط می‌شود. این درست است که در «هسته سخت» برنامه‌های پژوهشی آموزه‌های فلسفی، معرفت‌شناختی، ارزش‌شناختی (و گزاره‌های غیرتجربی) حضور جدی دارند ولی این به معنای آن نیست که هر «هسته سخت» فلسفی و ارزش‌مدار می‌تواند هدایت‌کننده مطالعات جامعه‌شناسی باشد. برنامه‌های پژوهشی (و هسته سخت و غیرتجربی آن‌ها) تا جایی در بازار جامعه‌شناسی مورد توجه قرار می‌گیرد که در خدمت دامن زدن به مطالعات راهگشا و نظریه‌های نقدپذیر و تجربه‌پذیر جامعه‌شناختی قرار گیرد و «برنامه پژوهشی عقیم» و غیر راهگشا به بایگانی رشته جامعه‌شناسی می‌رود. به عنوان مثال هم اکنون دو برنامه پژوهشی متفاوت موسوم به «انتخاب عقلانی» و «سیاست فرهنگی» اکثر مطالعات جامعه‌شناسی سیاسی را در پانزده سال اخیر در اکثر آکادمی‌های دنیا تحت تاثیر قرار داده است. در هسته سخت برنامه پژوهشی «سیاست فرهنگی» برای فهم سیاست در جامعه به جای تاکید بر چالش‌های طبقاتی (که خصیصه برنامه پژوهشی سیاست طبقاتی بود) بر چالش‌های فرهنگی تاکید می‌شود و در هسته سخت برنامه پژوهشی «انتخاب عقلانی» برای فهم سیاست به جای تاکید بر مقولات ساختاری مبهم بر انگیزه و رفتار محاسبه‌گرایانه کنشگر سیاسی که قابل بررسی تجربی است، تأکید می‌گردد (برای آشنایی با این دو برنامه پژوهشی نگاه کنید به: Janoski and Alford and Hicks and Schwart, 2005).

علت این که این دو برنامه پژوهشی مورد توجه قرار گرفته است این نیست که چپ‌ها و عدالت‌طلبان در پشت برنامه پژوهشی «سیاست فرهنگی» و لیبرال‌ها و طرفداران حقوق فردی در پشت برنامه پژوهشی انتخاب «عقلانی» هستند، بلکه علت رونق این دو برنامه پژوهشی تولیدات راهگشا و قابل بررسی آن‌ها در عرصه عمومی برای شناخت سیاست در جامعه است. به بیان

دیگر هر گزاره غیرعلمی را کنار هم قرار دادن منجر به تشکیل هسته سخت برنامه‌های پژوهشی نمی‌شود. متفکرانی قادرند در هر رشته درسی به تکوین «برنامه‌های پژوهشی» خاص کمک کنند که با جدی گرفتن مکاتب نظری آن رشته و برای رفع نواقص این مکاتب در هنگام مطالعات تجربی دست به معرفی برنامه پژوهشی بزنند. اگر آن برنامه پژوهشی توسط محققان آن رشته جدی گرفته شود آن برنامه به حیات خود در آن رشته ادامه می‌دهد و اگر نه مسکوت گذاشته می‌شود و به حاشیه می‌رود. به بیان دیگر برنامه‌های پژوهشی با سفارش از بیرون یک رشته به درون یک رشته راه پیدا نمی‌کند بلکه از درون چالش‌های فکری آکادمی‌ها (یا بین آکادمی‌ها) زاده می‌شود. با این همه به حاملان روایت چهارم و پنجم می‌توان توصیه کرد که برای ثمربخشی بهتر کارشان تفسیرها و تبیین‌ها و الگوهای مرجع احیاگران و روشنفکران دینی را جدی‌تر تلقی کنند.

اما روایت ششم، هفتم، هشتم و نهم از دانش اجتماعی دینی اگرچه روایت‌های جامعه‌شناختی نیستند اما سودمندند و به‌طور جدی محل اعتنا هستند. این روایت‌ها همراه با جنبشی در نظریه‌های اجتماعی در علوم اجتماعی معاصر است که هم دغدغه شناخت جامعه و هم قصد تغییر آن را دارد، قابل طرح‌اند. معیار و میزان بررسی تولید نظریه‌های اجتماعی بر اساس روایت‌های مذکور همانند نظریه‌های کلان جامعه‌شناسی به «بازار اندیشمندان» مربوط می‌شود. اگر عده زیادی از عقلای جامعه از آن نظریه اجتماعی دینی استقبال کنند می‌توان آن نظریه را موفق و مفید دانست و بالعکس. اگر طرفداران «علوم انسانی دینی و بومی» در سخن خود جدی باشند باید ذخیره دانش اجتماعی مبتنی بر روایت ششم تا دهم را مغتنم بشمرند و به وعده قائلان به روایت اول و دوم و سوم دلگرم نباشند.^۱

۵. افسانه پیش‌فرض غیردینی

در فراز اول نقدهایی به جامعه‌شناسی رایج شدند که بیشتر توسط محققان و مراکز تحقیقاتی دینی و تعدادی از محققان دانشگاهی مسلمان صورت گرفته بودند. اما در عرصه رسانه‌های عمومی نیز علوم انسانی رایج (از جمله جامعه‌شناسی) بر اساس نوعی هویت‌گرایی دینی مورد انتقاد وسیع قرار می‌گیرد و بعد عقلانی مباحث کم‌رنگ می‌شود. یکی از عمده‌ترین محور این انتقادات این است که علوم انسانی از پیش فرض‌ها، جهان‌بینی‌های غیراسلامی

