

سه گانه جایگزینی، نفی یا بی‌اعتنایی، توازی:

بررسی و نقد آراء نظری موجود در ایران در باب جامعه‌شناسی اسلامی

محمد اسدی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۷/۲

چکیده

در این مقاله رویکردها و آراء نظری موجود در ایران پس از انقلاب، درباره نحوه ورود دین به مباحث و موضوعات اجتماعی مورد بررسی و نقد قرار گرفته است و در پایان، نویسنده بر اساس مبانی و چارچوب نظری مفروض خود یکی از رویکردهای موجود در این مقاله را برگزیده است. امکان و یا امتناع ورود دین در حوزه اجتماعی و همچنین، نحوه این ورود یکی از موضوعات چالش‌برانگیز در علوم اجتماعی و خصوصاً جامعه‌شناسی در ایران است. در این متن، روایت‌های متعددی ارائه شده است که همگی در ذیل سه سنخ یا رویکرد کلی به بحث نهاده شده‌اند. رویکرد اول، رویکرد جایگزینی جامعه‌شناسی با تفکر اجتماعی اسلامی است. رویکرد دوم، رویکرد نفی یا بی‌اعتنایی به تفکر اجتماعی اسلامی است. رویکرد سوم، رویکرد توازی و دادوستد بین جامعه‌شناسی و تفکر اجتماعی اسلامی است. در این رویکرد تمام مقدمات و مفروضات علم جامعه‌شناسی در نظر گرفته شده است و جامعه‌شناسی نفی نمی‌شود و یا چیز دیگری جایگزین آن نمی‌گردد. این رویکرد باب جدیدی را در علم الاجتماع می‌گشاید؛ به نحوی که معرفت‌های غیرعلمی نیز امکان ورود به مباحث و موضوعات اجتماعی را می‌یابند. روش مورد استفاده در این مقاله روش اسنادی است. بر این اساس، به کتب، مجلات و مقالات موجود در حوزه مورد نظر مراجعه شده است و این منابع مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته‌اند.

واژگان کلیدی: جامعه‌شناسی اسلامی، اندیشه اجتماعی اسلامی، رویکرد جایگزینی، رویکرد نفی یا بی‌اعتنایی، رویکرد توازی و دادوستد، تفکیک معرفت‌ها.

طرح مسئله

بررسی تفکرات و اندیشه‌های دین درباره مسائل مربوط به جامعه، سال‌ها است که در ایران و خصوصاً در ایران پس از انقلاب، محل بحث و نزاع فراوانی است و ذهن بسیاری از جامعه‌شناسان و محققان اجتماعی را به خود مشغول کرده است؛ به نحوی که برخی از محققان علوم اجتماعی حجم عمده‌ای از نوشته‌ها و گفته‌های خود را به آن اختصاص داده‌اند^۱، ولی همچنان این چالش‌ها پابرجا است. این دسته از محققان گاهی در مواردی با هم اشتراک دارند، ولی در اغلب موارد اختلافات و تفاوت‌های فاحش، آن‌ها را به‌نقدهای تند و صریحی نسبت به کار یکدیگر وامی‌دارد. اندیشه‌های اجتماعی در دنیا، در دوره‌های مختلفی ظهور و بروز یافته‌اند و حتی تاریخچه آن را می‌توان بسیار پیش‌تر از ظهور جامعه‌شناسی دانست. اما، آن چه در ایران و در دوران پس از انقلاب بسیار مورد توجه قرار گرفت و منجر به چالش‌های فراوانی شد، بحث اسلامی کردن علوم و از جمله؛ جامعه‌شناسی به‌عنوان علمی غربی بود. مدعیان جامعه‌شناسی اسلامی از سویی به نفی جامعه‌شناسی به‌عنوان یک علم غربی پرداختند و از سویی دیگر، به دنبال استخراج مفاهیم و گزاره‌های جامعه‌شناسانه از دین بودند. این موضوع سبب آشوب، سردرگمی و انشقاق آراء شد؛ به‌نحوی که مدافعان علم جامعه‌شناسی را به میدان آورد و آنان در فضایی پرآشوب به دفاع از جامعه‌شناسی پرداختند. در این باره، اگرچه آثار مکتوب و منقول فراوانی تولید شده است^۲، ولی همچنان مدعیان رویکردهای موافق و مخالف را قانع نکرده است و نزاع بر سر نحوه ورود دین در موضوعات اجتماعی همچنان باقی و پابرجا است. این کشمکش‌ها و تشتت آراء را می‌توان برحسب نوع سؤالی که مطرح است در بین دو گروه از جامعه‌شناسان مشاهده کرد. اگر سؤال مورد بررسی این است که آیا دین امکان حضور در حوزه مسائل اجتماعی را

۱- از جمله جامعه‌شناسان و محققانی که در این حوزه سخن گفته‌اند، می‌توان به: مقصود فراستخواه، عبدالکریم سروش، حسن

محدثی، حسین کچویان، علی‌رضا شجاعی زند، مصطفی ملکیان و غیره اشاره کرد.

۲- به‌عنوان نمونه: «تمایز نظریه اجتماعی و نظریه جامعه‌شناختی: راه‌حلی برای مشکل اسلامی سازی جامعه‌شناسی در ایران»، حسن محدثی: ۱۳۹۰- «علوم اجتماعی اسلامی وعده‌ای برای چند قرن بعد»، حسن محدثی: ۱۳۹۳- «پاسخ به مخالفان جامعه‌شناسی: روایت‌های دانش اجتماعی دینی و نسبت آن با جامعه‌شناسی»، حمیدرضا جلالی پور: ۱۳۸۹- «دفاع از ابعاد جهانی جامعه‌شناسی: نقد علوم اجتماعی بدون قطب‌نما در ایران»، حمیدرضا جلالی پور، ۱۳۸۹- «مرگ جامعه‌شناسی، تولد مطالعات فرهنگی!»، نشست با حضور دکتر حسین کچویان و دکتر نعمت‌الله فاضلی در دانشگاه علامه طباطبائی: ۱۳۸۶- «امکان یا امتناع علوم انسانی اسلامی با تأکید بر جامعه‌شناسی»، مناظره حمید پارسانیا و حسن محدثی در دانشگاه گیلان، ۱۳۹۴.

دارد و یا چنین امری ناممکن است؟ در اینجا کشمکش در بین دو گروه پیش خواهد آمد: یکی آنان که دین را صاحب اندیشه و تفکرات اجتماعی می‌دانند و حضور دین را در عرصه اجتماعی نه‌تنها ممکن، بلکه لازم و حتمی قلمداد می‌کنند. این گروه معتقد است دین می‌تواند برای حل مشکلات و معضلات کنونی جامعه مدرن مؤثر واقع شود و مسائل آن را برطرف سازد. گروه دیگر، آنان که برای دین در عرصه اجتماعی مدخلیتی قائل نیستند و تنها آن را امری شخصی و فردی قلمداد می‌کنند. از طرفی دیگر، اگر سؤال موردنظر این است که به چه نحوی می‌توان به اندیشه‌های اجتماعی دین دست‌یافت و مقدمات و مبانی آن چیست؟ در اینجا نیز دو شق پدیدار می‌شود: یکی آنان که دین را حاوی گزاره‌های جامعه‌شناسانه می‌دانند و در پی استخراج این گزاره‌ها از دین هستند. این شق به گفته خود به دنبال علمی جدیدالتأسیس به نام جامعه‌شناسی اسلامی است و جامعه‌شناسی را علمی غربی و مضر برای جامعه می‌داند. در مقابل، شق دیگری وجود دارد که دین را معرفتی غیرعلمی قلمداد می‌کند که در حوزه اجتماعی ورود کرده است و می‌توان اندیشه‌های اجتماعی موجود در آن را استخراج کرد و به‌منظور سامان دادن جوامع مسلمان به کار گرفت. این شق جامعه‌شناسی اسلامی را امری ممتنع و غیرقابل‌قبول می‌داند، چراکه گزاره‌های دینی را هنجارین و غیرعلمی قلمداد می‌کند و آن را مغایر با گزاره‌های علمی می‌داند.

این مقاله، درصدد است تا رویکردهای موجود در ایران، درباره نحوه ورود دین به موضوعات اجتماعی را صورت‌بندی کند و سپس، با نقد و بررسی این رویکردها، رویکردی جامع که مطابق با چارچوب نظری این مقاله است و با آن‌هم‌نوایی دارد را برگزیند. این نوشته، کوششی است در جهت پروراندن رویکردی جامع برای دست‌یابی به اندیشه‌های اجتماعی دین، تا از این طریق بتوان آثار اجتماعی روشمندی، مأخوذ از دین تولید کرد و بیش از این در وادی چالش‌های نظری گرفتار نشد.

چارچوب نظری

از آنجاکه هر علمی و از جمله جامعه‌شناسی دارای تاریخ تطوّر و تکامل است، در چارچوب نظری خود ابتدا به سراغ تاریخ علم می‌روم و به مقوله علم، نحوه شکل‌گیری آن و انتظاری که ما از معرفت‌ها داریم، می‌پردازم. پس‌ازاین مقدمات و با فراهم شدن یک چارچوب نظری مشخص، با امعان‌نظر بیش‌تری به موضوع و مسئله موردنظرم خواهم پرداخت. ضمناً این

نکته را نیز باید مورد توجه قرار داد که جامعه‌شناسی شاخه‌ای از علم است و آنچه درباره علم و ویژگی‌های آن ذکر خواهد شد به جامعه‌شناسی نیز قابل بسط است. بنابراین، این مقاله با در نظر گرفتن پیش‌فرض فوق و این‌که خواننده از رابطه بین علم و جامعه‌شناسی آگاهی دارد به سراغ بحث‌های آتی خود خواهد رفت. هم‌چنین، دلیل این‌که چرا به موضوع علم پرداخته‌ام این است که مدعیان علم دینی و به‌طور خاص، جامعه‌شناسی اسلامی در ابتدا به سراغ علم و تاریخ آن می‌روند و از این فیلد به بررسی و بحث درباره علم دینی و جامعه‌شناسی اسلامی می‌پردازند. من نیز در بحث خود این مسیر را پی می‌گیرم.

در ابتدا باید بگویم که مراد ما از علم چیست؟ به این سبب که معنای موردنظر ما از علم مشخص شود و این مفهوم به‌درستی در ذهن مخاطب قرار گیرد. مقصود از واژه علم در این مقاله، همان معادل انگلیسی آن science است. در اینجا، سخن ما درباره علم جدید و تاریخ شکل‌گیری و تکامل آن است و بحث ما در این مقال، هر نوع دانشی را شامل نمی‌شود. فیلسوفان علم، بارها در این باره سخن گفته‌اند و حدود و ثغور علم را از دیگر معارف بشر روشن ساخته‌اند و آن را از دیگر معارف غیرعلمی تمییز داده‌اند. در اینجا، علم «به دانستنی‌هایی اطلاق می‌شود که تجربه مستقیم حسی در داوری یا گردآوری‌شان دخیل باشد. علم در اینجا در برابر جهل قرار نمی‌گیرد، بلکه در برابر همه دانستنی‌هایی قرار می‌گیرد که آزمون‌پذیر نیستند» (سروش، ۱۳۸۸: ۲؛ داوری اردکانی، ۱۳۸۳: ۱۱؛ پایا، ۱۳۸۶: ۶۱). بنابراین تعریف، می‌توان برخی از معرفت‌ها را غیرعلمی قلمداد کرد چون خارج از قلمرو علم قرار می‌گیرند و آزمایش‌پذیر نیستند. علم در این معنا، تنها بخشی از علم به معنای فراگیر و کلی را در برمی‌گیرد و فقط می‌تواند به بخشی از واقعیت آگاهی و تسلط یابد. البته، قابل‌ذکر است که تنها روایت پوزیتیویستی از علم که رویکرد افراطی آن در میان اثبات‌گرایان منطقی دیده می‌شد، موردنظر نیست. در این معنا از علم، علاوه بر مطالعات کمی، مطالعات متنوع کیفی^۱ نیز موردنظر است. منظور از مطالعات تجربی؛ داده‌های کیفی و کمی مورد استفاده در پژوهش است. بنابراین، علمی که از این طریق حاصل می‌شود، می‌تواند منتج از مطالعات و داده‌های کمی و یا کیفی باشد.

درباره نحوه شکل‌گیری و تکوین علم، آن‌چنان‌که فیلسوفان علم اشاره کرده‌اند، معرفت علمی به‌طور تدریجی و از انباشته شدن سؤالات و پرسش‌های بشر در طول دوران به وجود

۱- تحلیل محتوای کیفی، تحلیل روایت، تحلیل گفتمان و ...

آمده است. باید گفت که پیدایش معرفت علمی را نمی‌توان متوقف به خواست جمعی اندیشمند کرد، یا این‌که فردی خواسته باشد به واسطه تلاش خود علمی را بنیان‌گذاری کند. سروش، در مقام شکل‌گیری و تکوین علم به زبان تمثیل می‌گوید: علم «درست شبیه شعر گفتن و زبان است که هیچ‌وقت عده‌ای دورهم ننشسته و نگفته‌اند که می‌خواهیم زبان فارسی به وجود بیاوریم و این‌ها لغات و این دستور زبانش است. زبان از میان مردم جوشیده، رفته‌رفته دستور زبان پیدا کرده، افعال باقاعده و بی‌قاعده، مجاز و حقیقت و شعر و نثر پدید آمده است» (سروش، ۱۳۷۴). توماس کوهن^۱ نیز معتقد است که تاریخ علم فراز و نشیب‌های فراوانی دارد و انقلاب‌های علمی تنها در زمان بحران و عدم توانایی پارادایم حاکم در پاسخگویی به مخالفان آن پارادایم به وقوع پیوسته است. اما، چیزی که بسیار مهم است وجود دو دوره در تاریخ علم است که کوهن به آن‌ها اشاره می‌کند. دوره *prenormal* که دوره‌ای پیش از *normal science* است و در آن علم عادی (بهنجار) هنوز شکل نگرفته است (کوهن، ۱۳۶۱: ۲۵). در این دوره دانشمندان در آشفتگی و ابهام به سر می‌برند. در دوره *normal science* علم شکل می‌گیرد و به راه خود ادامه می‌دهد. کوهن درباره علم بهنجار می‌گوید: «علم هنجاری به معنی پژوهشی است که به صورتی مستحکم بر شالوده‌ای از یک یا چند دستاورد علمی بنا شده است، و جامعه علمی خاصی در مدتی از زمان به آن دستاوردها معتقد است و آن‌ها را اساس علم آینده خود قرار می‌دهد» (همان: ۲۵). سروش در توضیح نظریه کوهن می‌گوید: «دانشمندان گیج‌اند؛ یعنی اصلاً نمی‌دانند دانشمند کدام علم‌اند، مطالبی که می‌دانند، اسمش چیست و باید جزء کدام علم قلمداد شود، جواب سؤال‌ها را به درستی نمی‌دانند، خود سؤال چندان روشن نیست، گاهی سؤال‌ها به نحو غامض، تیره و مبهم به اذهان آمده‌اند. این‌ها همه به لحاظ تاریخی رفته‌رفته تعیین پیدا می‌کنند. به‌هیچ‌وجه از اوّل سؤالاتی که مثلاً در فلسفه بود یا فیلسوفان می‌پرسیدند این شکل روشن تمایز یافته کنونی را نداشته است. اگر این بود که فلسفه، تاریخ پیدا نمی‌کرد. یک معنای تاریخ فلسفه تاریخ پیدایش و تمایز و روشن شدن سؤالات فلسفی است؛ ... هم‌چنین در شیمی و فیزیک و سایر علوم» (سروش، ۱۳۷۴). سخن قابل‌تأمل سروش درباره انقلاب در علم، تأکید و تأییدی بر مطلب یادشده است. او می‌گوید: «در علم، انقلاب نمی‌توان کرد، در علم انقلاب می‌شود» (سروش، ۱۳۸۸: ۲۱۳). این سخن مبین آن است

که تکامل و رشد علم در اثر بالندگی و رشد اندیشه‌ها در طی زمان بروز و ظهور می‌یابد و انقلاب کردن در علم از قبل برنامه‌ریزی نشده است.

