

فصلنامه مطالعات جامعه‌شناختی جوانان/ سال چهارم/ شماره دهم / تابستان ۱۳۹۲ / صفحات ۸۶-۶۱

### نقد: نسبت دین و جامعه‌شناسی\*

مصطفی عبدی<sup>۱</sup>

#### چکیده:

حسن محدثی در مجله جامعه‌شناسی ایران (پاییز ۱۳۸۸) مقاله‌ای با عنوان «دوتایی‌های جامعه‌شناسی دین» منتشر نمود، در این مقاله ده پرسش را بعنوان مسائل پیش‌روی مخاطبان جامعه‌شناسی دین مطرح و در قالب هشت دوتایی درصدد پاسخ گفتن به این سؤالات برآمده است. در ذیل دوتایی هشتم با عنوان «جامعه-شناسی دینی»/جامعه‌شناسی دین، پرسش‌هایی را در مقابل جامعه‌شناسی دینی قرار می‌دهد. وی در مقام منتقد نتیجه می‌گیرد که جامعه‌شناسی دینی پاسخی برای این پرسش‌ها ندارد و در نهایت امکان وجود جامعه‌شناسی دینی را با کذایی خواندن آن مردود اعلام می‌کند. این مقاله با تامل بیشتر بر سؤالات و انتقادات مطرح شده می‌کوشد تا در مقام دفاع از امکان وجود «جامعه‌شناسی دینی» به ابهامات مطرح‌شده در این زمینه از دیدگاه برخی از مهمترین شارحان آن پاسخ دهد.

کلید واژه: جامعه‌شناسی دینی، اصول موضوعه، فکر اجتماعی، نظریه جامعه‌شناسی.

\* تاریخ وصول: ۹۱/۶/۲۶ تاریخ پذیرش: ۹۲/۵/۲۰

۱- دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قشم، گروه علوم اجتماعی، قشم، ایران M\_abdi1357@yahoo.com

## ۱- درآمد

دین با زندگی انسان‌ها آمیخته است و بعنوان یکی از صورت‌های زندگی هم متأثر از آن است و هم تأثیرگذار بر آن. بنابراین دین نقش مهمی در جوامع انسانی داشته، و براساس همین درجه اهمیت و جایگاه است که به یکی از موضوعات علم جامعه‌شناسی مبدل شده است.

علیرغم آنکه پدیده دین با تاریخ نوع بشر عجین شده (Nottingham, 1954)، جامعه‌شناسی دین بعنوان یک رشته علمی در سده‌های اخیر مورد توجه پژوهشگران و صاحب‌نظران قرار گرفته است. با این وجود امروزه رویارویی میان دین و مدرنیته از موضوعات پرهیاهوی جامعه‌شناسی در دوران معاصر می‌باشد که منجر به بالندگی این شاخه از علم جامعه‌شناسی شده است.

رشد و گسترش مطالعات جامعه‌شناسی پیرامون دین بیشتر در محافل علمی کشورهای به اصطلاح توسعه‌یافته بوده و کشورهایی همچون ایران، با وجود نقش و اهمیت دین در سطوح مختلف اجتماعی آن، از این جریان دور هستند. جامعه‌شناسی بعنوان یک رشته علمی در ایران قدمت چندانی ندارد، و بسیاری از حوزه‌های آن نوپاتر هستند. جامعه‌شناسی دین نیز یکی از این حوزه‌های متأخرتر است که هنوز پژوهش‌های چندانی در آن صورت نگرفته است. معدود پژوهش‌های انجام شده نیز عمدتاً تحلیل‌های پوزیتیویسمی از رفتار دینداران و یا نگرش مردم به دین بوده و کمتر با رویکردهای تفسیرگرایی و روش‌های کیفی به این مسئله توجه شده است.

حسن محدثی در شماره ۳، دوره هفتم (پاییز ۱۳۸۸) مجله جامعه‌شناسی ایران مقاله‌ای با عنوان؛ «دوتایی‌های جامعه‌شناسی دین» منتشر نمود که - علیرغم اظهار ایشان - آن را نیز می‌توان در زمره مطالعات جامعه‌شناسی دین، با رویکرد پوزیتیویسمی به حساب آورد.

محدثی در مقدمه این مقاله ده پرسش را بعنوان مسائل پیش‌روی مخاطبان جامعه‌شناسی دین مطرح کرده و در ادامه مقاله در قالب هشت دوتایی با رویکرد پوزیتیویستی خود درصدد پاسخ گفتن به این سئوالات برآمده است. در ذیل دوتایی هشتم با عنوان «جامعه‌شناسی دینی»/ جامعه‌شناسی دین، امکان وجود جامعه‌شناسی دینی را رد کرده و به انتقاد از آراء حسین ابوالحسن تنهایی - بعنوان شارح آن - می‌پردازد. نوشتار پیش‌رو در صدد آن است تا در مقام دفاع از امکان وجود «جامعه‌شناسی دینی» به انتقادات مطرح شده در این زمینه از دیدگاه یکی از مهمترین شارحان آن (تنهایی) پاسخ دهد.