(غیرقرآنی) و غیربومی تغذیه می‌کند و بند ناف آن به ذخائر نظری جوامع غربی وصل است و این منابع بیگانه با سیلی از ترجمه‌های بی‌رویه مورد تقلید دانشجویان انبوه این رشته‌ها قرار می‌گیرد^۱. محققان هر یک از رشته‌های رایج علوم انسانی و اجتماعی می‌توانند به آسیب‌شناسی این انتقادات و پاسخ‌گویی به آن‌ها بپردازند. این جستار در مورد رشته جامعه‌شناسی می‌تواند نشان دهد که اتفاقاً اگر سرمایه نظری جامعه‌شناسی را کالبدشکافی کنیم نتایجی که مخالفان رسمی علوم انسانی به دنبال آن هستند به دست نمی‌آید. اگر به سرمایه نظری جامعه‌شناسی نگاهی بیاندازیم می‌توانیم این سرمایه را به سه دسته تقسیم کنیم. هر دسته مسائل و معیارهای خود را دارد، اما هیچ‌کدام ما را لزوماً به جهان‌بینی‌ها و پیش‌فرض‌های ضددینی و مادی‌گرایانه رهنمون نمی‌شود. دسته اول و بزرگی از نظریه‌های جامعه‌شناسی شامل “نظریه‌های رایج” است که هدف اصلی آن‌ها تبیین یا علت‌یابی یا تفسیر معضلات گوناگون جامعه جدید است. به بیان دیگر این نظریه‌ها به این نوع سئوالات پاسخ می‌دهد: چرا جامعه با رشد فزاینده اعتیاد یا دروغ‌گویی یا جرم و جنایت یا بی‌اعتمادی اجتماعی و سیاسی روبرو است؟ جامعه‌شناسان در پاسخ به این سئوالات وقتی از نظریه‌های رایج استفاده می‌کنند (و اگر چنین نظریه‌هایی موجود نبود محقق نظریه‌ای را پیشنهاد می‌کند) که در مقام تحقیق توانایی تبیین‌کنندگی یا تفسیرکنندگی داشته باشد. لذا جامعه‌شناسان مقلدان و پیروان بی‌چون و چرای نظریه‌های رایج جامعه‌شناسی نیستند. اگر نظریه‌ای توانایی تبیین‌کنندگی نداشته باشد و اگر شواهد و قرائن تجربی آن‌ها را تأیید نکند پای آن نظریه لب‌گور است. مثلاً بیش از چند دهه هست که نظریه محرومیت نسبی در جامعه‌شناسی علت بی‌ثباتی‌های سیاسی را در جوامع توضیح می‌دهد. اگر این نظریه نتواند بی‌ثباتی موجود در جوامع اخیر را توضیح دهد، به‌طور طبیعی از گردونه کاربرد خارج می‌شود (به عنوان مثال برای آشنایی با دو نمونه از کاربرد نظریه‌های رایج در تبیین بی‌ثباتی‌های ناشی از انقلاب‌ها خصوصاً دربارهٔ انقلاب اسلامی ایران نگاه کنید به فوران ۱۳۸۲؛ طالبان، ۱۳۸۸). جامعه‌شناسان ممکن است در کاربرد یک نظریه و در پاسخ به یک مساله خطا کنند، ولی تقلید نمی‌کنند.

دسته دوم نظریه‌های کلان در جامعه است. نظریه‌های کلان جامعه‌شناسی ما را با “ریشه‌ها” و “روندهای اصلی” جامعه و زندگی جدید آشنا می‌کنند و سازوکار این جامعه در پناه این روندها را توضیح می‌دهند. اکثر این نظریه‌های کلان ستایشگر زندگی جدید نیستند، بلکه هم

بحران‌ها و هم توانایی‌های این زندگی را برجسته می‌کنند. این نظریه‌های کلان بصیرت ما را نسبت به زندگی جدید افزایش می‌دهد، اما جامعه‌شناسان بدان‌سان که نظریه‌های دسته اول را از تیغ داوری‌های تجربی می‌گذرانند، نمی‌توانند به ارزیابی نظریه‌های کلان بپردازند. مهم‌ترین معیار داوری میان این نظریه‌ها همان وضعیت «بازار جامعه‌شناسی» است. اگر این نظریه‌ها برای جامعه‌شناسان روشنگر و مفید باشند مورد استفاده قرار می‌گیرند و در غیر این صورت از رونق می‌افتند. مثلاً هم‌اکنون دهه‌ها است که نظریه کلان اسپنسر به‌نام جامعه نظامی و جامعه صنعتی که بر اساس بینش تکاملی تدوین شده بود از چشم جامعه‌شناسان افتاده است. اما نظریه‌های کلان جامعه سرمایه‌داری مارکس، جامعه بوروکراتیک ماکس وبر و جامعه ارگانیکی دورکم همچنان مورد ارجاع و بازبینی جامعه‌شناسان قرار می‌گیرد (کرایب ۱۳۸۱) و نظریه‌های کلانی چون «جامعه رها شده» گیدنز یا «جامعه بحرانی» هابرماس یا «جامعه شبکه‌ای» کاستلز یا «جامعه بیم‌زده» الریش بک (که با توجه به داد و ستد آن‌ها با نظریات کلان پیش گفته و واقعیات امروز جهان جهانی‌شده تدوین شده‌اند) بازار پروتقی دارند (گیدنز ۱۳۸۶). یا نظریه‌های کلان همایون کاتوزیان درباره ایران به نام‌های «تضاد دولت و ملت»، «جامعه استبدادی» و «جامعه کلنگی» همچنان مورد توجه جامعه‌شناسان علاقمند به شناخت تاریخی جامعه ایران است (کاتوزیان ۱۳۷۷). به بیان دیگر نظریه‌پردازی کلان نه ملک طلق جامعه‌شناسان است و نه مبتنی به پیش‌فرض و جهان‌بینی ضدالهی است.

دسته سوم در سرمایه نظریه‌های جامعه‌شناسی آن دسته از مباحث نظری است که در مکاتب جامعه‌شناسی جای می‌گیرد. مکاتب جامعه‌شناسی (مثل مکتب وفاق، مکتب تضاد، مکتب کنش متقابل نمادی، مکتب ساخت‌یابی، مکتب فمینیستی) بدین دلیل از یکدیگر جدا شده‌اند که وقتی محققان در این مکاتب در هنگام تحقیق درباره مسائل حاد جامعه با دو راهی‌هایی روبرو می‌شوند، هرکدام از یک راه می‌روند و به همین دلیل جامعه‌شناسی نیز مثل اغلب رشته‌های علوم اجتماعی و انسانی یک رشته چندمکتبی (یا چندانگاره‌ای و چندسرمشقی) است. برای نمونه به یک از این دو راهی‌ها توجه کنید: آیا جامعه‌شناسان باید در هنگام تحقیق از الگوی روش تجربی در علم فیزیک یا زیست‌شناسی تبعیت کنند یا باید از الگوی روش انسانی و تفسیری (مثل مردم‌روش یا روش پدیدارشناسی یا روش گفتمانی) پیروی کنند؟ اخیراً در ادامه این دو راهی یک مناقشه دیگر نیز مطرح شده است: آیا جامعه‌شناسی مجاز است فقط به علم

آکادمیک خودش (که مملو از اصطلاحات فنی است) پای‌بند باشد یا باید در هنگام شناخت جامعه از دانش عامه (یا دانش عامیانه) و شناخت مردم از خود مردم و فهم عرفی‌شان نیز استفاده کند؟ مکتب وفاق در این منازعه الگوی روش علوم تجربی را و مکتب کنش متقابل نمادی الگوی روش تفسیری را برای مطالعه معضلات جامعه سرمشق خود قرار داده است و مکتب ساخت‌یابی نیز “دانش مردم عادی” را بر خلاف سرمشق مکتب وفاق جدی تلقی می‌کند. دو راهی‌های دیگری هم هست که به روند چندمکتبی شدن جامعه‌شناسی کمک می‌کند که در اینجا فقط پاره‌ای از آن‌ها را نام می‌برم: پدیده‌های اجتماعی مورد مطالعه یک جامعه‌شناس متشکل از فعالیت آگاهانه افراد است یا از عناصر جمعی غیرفردی (یا ساختاری) تشکیل شده است؟ چسب و همبستگی بین افراد در جامعه ناشی از وفاق و قبول ارزش‌های عمومی است یا ریشه در ترس افراد از سلطه آشکار و نهان اقشار حاکم دارد؟ ریشه‌های جامعه جدید به تغییر در شیوه‌های تولید وابسته است یا وابسته به تغییر در ارزش‌ها یا افکار است؟ زنانگی و نابرابری‌های جنسی بیشتر تحت تاثیر عوامل وراثتی و زیستی شکل می‌گیرد یا فرایندها و تربیت و سلطه اجتماعی؟ اگر دقت کنیم این دو راهی‌ها که باعث تکوین مکاتب نظری گوناگون در جامعه‌شناسی شده است ارتباطی با ایمان و وضعیت دینی محققان ندارد (برای توضیح بیشتر درباره نظریه‌های گوناگون جامعه‌شناسی به جلالی‌پور ۱۳۸۶ نگاه کنید).