از جانب دیگر، علم؛ معرفت و نظمی طراحی نشده است. اگر به تمام نظریات انقلابی که سبب تغییرات عمده در علم شده است و اندیشه‌های ماقبل خود را برانداخته است نظری بیفکنیم، خواهیم دید که هیچ‌کدام از نظریه‌پردازان این نظریه‌ها قصد انقلاب و طراحی یک نظریه انقلابی را نداشته‌اند و از پیش، به قصد انقلاب در علم گام بر نداشته‌اند. نظریه نسبیت خاص و عام اینشتین (۱۹۱۵-۱۹۰۵)، نظریه تکامل طبیعی داروین (۱۸۵۹)، نظریه خورشید مرکزی کوپرنیک (۱۵۴۳) و بسیاری از نظریات دیگر در حوزه علم از همین قبیل است. به تعبیر سروش که البته، او نیز این مفهوم را از هایک^۱ به عاریت گرفته است، علم، جزء عواقب ناخواسته رفتار است (سروش، ۱۳۷۴). او می‌گوید: «زبان یکی از امور منظوم است، اما نظمش طراحی پیشین نشده و نظم نا مدبری است. علوم همین طوراند. ... هرکسی سؤال خودش را مطرح می‌کرده و اصلاً کسی به دنبال این نبوده است که بگوید من سؤالی که می‌کنم متعلق به طبیعیات، الهیات، ریاضیات، فیزیک، شیمی و یا زمین‌شناسی است» (همان: ۱۳۷۴).

در چارچوب نظری خود مایلم به دو مطلب دیگر درباره معرفت علمی اشاره نمایم؛ یکی، عدم ضرورت برتری معرفت علمی بر سایر معارف و دیگری، انتظار ما از معرفت‌ها. موضوع عدم برتری یک معرفت بر معارف دیگر را با این سؤال آغاز می‌کنم که چه لزومی دارد یک معرفت و شناخت بشری را برتر و بالاتر از معرفت دیگری بدانیم؟ ضرورت این امر از کجا است؟ و اساساً ما بر اساس چه دلیل و معیاری چنین ادعایی می‌کنیم؟ چرا زمانی که معرفت علمی از پدیده یا موضوعی سخن به میان می‌آورد و لفظ علمی بودن بر آن نقش می‌بندد، خیالمان از همه‌چیز راحت می‌شود و آن را به هر نحو که باشد می‌پذیریم و صحیح می‌پنداریم؟ تقدیس علم و هژمونی علمی، مربوط به دوره تاریخی خاصی است. این امر ابتدا در میان مدعیان علم نوین شکل گرفت و سپس به جامعه و فضای فکری عوام نیز تسری یافت. درباره این دوره سروش می‌گوید: «اندیشه مادر و بنیادین این مکتب [پوزیتیویسم] این بود که بشر جزء به دانش تجربی راه به دانش دیگری ندارد. ... به سخن دیگر اینان علم به معنای اول را معادل علم به معنای دوم گرفتند و بخشی از آن را مساوی همه آن دانستند و هرچه را در قلمرو علم تجربی نمی‌گنجید در زمره مجهولات و مبهمات درآوردند

1. hike

و چنین بود که لقب پرحرمت و کوبنده علمی تولد یافت. علمی از این پس معادل درست و حقیقی به کار می‌رفت. و غیرعلمی با طنینی پوزیتیویستیک، مفهوم نادرست و خرافی را منتقل می‌نمود. علم هیبیتی ساحرانه به خود گرفت و لقب علمی چون بازوبندی جاودانه شد که بر هر چه می‌بستند از نقد و اعتراض مصون می‌ماند» (سروش، ۱۳۸۸: ۴-۵).

در این باره باید گفت: معرفت‌ها از یکدیگر تفکیک‌پذیر هستند و از طرفی، برتری یک معرفت بر معرفت دیگر نیازمند اقامه دلیل یا دلایل قانع‌کننده معتبر است. هیچ معرفتی نمی‌تواند به تمام ابعاد یک پدیده یا واقعیت پی ببرد، چراکه تصور چنین امری به قول آلفرد نورث وایتهد^۱ مغالطه واقعیت از جای خود به در شده است. (وایتهد به نقل از سروش، ۱۳۸۸: ۱۳). هم‌چنین، پاول فایرابند^۲ در پرتو نظریه لاقیاسیت خود که از جمله نمونه‌های آن را می‌توان در رابطه میان مکانیک کلاسیک و نظریه نسبیت دید، به بحث درباره عدم ضرورت برتری علم بر دیگر معارف می‌پردازد. چالمرز^۳ که یکی از مفسران دیدگاه‌های فایرابند محسوب می‌شود درباره این رویکرد می‌گوید: «فایرابند به‌طور موجهی اظهار نارضایتی می‌کند که حامیان علم نوعاً آن را از انواع دیگر معرفت برتر می‌نشانند، بدون این‌که انواع دیگر را به طرز شایسته‌ای مورد پژوهش قرار دهند. او قائل است که معقول‌گرایان انتقادی و مدافعان لاکاتوش علم را به تفصیل مورد کاوش قرار داده‌اند، اما نگرش آن‌ها نسبت به مارکسیسم یا تنجیم، یا زندقه‌های سنتی دیگر بسیار متفاوت است. در این مورد به سطحی‌ترین کاوش‌ها و سست‌مایه‌ترین استدلال‌ات بسنده می‌کنند. ... فایرابند نمی‌تواند برتری ضروری علم بر سایر اصناف معرفت را بپذیرد. به‌علاوه، در پرتو تز لاقیاسیت خود، این تصور را رد می‌کند که هرگز برهان قاطعی برای برتری علم بر انواع دیگر معرفت که با آن غیرقابل قیاس‌اند، بتواند وجود داشته باشد» (چالمرز، ۱۳۸۹: ۱۶۵). باید دقت داشت که تفکیک معرفت‌ها، نه معرفتی را بالاتر از دیگر معارف قلمداد می‌کند و نه کم‌تر می‌داند بلکه، قلمرو هر معرفت را تبیین می‌کند و حقوق آن‌ها را به رسمیت می‌شناسد. سروش، در اصل ششم از اصول پانزده‌گانه خود که در باب شناخت ماهیت علم و روش صحیح مواجهه با آن مطرح کرده است، آورده است: «معرفت از یک نوع نیست و انواع معرفت یکدیگر را تقویت می‌کنند و هم‌زیستی معارف به سود آن‌هاست. حق همه معارف را به رسمیت بشناسیم و به‌جای سعی در نادیدن و انکار آن‌ها در بهره بردن از آن‌ها بکوشیم...

1. Alfred north whitehead
2. paul feyerabend
3. chalmers

معرفت انواع دارد و علوم تجربی، با همه وسعت و دل‌انگیزی، سهم محدودی در پهنه دانش دارند و در آغوش دیگران بزرگ‌شده‌اند. از گذشته دورهم که شما حساب معرفت را برسید و اگر به‌دقت نظر کنید، می‌بینید که ارتباط تنگاتنگی بین انواع معارف بوده و هست» (سروش، ۱۳۸۸: ۲۱۴). سروش در عین تفکیک و جدایی معرفت‌ها معتقد به هم‌زیستی و تعاون میان آن‌ها است. او معتقد است که نباید هیچ معرفتی را نادیده گرفت و از طرفی نباید آن‌چنان به یک معرفت وسعت بخشید که جای دیگر معارف را تنگ کند. انتظار ما از معرفت‌ها^۱ باید بر اساس توانایی و امکانات آن معرفت باشد که این مهم، تنها از طریق شناخت صحیح آن معرفت به دست می‌آید. این‌که توقع ما از علم تا چه اندازه است و از علم چه می‌خواهیم، خود پرسش مهمی است که باید به آن پاسخ گفت، تا محدوده توقع و انتظار ما از علم، بی‌دلیل گسترده و بی‌حدومرز نشود. انتظار و توقع ما از هر معرفت به شناخت و آگاهی ما از مبانی و مبادی آن معرفت برمی‌گردد. تا زمانی که نتوانیم به چنین شناختی دست‌یابیم انتظار داریم که دین برایمان علمی شود و کار علم را کند و یا بالعکس، علم جای دین را بگیرد.

رویکردهای سه‌گانه در باب جامعه‌شناسی اسلامی

با توجه به مقدماتی (طرح مسئله و چارچوب نظری) که پیش‌تر ذکر شد، اکنون به بحث درباره‌ی رویکردهای سه‌گانه در باب جامعه‌شناسی اسلامی خواهیم پرداخت و توضیحاتی در این باره ارائه خواهیم کرد. سه رویکرد موردنظر را می‌توان این‌چنین صورت‌بندی کرد: (۱) رویکرد جایگزینی جامعه‌شناسی با تفکر اجتماعی اسلامی. (۲) رویکرد نفی یا بی‌اعتنایی به تفکر اجتماعی اسلامی. (۳) رویکرد توازی و دادوستد بین جامعه‌شناسی و تفکر اجتماعی اسلامی. ما در هر رویکرد، ابتدا موضع مدعیان آن رویکرد نسبت به جامعه‌شناسی را می‌آوریم و سپس رویکرد مفروضشان را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

یادآوری این نکته بسیار لازم و ضروری است که ما ابتدا به موضع مدعیان هر سه رویکرد فوق نسبت به جامعه‌شناسی می‌پردازیم. این مطلب به لحاظ روشی بسیار حائز اهمیت است، چراکه جهت‌گیری اولیه‌ی این متفکران نسبت به جامعه‌شناسی محرک

۱- این اصطلاح را از جامعه‌شناس، دکتر حسن محدثی به عاریت گرفته‌ام.

جهت‌گیری‌های بعدی این متفکران است و تلاش برای تأسیس جامعه‌شناسی اسلامی و یا مقاومت در برابر آن، از چنین مواضع و جهت‌گیری‌هایی منشأ می‌گیرد.

رویکرد جایگزینی جامعه‌شناسی با تفکر اجتماعی اسلامی: در این باره مدعیانی در ایران وجود دارند که نسبت به جامعه‌شناسی نگاهی سلبی و نسبت به جامعه‌شناسی اسلامی نگاهی ایجابی دارند. از جمله جامعه‌شناسان و محققان اجتماعی که در ایران به موضوع جامعه‌شناسی اسلامی پرداخته‌اند و آن را به صورت پروژه‌ای در جهت تأسیس یک علم جدید دنبال کرده‌اند، می‌توان به حسین کچویان، حمید پارسانیا، حسین ابوالحسن تنهایی، علی‌رضا شجاعی زند، حسین بستان و ... اشاره کرد. موضع اغلب این محققان نسبت به جامعه‌شناسی، سلبی است. فی‌المثل، کچویان در سخنرانی‌ای که در سال ۱۳۸۷ در دانشگاه علامه برگزار شد^۱، اظهاراتی را درباره جامعه‌شناسی مطرح کرد. او معتقد است که دوران مرگ جامعه‌شناسی فرارسیده است. او با نگاهی معرفت‌شناسانه در این ارتباط می‌گوید: «اگر از مرگ جامعه‌شناسی سخن می‌گوییم، به معنی نفی هر نوع شناخت نسبت به اجتماع نیست، بلکه موضوع خاصی از جامعه‌شناسی مطرح است که اینک به زمان مرگ خود رسیده است» (کچویان، ۱۳۸۷). او درباره این موضوع که آیا جامعه‌شناسی قادر به حیات در جهان کنونی هست یا نه؟ و یا بخش‌ها و حوزه‌هایی از آن دچار چنین بحرانی شده است؟ می‌گوید: «در حال حاضر از چند حوزه، سخنانی در مورد مرگ جامعه‌شناسی یا به عبارتی ضرورت بازبینی ساختاری در جامعه‌شناسی به گوش می‌رسد: (۱) متفکران جهانی‌شدن همچون گیدنز، والراشتاین، رابرتسون و متفکران دیگری که به بحث جهانی‌شدن می‌پردازند معتقد به عدم کاربرد جامعه‌شناسی در جهان امروز هستند. (۲) موج سوم جامعه‌شناسی بسیار جدی چنین رویکردی را برگزیده است. (۳) و حوزه سوم، مطالعات فرهنگی است که از حدود دهه ۵۰ شروع به فعالیت کرده و خود را از جامعه‌شناسی جدا کرد. بنابراین اسم خود را هم نه جامعه‌شناسی فرهنگی، بلکه مطالعات فرهنگی گذاشته

۱- فایل این سخنرانی و همچنین متن آن، در وب‌گاه دکتر حسین کچویان موجود است. جهت اطلاع بیشتر می‌توانید به آنجا مراجعه کنید.

۲. طرح مسئله "مرگ جامعه‌شناسی" اگرچه ابتدا در غرب مطرح شده است، اما محتوا و جهت‌گیری آن در جوامع غربی متفاوت با محتوا و جهت‌گیری آن در ایران است. در اینجا ایده "مرگ جامعه‌شناسی" در خدمت موجه سازی ایده جایگزینی برای جامعه‌شناسی موجود است. ایده "مرگ جامعه‌شناسی"، از آن حیث در این نوشته روایت شده است که موضع کچویان نسبت به جامعه‌شناسی را آشکار می‌سازد. این نوع جهت‌گیری از جانب کچویان نسبت به جامعه‌شناسی، محرک جهت‌گیری ثانویه‌ای شده است که همان تلاش برای تأسیس جامعه‌شناسی اسلامی است.

است تا نگاه متفاوت نسبت به جامعه‌شناسی به جهان هستی داشته باشد» (همان، ۱۳۸۷). در واقع، اعلام مرگ جامعه‌شناسی از سوی کچویان به خوانش او از آثار فوکو بازمی‌گردد و ایشان در اینجا روایتی پست‌مدرن از فوکو ارائه می‌کند: «در واقع در این حوزه نظریه‌های پست‌مدرن و به‌ویژه فوکو مطرح است و افکار وی به اشکال مختلف طرح و بررسی می‌شود. وجود چنین نگاهی در فوکو موجب شد تا وی کارش را تبارشناسی نام‌گذار و هیچ‌گاه از واژه‌های جامعه‌شناسی استفاده نکند. در واقع فوکو علم خود را با مرگ علوم مدرن و از جمله جامعه‌شناسی مطرح می‌کند و بر این اعتقاد است که پس از دوره مدرن، دوره علوم ضد علم مطرح می‌شود که برای نمونه می‌توان به تبارشناسی به‌عنوان موضوعی ضد علمی در حوزه تاریخ اشاره کرد» (همان، ۱۳۸۷).