پیش از ورود به بحث باید یادآور شد که مقاله «دوتایی‌های جامعه‌شناسی دین» زمینه‌ای را فراهم ساخت تا پیرامون مفهوم جامعه‌شناسی دینی تأمل بیشتری شود. نگارنده بر خود لازم می‌داند تلاش‌های حسن محدثی را در حوزه‌ی جامعه‌شناسی دین ارج نهاده و از ایشان به دلیل رویکرد انتقادی در مطالعه

آثار جامعه‌شناسان ایرانی و انتشار این انتقادات در مجلات علمی و وبلاگ‌شان (http:// mohaddesi.wordpress.com) قدردانی نماید. فعالیت‌های دکتر محدثی گام مؤثری در جهت رفع موانع نظریه-پردازی است. چراکه یکی از زمینه‌های اصلی مؤثر بر فقر نظریه‌پردازی در ایران نادیده‌گرفتن و نخواندن آثار همکاران است (تنهایی، ۱۳۸۷). محدثی را می‌توان از پیشگامان این سنت شکنی بشمار آورد. در این نوشتار سعی بر آن است تا موضوعات و محورهای مورد بحث جامعه‌شناسی دینی در مقاله مذکور مورد تأمل واقع شود، لذا محمل‌های مناقشه محدثی مقاله حاضر را به خود مشغول کرده و ترتیب عناوین نیز از نظم حاکم بر مطالب آن مقاله پی‌روی می‌کند.

## ۲- رابطه جامعه‌شناسی دینی و جامعه‌شناسی دین

محدثی بحث دوتایی هشتم - جامعه‌شناسی دینی / جامعه‌شناسی دین - را با این مدخل آغاز می‌نماید؛ «این دوتایی راجع به جامعه‌شناسی دین است» (محدثی، ۱۳۸۸، ۴۶). اگر تعریف دقیقی از جامعه‌شناسی دین و موضوع آن ارائه شده و سپس با تعریف و موضوع مطالعه جامعه‌شناسی دینی حداقل از نگاه تنهایی مقایسه می‌شد، به‌خوبی روشن بود که مطالب جامعه‌شناسی دینی «راجع به جامعه‌شناسی-دین نیست». موضوع مطالعه جامعه‌شناسی دین به هیچ‌وجه با جامعه‌شناسی دینی یکی نیست. توجه جامعه‌شناسی به دین از آن روی است که وجهی از رفتار گروهی است. «جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی دین، را به مثابه امر اجتماعی - ولذا امر انسانی- بررسی می‌کنند» (بودون و بوریگو، ۱۳۸۵، ۳۴۸). جامعه‌شناسی دین، دین را بعنوان یک واقعیت اجتماعی در نظر گرفته و رابطه متقابل آن با ساختار اجتماعی را مطالعه می‌نماید. گروه‌های دینی و رفتارهای اجتماعی دینداران و به تعبیر زاگرمن<sup>۱</sup> تأثیر زندگی اجتماعی بر دین و تأثیر دین بر زندگی اجتماعی موضوع جامعه‌شناسی دین را تشکیل می‌دهد(زاگرمن، ۱۳۸۴).

تنهایی نیز جامعه‌شناسی دین را چنین تعریف می‌نماید:

«جامعه‌شناسی دین شاخه‌ای از دانش جامعه‌شناسی است، یا به سخنی دیگر، جامعه‌شناسی دین عبارت از ۱- آن قسم از معرفت بشری (شامل نظریه‌های جامعه‌شناختی) است که با بکار بستن ۲- روش‌های پژوهش علمی (که در تمامی شاخه‌ها از شاخص‌های عمومی و در هر شاخه‌ای از برخی شاخص‌های اختصاصی برخوردار است) در جهت بررسی مطالعه‌ی ۳- اعیان و موضوع‌های خاص جامعه‌شناختی از قبیل سازمان‌ها و نهادهای دینی، روابط و ساختار سنتی دینی، تغییرات در ساختار

فرهنگی و هنجارهای دینی، حلقه‌های ارتباط میان فرهنگ و ساختار دین و جامعه محیط بر آن تلاش می‌کند. به همین دلیل نیز بزرگان جامعه‌شناسی غرب از کنت و دورکیم ایستانگر و انسجام‌گرای<sup>۱</sup> گرفته تا مارکس دیالکتیک‌گرای<sup>۲</sup> و وبر، مید، شلر<sup>۳</sup> و بلومر تفسیرگرای<sup>۴</sup> همه بر این باور کلی هستند که مطالعه‌ی پدیده‌های ساختی و فرآیندهای هنجاری و فرهنگی دین بایستی به عنوان یکی از موضوعات اصلی جامعه‌شناسی شناخته شود، اگرچه هر کدام تعبیری خاص از دین داشته‌اند. بدیهی است که در این شاخه جامعه‌شناسی، دین و نمودهای آن، نه به عنوان اعیان فوق طبیعی، بلکه به عنوان اعیان قابل اشاره و قابل بررسی که در واقعیت<sup>۵</sup> و خارج از ذهن<sup>۶</sup> محقق موجود است مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ خواه این اعیان مابعدالطبیعی<sup>۷</sup> باشند یا نباشند» (تنهایی، ۱۳۹۰: ۳).