۶. افسانه پرپر شدن جامعه‌شناسی

همان‌طور که در سه فراز قبل ملاحظه شد نقدهای وارد به جامعه‌شناسی از بنیان‌های نظری محکمی برخوردار نیست و در فضاهای آکادمیک این نقدها تأثیرگذار نیستند. لذا عده‌ای از مخالفان رادیکال جامعه‌شناسی که به روایت اول نزدیک‌ترند برای تأثیرگذاری مخالفت خود از نقدهای شخصیت‌های نامدار در فضای فکری- فرهنگی پست‌مدرنیستی استفاده می‌کنند. آن‌ها معتقدند چون رشته جامعه‌شناسی در چنبره گفتمان‌های گوناگون گرفتار شده است دیگر رشته‌ای استوار، علمی و واقع‌گرا نیست. به بیان دیگر گویی جامعه‌شناسی به مجموعه‌ای از گفتارهای پراکنده در مورد جامعه تبدیل شده است نه گفتارها و نظریه‌های واقع‌گرا و راهگشا (به عنوان نمونه به کچوئیان ۱۳۸۲ نگاه کنید). این نقدها حداقل متکی به دو پشتوانه است. یکی همان بعد چندمکتبی و چندسرمشقی بودن جامعه‌شناسی است (که به یک نمونه آن در روایت

سوم اشاره کردیم). گفته می‌شود یک سر طیف جامعه‌شناسی را طرفداران مشی و گفتار پوزیتیویستی به علوم تشکیل می‌دهند و طرف دیگر آن را طرفداران مشی و گفتار تفسیری و انتقادی (که انتقادهای اساسی به رویکرد انحصارساز پوزیتیویستی دارند). همان‌طور که توضیح داده شد، اتفاقاً کشاکش مکتبی و روش‌شناسانه در جامعه‌شناسی به معنای زنده بودن جامعه‌شناسی برای شناخت مسائل و پدیده‌های جامعه‌شناسی است نه نشانه پُرپر شدن آن (برای بحثی جدی و جذاب در این باره نگاه کنید به سیدمن ۱۳۸۶). هم‌اکنون جامعه‌شناسی به عنوان یک رشته پُررونق در سراسر آکادمی‌های جهان از این چالش‌های مکتبی و گفتمانی برای شناخت بهتر پدیده‌های اجتماعی استفاده می‌کند و به همین دلیل بر تعداد دانشجویان و اساتید جامعه‌شناسی افزوده شده است.

بعد دوم نقدها زیر سایه نفوذ آرای ساختارشکن میشل فوکو به علوم انسانی رایج صورت می‌گیرد. همان‌طور که می‌دانیم میشل فوکو به‌عنوان یکی از متفکران تاثیرگذار در دهه‌های اخیر در مطالعاتش درباره تاریخ جوامع امروزی و مدرن غربی هیچ‌یک از سرمشق‌های رایج در علوم انسانی مثل سرمشق علمی - پوزیتیویستی یا سرمشق تفسیری - تفهمی یا سرمشق انتقادی (آن‌طور که نئومارکسیست‌ها و طرفداران مکتب انتقادی مطرح کردند) را در دستور کار خود قرار نداد؛ بلکه با تأسی از متفکرانی چون نیچه از شیوه جدیدی در سرمشق‌تکوینی - تبارشناسی پدیده‌های انسانی و اجتماعی پیروی کرد. در اندیشه او ما نباید از مطالعه واقعیت و حقیقت پدیده‌های اجتماعی صحبت کنیم بلکه باید به این پردازیم که در گفتارهای مختلف واقعیت و حقیقت چگونه ساخته می‌شود. در اندیشه او ماهیت زبانی، گفتاری، معرفتی و قدرتی پدیده‌های اجتماعی بسیار برجسته می‌شود. با مطالعات او بود که بحث‌های گفتمانی در اغلب رشته‌های علوم اجتماعی (و از جمله در جامعه‌شناسی) نیز رواج گرفت. اما باید توجه داشت که جامعه‌شناسی از رشته‌های بیرون جامعه‌شناسی مثل معرفت‌شناسی، زبان‌شناسی و روان‌شناسی همواره اثر گرفته ولی یک مصرف‌کننده منفعل نبوده است. به بیان دیگر جامعه‌شناسی متأخر با تأثیر از آموزه‌های زبان‌شناسی و آرای فوکو بحث‌های گفتمانی او را بدون معیار وارد رشته جامعه‌شناسی نکرده است. منتقدان رادیکالی که جامعه‌شناسی را در اسارت گفتمان‌ها می‌دانند از این موضوع غافل‌اند که اغلب مطالعاتی که در درون رشته جامعه‌شناسی از رویکرد گفتمانی استفاده کرده‌اند در کنار سایر روش‌های تفسیری (مثل مردم‌روش و روش پدیدارشناسی) بوده و

محققان تأثیرگذاری مثل فرکلاف روش گفتمانی را با معیار و ضابطه (و ربط آن با واقعیت، اگرچه آن واقعیت برساخته اجتماعی است) وارد مطالعات جامعه‌شناسی و انتقادی کرده‌اند. باز به تعبیر دیگر این‌طور نیست که هر کس از راه رسید و فیلش یاد هندوستان کرد بتواند هر حرفی را سر هم کند و بعد بگوید این گفتمان من در کنار گفتمان‌های دیگر است. با این همه در جامعه‌شناسی نگاه گفتمانی به محقق این اجازه را می‌دهد که از دریچه ویژگی‌های زبانی و معرفتی پدیده‌های اجتماعی به موضوعات نگاه کند، امکانی که در دیدگاه‌های دیگر کمتر فراهم و مورد توجه است.