کچویان، علاوه بر موضع سلبی نسبت به جامعه‌شناسی، مواضع ایجابی نسبت به جامعه‌شناسی اسلامی نیز اتخاذ کرده است. ایشان جامعه‌شناسی دینی را این‌گونه تعریف می‌کند: «جامعه‌شناسی دینی در معنای درستش به معنای این است که دین وصفی برای جامعه‌شناسی است؛ یعنی دین حوزه مطالعاتی جامعه‌شناسی نیست، بلکه دین رنگ و بوی خودش را به جامعه‌شناسی می‌دهد. جامعه‌شناسی در این معنای درست و خاص، مثل جامعه‌شناسی مارکسیستی و جامعه‌شناسی فمینیستی است» (کچویان، ۱۳۸۹: ۱۱۴). البته، ایشان در نگاهی وسیع‌تر قائل به تفکیک دو نوع جامعه‌شناسی از یکدیگر است: جامعه‌شناسی سکولار و جامعه‌شناسی غیرسکولار؛ از نظر او جامعه‌شناسی دینی همان جامعه‌شناسی غیر سکولار است که مفروضاتش با جامعه‌شناسی سکولار فرق دارد. «جامعه‌شناسی دینی در یک معنای خیلی گسترده و عمیقش و به‌اصطلاح جامعه‌شناسی غیر سکولار، انواع بسیار مختلف ممکن است داشته باشد، مثلاً جریان‌هایی با عنوان جامعه‌شناسی مسیحی، جامعه‌شناسی بودایی و جامعه‌شناسی یهودی، در آن معنای خیلی عمیقش در جهان شکل گرفته است» (همان: ۱۱۵). نکته کلیدی بحث کچویان در جامعه‌شناسی دینی بحث از پیش‌فرض‌ها است. او سریعاً پس از تفکیک دو جامعه‌شناسی از هم، به دنبال پیش‌فرض‌های آن می‌رود، و اصلاً شاید بهتر است بگوییم همین پیش‌فرض‌ها است که او را به تفکیک جامعه‌شناسی به دو نوع سکولار و غیر سکولار واداشته است. او می‌گوید: «یکی از مفروضات جامعه‌شناسی سکولار این است که این عالم، همین افق حسی و پدیداری است؛ ولی جامعه‌شناسی غیرسکولار بر اساس استدلال و ادله کاملاً عقلانی است؛ این فرض، فرض غلطی است و در نتیجه، افق دیگری را برای ابعاد معرفتی، انسان‌شناختی و

روش‌شناختی برای خودش فرض می‌کند؛ که استدلال عقلی دارد. پس جامعه‌شناسی دینی، جامعه‌شناسی غیر سکولار است که حداقل مفروضات مختلف پیشینی‌اش؛ از دین نشأت گرفته است» (همان: ۱۱۴). از دیدگاه کچویان پیش‌فرض‌ها و اصول موضوعه‌ای که در جامعه‌شناسی وجود دارد جنبه فلسفی و عقیدتی دارد، اثبات نشده است و بیرون از علم قرار دارد (همان: ۱۱۵). ایشان از این سخن نتیجه می‌گیرد: «شما ممکن است که یک جامعه‌شناسی دیگری داشته باشید که مفروضات دیگری را مبنا قرار بدهد و آن‌هم جامعه‌شناسی غیرسکولار است. جامعه‌شناسی دینی، جامعه‌شناسی غیرسکولاری است که با مفروضات، مبانی فلسفی و با مبانی ارزشی دیگری شروع می‌کند» (همان: ۱۱۵).

کچویان، پس از اثبات جامعه‌شناسی دینی موردنظرش، به روش‌شناسی آن می‌پردازد. او در این باره می‌گوید: «در مورد روش‌شناسی ... شاید یکی از قلمروهایی است که جامعه‌شناسی خیلی کم‌تر از جامعه‌شناسی سکولار متفاوت می‌شود و البته، قطعاً با بعضی از جامعه‌شناسی‌های سکولار متفاوت خواهیم شد. مثلاً با جامعه‌شناسی پوزیتیویستی؛ ... شاید یکی از زمینه‌هایی که ما اینجا متفاوت می‌شویم، شأنیت وحی است» (همان: ۱۱۶).

کچویان، هم‌چنین در جلسه‌ای که در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در سال ۱۳۸۹ راجع به پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی برگزار شد، نظراتی را مطرح ساخت. البته، ایشان در این جلسه نسبت به همفکرانش مواضع متعادل‌تری را اتخاذ می‌کند. او درباره‌ی گزینش لفظ پارادایم برای جامعه‌شناسی اسلامی که از جانب یکی از همفکرانش ارائه شده بود، می‌گوید: «در مورد گزینش لفظ پارادایم برای جامعه‌شناسی اسلامی... اگر بخواهیم جدی‌تر نگاه کنیم، باید این‌گونه دید که منظور این است که ما می‌توانیم یک الگو و نمونه متمایزی در جامعه‌شناسی داشته باشیم. بنابراین اصراری به گزینش این اصطلاح نیست چون معلوم نیست آن چیزی که بنا است شکل بگیرد، الزاماً در چارچوب تئوری کوهنی بگنجد. تئوری کوهن وضعیت اتفاق افتاده را توصیف می‌کند و ممکن است وضعیتی که در مورد تبیین جامعه‌شناسی اسلامی اتفاق می‌افتد متفاوت از این چیزی باشد که در این تئوری بگنجد. بنابراین، می‌توان امکان گزینش هر تعبیر جایگزین دیگری را نیز در اینجا دید. مثلاً قبل از کوهن و قبل از این که این اصطلاح رواج یابد از واژه‌های مکتب، مثلاً مکتب مارکسیستی و یا کارگری یا اسلامی... استفاده می‌شد» (کچویان، ۱۳۹۰: ۱۴-۱۳). کچویان در ادامه بحث خود گریزی به لفظ جامعه‌شناسی اسلامی هم می‌زند، ولی این بار موضع جدیدی برمی‌گزیند و معتقد است نباید از این لفظ استفاده کرد. او می‌گوید: «... باید به‌جای

جامعه‌شناسی از نظریه اجتماعی اسلامی استفاده نمود. چون جامعه‌شناسی یک معنای خاص و موسعی دارد که امروزه به اشتباه هر نوع تأمل در باب امر اجتماعی را جامعه‌شناسی می‌گویند؛ درحالی‌که یک معنای دقیق و خاصی دارد که با این نگاه خیلی چیزها جامعه‌شناسی نیست. مثل مطالعات فرهنگی، نظریه فمینیستی و... دیگر جامعه‌شناسی نیستند. بنابراین اگر دقت زیادی روی این اصطلاحات داشته باشیم دچار مشکل می‌شویم و بهتر است به همان معنای خیلی عامی که وجود دارد بسنده کنیم» (همان: ۱۵-۱۴).

کچوپان، درجایی از مباحث خود به نقادی جریان اسلامی سازی علوم اجتماعی می‌پردازد. او می‌گوید: «فمینیسم ظرف بیست سال و شاید هم ده سال، یک پارادایم قوی برای خود ارائه کرد؛ به نحوی که حوزه‌ای از حوزه‌های علم نیست که فمینیسم درباره آن ادعایی نداشته باشد. ... نزدیک سی سال است که در رابطه با علوم اسلامی بحث می‌کنیم، ولی هیچ محصولی را در دست نداریم. اگر کسی در این زمان می‌آمد و تعبیر و تفسیری با یک نوع نظریه‌پردازی در چارچوب فکر و فهمی که مبادی آن مشخص است انجام می‌داد، خیلی کارها انجام شده و یک سد مهمی شکسته شده بود و یک بنای استواری استقرار پیدا کرده بود» (همان: ۴۹-۴۷). آن‌چنان‌که از مباحث پایانی مطرح‌شده از جانب کچوپان برمی‌آید، می‌توان دریافت که نگاه او به موضوع جامعه‌شناسی اسلامی دچار تحولاتی شده است و او در مباحث پایانی بیش‌تر نگاهی نقادانه و آسیب‌شناسانه به موضوع داشته است تا این‌که بخواهد موضع‌گیری کند. او حتی در نام‌گذاری هم معتقد است که استفاده از نظریه اجتماعی اسلامی پسندیده‌تر از جامعه‌شناسی اسلامی است.

پارسانیا و بستان نیز نسبت به جامعه‌شناسی موضعی سلبی اتخاذ می‌کنند. فی‌المثل، پارسانیا جامعه‌شناسی کنونی را برخاسته از فرهنگ غرب می‌داند و پیش‌فرض‌های آن را مغایر با اندیشه و فرهنگ ایرانی و اسلامی قلمداد می‌کند. او درباره بستر خیزش جامعه‌شناسی و نظریه‌های آن می‌گوید: «محیط اجتماعی اروپایی و آمریکایی دارای مسائلی است و دانشمندان آن باید مفاهیم خود را ناظر بر آن مسائل سازمان دهند. جامعه‌شناسان ایرانی نمی‌توانند مفاهیم و نظریات ایشان را برای تحلیل مسائل خود مورد استفاده قرار دهند» (پارسانیا، ۱۳۹۲). هم‌چنین، ایشان درجایی دیگر می‌گوید: «فرهنگ غرب در عمیق‌ترین لایه خود از ابعاد مختلف معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی برخوردار است... خصوصیت معرفت‌شناختی فرهنگ غرب، روشنگری است. جنبه سلبی آن انکار مرجعیت وحی و اصالت بخشیدن به عقل جزئی و مفهومی است و در مقطع دوم

آمپریسم و حس‌گرایی و در نهایت، شکاکیت و نسبییت معرفت و حقیقت است. خصوصیت هستی‌شناختی فرهنگ غرب، سکولاریسم و یا دنیوی دیدن هستی است که صورت متصلب آن ماتریالیسم و مواجهه عربان با متافیزیک، معنویت و دیانت است و صورت پنهان آن، به انزوا بردن دیانت و راندن معنویت به حوزه زندگی خصوصی و خارج کردن آن از قلمرو معرفت علمی است. خصوصیت انسان‌شناختی اومانیزم به معنای اصالت بخشیدن به انسان این جهانی و دنیوی است. صورت سلبی اومانیزم، نفی خلافت انسان نسبت به خداوند سبحان و روی بازگرداندن از ابعاد متعالی و کرامت آسمانی آدمی است» (پارسانیا، ۱۳۸۵: ۴۴).

ایضاً، بستان نیز چنین موضعی را نسبت به جامعه‌شناسی اتخاذ کرده است و آن را برخاسته از فرهنگ و فضای غربی می‌داند که برای جوامع اسلامی مضر است. بستان، موضع ایجابی خود را نیز مطرح می‌سازد. او که از مدعیان علم دینی^۱ است، سه تعریف برای آن بیان کرده است. او میان سطح تجربی و فرا تجربی تمایز قائل است و دربارهٔ سطح فرا تجربی می‌گوید: «سطح فرا تجربی، افزون بر گزاره‌های متافیزیکی، فلسفی و ارزشی، آن دسته از گزاره‌های آزمون‌پذیر را که قرار است بدون استناد به تجربه و صرفاً بر پایهٔ ایمان دینی پذیرفته شوند، در برمی‌گیرد» (بستان و همکاران، ۱۳۸۴: ۱۴۰). تعاریفی که بستان از علم دینی ارائه می‌کند، بدین قرار است: «تعریف اول: علم دینی - با تأکید بر نمونه متعارف علوم طبیعی یعنی فیزیک و رشته‌های مشابه آن و در سطح تجربی - عبارت است از منظومه‌ای معرفتی دربارهٔ جهان واقع مادی که ضمن اخذ مبانی متافیزیک خود از دین، به روش تجربی مستند باشد. تعریف دوم: علم دینی - با تأکید بر علوم اجتماعی و برخی علوم طبیعی مانند طب و در سطح تجربی - عبارت است از منظومه‌ای معرفتی دربارهٔ جهان واقع مادی که از نظر مبانی متافیزیک و ساخت فرضیه‌ها و نظریه‌ها به دین متکی و از نظر داوری، به روش تجربی مستند باشد. البته این که علم دینی در مقام ساختن فرضیه‌ها و نظریه‌های خود به دین متکی باشد، به دو شکل قابل تصویر است: یکی این که علم دینی تمام فرضیه‌ها و نظریه‌های خود را از متون دینی بگیرد و در نتیجه، از نظر فرضیه‌سازی و نظریه‌پردازی خودکفا باشد و دیگر این که دین تنها یکی از منابع تأمین‌کننده فرضیه‌ها و نظریه‌های علم دینی باشد و استفاده از منابع دیگر نیز برای این منظور تجویز شود. تعریف سوم: علم دینی شامل هر دو سطح تجربی و فرا تجربی - عبارت است از منظومه‌ای معرفتی دربارهٔ جهان

۱- قابل ذکر است که مدعیان جامعه‌شناسی اسلامی از مدخل علم دینی به اثبات آن می‌پردازند.

واقع مادی که به روش‌های معتبر وحیانی، تجربی و عقلی مستند باشد» (همان: ۱۴۲-۱۴۱). هم‌چنین، بستان، در مقام ایجاد یک علم جدید از لفظ پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی استفاده می‌کند و آن را مناسب‌ترین اصطلاح موجود در میان دیگر واژه‌ها می‌داند (بستان، ۱۳۹۰: ۹). البته، پارسانیا واژه پارادایم را دارای یکسری محدودیت‌ها و فرصت‌ها می‌داند و معتقد است باید از لفظ اصل موضوعی به جای آن استفاده کنیم (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۲۰). (برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی؛ چیستی و روش‌شناسی، ۱۳۹۰).

تنهایی و شجاعی زند نیز به پیش‌فرض‌ها و اصول موضوعه می‌پردازند. تنهایی، سایه سنگین پیش‌فرض‌ها را بر تحقیق قطعی می‌داند و معتقد است راه‌گریزی از آن نیست. او می‌گوید پیش‌فرض‌ها: «... اگرچه در تحقیقات جامعه‌شناسان دائماً بررسی و کنترل می‌شوند، ولی سایه جسور و همیشگی آن‌ها بر سر تحقیقات نیز دیده می‌شوند. ... نتیجه آن‌که کلیه مکاتب جامعه‌شناسی به ناگزیر برخی اصول موضوعه و یا فرض‌های مسلم را بدیهی و مبنای چشم‌اندازهای نظری و پژوهش‌های تجربی و عملی خویش قرار می‌دهند» (تنهایی، ۱۳۷۶: ۱۵). شجاعی زند از چشم‌اندازی وسیع‌تر معتقد به علم دینی و علم غیردینی است^۱. از این مجرا معتقد است که جامعه‌شناسی دینی و جامعه‌شناسی غیردینی داریم. او ظهور چنین علمی را قابل قبول می‌داند و می‌گوید: «علم دینی از بدیهی‌ترین سطح، که اساساً پذیرفته شده هم هست (این نوع علم مورد پرسش و تردید نیست)، شروع می‌شود تا بالاترین سطحش که البته محل نقد جدی است» (شجاعی زند، ۱۳۸۹: ۱۱۰). شجاعی زند سه سطح را برای علم دینی یا امکان جامعه‌شناسی دینی موردنظر بیان می‌کند. از نظر شجاعی زند، سطح اول، پذیرفته شده و مقبول است و سطح سوم، مورد نقد جدی است و سؤالات متعددی در باب آن مطرح است. او در سطح دوم این معرفت است که به سراغ پیش‌فرض‌ها می‌رود و بحثی را همچون دیگر مدعیان این رویکرد مطرح می‌کند. سطح دومی را که شجاعی زند از علم دینی معرفی می‌کند به گفته او، «سطح پیش‌فرض‌ها است که به آن معرفت دوم می‌گویند. جامعه‌شناسی دینی معرفت همه اجزای موردنیازش را خودش توجیه نمی‌کند؛ بلکه بخشی از آن را از علوم و معرفت‌های قبلی، یعنی از دستاوردهای متفکران و اندیشمندان گذشته می‌گیرد... به هر صورت، هیچ علمی همه

۱- لازم به ذکر است که مدعیان جامعه‌شناسی اسلامی از مجرای علم دینی به اثبات آن می‌پردازند.