برخلاف جامعه‌شناسی دین که سعی دارد صرفاً موضوع‌های اجتماعی دینی را با بکار بستن روش‌های علمی مطالعه نماید، جامعه‌شناسی دینی سعی دارد موضوع‌های اجتماعی - و نه صرفاً دینی - و اعیان جامعه‌شناختی را با بکار بستن روش‌های علمی در قالب و چارچوب مکتبی یک دین خاص بسنجد و نقد و بررسی کند (همان: ۱۳). یعنی همانطور که تمام مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی بر پایه اصول موضوعه‌ای ساخته شده‌اند، و چارچوب و قالبی را برای بررسی موضوعات اجتماعی فراهم می‌نمایند؛ جامعه‌شناسی دینی نیز یک قالب و چارچوب مکتبی است. اما با این تفاوت که اصول موضوعه خود را نه از مکاتب و دیدگاه‌های فلسفی، بلکه از اسناد و متون دینی استخراج می‌نماید. البته در مراحل بعدی پژوهش به همان روش‌ها و اصول مکاتب علمی پایبند است. تنها تفاوت جامعه‌شناسی دینی و شاخه‌های آن (جامعه‌شناسی اسلامی، مسیحی و ...) با سایر مکاتب نظری در مباحث یا مقدمات فلسفی (اصول موضوعه) و نه علمی آنهاست. البته تفاوت در اصول موضوعه در بین تمام پارادایم‌های نظری وجود دارد، در غیراین صورت هرگز نمی‌توان تحلیل‌های کارکردگرایانه را از تحلیل‌های تضادگرایانه تمیز داد. تفاوت جامعه‌شناسی دینی با سایر پارادایم‌ها اما در نحوه‌ی ساخت اصول موضوعه است.

بنابراین اگر حتی فرض بر این هم باشد که جامعه‌شناسی دینی بنابرگفته محدثی کذایی بوده

1 - Integrationist

2 - Dialecticist

3 - Scheller

4 - Interpretationist

5 - Reality

6 - Out There

7 - Metaphysical

وامکان وجود آن نیست بازهم مباحث مطرح شده در این زمینه و حتی بسیاری از انتقاداتی که محدثی بر دیدگاه تنهائی مطرح کرده است، در ذیل جامعه‌شناسی دین قرار نمی‌گیرد. در صورتی که وی نقد خود را دقیقاً با این خطای بنیادی آغاز می‌کند که جامعه‌شناسی دین را در مقابل جامعه‌شناسی دینی قرار داده، این دو را رقیب یکدیگر تلقی نموده و تمامی مباحث مطرح در حوزه‌ی جامعه‌شناسی دینی را «راجع به جامعه‌شناسی دین» می‌داند.

### ۳- جامعه‌شناسی دینی و پیش‌فرض‌های جامعه‌شناسی

نقد جامعه‌شناسی دینی با طرح پنج جفت پیش‌فرض نظریه‌های جامعه‌شناسی آغاز می‌شود؛ «پیش‌فرض‌های جمیع نظریه‌های جامعه‌شناسی پنج جفت بیشتر نیستند» (محدثی، همان: ۴۹). اخلاق علمی ایجاب می‌نماید که در طراحی اصول و پایه‌های هر شاخه علمی به متون معتبر همان علم، اعم از دایرة‌المعارف‌ها و آثار بزرگان رجوع شود، دیگر این‌که هر آنچه صاحب‌نظران و یا حتی بزرگان آن شاخه علمی مطرح نمایند مطلق نیست. منتقد محترم با رجوع به یکی از کتاب‌های نظریه‌های جامعه‌شناسی (بوریل و مورگان، ۱۳۸۶) این پیش‌فرض‌ها را استخراج و در پیش‌روی جامعه‌شناسی دینی قرار داده است.

در ابتدا باید گفت که به قول مارکس؛ «هر آنچه سفت و سخت است ذوب می‌شود و به هوا می‌رود» (مارکس، ۱۳۸۰: ۲۸۰). بنابراین هیچ پیش‌فرض مطلق وجود ندارد که هرآنچه خارج از آن قرار گیرد غیر جامعه‌شناسی باشد. تمامی این پیش‌فرض‌ها، برآمده از تعریف این دو مؤلف از نظریه جامعه‌شناسی است و این خود یک نظریه و دیدگاه مکتبی در زمینه جامعه‌شناسی نظری است. این دیدگاه، گویای تعریف جامعه‌شناسی از نظریه جامعه‌شناسی نیست. و این پیش‌فرض‌ها نمی‌تواند الزاماً پیش‌فرض‌های مورد توافق عموم جامعه‌شناسان باشد. بلکه پیش‌فرض‌های دیدگاه نظری خاصی است.