امروز بحث‌های گفتمانی هم در مقام تولید نظریه‌ها به جامعه‌شناسی کمک می‌کند و هم در مقام داوری دارای ضوابط و قواعد است (یورگنسن و فیلیس ۱۳۸۹). به رغم تنوع رویکردها و روش‌شناسی تحقیقی در جامعه‌شناسی، چه جامعه‌شناسی طرفدار مشی علمی - تجربی باشد و چه طرفدار مشی تفسیری یا انتقادی یا گفتمانی باشد، وقتی نتیجه کارش مورد قبول فضای آکادمیک قرار می‌گیرد که دارای ویژگی‌های خاصی باشد. باز باید توجه کنیم که این درست است که جامعه‌شناسی دانشی زمینه‌مند و با برساخته‌های اجتماعی روبرو است؛ این درست است که جامعه‌شناسی می‌تواند اسیر کلیشه‌های فکری محققان شود و لذا به تحلیل انتقادی نیاز دارد؛ این درست است که جامعه‌شناسی در چارچوب بحث‌های مکتبی و گفتمانی صورت می‌گیرد و از تحلیل گفتمان بی‌نیاز نیست؛ این درست است که جامعه‌شناسی که پدیده‌های اجتماعی را مطالعه می‌کند، باید توجه داشته باشد که حداقل بخشی از پدیده‌های مورد مطالعه او دارای ویژگی‌های زبانی و گفتمانی است؛ اما با این همه در فضای آکادمیک وقتی یک تحقیق جامعه‌شناسی جدی تلقی می‌شود که از ویژگی‌های سه گانه مشترک تمام تحقیقات اجتماعی (صرف نظر از مشی و سرمشقی مورد بررسی محقق) برخوردار باشد. اول این که مراحل تحقیق محقق از ابتدا تا انتها باید برای خواننده شفاف باشد و حتی قابل واریسی؛ ثانیاً نظریه محقق باید منسجم باشد و استدلال‌های او با هم سازگار باشند؛ و ثالثاً تبیین‌ها و تفسیرهای جامعه‌شناسی باید از حمایت تجربی برخوردار باشد. نشانه حمایت تجربی در عمل وجود شواهدی است که مورد قبول جمع محققان در فضاهاى آکادمیک و تحقیقاتی است. اگر فوکو نیز مباحث گفتمانی خود را با ارجاع به شواهد تجربی و تاریخی نشان نمی‌داد کسی بحث او را در فضای دانشگاهی جدی نمی‌گرفت. ظریف این که یکی دیگر از غفلت‌های منتقدین رادیکالی که می‌خواهند با

تأسی به مباحث گفتمانی و زیرسایه شخصیت پرنفوذ فوکو پایه علمی و آکادمیک جامعه‌شناسی را تضعیف کنند این است که اگر کسی بحث‌های گفتمانی را از موضع پست‌مدرنیستی و نسبیت معرفتی و شالوده‌شکنانه جدی بگیرد، با این رویکرد و روش فقط پایه‌های علوم اجتماعی غربی سست نمی‌شود بلکه به طریق اولی زیر پای هر نوع داوری مطلق از جمله در ادیان نیز خالی می‌شود، چنان‌که از نظر فوکو همه دانش‌ها از جمله دانش دینی «گفتمانی» است و این گفتمان‌ها فقط حامل حقیقت نیست بلکه حافظ قدرت نیز هست (برای آگاهی از بحثی نقادانه درباره آرای فوکو نگاه کنید به شاهرخ حقیقی ۱۳۷۹).

۷. غفلت از انواع تبیین‌ها و روایت یازدهم

از نظر معرفت‌شناسی خطای اساسی منتقدان خصوصاً منتقدان رادیکال جامعه‌شناسی جاری نگاه غیرمنقح آن‌ها نسبت به «تبیین‌های عقلانی» است. ظاهراً برای آن‌ها یک نوع تبیین عقلانی اصالت دارد و آن‌هم تبیین دینی است. البته آنان بدون این‌که با دقت منظور خود را از تبیین دینی روشن کنند، بقیه تبیین‌ها را یا مردود می‌دانند یا معتقدند باید در چارچوب تبیین دینی‌ای که می‌گویند مورد قبول قرار گیرد. اما اگر تقسیم‌بندی منقحی از تبیین‌های عقلانی (و به‌طور کلی از عقلانیت) داشته باشیم می‌توانیم با رعایت ضوابط، هر نوع تبیین را در جای خودش محترم بشماریم و گرفتار تنگ‌نظری عقلانی آن‌هم به نام دین نشویم. توجه به دو تقسیم‌بندی از عقلانیت تا حدودی تنگنای منتقدان افراطی جامعه‌شناسی را روشن می‌کند (برای آشنایی با بحثی مستوفا و عمیق درباره این دو تقسیم‌بندی به کتاب ابوالقاسم فنایی ۱۳۹۰ مراجعه کنید).

تقسیم‌بندی اول تقسیم‌بندی عقلانیت به عقلانیت مضیق و موسع است. عقلانیت مضیق یا محدود عقلانیتی است که الگوی راسخ عقلانیت را همان الگوی تحصیلی (پوزیتیویستی) در علوم تجربی می‌داند. طبق این عقلانیت تنها عقلانیت علمی و تحصیلی است که عقل بشر می‌تواند به آن اعتماد کند و بقیه تبیین‌ها غیرعقلانی، بی‌معنا و غیرقابل اتکا است. طبق این تلقی از عقلانیت تنها تبیین‌های علمی مبتنی بر تجربه حسی «عقلانی» است و تبیین‌های دینی، فلسفی، عرفانی و اخلاقی «عقلانی» نیست. این عقلانیت مضیق و محدود همان عقلانیت غالب در پایان قرن ۱۹ و اوایل قرن بیستم بود که بر محیط‌های دانشگاهی غرب مسلط بود (این محدودیت‌های پوزیتیویستی همچنان که ملاحظه شد مورد توجه روایت‌های چهارم به بعد نیز بود). اما در

عقلانیت موسع تنها یکی از انواع عقلانیت‌ها عقلانیت علمی مبتنی بر تجربه حسی است و در طیف وسیع این عقلانیت، عقلانیت تبیین‌های دینی (مبتنی بر تجربه‌های دینی)، فلسفی، اخلاقی و حتی عرفانی هم پذیرفته می‌شود. در این عقلانیت موسع هر تبیینی با معیار خودش مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و قابل فروکاستن به تبیین دیگر نیست و به طور مثال تبیین علمی و دینی قابل فروکاستن به دیگری محسوب نمی‌شود. این تبیین‌ها ضمن این‌که سازگارند متفاوت و غیرقابل تحویل به هم‌اند.