مقدمات و نیازهای معرفتی خود را نمی‌سازد. بخشی از آن را بدون کم‌ترین بحث و تلاش اثباتی - برهانی اخذ می‌کند. علم دینی به این معنای دوّم، می‌تواند علمی باشد که بعضی از این پیش‌فرض‌هایش را از آموزه‌های دینی گرفته باشد. بلکه فراتر از این، علم دینی در سطح دوّم، نه تنها فقط پیش‌فرض‌هایش را از دین می‌گیرد؛ بلکه دیدگاه و منظر موردنیاز برای مطالعه پدیده را هم از جای دیگری اخذ می‌کند. ... یک جامعه‌شناسی دینی، آن نوع جامعه‌شناسی است که بخش قابل توجه و تعیین‌کننده‌ای از مبانی، بنیان‌های معرفتی و پیش‌فرض‌های موضوعه‌اش را از آموزه‌های دینی گرفته باشد. دوّم این‌که، به هر صورت یک جامعه‌شناس، در کار جامعه‌شناسی خودش بدون دیدگاه و منظر و به اعتباری، بدون تئوری نیست، حتی در مرحله توصیفی هم با یک مقدمه تئوریک به پدیده نگاه می‌کند. جامعه‌شناسی دینی می‌تواند این زاویه دید را هم از دین بگیرد. این سطح دوّم است» (همان: ۱۱۱).

شجاعی زند جامعه‌شناسی است که اگرچه موضع سلبی نسبت به جامعه‌شناسی اتخاذ نمی‌کند، ولی ظهور جامعه‌شناسی اسلامی را بلاشکال می‌داند و حتی ویژگی‌هایی نیز برای آن ذکر می‌کند. ایشان درباره ویژگی‌های جامعه‌شناسی اسلامی می‌گوید: «اساساً جامعه‌شناسی به معنای مشخص آن نیست. اصرار بر جامعه‌شناسی اسلامی به تقلیل یکی از دو طرف به نفع دیگری منجر می‌شود. یعنی یا جامعه‌شناسی به نفع دین یا دین به نفع جامعه‌شناسی؛ زیرا جامعه‌شناسی اسلامی هم باعث این می‌شود که هم تغییر در منظر و هم در روش و هم در غایت جامعه‌شناسی پدید آید. در جامعه‌شناسی اسلامی، موضوع همان جامعه است. جامعه‌شناسی اسلامی از این حیث با جامعه‌شناسی‌ای که من گفتم یکی بیش‌تر نیست، موضوع آن‌ها مشترک است اما منظر جامعه‌شناسی اسلامی دین است برخلاف جامعه‌شناسی که منظر آن جامعه‌شناختی است. روش و حجیت‌های جامعه‌شناسی اسلامی فراتر از عقل و تجربه است. ... غایت جامعه‌شناسی اسلامی هم شناخت جامعه نیست. درواقع جامعه‌شناسی نیست. اگر قدری دقت بشود و از این مفهوم و عنوان ظاهری جامعه‌شناسی اسلامی یک مقدار به عمق آن برویم، غرض جامعه‌سازی است. برخلاف جامعه‌شناسی که هر جا به آن بگویند، شما دنبال اصلاح هستی، دنبال تغییر و مداخله هستی، خودش و دامنش را کنار می‌کشد» (شجاعی زند، ۱۳۹۲).

رویکرد نفی یا بی‌اعتنایی به تفکر اجتماعی اسلامی: رویکرد دوّم در تقابل با رویکرد اوّل است و در دفاع از جامعه‌شناسی زاده شد. بعضی از مدّعیان این رویکرد معتقدند که

دین صلاحیت ورود به موضوعات اجتماعی و خصوصاً جامعه‌شناسی را ندارد و به دفاع از جامعه‌شناسی موجود می‌پردازند. برخی هم اگر اصالتی برای منظر دینی در امور اجتماعی قائل باشند، لزومی به خلط آن با مباحث جامعه‌شناسی نمی‌بینند و البته، نسبت به دیدگاه دینی نیز سکوت می‌کنند. آنان این ترکیب را (جامعه‌شناسی اسلامی) خارج از اصول و منطق علمی می‌دانند و معتقدند این رویکردها برخاسته از جامعه علمی نیست و از فضایی خارج از آن مورد حمایت و پشتیبانی واقع می‌شود. از جمله کسانی که آراء آن‌ها را می‌توان در این رویکرد قرار داد: مصطفی ملکیان، نعمت‌الله فاضلی، عبدالکریم سروش، العطاس‌ها (سید حسین - سید فرید) هستند.

ملکیان جامعه‌شناسی اسلامی را مفهومی پارادوکسیکال می‌داند. (قبادی، ۱۳۷۹: ۱۸ به نقل از ذاکر صالحی، ۱۳۸۹: ۲۷۰). او می‌گوید: «اولاً معلوم نیست که قرآن و روایات درصد بیان علوم برای ما هستند. ثانیاً به فرض که بتوان علم را با اخذ پیش‌فرض‌هایی دینی، دینی کرد، ولی چگونه ادعا می‌شود که این علم، اسلامی است و مسیحی و بودایی و یهودی نیست؟ ثالثاً علم اسلامی به فرض وقوع، چگونه می‌خواهد با انسان‌هایی که التزام به قرآن و روایات ندارند، روبه‌رو بشود. پس باید به روش‌های عینی همگانی متوسل بشود که در آن صورت هم، دیگر علم اسلامی نیست» (همان). هم‌چنین او می‌گوید: «... نفس اقدام به ایجاد المثنای اسلامی علوم موجود، نشانگر این است که اقدام کنندگان از همه یا پاره‌ای از نظریات عرضه‌شده در این علوم خشنود نیستند. از این‌رو پیش‌بینی می‌شود که همه یا پاره‌ای از آراء و نظریاتی که در این المثنای اسلامی ظاهر خواهد شد با آراء و نظریات علوم موجود سازگار نباشند. در این صورت چه کنیم و کدام را بپذیریم؟ اگر بگوییم داده‌های وحیانی حقایقی مطلق و جاودانه‌اند و جانب المثنای اسلامی را بپذیریم باید توجه کنیم که جمیع پیش‌فرض‌های این گزاره از یافته‌های عقلی‌اند و به گفته خود شما حقایقی غیرقطعی و موقت‌اند!» (ملکیان، ۱۳۷۸: ۴۸۹-۴۸۸ به نقل از ذاکر صالحی، ۱۳۸۹: ۲۷۰).

هم‌چنین ملکیان مواردی را در نقد اسلامی کردن علوم از جمله جامعه‌شناسی مطرح می‌کند و معتقد است که دو رویکرد در اینجا وجود دارد که هر دو اشکال دارند: «مراد از اسلامی کردن علوم غیر اسلامی یا این است که آن‌ها را بر متون دینی عرضه کنیم و آنچه با آن‌ها موافق نبود کنار بزنیم و بقیه را بپذیریم، یعنی بر اساس متون دینی به غلط‌گیری علوم غیر اسلامی بپردازیم و یا این‌که از متون اسلامی علوم جدیدی را اخذ و اقتباس کنیم؛ یعنی علوم عقلی، تاریخی و تجربی موجود را کنار بگذاریم و به جای آن‌ها علوم تاریخی،

عقلی و تجربی اسلامی را از متون دینی استخراج و استنباط کنیم. شکل اول اسلامی کردن پنج اشکال دارد: (۱) دلیلی بر این ندارید که گویندگان متون دینی درصدد بیان حقایق عقلی، تاریخی و تجربی‌ای که در علوم کشف‌شده یا می‌شوند، بوده‌اند و یا این حقایق را بیان کرده‌اند؛ (۲) آیا علاوه بر رجوع به قرآن و حدیث، از روش‌های خود آن علوم نیز برای رد یا قبول استفاده می‌کنید؟ اگر آری، در این صورت رجوعتان به قرآن و حدیث بی‌فایده است و اگر نه، در این صورت سخت‌ان برای هیچ‌یک از عالمان آن علم اعتبار ندارد؛ (۳) علم نمی‌تواند بدون نظریه باقی بماند. اگر نظریه‌ای را بر اساس متون دینی رد کردید، چه چیزی به جای آن می‌آورید؛ (۴) موضع شما انفعالی محض خواهد بود و نمی‌تواند سبب‌ساز پیشروی علوم شود؛ (۵) این چنین علمی بی‌مشتی است.

شکل دوم اسلامی کردن نیز چهار اشکال دارد: (۱) همان اشکال اول در شکل اول؛ (۲) اگر علمی را که از طریق رجوع به کتاب و سنت استخراج‌شده‌اند با صرف تمسک به کتاب و سنت مواجه و مدلل می‌کنید، در این صورت سخت‌ان برای کسانی که پیرو دین شما نیستند اعتباری ندارد؛ هم‌چنین علم‌تان نقلی محض خواهد شد و علوم نقلی نمی‌توانند جانشین علوم عقلی، تاریخی و تجربی شوند؛ (۳) اگر با مراجعه به کتاب و سنت می‌توان المثنای همه علوم را پدید آورد، قوای ادراکی‌ای که در اختیار بشر است به چه کار می‌آیند؟ (۴) به هنگام تعارض این علوم اسلامی با علوم پیشین، کدام را برگزینیم؟ اگر بگوئید علمی که از وحی برآمده‌اند، خواهیم گفت به کدام ملاک؟ اگر بگوئید به دلیل این که داده‌های وحیانی حقایق مطلق و جاودانه‌اند ولی یافته‌های عقلانی غیرقطعی و موقت‌اند و باید به محک داده‌های وحیانی سنجیده شوند، خواهیم گفت مگر همین حکمی که می‌کنید خودش یک یافته عقلانی نیست؟ بنابراین، اگر یافته‌های عقلانی حجیت نداشته باشند، آن سخن شما هم بی‌اعتبار خواهد شد» (ملکیان، ۱۳۷۹).

العطّاس‌ها - سیّد حسین، سیّد فرید- نیز از مخالفان اسلامی کردن علوم اجتماعی به شمار می‌روند. فی‌المثل، سیّد حسین العطّاس، بحث کردن درباره اسلامی کردن علوم اجتماعی را اشاعه گمراهی می‌داند و آن را ساده‌اندیشانه می‌پندارد (العطّاس، ۲۰۰۶ به نقل از قانع‌ی راد، ۱۳۸۹: ۱۲۰-۱۱۹). سیّد حسین العطّاس، در باب آسیب‌شناسی در موضوع اسلامی کردن علوم اجتماعی بحث‌هایی را مطرح کرده است. او «... دعوت به علوم اجتماعی اسلامی را ناشی از ناآگاهی به ویژگی این دانش‌ها و دارای عوارض دینی، علمی و اجتماعی می‌داند. ... در کشورهای مسلمان، کسانی به‌طور فعال وارد بحث‌های مربوط به علوم

اجتماعی شده‌اند که عالم اجتماعی نیستند. شما به عده‌ای تاریخ‌نگار دین و ادبیات برمی‌خورید که در مورد اسلامی کردن علوم اجتماعی صحبت می‌کنند و در این مورد اصرار دارند. شما به اقتصاددانان چرب‌زبانی برمی‌خورید که از اقتصاد اسلامی صحبت می‌کنند» (همان). ناآگاهی و عدم شناخت صحیح از مبانی و مبادی علم و در اینجا علم‌الاجتماع، سبب شده است برخی اندیشمندان مسلمان به سمت اسلامی کردن علوم اجتماعی قدم بردارند. سید حسین العطاس، وحشت را عامل دیگری برای اسلامی کردن علوم اجتماعی می‌داند. «وحشت از علوم اجتماعی به این دلیل که این علوم مردم را از خدا دور می‌سازند، ترسی بیپوده است زیرا اگر اعتقاد شما بر اثر مطالعه این کتاب‌ها سلب می‌شود، گناه از بلاهت شما است و نه از مؤلف» (همان). به‌طورکلی، تسری مفهوم مقدس و نامقدس در علوم اجتماعی مورد نقد العطاس‌ها است. «العطاس‌ها در برخورد با مفهوم اسلامی شدن علوم اجتماعی، برداشت‌های سطحی از اسلامی شدن و تسری مفهوم مقدس و نامقدس به دانش اجتماعی را مورد انتقاد قرار می‌دهند. به نظر آنان نمی‌توان دانش غربی و یا غیر اسلامی را به دلیل ریشه‌های آن بدون اعتبار و بی‌ارزش تلقی کرد. آنان نقش‌های علمای دینی و علمای اجتماعی را از همدیگر متمایز می‌دانند و علوم اجتماعی را به‌عنوان یک قلمروی تخصصی مورد بررسی قرار می‌دهند» (قانعی راد، ۱۳۸۹: ۱۳۶).

بنابراین، چنین رویکردهایی از نظر العطاس، منجر به ضعف جوامع اسلامی می‌شود و از رشد و بالندگی آن‌ها جلوگیری می‌کند. «این گمراهی نه‌تنها از رشد علوم اجتماعی در کشورهای مسلمان جلوگیری می‌کند، بلکه جامعه اسلامی را نیز ضعیف می‌کند» (العطاس، ۲۰۰۶ به نقل از قانعی راد، ۱۳۸۹: ۱۲۰-۱۱۹). سید فرید العطاس، اگرچه نقدهایی بر جامعه‌شناسی مقلدانه و اروپامحور وارد می‌کند اما، موضع او نسبت به جامعه‌شناسی سلبی نیست. العطاس، نفس علوم اجتماعی را دارای ارزش می‌داند و از ارزش حقیقی آن سخن می‌گوید. هم‌چنین، او به دنبال جایگزین برای جامعه‌شناسی نمی‌گردد بلکه، سخن از علوم اجتماعی مستقل به میان می‌آورد (العطاس، ۱۳۹۱: ۱۵۵). سید فرید العطاس، علوم اجتماعی مستقل را یکی از انواع گفتمان‌های جایگزین می‌داند و معتقد است: «گفتمان جایگزین به‌عنوان آنچه به محیط پیرامونی ربط دارد، گفتمانی خلاق، غیر مقلد و اصیل، غیر ماهیت‌گرا، ضد اروپامحور، مستقل از دولت و مستقل از سایر گروه‌بندی‌های ملی و فراملیتی است. به معنای دقیق کلمه، گفتمان‌های جایگزین را می‌توان برای خود علوم اجتماعی غربی توصیه کرد» (همان: ۱۰۹). هم‌چنین، برخلاف مدعیان جامعه‌شناسی

سه گانه جایگزینی، نفی یا بی‌اعتنایی، توازی ... ۲۰۷

اسلامی که تمام سطوح علم را متأثر از جهان‌بینی می‌دانند و معتقدند نبایستی ساینس را مستقل از متافیزیک دانست، زیرا گزاره‌های متافیزیکی تأثیرگذار بر علم هستند (پارسانیا، ۱۳۹۲)، سید فرید العطّاس، معتقد است ما در علوم اجتماعی با چهار وجه روبه‌رو هستیم: «موضوع، تعریف مسئله، روش، هدف و غایت. جهان‌بینی تنها می‌تواند در موضوع و غایت تأثیرگذار باشد» (همان، ۱۳۹۲).