نکته دوم اینکه محدثی - باعلاقه شدیدی که به دوتایی دارد - مجدداً این جفت‌ها را پیش‌روی جامعه‌شناس قرار داده و عقیده دارد که راه دیگری در این میان محال است: «آیا دین در هر یک از پنج جفت پیش‌فرض مذکور شق ثالثی ارائه می‌کند؟ اگر پاسخ این پرسش مثبت باشد آنچه براساس چنان پیش‌فرضی بنا می‌شود دیگر جامعه‌شناسی نخواهد بود» (محدثی، همان، ۵۰). محدثی اگر اندکی تأمل کرده و صفحات بعدی منبع این پیش‌فرض‌ها را با دقت مطالعه می‌کرد چنین دوراهی مطلق را طرح نمی‌کرد. بوریل و مورگان جایگاه جامعه‌شناسی معاصر را در این دوراهی‌ها چنین توصیف می‌کنند:

«مواضع افراطی درباره هر یک از پیش‌فرض‌های چهارگانه در دو سنت عقلانی عمده که طی

دویست سال اخیر بر علوم اجتماعی حاکم بوده منعکس شده است. .... ولی در هفتاد سال اخیر یا قریب به آن تعامل زیادی بخصوص در سطح فلسفی - اجتماعی بین این دو سنت وجود داشته است. بر اثر این تعامل دیدگاه‌هایی میانی، هریک با ترکیب پیش‌فرضهای خاص خود درباره‌ی ماهیت علوم اجتماعی پدیدار شده‌اند و همه‌ی آنها نظریه‌ها، افکار و رهیافت‌هایی به وجود آورده‌اند که مبین موضع میانی آنها می‌باشد» (بوریل و مورگان، همان: ۲۰-۲۱).

در پاسخ به مطلق اندیشی مؤلف دوتایی‌های جامعه‌شناسی دین باید موارد ذیل را مورد توجه قرار داد؛

ضمن اینکه برخی از شاخه‌های مختلف جامعه‌شناسی دینی را مانند سایر مکاتب جامعه‌شناسی می‌توان در یکی از شقوق دوگانه قرار داد، الزاماً همیشه دو شق نیست. بطور مثال در خصوص پیش‌فرض «انسان‌شناختی» که تعیین‌گرایی را در برابر اراده‌گرایی قرار می‌دهد، جامعه‌شناسی مسیحی کاتولیک تعیین‌گرا بوده و جامعه‌شناسی مسیحی پروتستان اراده‌گراست. و همینطور در جامعه‌شناسی اسلامی اشاعره در شق اول و معتزله در شق دوم (عزالدین الراوی، ۱۹۸۴: ۵-۶ و ۱۹۸۲: ۷ و البندر، ۱۹۹۴: ۲۱-۲۲) و شیعه (کافی، ۱۹۸۶: ۱۵۵) در شق سوم قرار می‌گیرد.

جدال اراده‌گرایان و تعیین‌گرایان از خصوصیات جامعه‌شناسی قرن نوزدهم است، که مسأله مبارزه میان فرد و جامعه را می‌نمایاند. این جدال صرفاً به دو راه اراده‌گرایی و تعیین‌گرایی ختم نمی‌شود. اگوست کنت، اسپنسر و تونیس مخالف نظریه «اصالت فرد» (اراده‌گرایی) بودند، حال آنکه تارد<sup>۱</sup>، استوراتر میل، وارد<sup>۲</sup> و گیدنگز<sup>۳</sup> از نظریه مذکور دفاع می‌کردند. دیگرانی چون زیمل، ماکس وبر، پارک<sup>۴</sup>، بورگز<sup>۵</sup> و مک‌آیور<sup>۶</sup> مدافع نظر کنش‌های متقابل فرد و جامعه بودند. گروویچ که خود از مدافعان مدافعان شق سوم است، نادرستی رأی کسانی که به مبارزه میان فرد و جامعه قائلند را ناشی از عدم توجه آنان به سطوح متفاوت و متعدد حیات اجتماعی و حیات فردی و بی‌اطلاعی از مبارزه لایه‌های عمقی آن دو می‌داند. به نظر وی بطلان رأی این عده به دنبال تحقیقاتی که در زمینه مناسبات و شدت نفوذ متقابل وجدان‌های فردی و جمعی انجام شده است بیش از پیش ثابت می‌گردد (گروویچ، ۱۳۴۷: ۷۵ - ۷۰).