مثلاً در قلمرو علم تجربی به دنبال تبیین یک مسأله اجتماعی (مثل ضعف در همبستگی اجتماعی در جامعه‌ای خاص) با مقولات و مفاهیم علمی و مبتنی بر تجربه حسی هستیم و باید بتوان با شواهد تجربی قابل مراجعه این تبیین‌ها را تایید یا رد کرد؛ در قلمرو فلسفه به دنبال تبیین همان موضوع با مقولات و مفاهیم فلسفی هستیم و در این قلمرو معیار محقق شهوذهای فلسفی و استدلال‌های عقلانی (نه مشاهدات تجربی) و انسجام مفهومی است که برای ترجیح تبیینی فلسفی بر تبیینی دیگر مورد توجه قرار می‌گیرد؛ در قلمرو اخلاق به دنبال تبیین همان مسأله با مقولات و مفاهیم اخلاقی و نه مشاهدات تجربی و شهوذهای فلسفی هستیم؛ در قلمرو دین هم به دنبال تبیین همان مسأله با مقولات و مفاهیم دینی (یعنی با ارجاع پدیده مورد بررسی به اوصاف، افعال و اراده خداوند و باطن عالم) بر مبنای تجربه دینی هستیم. بر اساس این دیدگاه علم دینی (از جمله جامعه‌شناسی دینی) معنادار و قابل دفاع نیست ولی تبیین دینی در کنار تبیین علمی دارای وجاهت عقلانی است. چنین تبیین دینی‌ای از یک مسأله اجتماعی سازگار و در عین حال متفاوت از تبیین علمی جامعه‌شناختی است و از این جهت با روایت‌های پیش‌گفته از دانش دینی - اجتماعی متمایز است. برای مثال درباره یک مسأله اجتماعی می‌توان باتکا به تجربه دینی، معارف دینی، آموزه‌های قرآنی و بیانات دینی انبیاء، ائمه طاهرین و پیشوایان دینی، تبیینی دینی هم به دست داد. این تبیین دینی متفاوت و سازگار با دیگر تبیین‌ها - از جمله تبیین علمی / جامعه‌شناختی است و تفاوت این تبیین‌ها عمدتاً ناشی از تفاوت منظر و زاویه دید به پدیده‌ای واحد است. این تبیین دینی جای تبیین علمی / جامعه‌شناختی را نمی‌گیرد و بالعکس، و هر یک، محتوا و کارکردهای متفاوتی دارد که به کار پاسخ‌گویی به بخشی از نیازهای انسانی می‌آید. برای پاسخ‌گویی به نیازهای متکثر انسان و تامین یک زندگی سعادت‌مند همراه با عزت، کرامت و رفاه نسبی، عرصه عمومی جامعه امروز به همه این تبیین‌ها نیاز دارد. اما

همان‌طور که ذکر شد هر یک از این تبیین‌ها منابع و ملاک خود را دارد و یکی را نمی‌توان علیه دیگری به‌کار برد.

چنان‌که فنایی می‌گوید "دین اسلام از نظر تبیین دینی مسلمانان را بی‌نیاز می‌کند و تبیین دینی‌ای که قرآن به مسلمانان آموزش می‌دهد، کامل‌ترین، جامع‌ترین و فراگیرترین تبیین دینی ممکن است. باری این ادعاها معقول و قابل دفاع است. اگر مسلمانان تبیین توحیدی را که قرآن مبشر و معلم آن است عمیقاً درک کند و آن را با تبیین علمی و فلسفی جمع کنند و در مقام تصمیم‌گیری و عمل به لوازم و پیامدهای همه تبیین‌های معقول پای‌بند باشند، سعادت دنیا و آخرت آنان تامین خواهد شد" (فنایی ۱۳۸۹، ۵۴). این آیه مشهور و قاطع قرآن مجید که «انا نزلنا علیک الکتاب تبییناً لکل شیء» (نحل / ۸۹) به این معنا است که قرآن تبیین «دینی» هر چیزی را ارائه می‌کند، نه تبیین علمی و فلسفی همه چیز را. به عبارت دیگر خداوند از ما نخواستہ برای تبیین‌های علمی و فلسفی به قرآن مراجعه کنیم. پیامبر (ص) و قرآن مجید برای ما تبیین‌های دینی و اخلاقی عرضه کرده است که در ذخیره معرفتی فیلسوفان و دانشمندان علوم تجربی یافت نمی‌شود (نحل / ۸۹). اما منتقدان رادیکال علوم انسانی فکر می‌کنند با در دست داشتن تبیین دینی گویا خداوند ما را از سایر تبیین‌ها بی‌نیاز کرده است یا بقیه تبیین‌ها باید در ذیل تبیین‌های دینی معنا پیدا کنند. آن‌ها گویا می‌خواهند با پناه بردن به اعتمادی که از تبیین‌های دینی ناشی می‌شود زیر پای تبیین‌های دیگر بشری را خالی کنند.

تقسیم‌بندی دیگری که منتقدان رادیکال علوم انسانی از الزامات آن غافل‌اند، تقسیم‌بندی عقلانیت به عقلانیت نظری و عملی است. طبق این تقسیم‌بندی امور دنیایی و غیردنیایی و گزاره‌های مربوط به آن‌ها یا «خردپذیر»ند، یعنی ما به لحاظ معرفتی و عقلانی از آنها می‌توانیم دفاع کنیم، یا «خردستیزند»، یعنی گزاره‌هایی هستند که ما به لحاظ معرفتی و عقلانی دلایل قاطع برای رد آن‌ها داریم، و یا «خردگریز»ند، یعنی نه برای رد و نه برای قبول آن‌ها نمی‌توانیم دلایل معرفتی قاطع فراهم کنیم. به بیان دیگر در برابر امور خردگریز که دایره وسیعی را پوشش می‌دهند ممکن است عقلانیت نظری برای ما کاری نتواند انجام دهد، اما از لحاظ عملی می‌توان برخی از این گزاره‌ها را بر دیگری رجحان داد و با توجه به سودمندی یا زیان‌دهی هر یک قضاوت کرد و بنا بر مقتضای عقلانیت عملی در حوزه گزاره‌های خردگریز نیز دست به داوری عقلانی زد. منتقدان رادیکال علوم اجتماعی تجربی چون فکر می‌کنند با عقلانیت نظری بشری

نمی‌توان از پاره‌ای از امور و گزاره‌های دینی دفاع کرد و باید برای این‌که مشکل حل شود عقلانیت بشری را به طور کلی در برابر عقلانیت دینی تخطئه کرد. آن‌ها توجه ندارند که اولاً تبیین‌های دینی را نمی‌توان/ نباید بر اساس عقلانیت علمی مبتنی بر تجربه حسی موجه کرد و ثانیاً عقلانیت تنها به عقلانیت نظری محدود نمی‌شود. جامعه‌شناسی نیز فقط حامل عقلانیت نظری نیست. به بیان دیگر ممکن است پاره‌ای از امور و گزاره‌های دینی «خردگریز» (و نه خردستیز) باشند، اما بتوان با اتکا به عقلانیت عملی از آرامش‌بخشی، شادی‌افزایی، اعتمادزایی و امیدبخشی آن‌ها و پیامدهای عملی مثبت دین‌داری و عقلانیت دین‌ورزی سخن گفت. بدین ترتیب بر خلاف عقلانیت محدود منتقدان رادیکال، عقلانیت موسع و عقلانیت عملی می‌تواند به ما کمک کند که خود را به همه انواع تبیین (اعم از علمی، دینی، فلسفی و اخلاقی) نیازمند بدانیم و از این طریق به غنای حیات فردی و جمعی خود بیفزاییم و یکی را فدای دیگری نکنیم.