نعمت‌الله فاضلی، اسلامی سازی علوم و ازجمله جامعه‌شناسی در ایران را گفتمانی رسمی از جانب حکومت می‌داند که بعد از انقلاب شکل گرفت و آن را برخاسته از بطن دانشگاه و جامعه علمی نمی‌داند. او این بحث را کاملاً سیاسی معرفی می‌کند. فاضلی، نظر خود راجع به این موضوع را این‌چنین توضیح می‌دهد: «در ایران نیز از دهه ۱۳۴۰ بحث نقد فعالیت‌های فرهنگی و آموزشی دولت پهلوی از دیدگاه اسلامی توسط روشنفکران و روحانیت مطرح شد. اما تنها بعد از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ بود که به‌صورت گفتمان رسمی حکومت درآمد و تلاش کرد تا با برخورداری از حمایت همه‌جانبه دولت اسلامی خود را تثبیت سازد. ... از آن زمان تاکنون در زمان‌های مختلف ایده اسلامی سازی همواره ایده اصلی حکومت در مواجهه با رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی بوده است» (فاضلی، ۱۳۸۹: ۳۵۳).

عبدالکریم سروش، از پیشگامان و مدافعان علوم اجتماعی (خصوصاً جامعه‌شناسی) و روش علمی در ایران است. در کتاب‌هایی ازجمله تفرج صنع (۱۳۸۸)، فلسفه علوم اجتماعی (۱۳۸۸)، علم چیست، فلسفه چیست؟ (۱۳۸۸)^۱ و مقالات و سخنرانی‌های متعدد، به بررسی و بیان نظرات خود راجع به علوم اجتماعی و خصوصاً جامعه‌شناسی و دفاع از آن پرداخته است. به بیان خودم و به‌طور اجمال از نظر سروش، لازم نیست کسی که دارای اعتقادات و اندیشه‌های دینی است و از طرفی در عرصه علم هم به بررسی و تحقیق در زمینه اجتماع مشغول است، دست از اندیشه‌های دینی خود بردارد و آن‌ها را به کناری بگذارد. او این دو را از هم تفکیک می‌کند و معتقد است چیزهایی در دین وجود دارد که به دام تجربه و آزمایش نمی‌افتد. او صریحاً می‌گوید: «در این‌که در جامعه‌شناسی و اقتصاد هم از رمز و راز فراخی نعمت و فراوانی محصولات و رابطه آن‌ها با فعالیت‌های مردم بحث می‌شود شکی نیست و در این‌که در آن علوم هیچ اشاره‌ای به ایمان قلبی مردم و تعبدشان

۱- این کتاب‌ها چاپ جدید هستند که در اختیارم قرار گرفته است. حال آن‌که مباحث مطرح‌شده از جانب دکتر سروش مربوط به سال‌های اول انقلاب است و چاپ اول این کتاب‌ها مربوط به آن زمان است.

نسبت به خداوند در ارتباط با فراخی روزی نمی‌کنند نیز شکی نیست و در این‌که ما با التزام به معارف مذهبی معتقدیم که قطعاً چنان رابطه‌ای که قرآن می‌گوید موجود است باز هم هیچ تردیدی نیست؛ اما با توجه به نکاتی که گفتیم آیا رابطه‌ای که بین ایمان انسان‌ها و فراخی روزی آن‌هاست رابطه‌ای است که بتواند به دام تجربه بیفتد و بتوانیم آن را به‌صورت یک قانون تجربی تکرارپذیر بیان کنیم یا نه؟ مسئله اینجا است. علوم انسانی از بحث درباره پدیده‌هایی نظیر آن کاملاً ساکت خواهند بود» (سروش، ۱۳۸۸: ۲۰).

سروش، عواملی را مطرح می‌سازد که به‌عنوان پیش‌فرض‌های ذهنی رایج و متداول در جامعه ایران، قلمداد می‌شوند و منجر به آشفتگی‌های ذهنی در معتقدان شده است و آن‌ها را واداشته تا به دنبال جامعه‌شناسی‌ها و علوم اسلامی دیگری باشند تا جایگزین علم حاضر کنند. یکی این‌که علوم تجربی از درک عرفی فاصله می‌گیرد و یا این‌که در علوم انسانی، از انسان فلسفی خبری نیست؛ در علوم انسانی، از انسان عارفان هم خبری نیست؛ انسان مذهب هم در علوم انسانی حاضر نیست؛ موضوع علوم انسانی، انسان متعارف و فرد نامتعین و خام نه انسان‌های استثنایی. این موضوع به دلیل هژمونیک بودن معرفت دینی در جامعه ایران، بسیار سنگین به نظر می‌رسد. چراکه فرد مسلمان معرفت دینی را از هر لحاظ، معرفت برتر می‌داند و نمی‌خواهد عوامل یادشده - موارد ذکرشده توسط سروش - از معرفت علمی کنار گذاشته شوند. به همین دلیل، بی‌محابا به سراغ اسلامی سازی علم می‌رود و از این طریق دچار خلط‌های فاحش و خطرسازی هم برای علم و هم برای دین می‌شود. همچنین، مغالطه کنه و وجه و مغالطه دانش و ارزش موارد دیگری هستند که سروش، به‌عنوان عوامل بی‌مهری نسبت به علوم انسانی مطرح می‌سازد (همان: ۱۶-۶).

سروش از سویی دیگر، درباره جامعه‌شناسی مسلمانان نیز موضوعاتی را مطرح می‌سازد اما، باید دقت داشت که جامعه‌شناسی مسلمانان با اسلامی کردن علوم اجتماعی تفاوت دارد. سروش به تفکیک دو مقام شکار و دآوری می‌پردازد (همان: ۴۹) از این نظر، می‌توان گفت که در مقام گردآوری و شکار موضوعات، می‌توان مواردی را یافت که مسلمانان به آن‌ها دسترسی دارند، حال آن‌که نمی‌توان آن‌ها را در بافت جامعه غربی یافت. البته، این‌ها تنها در مقام گردآوری است و محقق باید طی همان روش و ابزارهای جهان‌شمول به اثبات نظر خود بپردازد. سروش، در جای دیگری نیز به بررسی علم و عالم از دیدگاه و بینش اسلامی می‌پردازد و ویژگی‌هایی را برای آن‌ها ذکر می‌کند. البته، از نظر او این بحث به اسلامی کردن علم به معنای امروزی آن منجر نمی‌شود بلکه، ویژگی‌هایی که

اسلام برای علم در نظر گرفته است را پی می‌گیرد. او در این باره می‌گوید: «در شریعت اسلام و در معارف اسلامی، علم تعریف نشده است ولی برای علم صفاتی و برای عالم هم صفاتی ذکر شده است و اگر ما این صفات را در نظر بگیریم و سعی کنیم که مدلی بدهیم که این صفات را بپوشاند و در برگیرد به گمان من تا حدودی به مفهوم علم از نظر اسلامی نزدیک شده‌ایم» (سروش، ۱۳۸۸: ۸۳).

رویکرد توازی و دادوستد بین جامعه‌شناسی و تفکر اجتماعی: این رویکرد در ایران دارای مدعیانی است که از جمله آن‌ها می‌توان به، حمیدرضا جلائی پور و در سطحی پیشروتر به حسن محدثی و مقصود فراستخواه اشاره کرد. قبل از ورود به بحث تفکر اجتماعی اسلامی و سخن گفتن در این باره، باید تفکیکی میان این دو اندیشه (تفکر جامعه‌شناختی و تفکر اجتماعی) قائل شویم، تا بحث روشن‌تر و مشخص‌تر گردد. شجاعی زند، در زمینه تفاوت میان این دو اندیشه می‌گوید: «جامعه‌شناسان، اصل وجود تفاوت میان اندیشه اجتماعی و معرفت جامعه‌شناختی را مسلم گرفته‌اند و کسانی که در این باب تأملانی داشته‌اند، تلاششان عمدتاً مصروف بررسی و بیان وجوه این تفاوت بوده است. کم‌تر جامعه‌شناسی را می‌توان سراغ گرفت که خود را جامعه‌شناس بداند و به تفاوت‌های روش‌شناختی و حتی تفاوت اغراض خویش با متفکرین غیر جامعه‌شناس واقف نباشد و بر آن تأکید نوزد» (شجاعی زند، ۱۳۸۳: ۴).

شجاعی زند وجوه تفاوت میان اندیشه اجتماعی و دانش جامعه‌شناختی را این‌چنین مطرح می‌کند: «وجوه تفاوت... را می‌توان در چهار دسته زیر از یکدیگر تفکیک کرد؛ از این چهار، دودسته نخست، ماهیت گسستی دارند؛ درحالی‌که وجوه دیگر، به تفاوت‌های محدودتری که بیشتر مربوط به تأثیرات ناشی از گذشت زمان است، اشارت دارند. تفاوت‌های انگاره‌ای، تفاوت‌های بینا رشته‌ای، تفاوت در انباشتگی و تفاوت‌های درون رشته‌ای» (همان: ۱۳-۵). محدثی نیز که در ذیل همین رویکرد نظرات او را بررسی خواهیم کرد، به‌طور کلی درباره جداسازی و تفکیک نظریه اجتماعی و نظریه جامعه‌شناختی می‌گوید: «مبنای این تمایز تفکیک نظریه‌های هنجارین یا تجویزی از نظریه‌های غیرهنجارین یا توصیفی است. برای تثبیت این تمایز گذاری نخست نگرش در باب جامعه (جامعه‌نگری یا جامعه‌بینی) از جامعه‌شناسی متمایز شده و خلط این دو باهم مورد نقد قرار گرفته است» (محدثی، ۱۳۹۰: ۸۶). او با توجه به چند ویژگی، میان این دو نظریه تفاوت قائل شده است. ویژگی‌های موردنظر او چنین‌اند: «هنجارین یا غیرهنجارین بودن،

برخورداری یا عدم برخورداری از گزاره‌های علمی، طراحی جامعه ایده آل یا عدم طراحی آن و صرفاً توصیف و تبیین جامعه، مبهم سخن گفتن و کلی‌گویی یا دقیق و مشخص سخن گفتن. بر اساس این تمایز دو نوع فعالیت و تولید معرفتی، یعنی جامعه‌شناسی و نظریه‌های اجتماعی و نیز دو نوع چهره دانشی از هم تفکیک می‌شوند» (همان: ۸۶-۸۷).

حمیدرضا جلائی پور، اگرچه در حوزه جامعه‌شناسی دین و موضوعات مربوط به آن، آثار مکتوب و مرجوع فراوانی ندارد، ولی به این دلیل ایشان را در رویکرد حاضر گنجاندم که اخیراً مقاله‌ای از ایشان با عنوان پاسخ به مخالفان جامعه‌شناسی یافتم که در آن روایت‌های شش‌گانه‌ای از دانش اجتماعی دینی مطرح شده است. این سؤال که در آغاز مقاله جلائی پور آمده است، خبر از آن می‌دهد که ایشان نیز به دنبال تفکیک و تمایز معرفت‌ها در عین حفظ حدود و ثغور آن‌ها است. سؤال این است: «چرا مخالفان جامعه‌شناسی هم حق دین و هم حق علم را پاس نمی‌دارند؟» (جلائی پور، ۱۳۸۹). جلائی پور، اگرچه چنین تفکیکی را در حوزه علوم ارائه نکرده است، ولی از فحوای کلام او و دفاعیاتش از جامعه‌شناسی، هویدا و آشکار است که جایگاه جامعه‌شناسی به‌عنوان یک علم و تفکر اجتماعی دینی را شناخته است. او در مواجهه با جامعه‌شناسی موضع سلبی اتخاذ نمی‌کند و منتظر پایان و مرگ آن نیست. جلائی پور، تبیین جامعه‌شناسی را بسیار لازم و ضروری می‌داند و معتقد است جامعه‌شناسی همچون قطب‌نما عمل می‌نماید (جلائی پور، ۱۳۸۹: ۳۲۰). ایشان، در مقابل سه گروه^۱ از جامعه‌شناسی دفاع می‌کند و معتقد است: «علوم اجتماعی (از جمله جامعه‌شناسی) به‌رغم تنوع در مفاهیم، روش‌ها، نظریه‌ها و مکاتبش از زمره رشته‌های دانشگاهی است که در تحلیل پدیده‌های اجتماعی نقش قطب‌نما را دارد. ... [جامعه‌شناسی] یکی از رشته‌های کسب دانش و شناخت واقعیت‌های اجتماعی نیز هست و برای درک چرایی پدیده‌های اجتماعی راهگشا است» (همان: ۳۱۳-۳۰۸). بنابراین، با توجه به دفاع جلائی پور از جامعه‌شناسی، نمی‌توان او را حامی جامعه‌شناسی اسلامی دانست، بلکه او

۱- «گروه اول شامل افرادی می‌شود که به ریشه‌های فکری و خاستگاه جامعه‌شناسی بدبین هستند؛ آن‌ها مبانی نظری و تاریخی جامعه‌شناسی واقعاً موجود در دانشگاه‌ها را مغایر با مبانی نظری - الهی مسلمانان می‌دانند. گروه دوم شامل افرادی می‌شود که جامعه‌شناسی متداول در دانشگاه‌های ایران را نه علم که ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه می‌دانند. گروه سوم شامل افرادی می‌شود که عمدتاً به شکل شفاهی و با سلاح جامعه‌شناسی انتقادی، به‌جای نقد جامعه‌شناسی واقعاً موجود در ایران، عملاً به نفی فعالیت‌های موجود کمک می‌کنند» (جلائی پور، ۱۳۸۹: ۳۱۰-۳۰۸).

رویکرد اسلامی کردن جامعه‌شناسی در ایران را قابل دفاع نمی‌داند و آن را در زمره علوم اجتماعی بدون قطب‌نما یا گفتارهای اجتماعی بدون قطب‌نما معرفی می‌کند (همان: ۳۱۲). جلائی پور، در نقدهای خود به دنبال این نیست که تفکر و اندیشه دیگری را جایگزین جامعه‌شناسی کند. از طرفی، باب اظهارنظرهای دینی در حوزه اجتماعی را هم نمی‌بندد، بلکه جهت بحث او بیش‌تر به سمت دفاع از جامعه‌شناسی به‌عنوان یک علم است و البته، در این راستا جانب انصاف را نیز نگه می‌دارد و معتقد است که دانش اجتماعی دینی نیز می‌تواند وجود داشته باشد و ما به چنین تبیینی در جامعه نیاز داریم. «ما به هر دو نوع تبیین‌های دینی و جامعه‌شناختی به‌طور فردی و اجتماعی نیازمندیم. با تضعیف جامعه‌شناسی یکی از راه‌های مؤثر شناسایی معضلات ... که مردم در زندگی روزمره با آن‌ها روبه‌رو هستند و از آن رنج می‌برند از رونق می‌افتد: کلیشه‌های بی‌پایه‌ای که به نام حقایق مسلم در عرصه افکار عمومی پخش می‌شود امکان نقد و واریسی پیدا نمی‌کند و با نشان دادن دانش و تبیین‌های دینی از امر اجتماعی در جای خود، جامعه ما از یکی از انواع تفسیر و تبیین (تبیین‌های دینی) و یکی از منابع معنا دهنده و هویت‌بخش به زندگی فردی و اجتماعی و تقویت‌کننده بنیان‌های اخلاقی جامعه محروم می‌شود» (جلائی پور، ۱۳۸۹). جلائی پور، در روایت‌های شش‌گانه خود درباره دانش اجتماعی دینی معتقد است که: «روایت ششم از دانش اجتماعی دینی با جامعه‌شناسی منازعه ندارد و عرصه عمومی جامعه ایران به حضور هر دو نوع تبیین دینی و علمی (ازجمله جامعه‌شناختی) نیاز دارد ... او در اینجا مطرح می‌کند که منتقدان رادیکال جامعه‌شناسی از این امر غفلت دارند که عقلانیت‌های متفاوتی برای تبیین امر اجتماعی وجود دارد. درواقع، هیچ‌یک از این تبیین‌ها قابل تقلیل به دیگری نیست» (همان: ۱۳۸۹).