- 
- 1- Tarde
  - 2 - Ward
  - 3 - Giddings
  - 4 - Park
  - 5 - Burgess
  - 6 - MacLuer

علاوه بر مکاتب دینی در خصوص مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی نیز برخی از پیش‌فرض‌های مطرح شده الزاماً نمی‌تواند دوتا باشد. اگر چنین باشد، در پیش‌فرض اول (واقع‌گرایی در برابر نام-گرایی)، اگر این دوراهی را بپذیریم آن‌گاه پراگماتیسم‌های چون: مید، بلومر، گافمن، جیمز و رورتی را در کدام شق می‌توان قرار داد؟ «پراگماتیست‌ها - چه کلاسیک و چه نو - اعتقاد ندارند که واقعیت اشیاء به گونه خاصی است» (رورتی، ۱۳۸۴: ۷۳). این عدم باور به واقع‌گرایی و نام‌گرایی را به‌خوبی می‌توان در کلام هربرت بلومر یافت:

«به منظور این‌که این بیان ساده و لازم دچار سوء تفاهم نشود، اجازه دهید چند کلمه درباره وضعیت سستی فکر ذهن‌گرایی<sup>۱</sup> و واقع‌گرایی<sup>۲</sup> توضیح دهم...

جایگاه سستی ایده‌آلیسم یا پندارگرایی این است که «جهان واقعیت»، تنها در تجربه‌ی آدمی وجود دارد و تنها به گونه‌ای که آدمی آن را می‌بیند نمایان می‌شود. من فکر می‌کنم که این موضع فلسفی بدیهی است. غیر ممکن است به مثالی از دنیای واقعیت توجه کنیم که به تصور آدمی نیامده باشد... اما اگر کسی تصور کند که چون دنیای تجربی تنها برحسب تصویر و فهمی که از آن داشته‌ایم موجود است، و بنابراین واقعیت بایستی، در تصویر و فهم، مستقل از دنیای تجربی دنبال شود، سخت در اشتباه است. چنین دیدگاه خودانگارانه‌ای<sup>۳</sup>، غیر قابل دفاع است به دلیل این‌که دنیای تجربی می‌تواند به تصاویری از آن یا ارزیابی از آن پاسخ دهد، پاسخی به معنای چالش و مقاومت در برابر آن، یا تسلیم به تصاویر و فهم ما از آن. این مقاومت و ایستادگی شاخصی سرسختانه<sup>۴</sup> به دنیای تجربی می‌بخشد که علامت وجود واقعیت است...

خطر این عقیده که واقعیت دنیای تجربی همیشه در شکلی ثابت وجود دارد، از دیدگاه علوم طبیعی برآمده است، و براین اساس معرفت موجود از واقعیت را، تشکیل دهنده‌ی صورت‌های همیشه ثابت واقعیت، تلقی می‌کنند» (بلومر، ۱۳۸۸: ۱۰۰-۱۰۱).

ویلیام جیمز از بینان‌گذران پراگماتیسم این مناقشات دوگانه را چنین رد می‌کند:

«روش پراگماتیکی قبل از هر چیزی روشی است برای حل نزاع‌های متافیزیکی، که در غیر این صورت می‌توانند پایان ناپذیر باشند. آیا جهان واحد است یا کثیر؟ مقدر است یا آزاد؟ مادی است یا روحی؟ اینها مفاهیمی هستند که هر کدام ممکن است درباره جهان صادق باشد یا نباشد و نزاع بر سر

- 
- 1 - Idealism
  - 2 - Realism
  - 3 - Solipsistic
  - 4 - Obdurate

چنین مفاهیمی پایان ناپذیر است. روش پراگماتیکی در چنین مواردی عبارت است از کوشش برای تفسیر هر مفهومی به کمک ردگیری پیامدهای عملی مربوط به آن. اگر این یا آن مفهوم صحیح باشد چه تفاوت عملی در بین خواهد بود؟ اگر هیچ‌گونه تفاوت عملی یافت نشود در این صورت شق‌ها (آلترناتیوها)ی مختلف عملاً دارای یک معنی هستند و هر نزاعی بیهوده است» (جمیز، ۱۳۸۶: ۴۰).

و یا در پیش‌فرض دوم (پیش‌فرض معرفت‌شناختی) پوزیتیویسم در برابر ضد پوزیتیویسم قرار می‌گیرد. الزاماً غیر پوزیتیویست‌ها ضد پوزیتیویسم نیستند. اگر چنین باشد پوزیتیویسم منطقی ویتگنشتاین را در کدام شق می‌توان قرار داد.

«ویتگنشتاین، از طرفی موضع «ویرانگرانه»ی را که بسیاری از پیروانش از رساله‌ی منطقی - فلسفی اخذ کرده بودند، رد می‌کرد و از طرف دیگر مؤکداً با شق مقابل آن در تفکر پوزیتیویستی مخالف بود.

برای کسی که این تمایزها را درک می‌کرد، دیگر مهم نبود که ویتگنشتاین پوزیتیویست خوانده شود یا نه. از نظر اندیشه اجتماعی، گرانبهارترین جنبه میراث او امکان جمع کردن دو سبک تفکر در عالم فکری بود. یکی از این دو فلسفه تحلیلی و پوزیتیویسم بود و دیگری پدیدارشناسی و آگزیستانسیالیسم» (هیوز، ۱۳۷۶: ۷۹-۸۰).