۸. نتیجه

□ در عرصه عمومی ایران، به‌ویژه با توجه به معنای سه روایت اول، ما هم منتقدان رادیکال جامعه‌شناسی داریم که جامعه‌شناسی را تحمل نمی‌کنند و هم منتقدان رادیکال سکولار (خصوصاً در بین ایرانیان خارج از کشور) که ارزش مستقل تبیین‌های دینی و عقلانیت مبتنی بر تجربه دینی این تبیین‌ها را در عرصه عمومی نفی می‌کنند. منتقدان رادیکال دیندار برای حل معضلات موجود میان دانش جامعه‌شناسی و دانش دینی اولاً قرائت دینی خود را ظاهراً قرائت صحیح می‌دانند بدون این‌که روشن کنند مختصات دقیق این قرائت چیست و ثانیاً به‌خاطر خاستگاه غربی، عرفی، دنیایی دانش جامعه‌شناسی موجود، آن را نظراً و عملاً غیرالهی، باطل و غلط می‌دانند و تحمل جامعه‌شناسی (و به طور کلی علوم انسانی موجود) را از روی اضطراب و اکل میته می‌دانند تا این‌که روزی یک جامعه‌شناسی الهی یا یک جامعه‌شناسی بکر و بومی تولید شود، اگرچه سال‌ها طول بکشد. به بیان دیگر آن‌ها تنها اصالت تبیین دینی مورد نظر خود را قبول دارند، تبیین‌های دیگر را هم به تبیین دینی فرومی‌کاهند و جامعه‌شناسی علمی/ تجربی موجود را متعارض با دانش دینی- اجتماعی، دین‌زدا و غیرقابل دفاع می‌دانند. در برابر منتقدان رادیکال دین‌دار، منتقدان رادیکال سکولار هم داریم. آن‌ها جامعه‌شناسی را دانشی معقول، عرفی و بشری می‌دانند و تبیین دینی را تبیینی غیرعقلانی و اگر رودربایستی نداشته باشند خرافی

می‌خوانند که با تبیین‌های علمی دانش‌های تجربی ناسازگار است. این منتقدان بر عکس منتقدان قبل، تنها اصالت تبیین علمی را قبول می‌کنند. آن‌ها معتقدند باید از دانش جامعه‌شناسی در عرصه عمومی دفاع کنیم و دانش دینی - هر چه هست - را در حوزه خصوصی حفظ کنیم. اما ادعای این جستار در نقد هر دو دسته از منتقدان رادیکال این بود که ما در عرصه عمومی و برای حیات انسانی‌تر و اخلاقی‌تر جامعه به هر دو نوع تبیین علمی (از جمله جامعه‌شناختی) و دینی (از جمله تبیین دینی امر اجتماعی) مثل دیگر انواع تبیین‌ها (مانند تبیین‌های فلسفی و اخلاقی) نیاز داریم و همه آن‌ها عقلانی است، به شرط این‌که معیارها و ضوابط هر یک را رعایت کنیم و یکی را علیه دیگری از میدان به در نکنیم و به دیگری فرونگاهیم. البته توجه اصلی این نوشته به نقد منتقدان رادیکال دیندار بود که این روزها در بوروکراسی آموزشی ایران بدون این‌که پاسخگوی رفتارشان باشند از قدرت بیشتری برخوردارند (نقد منتقدان رادیکال سکولار اما بی‌قدرت رسمی به فرصت دیگری نیاز دارد).

□ تبلیغات رسمی علیه علوم انسانی اگر مبتنی بر روایت اول و دوم و سوم باشد، پایه‌های معرفتی محکمی ندارد. جامعه به همه نوع "تبیین" (اعم از دینی، فلسفی، اخلاقی و علمی) نیاز دارد. اگر از منظر انگیزه‌های دینی نیز موضوع را مورد توجه قرار دهیم می‌توانیم هم به اسلام اعتقاد داشته باشیم و نیازمندی‌های معرفتی و اخلاقی خود را از تبیین‌های دینی اسلامی تأمین کنیم و در عین حال بدون نگرانی دینی به رشته و حرفه جامعه‌شناسی متعارف مشغول باشیم و از این طریق با شناسایی علل معضلات اجتماعی و نقد کلیشه‌های حقیقت‌نما به بهبود زندگی در جامعه کمک کنیم. ممکن است منتقدان رادیکال یا حاملان روایت یک تا سه بگویند اگر جامعه‌شناسی در شصت سال عمر خود در ایران مفید بود جامعه ایران با این همه معضلات اجتماعی مثل رشد فزاینده اعتیاد، حاشیه‌نشینی، جرم و جنایت و امثالهم روبرو نبود. در پاسخ باید گفت اگر همین علوم اجتماعی جوان در ایران حضور نداشت اوضاع آسیب‌های اجتماعی از این که هست نیز بدتر بود. این قیاس منتقدان رادیکال جامعه‌شناسی شبیه این است که علوم و فنون پزشکی را به‌خاطر این‌که میزان بیماران قلبی، سرطانی، گوارشی و عصبی در ایران زیاد است یا داروهای پزشکی عوارض جانبی دارند، رد کنیم و به جای آن پزشکی جایگزین یا سستی را قرار دهیم. جامعه ایران هم به پزشکی مدرن نیاز دارد و هم پزشکی جایگزین و سستی می‌تواند در کنار پزشکی رایج به صورت مکمل به رشد خود ادامه دهد و از تنگناهای پزشکی

مدرن بکاهد (که در آن صورت این پزشکی هم پزشکی سستی نخواهد بود بلکه پزشکی سستی بازاندیشی‌شده و لذا نوعی پزشکی امروزی است). لذا تنها یک دید تنگ‌نظرانه است که به خاطر رشد بیماری‌ها در جامعه به فکر حذف پزشکی مدرن می‌افتد. اما منتقدان رادیکال علوم جدید چون با اعتراض انبوه بیماران روبرو می‌شوند شجاعت ندارند به آن صراحتی که علوم انسانی را طرد می‌کنند به طرد علوم پزشکی بپردازند. علوم تجربی طبیعی، فیزیکی (و مهندسی که کاربرد علوم مذکور است) به رغم این که مدرن هستند از آنجاکه قدرت سخت‌افزاری مورد نظر تنگ‌نظران را افزایش می‌دهند، اصلاً از سوی آن‌ها مورد انتقاد قرار نمی‌گیرد.