ایشان، روایت اول را نفی «کلیت» جامعه‌شناسی موجود معرفی می‌کند، به‌نحوی که بر اساس این روایت، جامعه‌شناسی رایج، از زندگی مادی امروزی غرب ناشی شده و جامعه‌شناسی دینی نه‌فقط پس از مرگ جامعه‌شناسی موجود بلکه با مرگ زندگی امروزی و رویش زندگی دینی (اسلامی) به وجود خواهد آمد. در این روایت، امکان ظهور جامعه‌شناسی اسلامی فراهم است (همان: ۱۳۸۹). روایت دوم، روایت منکران روش علمی جامعه‌شناسی است. بر اساس روایت موجود، «جامعه‌شناسی صحت‌وسقیم آراء و نظریه‌هایش را با معیار مطابقت با واقع مورد ارزیابی قرار می‌دهد درحالی‌که معیار علمی مطابقت با واقع صحیح نیست. معیار صحت نظریه‌ها به ثبات کارآمدی آن‌ها در جهت پرستش خدای متعال

بستگی دارد» (همان: ۱۳۸۹). به بیان جلائی پور، روایت سوم «رهیافت‌های نظری جامعه‌شناسی موجود را رد می‌کند، در عین این‌که روش تجربی آن را می‌پذیرد» (همان: ۱۳۸۹). بر اساس این روایت، جامعه‌شناسی دینی روش جامعه‌شناسی موجود را می‌پذیرد، ولی رهیافت‌های نظری خود را از دین می‌گیرد. روایت چهارم از روایات شش‌گانه جلائی پور: «به‌جای دفاع از جامعه‌شناسی جاری از برنامه پژوهشی دینی دفاع می‌کند. این‌جامعه‌شناسی دینی با به‌کارگیری 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» (همان: ۱۳۸۹). جلائی پور، نقدهایی نسبت به چهار روایت اول وارد می‌داند که به علت طولانی نشدن بحث می‌توانید به مقاله ایشان با عنوان پاسخ به مخالفان جامعه‌شناسی مراجعه کنید.

حسن محدثی، از جامعه‌شناسان دین در ایران است و بحث‌های مکتوب و منقول متعددی درباره جامعه‌شناسی اسلامی و موضوعات مربوط به امکان و امتناع آن دارد. به بیان خودم اگر بخواهم خلاصه کوتاهی از اندیشه‌های محدثی را مطرح سازم، باید بگویم: او معتقد است که جامعه‌شناسی تنها صلاحیت پرداختن به موضوع خود را دارد و نمی‌تواند وارد حوزه معرفتی دیگری شود. همان‌گونه که دیگر معرفت‌ها نیز نمی‌توانند وارد حوزه جامعه‌شناسی شوند. جامعه‌شناسی از نظر ایشان مبانی و مبادی و تاریخ خاص خود را دارد و نباید با دیگر معرفت‌ها ادغام شود. محدثی، بر اساس هفت معیار، معرفت‌ها را به یازده دسته تقسیم‌بندی می‌کند. هفت معیار او عبارت‌اند از: «۱- نحوه حصول معرفت (یعنی هر معرفتی از راهی حاصل می‌شود)، ۲- منطق استدلالی آن معرفت (هر معرفتی منطق استدلالی خودش را دارد)، ۳- جنس گزاره‌ها و مفاهیم آن معرفت (گزاره‌های علمی و گزاره‌های ادبی و گزاره‌های مذهبی و الی‌آخر فرق دارند. مفاهیم آن‌ها هم فرق دارند)، ۴- نوع کاربرد آن معرفت (هر معرفتی کاربرد ویژه خودش را دارد و هر معرفتی به هر کاری نمی‌آید. من روی این خیلی تأکید دارم. هر معرفتی به هر دردی نمی‌خورد. معرفت‌ها کاربرد ویژه دارند. ما باید این را بشناسیم)، ۵- مولدان، ۶- حاملان، ۷- مصرف‌کنندگان» (محدثی، ۱۳۹۲). او سپس به دسته‌بندی معرفت‌ها می‌پردازد و معتقد است علم و دین هرکدام یک معرفت جداگانه محسوب می‌شوند و نباید یکی در رشد و توسعه دیگری خللی وارد کند. «معرفت دینی، معرفت فلسفی، معرفت اسطوره‌ای، معرفت عرفانی، معرفت هنری، معرفت

ادبی، معرفت روزمره، معرفت‌های ابزاری که عبارت هستند از زبان، - مثل زبان انگلیسی و فرانسوی و آلمانی - منطق و ریاضی، معرفت خفیه یا غریبه که از رازهایی در عالم صحبت می‌کند، - مثل حروف ابجد، مثل دانشی که از حروف مقطعه قرآن درمی‌آید و چیزهایی از این قبیل، مثل فالگیری که از کف دست ما رازهایی را می‌خوانند- معرفت‌های اعتباری مثل ایدئولوژی، اخلاق و حقوق و بالاخره معرفت علمی» (همان، ۱۳۹۲).

آن‌چنان‌که من متوجه شده‌ام، موضع محدثی در قبال جامعه‌شناسی موضوعی سلبی نیست، به‌عبارتی‌دیگر، او به دنبال رد جامعه‌شناسی و نفی آن به‌عنوان یک علم نیست. هم‌چنین، جایگزینی هم برای جامعه‌شناسی طلب نمی‌کند، بلکه محدثی جامعه‌شناسی را علمی می‌داند که باید به راه خود ادامه دهد و در این مسیر، سیر تکاملی خود را علم گونه طی کند. درواقع، قوانین حاکم بر علم، حاکم بر جامعه‌شناسی نیز هست و دلیلی ندارد که بخواهیم جامعه‌شناسی را حذف کرده و به دنبال جایگزینی برای آن باشیم. بنابراین، هر کاستی و نقصی که بر علم اطلاق شود بر جامعه‌شناسی نیز اطلاق می‌شود. محدثی، به پیروی از اندیشه بنیادیش یعنی؛ تفکیک معرفت‌ها، دست معرفت علمی و غیرعلمی را می‌گیرد و آن‌ها را با هم همگام می‌کند. منظورم از همگام کردن معرفت‌ها همان هم‌زیستی آن‌ها با هم است. همگام بودن معرفت‌ها با هم، یعنی، دادوستد آن‌ها با هم، بدون آن‌که این معرفت‌ها به هم آمیخته شوند و یا جایگزین یکدیگر گردند. البته، محدثی خودش اصطلاح دیگری را به کار می‌برد و آن را از آن خودسازی انتقادی می‌نامد. یعنی؛ معرفت‌ها از این طریق می‌توانند مفاهیم‌شان را از هم به عاریت بگیرند، به‌طوری‌که مفهومی از یک معرفت در معرفت دیگر به کار گرفته شود و آن معرفت از آن سود جوید (محدثی، ۱۳۹۰: ۱۰۰). محدثی، علاوه بر دفاع از جامعه‌شناسی، رویکرد دیگری نیز برمی‌گزیند و منابع اندیشیدن درباره مسائل و پدیده‌های اجتماعی را تنها به علم جامعه‌شناسی محدود نمی‌سازد. او درباره تفکر اجتماعی اسلامی سخن می‌گوید و معتقد است در کنار جامعه‌شناسی، منبعی قابل‌اعتنا درباره مسائل و پدیده‌های اجتماعی است.

ایشان، تفکر اجتماعی را به‌طور کلی در مقوله‌های زیر دسته‌بندی می‌کند:

- (۱) تفکر اجتماعی اسطوره‌ای (۲) تفکر اجتماعی دینی و در صدر اسلام مشخصاً نظام جهت‌گیری‌های دینی؛ (۳) فلسفه اجتماعی؛ (۴) اندیشه اجتماعی واسطه؛ (۵) نظریه اجتماعی؛ (۶) جامعه‌شناسی؛ (۷) مفردات اجتماعی (در آثار ادبی و فرهنگ عامیانه و در دیگر منابع معرفتی) «دسته دوم، عمدتاً مربوط می‌شود به تفکر اجتماعی در حوزه ادیان که من آن را

جهت‌گیری اجتماعی می‌نامم. این بخش دارای ایستار است و در آن نظریه‌پردازی مشهود نیست؛ در دسته سوّم تفکر اجتماعی که در میان فیلسوفان مسلمانی همچون فارابی، ابن‌سینا، غزالی و ملاصدرا و حتی مطهری و دیگران دیده می‌شود که من آن را فلسفه اجتماعی می‌نامم، هرچند فلسفه اجتماعی دارای مبانی است اما مربوط به دوران پیشامدرن است. دسته چهارم نیز مربوط به نظریه اجتماعی اندیشمندان قرن هجدهم همچون مونتسکیو و روسو است. یعنی از نظر من مونتسکیو یک نظریه‌پرداز اجتماعی است و نه یک جامعه‌شناس (برخلاف کسانی چون ریمون آرون) و بالاخره دسته پنجم تفکر اجتماعی مدرن است که به جامعه‌شناسان نیمه دوّم قرن نوزدهم به بعد مربوط می‌شود و تفکری علمی و دارای بنیان‌های تجربی است» (محدثی، ۱۳۹۱). از آنجاکه موضوع این مقاله، مربوط به رویکردهای نظری درباره اندیشه اجتماعی اسلامی است، در تقسیم‌بندی‌های محدثی به سراغ جهت‌گیری اجتماعی او می‌روم و مباحثی را در این باره مطرح می‌سازم. محدثی، پیش از پرداختن به تفکر اجتماعی، در یک تقسیم‌بندی کلی‌تر به بررسی نظریه‌های هنجارین و غیرهنجارین در باب جامعه می‌پردازد و این دو را از هم تفکیک می‌کند. فکر نخستین و مبنایی او این است که هر نوع سخن‌گفتنی درباره جامعه، جامعه‌شناسی نیست.

او از مفهوم عام جامعه‌نگری^۱ استفاده می‌کند تا جامعه‌نگری غیرعلمی (دینی، فلسفی، ادبی، عرفانی، اسطوره‌ای و غیره) را از جامعه‌نگری علمی یعنی، جامعه‌شناسی متمایز سازد. همچنان که محدثی در یکی از نقدهایی که نسبت به مدعیان جامعه‌شناسی اسلامی و مطالب ایجابی منتشرشده از آن‌ها، مطرح می‌کند این سخن را گفته است: نارسایی‌ها و مشکلاتی در کار مدعیان جامعه‌شناسی اسلامی هست که از جمله آن‌ها: «عدم تمایز بین جامعه‌نگری و جامعه‌شناسی^۲ است» (محدثی، ۱۳۹۳: ۲). به‌هرحال، او در ادامه بحث خود می‌گوید، نظریه‌های غیرهنجارین: «نظریه‌هایی که به توصیف و تبیین واقعیت اجتماعی بسنده می‌کنند و هیچ نقدی را بر شرایط اجتماعی تحت بررسی وارد نمی‌کنند و به دنبال ارائه طرحی بدیل برای جامعه نیستند. هدف آن‌ها شناخت جهان اجتماعی است، بدان نحوی که وجود دارد (خواه به‌عنوان واقعیتی ابژکتیو یا سوژکتیو). در مقابل نظریه‌هایی قرار می‌گیرند که از توصیف و تبیین جامعه، آن‌طور که هست، فراتر می‌روند و به دنبال نقد و نفی شرایط اجتماعی تحت بررسی و ارائه طرحی بدیل و مطلوب برای آن

1. view of society
2. sociology

هستند و خصلتی تجویزی یا هنجارین می‌یابند» (محدثی، ۱۳۹۰: ۹۰). او با این توضیحات معتقد است که نظریه‌های اجتماعی چه اسلامی باشند و چه غیر آن، در ذیل نظریه‌های هنجارین قرار می‌گیرند.

«میان نظریه اجتماعی به‌مثابه نوعی نظریه هنجارین مدرن درباره جهان اجتماعی و نظریه جامعه‌شناختی به‌مثابه نوعی نظریه مدرن توصیفی و تبیینی درباره جامعه و پدیده‌های اجتماعی، تمایز قائل شده‌ایم: مراد ما از نظریه اجتماعی طرح مواضع نسبتاً منسجم و مبتنی بر مفروضات مشخص در باب حیات اجتماعی و جامعه است. این مفروضات عبارت‌اند از: مفروضات هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، روش‌شناختی و نیز مفروضات مربوط به ماهیت جامعه. نظریه اجتماعی طرح مواضع درباره حیات اجتماعی در سطح کلان است و نظریه علمی‌ای درباره جامعه نیست. همواره موضوعات و مسائلی را مبهم باقی می‌گذارد. گزاره‌هایش لزوماً ابطال‌پذیر نیست و بارزش‌های فرد پیوند وثیقی دارد. اما نظریه جامعه‌شناختی می‌تواند خرد یا کلان باشد؛ ابهام مشخصه اصلی آن نیست بلکه مطلوب آن است که خالی از ابهام، ابطال‌پذیر و آزمون‌پذیر باشد؛ فرضیه‌های پژوهشی مشخصی را عرضه کند؛ تا حد ممکن روند تحول امور را پیش‌بینی کند و هم‌شکلی‌ها و قواعد حاکم بر پدیده‌های اجتماعی مورد بررسی را کشف و صورت‌بندی نماید و بالاخره، همه این ویژگی‌ها را از نوعی صورت‌بندی منطقی و فارغ از ارزش اخذ نماید» (همان: ۹۶). بنابراین، محدثی پس از تفکیک و جداسازی این دو نظریه به‌عنوان دو نوع تفکر اجتماعی جدا از هم، این معرفت‌ها را بسته و دور از هم در نظر نمی‌گیرد بلکه، معتقد است این دو نظریه همچون دیگر معرفت‌ها می‌توانند با هم دادوستد معرفتی داشته باشند.