پیش فرض یا جفت دیگر مطرح شده برای نظریه‌های جامعه‌شناسی «نظم‌دهی به جامعه در برابر ایجاد تغییر ریشه‌ای» است. چنین تقسیم‌بندی مخاطبان را به این نتیجه‌گیری سوق می‌دهد که جامعه‌شناسانی که به تغییر ریشه‌ای قائل هستند، از پرداختن به نظم اجتماعی غافل هستند و یا برعکس جامعه‌شناسی نظم توان تبیین تغییرات را ندارد. این مفاهیم (نظم و تغییر) نه تنها در نتیجه اختلاط آشکار احکام ارزشی و احکام حقیقی فراهم شده‌اند بلکه بر تأیید جزمی ساده‌لوحانه‌ی دیدگاه‌های متناقضی که در قالب اجتماعی خاصی در تعارض‌اند، مبتنی هستند. در واقع آنچه از دیدگاهی نظم است از دیدگاهی دیگر بی‌نظمی به نظر می‌رسد و بالعکس (گورویچ، همان: ۶۷).

«هانری برگسون<sup>۱</sup> با تجزیه و تحلیل‌های دقیق روانشناسی و فلسفی‌اش قدم فراتر گذاشته و نشان داده است که آنچه در سطح معینی از واقعیت «نظم» گفته می‌شود در سطحی دیگر «بی‌نظمی» بنظر می‌رسد... همه این واقعیت‌ها چنانچه از سطح خودشان قضاوت شوند نظم هستند و اگر آنها را با واقعیتی از سطح دیگر مقابله کنیم «بی‌نظم» خواهند بود.

عناصر باصطلاح «استاتیک» و «دینامیک» به صورت غیر قابل تفکیکی به هر وضعیتی



آمیخته‌اند و مجزا کردن آنها غیر ممکن است. در بطن یک واقعیت اجتماعی نیز درجات شدت عناصر تحرکی و سکونی مربوط، متفاوت است» (همان: ۶۷-۶۹).

بسیاری از جامعه‌شناسان همچون: کوهن (Cohen, 1968)، سیلورمن (Silverman, 1970)، ون دن برگ (Van den Berghe, 1969)؛ بحث فوق را مناقشه‌ای مرده می‌پندارند و یا به آن به صورت یک بحث و اختلاف ساختگی که از اول هم هیچ مناقشه‌ای در آن نبوده می‌نگرند. کوهن براین عقیده است که دارند ورف در پرداختن به مدل‌های نظم و تضاد به منزله‌ی مدل‌های کاملاً مجزا از هم دچار اشتباه شده است. او در واقع اظهار می‌کند که این امکان وجود دارد، نظریه‌هایی دارای عناصر از هر دو مدل باشد و نظم و تضاد جامعه دو روی یک سکه‌اند. بنابراین الزاماً دو رویکرد نظم و تضاد رو در روی یکدیگر قرار نمی‌گیرند. جامعه‌شناسان با الهام گرفتن از کوزر (Coser, 1956) که به جنبه‌های کارکردی تضاد اجتماعی اشاره کرده است، توانسته‌اند تضاد را به منزله‌ی یک متغیر در محدوده‌ی نظریه‌هایی که درصدد تبیین نظم اجتماعی هستند (بویل و مورگان، همان: ۲۲-۲۳).

بدین ترتیب جفت‌هایی که محدثی در نقد جامعه‌شناسی دینی بعنوان «پیش فرض‌های جمیع نظریه‌های جامعه‌شناسی» از بویل و مورگان به عاریت گرفته است، باید بیشتر مورد تأمل قرار گیرد. زرژ گورویچ در مقاله‌ای با عنوان؛ «مسائل نادرست جامعه‌شناسی قرن نوزدهم» (۱۳۴۷) طرح چنین دوگرایی‌هایی را باطل دانسته و بر این باور است که امروزه اثری از اینگونه مسائل در صحنه‌ی علمی برجای نمانده است. از نظر وی این مسائل قدیمی که آن‌همه اشتغال خاطر جامعه‌شناسان قرن نوزدهم را فراهم کرده بودند و در حال حاضر جز در محافل غیر علمی بحثی از آنها به میان نمی‌آید عبارتند از: ۱- جامعه‌شناسی یا فلسفه تاریخ، ۲- جامعه‌شناسی نظم و جامعه‌شناسی تکامل، ۳- مبارزه ادعائی فرد و جامعه، ۴- یک تناوب غلط: روانشناسی یا جامعه‌شناسی، ۵- یک بن بست: مسأله «عامل مسلط»، ۶- مسأله قوانین جامعه‌شناسی.

در نتیجه پیش‌فرض‌های مطرح شده، پیش‌فرض‌هایی است که در پارادایم نظری خاصی مطرح شده و برخلاف ادعای محدثی پیش‌فرض‌های «جمیع نظریه‌های جامعه‌شناسی» نیست. در هر صورت هر یک از پارادایم‌ها و نظریه‌های مطرح در حوزه‌ی جامعه‌شناسی دینی همانند سایر نظریه‌ها و مکاتب می‌تواند در یکی از مقوله‌های مطرح و یا در برخی از موارد در مقوله سومی قرار گیرد. و بر خلاف تصور محدثی جامعه‌شناسی بودن و جامعه‌شناسی نبودن نظریه‌ای منحصر به قرار گرفتن آن در یکی از این جفت‌ها نیست.