□ معضل سستی در بنیان‌های اخلاقی و دینی جامعه جدید معضلی است که در برابر همه دلسوزان جامعه قرار دارد. منتها این معضلات مشکلاتی نیست که بتوان با نسخه سه روایت اول یا “محو زندگی جدید” حل نمود. معضل بحران اخلاقی و دینی یکی از معضلات همه جوامع امروزی است که تنها با کوشش جمعی و عرصه عمومی نقد و بررسی می‌توان به شناخت آن پی برد و با دولت و جامعه مدنی و شهروندانی مسئول می‌توان در راه یک جامعه اخلاقی و دینی حرکت کرد. در این مسیر توجه به روایت‌های سوم به بعد خصوصاً روایت‌های دهم و یازدهم از دانش دینی - اجتماعی حائز اهمیت است. گفتمانی که منتقدان رادیکال جامعه‌شناسی از آن تغذیه می‌کنند بیش از آن که راه حل معضلات دینی و اجتماعی جامعه باشد گفتمانی است که در آن امید به شکل‌گیری یک نظم اقتدارگرای دینی تصویر می‌شود. البته این نظم لباسی نیست که به تن جامعه‌ای با ویژگی‌های جامعه ایران برود، اگرچه تحمیل این لباس به بوروکراسی آموزشی کشور می‌تواند روند پیشرفت ایران را آهسته کند (جلائی پور ۱۳۹۰).

□ همان‌طور که در ابتدا اشاره شد، این نوشته به دنبال نقد دلایل منتقدان رادیکال بود و نمی‌خواست به علت‌های تبلیغات علیه علوم انسانی بپردازد. اما همان‌طور که ملاحظه گردید اولاً تبلیغات علیه جامعه‌شناسی رایج از موضع سه روایت اول دلایل جدی معرفتی ندارد، ثانیاً همه حاملان جامعه‌شناسی هم علم خود را وحی منزل نمی‌دانند و همه نظریه‌های جامعه‌شناسی می‌تواند با ارائه شواهد و قرائن تجربی نقد شوند، و ثالثاً دستاوردهای جامعه‌شناسی می‌تواند در عرصه عمومی مورد نقد و ارزیابی قرار گیرد. لذا تبلیغات علیه علوم انسانی به نام دینی و بومی‌کردن بیش از آن که دلایل محکم معرفتی داشته باشد، علت دارد. یکی از علل مهم آن اتفاقاً حمله به ابعاد و پیامدهای مثبت تقویت علوم انسانی در ایران است. زیرا اکنون این نهاد علوم

انسانی در ایران است که پایگاه اصلی تفکر راهگشا و انتقادی در جامعه است و بر خلاف دهه چهل و پنجاه ایران نه ایدئولوژی‌های سیاسی که آگاهی مبتنی بر علوم انسانی و اجتماعی بر افکار و سیاست‌های عمومی تاثیر تعیین‌کننده دارد و این تاثیر رشته‌های مختلف علوم انسانی بر حیات فردی و جمعی ایرانیان رو به فزونی است. این پایگاه انتقادی، روشنگری، سیاست‌گذاری و گره‌گشایی همان پدیده‌ای است که حامیان و منتقدان رادیکال علوم انسانی آن را تحمل نمی‌کنند و به نام علم دینی و بومی به آن هجوم تبلیغاتی می‌کنند و به دنبال کنترل بوروکراتیک محققان صاحب‌رأی و غیرکلیشه‌ای به وسیله دستگاه بروکراسی هستند. راهی که منتقدان رادیکال می‌روند به خاطر ضعف نظری و ویژگی‌های جامعه ایران به نظر می‌رسد که نمی‌تواند در آینده تداوم داشته باشد. ولی می‌توان هشدار داد که هرگاه نگاه منتقدان رادیکال علوم انسانی خصوصاً راویان سه روایت اول در بوروکراسی آموزشی ایران دست بالا را پیدا کنند به جای این که در جامعه تبیین دینی یا علم بومی رشد کند، پیامدهای منفی ذیل تقویت خواهد شد: اول این که روند توسعه و پیشرفت کشور کندتر می‌شود. چون نگاه افراطی روایت اول به جای آسیب‌شناسی زندگی جدید، زندگی جدید و توسعه‌یافته را دین‌زدا می‌داند، به این باور دامن می‌زند که بهتر است کشور توسعه پیدا نکند. دوم این که در واکنش به کندی توسعه در کشور و گسترش بیکاری و سرخوردگی (غیر از رشد آسیب‌های اجتماعی مثل اعتیاد و خودکشی) آیین‌ها و فرقه‌های معنویت‌گرای نوپدید در بخش پنهان جامعه خصوصاً در میان جوانان افزایش خواهد یافت و جذب شیعیان به ادیان و مذاهب دیگر و عرفان‌های جدید و اندیشه‌های خداناباورانه بیشتر می‌شود. سوم این که روند بروکراتیزه‌شدن امور دینی رو به افزایش خواهد گذاشت. از آنجا منتقدان رادیکال نقد علوم انسانی و حوزه‌های کارشناسی و تخصصی ایران به نام دین این کار را انجام می‌دهند و دیندارانی که مورد تأیید آن‌ها هستند باید بروکراسی ایران را قبضه کنند، این اقدام آن‌ها موضع انتقادی دینداران شیعه (خصوصاً روحانیت و مرجعیت مستقل شیعه را که به قول مرحوم شهید مطهری افتخار تاریخی شیعیان بود) ضعیف و ضعیف‌تر می‌کند. به بیان دیگر با بروکراتیزه و دولتی کردن آموزش دینی عرصه عمومی کشور از نقد روحانیت مستقل و اسلام‌شناسان شیعه خصوصاً روایت یازدهم تبیین دینی محروم می‌شود. از طرف دیگر چون این اقدامات حذفی به نام دین و به وسیله و با ابزار بروکراسی دولت انجام می‌شود به جای

این‌که دولت را در انجام مسئولیت‌های اصلی‌اش مثل رعایت حقوق شهروندی و رفاه عمومی چالاک کند از درون پوک می‌سازد و روند مشروعیت‌زدایی‌اش را سرعت می‌بخشد.

□ جامعه ایران از معضلات گوناگون اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی رنج می‌برد. این در حالی است که جوامع مسلمانی که از جامعه ایران عقب‌تر بودند مانند ترکیه، اندونزی و مالزی هم‌اکنون کارنامه عمومی بهتری برای حل معضلات مذکور دارند. این جوامع علوم انسانی و حوزه‌های تخصصی را به نام دینی و بومی کردن به حاشیه نفرستاده‌اند. جامعه ایران به عرصه عمومی امن نیاز دارد که در آن تبیین‌های دینی، فلسفی، اخلاقی و علمی از معضلات جامعه به راحتی مطرح شود. انتقاد منتقدان رادیکال علوم انسانی از آن نظر که انتقاد است مشکلی برای جامعه ایجاد نمی‌کند، اما اگر قرار باشد استدلال‌های مخدوش آن‌ها پایه‌های اصلی مدیریت کلان جامعه قرار گیرد برای آینده جامعه باید نگران بود. زیرا تسلط نگاه‌های محدود نه به گسترش تبیین‌های دینی کمک می‌کند و نه باعث جذب و رجوع جوانان به دین می‌شود. بلکه بر عکس جامعه را به جای این‌که با یک کثرت هم‌گرایانه و قانون‌مدارانه به سوی پیشرفت، عزت، رفاه، آرامش و تقویت بنیان‌های اخلاقی و دینی شهروندان سوق دهد به سوی قطبی‌تر شدن، دشمن یکدیگر شدن، و غیرقابل پیش‌بینی شدن خواهد کشاند.