او درباره همسایگی این دو نوع معرفت می‌گوید: «نظریه اجتماعی نظریه‌ای در باب جامعه است. لاجرم می‌تواند از دستاوردها و آرای تولیدشده در هر نوع بحث مربوط به جامعه بهره‌مند شود و خود را غنی و مجهز سازد. به همین دلیل، امروزه نظریه اجتماعی عملاً از دستاوردهای نظری و تجربی علوم اجتماعی و به‌ویژه جامعه‌شناسی بسیار سود می‌جوید. جامعه‌شناسی نیز می‌تواند از بصیرت‌ها و مفهوم‌سازی‌های نظریه‌پردازان اجتماعی بهره‌گیرد و آن‌ها را طی نوعی فرآیند از آن خودسازی انتقادی، در راه پرورش افکار و نظریه‌های جدید مورد استفاده قرار دهد» (محدثی، ۱۳۹۰: ۱۰۰). ایشان از نتیجه ارزشمند این جداسازی و تفکیک نیز سخن می‌گوید و معتقد است که یکی از نتایج آن، جایگزینی

تعبیری به نام اندیشه اجتماعی دینی یا به طور خاص اندیشه اجتماعی اسلامی به جای تعبیر متناقض جامعه‌شناسی اسلامی است. او می‌گوید: «ما می‌توانیم از یک سو نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان را صورت‌بندی و استخراج کنیم و از سوی دیگر به دنبال نظریه اجتماعی اسلامی مطلوبی باشیم تا پاسخگوی مسائل و شرایط زندگی اجتماعی مسلمانان در عصر حاضر باشد» (همان: ۱۰۳). محدثی، به نقد پروژه اسلامی سازی جامعه‌شناسی نیز می‌پردازد و از جمله دلایل پیدایش چنین رویکردی را در چند بند بررسی می‌کند. او در این باره می‌گوید: «۱) طرح این مفهوم به وساطت تفکر اجتماعی مدرن و واکنشی بودن طرح چنین بحثی؛ ۲) ناتوانی در میناکاوی و تفکیک سرمشق‌های معرفتی در میان مدافعان فکر جامعه‌شناسی اسلامی؛ ۳) توقف و درجا زدن مدافعان فکر جامعه‌شناسی اسلامی در بحث از امکان و عدم تولید هر نوع نظریه‌ای در حوزه جامعه‌شناسی اسلامی؛ ۴) عدم توجه مدافعان فکر جامعه‌شناسی اسلامی به تاریخ علم؛ ۵) آسیب‌زا بودن فکر جامعه‌شناسی اسلامی که سبب غفلت و ناتوانی از شناخت درست اندیشه اجتماعی اسلامی می‌شود؛ ۶) طرح فکر جامعه‌شناسی اسلامی محصول هژمونیک بودن معرفت دینی در جامعه ما است»^۱ (محدثی، ۱۳۹۴). همان‌گونه که دیده شد محدثی به دنبال نفی تفکر اجتماعی در دین نیست بلکه برعکس او از لزوم ارائه نظریه اجتماعی دینی دفاع می‌کند و حتی معتقد است که می‌بایست دانشکده یا پژوهشگاهی در این باره فعال گردد. ایشان از لزوم نجات تفکر اجتماعی دینی از دست مدافعان جامعه‌شناسی اسلامی سخن گفته است (محدثی، ۱۳۹۳). جامعه‌شناسی دینی/اسلامی، از نظر ایشان خلط آشوب‌آفرینی است که هم‌اکنون ما در ایران به آن گرفتار آمده‌ایم (محدثی، ۱۳۹۰: ۹۳).

مقصود فراستخواه، از جمله صاحب‌نظران حوزه جامعه‌شناسی دین در ایران است و آثار متعددی در این حوزه نگاشته است. اگر بخواهم فهرست‌وار و خلاصه به آثار او اشاره کنم، باید بگویم که ایشان در قبال جامعه‌شناسی، موضعی بر اساس مبادی و مبانی این علم دارد. به‌طور کلی، نگاه او به موضوع علم، نگاهی جهان‌شمول و عام است، ولی مبالغه درباره آن را نمی‌پذیرد (فراستخواه، ۱۳۹۰: ۱۶). او معتقد است واژه‌ها باید با دقت به کار گرفته شوند (فراستخواه، ۱۳۹۰). بر اساس این گفته، نمی‌توان تفکر اجتماعی و جامعه‌شناسی را به جای یکدیگر به کار برد. همچنان که او نیز به این امر معتقد است. فراستخواه، علم او در اینجا

۱- هم‌چنین، رجوع شود به مناظره حسن محدثی با حمید پارسا در دانشگاه گیلان در تاریخ ۱۸ آذر ۱۳۹۴.

جامعه‌شناسی] را نه یک ابزار ایدئولوژیک و بوروکراتیک، بلکه نور و روشنی می‌داند و علم‌ورزی را ساحتی از وجود و استعداد‌های آدمی معرفی می‌کند (فراستخواه، ۱۳۸۹). او درباره تاریخ جامعه‌شناسی به‌عنوان یک علم مدرن می‌گوید: «مراد ما از جامعه‌شناسی همان علم به معنای خاص است که در سده نوزده در اروپا تأسیس شد. وقتی از دانش جامعه‌شناسی سخن می‌گوییم به چیزی در تاریخ واقعی و عالم واقعی اشاره می‌کنیم نه این‌که بخواهیم به‌صورت دلخواهی و گزاف به هر چیز عنوان جامعه‌شناسی بدهیم» (فراستخواه، ۱۳۹۰). فراستخواه، ویژگی‌هایی برای جامعه‌شناسی به‌مثابه یک علم بیان می‌کند که آن ویژگی‌ها، سبب تمایز جامعه‌شناسی از دیگر انواع معرفت‌ها می‌شوند. او معتقد است جامعه‌شناسی، «مبتنی بر سامانه‌ای از مفاهیم و سازه‌ها و گزاره‌ها است که از طریق آن‌ها روابط متغیرها تبیین می‌شود و چرایی امور جهان فهمیده می‌شود. ... دعاوی آن [جامعه‌شناسی] را می‌توان از حیث سازگاری درونی و بیرونی به محک زد و از همه مهم‌تر قابل‌بررسی تجربی و آزمون هستند، ابطال‌پذیر هستند و به شواهد بیرونی حساس‌اند و می‌شود آن‌ها را به‌صورت میان ذهنی بررسی مجدد کرد» (همان، ۱۳۹۰). چنین ویژگی‌هایی از نظر فراستخواه، جامعه‌شناسی را به‌عنوان علم، از دیگر اندیشه‌ها و تفکرات اجتماعی متمایز می‌سازد. فراستخواه، نمی‌گوید که هیچ معرفت دیگری حق اظهارنظر درباره جامعه را ندارد بلکه، او دیگر معرفت‌ها و منابع اجتماعی را معارف غیرعلمی مرتبط با جامعه می‌داند که با اظهارنظرهای جامعه‌شناسانه متفاوت و متمایز است و نه بایستی آن‌ها را با جامعه‌شناسی خلط کرد (همان، ۱۳۹۰). در تکمیل مواضع تاریخی فراستخواه نسبت به جامعه‌شناسی و این‌که این موضع را می‌توان پاسخی نسبت به مدّعیات مدافعان جامعه‌شناسی اسلامی دانست، باید گفت، ایشان فضای فکری جهان پیشامدرن را با فضای فکری جهان مدرن یکسان نمی‌داند و معتقد است که جامعه‌شناسی در جهان پیشامدرن موضوعیت ندارد.

«در فضای فکری پیشامدرن، حیات اجتماعی امری پیشین (چه امر پیشین طبیعی و چه امر پیشین طبیعی) درک می‌شود و در چنین فضای فکری، اصلاً جامعه‌شناسی موضوعیت ندارد. در غرب از طریق اندیشه‌های مدرنی (مانند هابز)؛ حیات اجتماعی امری پسین تلقی شد. امری که می‌تواند از طریق تجربه و عقلانیت و قرارداد اجتماعی شکل بگیرد، در آن صورت، این حیات اجتماعی موضوع بررسی و نقد می‌شود و اینجا است که جامعه‌شناسی، تأسیس پذیر است» (همان، ۱۳۹۰). با توجه به مواردی که از مواضع

فراستخواه درباره جامعه‌شناسی ذکر شد، باید گفت که او نسبت به جامعه‌شناسی اسلامی، موضعی سلبی اتخاذ کرده است و چنین علمی را نه مقبول می‌داند و نه ممکن. البته، فراستخواه پس از تفکیک جامعه‌شناسی و تفکر اجتماعی از یکدیگر، تفکر اجتماعی برخاسته از دین را بلاشکال می‌داند، ولی معتقد است چنین تفکری در ایران دچار عسرت است (همان، ۱۳۹۰). او تفکر اجتماعی دینی رشد یافته که سبب تأثیر در جامعه‌شناسی شود را این‌گونه توصیف می‌کند: «اگر کسی در حوزه تفکر بخواد از مفاهیم دینی به‌عنوان نهاده‌های فکر خود بهره بگیرد، باید بتواند آن‌ها را نقد و تحلیل بکند، ... و در خروجی تفکر او ما باید انتظار اکتشافات و انتقادات و افکار بدیع و نوپدید و غیرقابل پیش‌بینی داشته باشیم. در این صورت است که می‌توان از تفکر اجتماعی دینی سخن گفت. اما، وقتی قرار باشد که امر پیشین دست‌نخورده بماند و خط قرمزی در حوزه اندیشیدن وجود داشته باشد، در آن صورت چه تفکر اجتماعی و حتی چه تفکر اجتماعی دینی!» (همان، ۱۳۹۰). فراستخواه، برخوردهای منحط با علم و نیز عدم رشد مستقل تفکر اجتماعی دینی در ایران را، هم یک مسئله معرفتی می‌داند - تفکرات منحطی در جامعه ما در کسوت دینی و غیردینی وجود دارد که با علم بیگانه هستند - (فراستخواه، ۱۳۸۹)، و هم در حصار و کنترل سیستم‌های رسمی (فراستخواه، ۱۳۹۰).

نقد و بررسی سه‌گانه‌های جایگزینی، نفی یا بی‌اعتنایی، توازی

در رویکرد اول، گمان می‌کنم نگاه خشک و تحقیرآمیز نسبت به جامعه‌شناسی، همان راهی را می‌رود که اندیشمندان و آباء پیشین جامعه‌شناسی افراط‌گرایانه به دنبال آن بودند. نگاه آرمانی و آفرینش یک علم طبیعی جامعه، از جانب کنت و هم‌چنین این اندیشه که کنت، خود را نه تنها یک دانشمند اجتماعی، بلکه بیش‌تر یک پیامبر و بنیان‌گذار دین تازه‌ای می‌دانست که می‌بایست درمان‌بخش همه دردهای بشر گردد، نگاهی است بس افراطی که می‌توان نگاه ناامید و تفریط‌گرایانه امروز را در کنار آن قرارداد (کوزر، ۱۳۸۵: ۲۳-۳۶). مغضوب شدن جامعه‌شناسی به دلیل غربی بودن آن، عدم سازگاری گزاره‌ها و پیش‌فرض‌های آن با اندیشه‌های دینی و گشتن به دنبال یک جایگزین برای جامعه‌شناسی، خبر از یک مسئله و معضل معرفتی در جامعه ایران می‌دهد. مطلب بسیار مهمی که باید به آن اشاره نمایم این است که علم و تاریخ تکامل آن، آن‌چنان که شایسته و بایسته است در جامعه علمی کشور مورد توجه قرار نگرفته است و حقیقتاً، ما با مشکل معرفتی

چالش برانگیزی مواجه هستیم. در نقد مدافعان جامعه‌شناسی اسلامی باید بگوییم، این که دین می‌تواند وارد حوزه اجتماعی شود، محل اشکال نیست. دین به‌عنوان یکی از منابع معرفت اجتماعی می‌تواند عینک اجتماعی خود را بزند و در این حوزه اظهارنظر کند، اما سؤال اساسی اینجا است که روش دین برای ورود به حوزه اجتماعی چیست؟ آیا می‌توان ترکیبی از دین و جامعه‌شناسی با عنوان جامعه‌شناسی دینی/اسلامی ارائه داد؟ آیا می‌توان معرفتی به نام دین را با معرفت دیگری به نام جامعه‌شناسی که خود در بستر دیگری شکل گرفته است تلفیق کرد؟ چنین ترکیبی از جامعه‌شناسی و دین، حاکی از تعارض در روش‌ها است و نمی‌توان آن را امری مقبول پنداشت. علم در معنای امروزی خود امری تجربی و تکرارپذیر است و با تغییر برخی گزاره‌ها که از دین برآمده باشد نمی‌توان آن را دینی کرد. دین مایعی نیست که بتوان آن را در هر دوره در قالبی ریخت و محدود به علم یا اندیشه‌ای کرد.

درباره اصول موضوعه که یکی از چالش‌های عمده در این حوزه است باید بگوییم، پیش‌فرض‌ها، مربوط به جهان‌بینی عالم می‌شود و در مقدمات مؤثر است، ولی صفت علمی بودن برای یک پدیده از اینجا نشأت نمی‌گیرد بلکه، روش‌ها و رویکردهای تجربی است که علم را علم می‌کند. داشتن جهان‌بینی الهی و پیش‌فرض‌های دینی، مسئله‌ای است که ربطی به علم ندارد و تنها به جهان‌بینی عالم مربوط می‌شود. هرچند که وجود چنین جهان‌بینی‌ای در جامعه اسلامی و در میان مسلمانان بسیار مطلوب و لازم است ولی، ما این سخن را به‌منظور دینی شدن و اسلامی شدن علم مطرح نمی‌کنیم بلکه، معتقدیم دین در مقام گردآوری و طرح سؤال بر کار و فعالیت دانشمند می‌تواند مؤثر باشد و هم‌چنین، از طرفی دیگر جهان‌بینی علمی لزوماً در تقابل با جهان‌بینی دینی قرار نمی‌گیرد. عالم می‌تواند در مقام کار و نگرش علمی، پدیده‌ها را به نحو درون‌ماندگار ببیند اما، تحدید نگرش موقت عالم به درون‌ماندگار نگری، منافاتی با نگرش استعلایی او به‌عنوان انسان الهی ندارد. به‌عبارت دیگر، او یک‌بار می‌تواند از نسبت پدیده‌ها با یکدیگر پرسش کند و یک‌بار از نسبت پدیده‌ها با امر الهی. این دو پرسش در مقابل هم قرار نمی‌گیرند بلکه، در طول یکدیگر قرار دارند. بنابراین تبیین درون‌ماندگار جهان و تبیین استعلایی جهان^۱ در تقابل با هم قرار ندارند. این اندیشه حتی در زبان مردم عامی نیز بیان می‌شود: وقتی که بیماری توسط پزشک معالجه می‌شود، مردم او را وسیله و واسطه جاری شدن لطف الهی تلقی می‌کنند نه

۱- این دو مفهوم را از دکتر حسن محدثی به عاریت گرفته‌ام.

این‌که او را به‌جای خدا قرار دهند و بر همین اساس، هم شکر خدا را به‌جا می‌آورند و هم از پزشک تشکر می‌کنند.

از طرفی دیگر، سؤال این است که اگر به فرض، علمی با متافیزیکی دینی ایجاد شود و نام آن را علم دینی بگذاریم، کسی که چنین متافیزیکی را قبول ندارد علمی که تولید می‌کند به کار نمی‌آید؟ و آیا نمی‌توان این علم را به کار گرفت و از آن به نفع جامعه مسلمان استفاده کرد؟ هم‌چنین، علمی که در جامعه مسلمانان تولید می‌شود و محصولاتی را پدید می‌آورد، آیا این علم وقتی در جامعه غیرمسلمان قرار بگیرد، علم دینی محسوب می‌شود و مارک دینی دارد؟ منطقاً چنین نیست، بلکه این علم در فضایی بین‌المللی ردوبدل می‌شود و تا کسی از طریق معرفت دینی و منابع دینی به متافیزیکی دینی قائل نباشد، این علم او را دینی نخواهد کرد. محدثی نیز درباره اصول موضوعه می‌گوید: «مفروضات علوم درست است که از جای دیگری می‌آید اما جزمی نیستند. یک دانشمند می‌تواند مفروضات پیشین خودش را دگرگون کند، عوض کند یا نقد کرده، آن‌ها را منقح کند. ... مفروضات در دین همانند علم نیست. معمولاً اعتقادی‌اندیشی در دین با جزمیات همراه است. عموماً دین تعلق در ما نسبت به خودش ایجاد می‌کند که ما به هر نحوی باورهای دینی‌مان را حفظ کنیم و به‌سختی باورهای دینی‌مان را تغییر می‌دهیم» (محدثی، ۱۳۹۲). (برای بحث‌های بیشتر درباره اصول موضوعه، مراجعه شود به کتاب جامعه‌شناسی دین؛ روایتی ایرانی از حس محدثی، ۱۳۹۱: ۷۲-۷۹). هم‌چنین، این‌که سخن از علم سکولار و غیرسکولار می‌رود، در پاسخ می‌توان گفت: «بحث از سکولار بودن و یا سکولار نبودن علم بی‌وجه است زیرا وسایل [علم] برای نیل به مقصود ساخته می‌شوند و ذاتشان در وسیله بودن است و به این جهت، سکولار بودن یا نبودن آن‌ها معنی ندارد. ... علم اگر وسیله است، در حدود اموری قرار می‌گیرد که در شریعت مباح شمرده می‌شود و امر مباح به یک معنا سکولار است زیرا حکم دینی به آن تعلق نمی‌گیرد و دین در مورد آن ساکت است» (داوری، ۱۳۸۳: ۱۲).