از خطاهای دیگر مؤلف مقاله «دوتایی‌های جامعه‌شناسی دین» آن است که جامعه‌شناسی را «علم الاجتماع سکولار» خطاب نموده و بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی را سکولارهایی می‌داند که منشاء الهی دین را نفی می‌نمایند.

«بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی که در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم می‌زیسته‌اند تحت تأثیر گرایش‌های فکری غالب قرن نوزدهم همچون تفسیر یک سره‌ی طبیعت‌گرایانه امور، سکولاریسم، و تکامل‌گرایی خاستگاه الهی دین را نفی کردند و کوشیدند برای دین منشأی این جهانی بجویند» (محدثی، همان: ۳۴).

از سکولاریسم معانی متعددی مستفاد می‌شود (شاینر، ۱۳۸۴) مؤلف ابتدا باید منظور خود را از این واژه مشخص کرده و سپس آن را به علوم اجتماعی و اصحاب آن نسبت دهد. از سوی دیگر باید بنیان‌گذاران پوزیتیویسم را از غیر پوزیتیویسم جدا کرد. زیرا این دیدگاه بنیان‌گذاران پوزیتیویسم است و برآمده از اصول موضوعه مکتبی آنهاست و نمی‌تواند الزاماً در خصوص سایرین صادق باشد. کسانی چون وبر و زیمل هرگز منشاء الهی دین را نفی نکرده‌اند و حتی زیمل به صراحت منشأ الهی دین را تأیید می‌نماید:

«Coincidentia Oppositorum – جمع اضداد، وحدت یافت آنچه که از هم شکافته شده است. این است تعریف خدا که نیکلاس کوزانوس، موشکاف‌ترین فیلسوف قرن پانزدهم، پیشگام کپرنیک و فردگرایی مدرن، نیز، ارائه داده است، به این معنی که تعالیم او بر یگانگی همه چیز تأکید می‌کند و نیز بر این که هر هستی‌ای؛ به لحاظ غیر قابل قیاس بودنش، در جای خود جهان را بازنمایی می‌کند. با این همه علت تنوع نامحدود جهان در یکتایی خود خدا قرار دارد، یکتایی‌ای که براساس منطق و عقل قابل اثبات نیست، ولی به اثبات نیازی ندارد چرا که آن تنها بازتاب رابطه‌ی عاطفی روح با وجود (اگزیستانس) است. ذات هرگونه عرفان‌گرایی آن است که ما باید در پس پشت کثرت معلوم پدیده‌ها آن وحدت هستی را مشاهده کنیم که هرگز امر واقع معلومی نیست، و از این رو فقط می‌توانیم آن را بی‌واسطه درون خودمان به مثابه این وحدت درک کنیم» (زیمل، ۱۳۸۸: ۱۰۷).

به زعم زیمل تاکنون هیچ‌کس نتوانسته است تعریفی از دین ارائه دهد که هم دقیق و هم به حد کافی جامع باشد. از نظر او مهم نیست که ریشه دین ترس یا عشق، ستایش نیاکان یا خود را خدا پنداشتن، تمایلات اخلاقی یا حس وابستگی تلقی شود؛ هریک از این نظریه‌ها تنها هنگامی کاملاً خطاست که تنها تبیین فرض شود، و موجه است هنگامی که ادعایش صرفاً نشان دادن یکی از خاستگاه‌های دین باشد (همان، ۱۸۶). پس منشاء غیرالهی دین را می‌توان تنها یکی از منشاءهای مطرح شده و نظریه‌های مدافع آن را بعنوان یکی از دیدگاه‌های ارائه شده توسط بنیان‌گذاران دانست.

به نظر می‌رسد محدثی بر مبنای تعاریف پوزیتیویست‌ها و رویکرد آنها به دین، جامعه‌شناسی را «علم الاجتماع سکولار» نامیده، و این جمله ح.ا.تنهائی را که؛ «مفهوم خدا تابع هیچ‌گونه تبدیل و فروسایی قرار نمی‌گیرد» به چالش می‌کشد. البته اگر با رویکرد پوزیتیویست‌هایی چون دورکیم، کنت، تایلر و مورگان دین را تبیین نمائیم و در این راستا درصدد فهم و ارائه تعریفی دقیق از مفاهیم دین برآئیم؛ گفتار تنهائی وهم و خیالی بیش نخواهد بود اما اگر با رویکرد کسانی چون زیمل به این مسئله بنگریم نتیجه کاملاً متفاوت خواهد بود. از دیدگاه وی «خدا از دیدگاه علمی خدشه‌ناپذیر است. تا این اندازه را نمی‌توان رد کرد: پیچیدگی وجود به مثابه کل به وسیله قدرتی برتر آفریده و ساخته شده است، در حالی که علم فقط می‌تواند ما را قادر کند تا روابط میان پاره‌های این کل را بشناسیم؛ و نیز در کنار یا در میان تمام نیروهایی که ما می‌دانیم در کارند، یک عامل دیگر - اراده خداوند - دائماً در کار است تا وجود ما را در جهان تداوم بخشد. نه تنها کل این امر رد شدنی نیست؛ بلکه این امر کاملاً بیرون از حوزه‌ی علاقه یا اهمیت علمی است» (همان: ۸).