۹. منابع

- باقری، خسرو. ۱۳۸۲. هویت علم دینی. تهران: نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- باقری، خسرو. ۱۳۸۶. «علم دینی»، امکان، ماهیت و ضرورت، در مجموعه مقالات کنفرانس دانش و فناوری در ایران. جلد یک. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- باقری، خسرو. ۱۳۸۷. (کرسی‌های نظریه‌پردازی ۳/۳) علم تجربی دینی. تهران: دبیرخانه هیأت حمایت از کرسی‌های نقد و نظریه‌پردازی.
- بستان، حسین و همکاران. ۱۳۸۴. گامی به سوی علم دینی: ساختار و امکان تجربی علم دینی. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بلیکی، نورمن. طراحی پژوهش‌های اجتماعی. ترجمه حسن چاوشیان. ۱۳۸۴. تهران: نشر نی.
- بلیکی، نورمن. ۱۳۸۹. استراتژی‌های پژوهش اجتماعی. تهران: جامعه‌شناسان.
- بودن، ریمون. مطالعاتی در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک. ترجمه باقر پرهام. ۱۳۸۳. نشر مرکز.
- پایا، علی. ۱۳۸۹. نقدی بر مفهوم «علم دینی». در سایت: www.neelofar.ir.

- حقیقی، شاهرخ. ۱۳۷۹. *گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار و دریدا*. تهران: نشر آگه.
- جلائی‌پور، حمیدرضا. ۱۳۸۸. «نقد اجتماعی روشنفکری دینی در ایران». فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات. سال چهارم، شماره ۹۳، زمستان ۱۳۸۷، ۴۹ - ۷۸.
- جلائی‌پور، حمیدرضا. ۱۳۹۰. *ایران؛ جامعه کژمدرن*. در دست چاپ.
- جلائی‌پور، حمیدرضا و جمال محمدی. ۱۳۸۷. *نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی*. تهران: نشر نی.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۲. *شریعت در آیین معرفت*. قم: نشر فرهنگی رجاء.
- ریاحی، حسین و فروش صفوی‌فر و مازیار عطالری. *علم دینی، امکان و چگونگی*، قسمت، شماره ۷۶ و ۷۷، زمستان ۱۳۸۳.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه. ۱۳۶۳. *درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی*. قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- زیباکلام، سعید. ۱۳۸۵. «تعلقات و تقویم دینی علوم» در سید حمیدرضا حسنی و دیگران. *دیدگاه‌ها و ملاحظات علم دینی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- زیباکلام، سعید. ۱۳۸۴. *معرفت‌شناسی اجتماعی، طرح و نقد مکتب ادینورا*. تهران: سمت.
- سمات، فصلنامه معرفتی اعتقادی، ۱۳۸۹، شماره اول و شماره دوم، تابستان ۱۳۸۹.
- سیدمن، استیون. بی‌تا. *کشاکش آرا در جامعه‌شناسی*. ترجمه هادی جلیلی. ۱۳۸۶. تهران: نشر نی.
- سروش، عبدالکریم. ۱۳۸۵. *تفرج صنع*. تهران: نشر صراط.
- سوزنچی، حسین. ۱۳۸۹. *معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی*. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- طالبان، محمدرضا. ۱۳۸۸. *روشن‌شناسی مطالعات انقلاب: با تأکید بر انقلاب اسلامی ایران*. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- طباطبایی، علامه سید محمد. بی‌تا. *روابط اجتماعی در اسلام*. ترجمه محمدجواد مجتبی کرمانی. ۱۳۸۷. قم: بعثت.
- فناپی، ابوالقاسم. ۱۳۹۰. *تبیین دینی و تبیین اخلاقی در قرآن*. در دست چاپ. تهران.
- فوران، جان. بی‌تا. *نظریه‌پردازی انقلاب‌ها*. ترجمه فرهنگ ارشاد. ۱۳۸۲. تهران: نشر کویر.
- قانع‌راد، محمدامین. ۱۳۸۸. «بررسی انتقادی دو روایت از رویکرد مهندسی علوم اجتماعی». نامه علوم اجتماعی ۳۷، زمستان.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون. *جامعه‌شناسی تاریخی ایران*. ترجمه علیرضا طیب. ۱۳۷۷. تهران: نشر مرکز.
- کرایب، یان. بی‌تا. *نظریه‌های اجتماعی کلاسیک*. ترجمه شهناز مسماپرست. ۱۳۸۱. تهران: نشر آگه.

- کچوییان، حسین. ۱۳۸۲. فوکو و دیرینه‌شناسی دانش. تهران: نشر دانشگاه تهران.
- کوثری، عباسعلی. ۱۳۸۹. امکان تولید یک علوم/اجتماعی/اسلامی. در دست چاپ.
- کنون، رنه. بی‌تا. بحران دنیای متجدد. ترجمه ضیاءالدین دهشیری. ۱۳۴۹. تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی.
- گلشنی، مهدی. ۱۳۷۹. علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم. تهران: پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گلشنی، مهدی. ۱۳۸۵. از علم سکولار تا علم دینی. تهران: پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گیدنز، آنتونی. بی‌تا. جامعه‌شناسی. ترجمه حسن چاوشیان. ۱۳۸۶. تهران: نی.
- مرادی، مجید. ۱۳۸۵. اسلامی‌سازی معرفت. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- محدثی، حسن. ۱۳۸۹. نظریه اجتماعی دینی. در mohaddesi.wordpress.com.
- میرباقری، سید محمد مهدی. ۱۳۸۷. مبانی نظری نهضت (گفتارهایی در چرایی، چیستی و چگونگی تولید علم دینی). قم: فجر ولایت.
- نصر، سید حسن. بی‌تا. معرفت و معنویت. ترجمه انشاءالله رحمتی. ۱۳۸۱. تهران: سهروردی.
- نصیری، مهدی. ۱۳۸۷. اسلام و تجدد. تهران: کتاب صبح.
- یورگنس، ماریان و لوئیز فیلیپس. بی‌تا. نظریه و روش در تحلیل گفتمان. ترجمه هادی جلیلی. ۱۳۸۹. تهران: نی.
- Burke, E, 1987 *Reflection the Revolution in France*, ed.C.C.O' Brien. Harmondsworth: Pengain .
- Janoski, and Alfordt and Hicks, and Schwartz, M. A. 2005. *The Handbook of polilical sociology*. Cambridge :Cambridge University press.