هم‌چنین، درباره این موضوع که برخی ادعا می‌کنند با گرفتن آگزیوم‌ها از دین می‌توان علم دینی ساخت، محدثی می‌گوید: «... هر علمی اصولی دارد، پایه‌های فلسفی دارد. پایه‌های فلسفی (آگزیوم‌ها) بحثی است در متاتئوری. پس ما اگر مبانی فلسفی را از

دین بگیریم (آن‌طور که مدعیان جامعه‌شناسی اسلامی ادعا می‌کنند) علم به وجود نمی‌آید و تا به امروز هم به وجود نیامده است. اول باید پایه‌های فلسفی را داشته باشیم بعد نظریه‌ای در رابطه با آن ارائه دهیم و در ادامه فرضیه‌هایی مطرح کنیم. نظریه متشکل از تئورها (گزاره‌های نظری) است و نظریه تنها از آگزیوم‌ها ساخته نمی‌شود. شما باید بتوانید از دین تئورهای نیز استخراج کنید. صرف این که برخی آگزیوم‌ها را از دین بگیرید نظریه علمی دینی ساخته نمی‌شود» (محدثی: ۱۳۹۴).

از طرفی دیگر، این که مبدعان و مؤسسان یک اندیشه (مطالعات فرهنگی)، مدعی شوند که علمی (جامعه‌شناسی) به پایان عمر و کارکرد خود رسیده است، نمی‌تواند دلیل و حجیتی بر زوال و پایان عمر آن علم قلمداد شود. قرائت و دریافت کچویان از آرای فوکو در مورد رشته مطالعات فرهنگی چنین است و چه بسا قرائت‌ها و دریافت‌های دیگری نیز بتوان از آن داشت، همچنان که وجود دارد. فاضلی، در نقد سخنان کچویان در این باره می‌گوید: «نمی‌توان مطالعات فرهنگی را تنها بر اساس قرائت فوکو دانست، چرا که در واقع، مطالعات فرهنگی چندلایه و چند قرائتی است. از سوی دیگر جامعه‌شناسی نیز اگرچه با نقدهای جدی مواجه است اما هیچ‌گاه به علم خشک و بی‌روحي تبدیل نشده است که یک‌بعدی و ابزاری باشد. بر این اساس همواره دیالوگ‌های بسیاری میان جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی وجود داشته است و هیچ‌گاه نمی‌توان از مرگ یکی یا تولد دیگری سخن گفت» (فاضلی، ۱۳۸۷). هم‌چنین، فراستخواه ادعای مرگ جامعه‌شناسی و تولد مطالعات فرهنگی را نفی مدرنیته با لحن پست‌مدرن قلمداد می‌کند که از نظر او تناقض‌آمیز و گمراه‌کننده است (فراستخواه، ۱۳۸۹: ۷۰). (برای اطلاع بیشتر رجوع شود به درباره مرگ جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی، مهرنامه، ۱۳۸۹: ۷۱-۷۰). محدثی، رویکرد مدعیان جامعه‌شناسی اسلامی را نوعی علم‌زدگی خردآزار معرفی می‌کند و ادعاهای آنان را غیر مدون و غیر نظام‌مند می‌داند (محدثی، ۱۳۹۳: ۱-۲). او معتقد است، بخشی از ادعای آنان متأثر از مکتب فرانکفورتی‌ها و بخشی متأثر از پسامدرنیست‌ها است (همان: ۱). درباره دو رویکرد دیگر، اگرچه از حیث دفاع از جامعه‌شناسی با هم اشتراک دارند و بر اساس مبانی نظری صاحبان آن‌ها، علم جامعه‌شناسی مبادی و مبانی‌ای دارد و در تاریخ خاصی شکل گرفته است و باید به مسیر رشد و تکامل خود ادامه دهد اما، دارای تفاوت و تمایز نیز هستند. رویکرد دوم، هم در صورت نفی و هم در صورت بی‌اعتنایی به تفکر اجتماعی اسلامی، دارای کاستی و نقص است و جامعه مسلمان را از یک منبع معرفت اجتماعی محروم می‌سازد.

در حالی که رویکرد سوم، باب جدیدی می‌گشاید و معرفت اجتماعی دیگری با توجه به مبانی و مبادی صحیح معرفی می‌کند. از طرفی، حضور هردوی این معرفت‌ها - معرفت جامعه‌شناسی و اندیشه اجتماعی دینی - در جامعه، هم سبب تأثیر و تأثر آن‌ها بر یکدیگر می‌شود و موجبات رشد آن‌ها را فراهم می‌کند و هم می‌توان امیدوار بود که هردوی این تبیین‌ها به کار جامعه مسلمان آیند و در رتق وفتق امور اجتماعی آنان مؤثر واقع شوند.

نتیجه‌گیری

به دلیل وجود معرفت دینی غالب در جامعه ایران و بافت فرهنگی آن، بروز چنین بحث‌هایی در حوزه اندیشه، اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. اما، باید در نظر داشت که در دریای پرتلاطم اندیشیدن غرق نشویم و هدف از بحث‌هایمان رسیدن به مقصد باشد. بحث‌های رایج در جامعه ایران درباره موضوع مورد بحث این مقاله، بسیار فرسایشی شده است و همچنان در مقدمات بحث باقی‌مانده است. باید در نظر داشت، ما هنوز نتوانسته‌ایم تولیداتی در حوزه تفکر اجتماعی اسلامی داشته باشیم، چراکه چالش‌های نظری و کشاکش آراء میان محققان این حوزه، ما را از اهداف مهم و اصلی دور کرده است. به گمان نویسنده این مقاله و با توجه به چارچوب نظری مفروضم و هم‌چنین، با در نظر گرفتن بستر اجتماعی^۱ و فضای فکری^۲ جامعه ایران، می‌توان رویکرد سوم را رویکردی جامع و قابل قبول پنداشت. چراکه از سویی، هم جانب علم را به‌عنوان یک معرفت نگه می‌دارد و هم باب معرفت اجتماعی دیگری را می‌گشاید. رویکرد برگزیده، حدود هر معرفت را نگه می‌دارد و به تعبیر فراستخواه، علم را به ناعلم و یا شبه‌علم متبدل نمی‌سازد (فراستخواه، ۱۳۸۹). این رویکرد، باب اندیشه اجتماعی اسلامی را باز می‌کند و می‌توان از طریق این چشم‌انداز به تبیین جامعه اسلامی پرداخت. نویسنده، امیدوار است که محققان این حوزه با امعان نظر بیشتر در حوزه تفکرات اجتماعی و بحث‌های سازنده و ثمربخش، جانب اعتدال را نگه‌دارند و به تولیدات ارزشمندی در سال‌های آتی دست یابند. این مهم، از یک‌سو، در سایه شناخت صحیح معرفت مورد نظر به وقوع می‌پیوندد و از سویی دیگر، نیازمند تلاش‌ها و فعالیت‌های گروهی و چندجانبه است.

1. context
2. concept

منابع

- العطّاس، سید فرید. (۱۳۹۱)، «گفتمان‌های جایگزین در علوم اجتماعی آسیا»، ترجمه: محمود عبدالله زاده، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.
- پارسانیا، حمید؛ مصطفی ادیب. (۱۳۸۵)، «جهانی‌شدن و ظرفیت‌های معرفتی دین مبین اسلام»، *ماهنامه نگرش راهبردی*، شماره ۷۸-۷۷.
- پارسانیا، حمید؛ سید فرید العطّاس. (۱۳۹۲)، «مناظره در باب: علوم اجتماعی و متفکران مسلمان؛ بازسازی یا بدیل‌سازی؟»، در دانشگاه تهران: در وبسایت: <http://ejtemaee.ir/>
- تنهایی، حسین ابوالحسن. (۱۳۷۶)، «جامعه‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دینی و جامعه‌شناسی اسلامی»، *فصلنامه دانشگاه اسلامی*، شماره یک.
- جلائی پور، حمیدرضا. (۱۳۸۹)، «پاسخ به مخالفان جامعه‌شناسی: روایت‌های دانش اجتماعی دینی و نسبت آن با جامعه‌شناسی»، *ماهنامه مهرنامه*، سال اول، شماره هشت.
- جلائی پور، حمیدرضا. (۱۳۸۹)، «دفاع از ابعاد جهانی جامعه‌شناسی: نقد علوم اجتماعی بدون قطب‌نما در ایران»، در انجمن جامعه‌شناسی ایران، *مجموعه مقالات همایش علم بومی، علم جهانی: امکان یا امتناع؟*، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی واحد تربیت معلّم.
- چالمرز، آلن فرانسیس. (۱۳۸۹)، «چیستی علم»، ترجمه: سعید زیباکلام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم.
- حسنی، سیّد حمیدرضا؛ مهدی علی پور؛ سیّد محمدتقی موحد ابطحی. (۱۳۹۰)، «علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ پنجم.
- ذاکر صالحی، غلامرضا. (۱۳۸۹)، «تبارشناسی دیدگاه‌ها در زمینه دانش اجتماعی: نگاهی تاریخی-اجتماعی»، در انجمن جامعه‌شناسی ایران، *علم بومی، علم جهانی: امکان یا امتناع؟*، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی واحد تربیت معلّم: ۲۸۷-۲۶۴.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۸)، «تفرج صنع»، تهران: انتشارات صراط، چاپ هشتم.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۸)، «علم چیست، فلسفه چیست؟»، تهران: انتشارات صراط، چاپ هفدهم.
- شجاعی زند، علی‌رضا. (۱۳۸۳)، «اندیشه اجتماعی؛ دانش جامعه‌شناختی»، *فصلنامه زبان و ادبیات فارسی*، شماره ۴۴.
- شجاعی زند، علی‌رضا؛ حسین کچویان؛ غلامرضا صدیق‌اورعی؛ احمد واعظی؛ عماد افروغ؛ حمید پارسانیا. (۱۳۸۹): «گفتگوی در باب: جستاری نظری بر امکان طرح جامعه‌شناسی دینی»، *فصلنامه مطالعات فرهنگی اجتماعی*، شماره اول.
- فاضلی، نعمت‌الله. (۱۳۸۹)، «گفتمان مسئله بومی: مسئله بومی‌سازی علوم اجتماعی از رویکرد مطالعات فرهنگی»، در انجمن جامعه‌شناسی ایران. (۱۳۸۹)، *علم بومی، علم جهانی: امکان یا امتناع؟*، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی واحد تربیت معلّم.
- فراستخواه، مقصود. (۱۳۸۹)، «درباره مرگ جامعه‌شناسی و تولد مطالعات فرهنگی»، *مهرنامه*، شماره پنج.

- فراستخواه، مقصود. (۱۳۸۹)، «علوم انسانی در ایران؛ علم، ناعلم و شبه‌علم»، سخنرانی در نشست تخصصی علوم انسانی، وضعیت امروز، چشم‌انداز فردا، در وبسایت:
<http://www.aftabnews.ir/vdgc7t9q7ak9z74.rpra.html>
- فراستخواه، مقصود. (۱۳۹۰)، «مشکلات جامعه‌شناسی دین در ایران»، *مجله چشم‌انداز ایران*، شماره هفتاد.
- فراستخواه، مقصود. (۱۳۹۰)، «گفت‌وگو با مقصود فراستخواه: تفکر اجتماعی در عسرت»، در وبسایت انجمن جامعه‌شناسی ایران: <http://www.isa.org.ir/congress-discussion/3690>
- قانع‌ی راد، محمدمبین. (۱۳۸۹)، «علوم اجتماعی مستقل / دگرواره و عینیت چندگانه (نگاهی به آراء سید حسین و سید فرید العطاس)»، در انجمن جامعه‌شناسی ایران. (۱۳۸۹)، *علم بومی، علم جهانی: امکان یا امتناع؟*، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی واحد تربیت معلم: ۱۴۰-۱۰۴.
- کچویان، حسین. (۱۳۸۷)، «مرگ جامعه‌شناسی؛ تولد مطالعات فرهنگی»، سخنرانی در: دانشگاه علامه طباطبایی، در وبسایت: <http://kachooyan.com/wp/category/discussios>
- کچویان، حسین؛ حمید پارسانیا؛ حسین بستان. (۱۳۹۰)، «پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی؛ چیستی و روش‌شناسی»، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- کوهن، توماس. (۱۳۶۹)، «ساختار انقلاب‌های علم»، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات صداوسیما جمهوری اسلامی ایران، چاپ اول.
- کوزر، لوئیس. (۱۳۸۵)، «زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی»، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی، چاپ دوازدهم.
- محدثی، حسن. (۱۳۹۰)، «تمایز نظریه اجتماعی و نظریه جامعه‌شناختی: راه‌حلی برای مشکل اسلامی سازی جامعه‌شناسی در ایران»، *مجله مطالعات اجتماعی ایران*، شماره چهار، دوره پنجم.
- محدثی، حسن. (۱۳۹۰)، «گفت‌وگو با حسن محدثی: معرفت دینی و معرفت علمی با هم دادوستد دارند، ولی ترکیب نمی‌شوند»، در وبسایت انجمن جامعه‌شناسی ایران:
<http://www.isa.org.ir/congress-discussion>
- محدثی، حسن. (۱۳۹۱)، «جامعه‌شناسی دین: روایتی ایرانی»، تهران: نشر یادآوران، چاپ اول.
- محدثی، حسن؛ و غلام عباس توسلی؛ محمدمبین قانع‌ی راد و محمد ثقفی. (۱۳۹۱): «آیا ابن‌خلدون جامعه‌شناس است؟»، در سالن اجتماعات انجمن جامعه‌شناسی ایران، در وبسایت انجمن جامعه‌شناسی ایران:
<http://www.isa.org.ir/session-report/4823>
- محدثی، حسن؛ علی‌رضا شجاعی زند. (۱۳۹۲)، «مناظره در باب: جامعه‌شناسی اسلامی و جامعه‌شناسی انتقادی»، در وبسایت: <http://ejtemaee.ir/>
- محدثی، حسن. (۱۳۹۳)، «دکتر حسن محدثی گیلوایی در گفتگو با شمع: نجات تفکر اجتماعی دینی از دست تظاول مدعیان جامعه‌شناسی اسلامی»، *گاهنامه سیاسی، اجتماعی، فرهنگی شمع*: دانشگاه تهران، شماره ۱۳۱.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۹)، «امکان و چگونگی علم دینی»، *فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی*، شماره بیست‌ودو.