تفاوت در اصول‌موضوعه چنین تفاوتی را در تعاریف مفاهیم و تبیین واقعیت‌ها در بر خواهد داشت. بنابراین ریشه این کج‌فهمی‌ها از جامعه‌شناسی دینی ح.ا.تنهائی را باید در عدم درک دقیق از مفهوم اصول موضوعه جستجو کرد. این جهانی (بشری) تلقی نمودن دین و به مثابه پدیده‌ای اجتماعی در نظر گرفتن آن (محدثی، همان، ۳۶) نتیجه‌گیری مکتب و مکاتب خاصی است، نه نتیجه‌گیری علم جامعه‌شناسی.

غیرطبیعی تصور نمودن منشاء دین صرفاً محدود به تنهائی نیست و صاحب‌نظران دیگری چون گوستاو یونگ تعریفی از دین ارائه می‌دهند که بسیاری از حکمای الهی با آن هم‌داستانند. می‌توان تعریف وی را در این بیان خلاصه کرد که جوهر تجربه دینی تسلیم و تمکین در برابر نیروهایی است که نسبت به ما برتری دارند. اما بهتر است مستقیماً از خود او نقل قول کنیم. یونگ می‌گوید:

«دین عبارتست از رعایت دقیق و وسواس‌آمیز آنچه «رودلف اتو» آنرا «نومینوسوم» یعنی وجود یا تأثیری دینامیک می‌نامد، که معلول عمل دلخواه اراده نیست بلکه، به عکس دین همواره انسان را - که بیشتر قربانی آن است تا خالق آن - در تملک و نظارت خود دارد» (یونگ به نقل از فروم، ۱۳۸۲: ۳۰).

در مقابل چنین تعریفی از دین پارادایم‌های دیگر نظری متفاوت دارند. برای روشن‌تر شدن دیدگاه تنهائی باید میان بنیادها و نهادهای دینی تفکیک قائل شد. از هنگامی که ادوارد تایلر، دین را بخشی ناچیز در فرهنگ هر جامعه تلقی نمود و برآن شد که: «فرهنگ عبارتست از مجموعه‌ی دست‌آورد‌های انسانی از قبیل دین، هنر و...» اندیشمندان غربی، و بویژه، انسجام‌گرایان جامعه‌شناس و انسان‌شناس،

دین را مجموعه‌ای از باورها و ارزش‌های دست‌ساخته بشری دانستند که کارکردهای انسجامی و تکاملی را در جامعه ایفاء می‌کنند و بر آن شدند که دوره‌ی ادیان توحیدی بسر آمده و بایستی جانشینی برای دین الهی یافت: دین اجتماعی. در صورتی‌که به نظر صاحبان مکاتب دیگر، می‌توانست موجب پدید آوردن حرکات مثبت و نوینی در روند دیگرگونی و تحولات جامعه بشمار رود. نشانه‌ی اینگونه موضع‌گیرهای مثبت دینی را در میان جامعه‌شناسانی چون وبر، شلر، هورکهایمر، فروم و... می‌توان دید. با این وجود روشن است که ادیان اسطوره‌ای - چه از ابتدا اسطوره‌ای باشند و یا نتیجه‌ی دگرذیسی ادیان توحیدی باشند - می‌توانند موضوع تعریف فرهنگ از نظر تایلر قرار گیرند. اما ادیان توحیدی نمی‌توانند ساخته دست بشر باشد(تنهایی، ۱۳۷۸: ۲۴). خدای موجود در چنین ادیانی است که از نظر زیمل: «از دیدگاه علمی خدشه ناپذیر» نبوده و از نظر تنهایی «تابع هیچ‌گونه تبدیل و فروسایی قرار نمی‌گیرد».

#### ۵- متدین و جامعه‌شناس

خطای دیگری که محدثی بارها در محافل مختلف تکرار کرده این تصور است که شخص دیندار نمی‌تواند جامعه‌شناس باشد: «حال جامعه‌شناس معینی را در نظر آورید که از یک سو معتقد به دین خاصی است و از سوی دیگر، می‌خواهد به لوازم فکر انتقادی پای‌بند بماند. پس این پرسش مطرح می‌شود که آیا چنین کسی عملاً رفته‌رفته به سمت بی‌اعقادی و بی‌دینی سوق نمی‌یابد؟ تردیدی نیست که تفکر انتقادی با برخی از اعتقادات دینی در تعارض قرار می‌گیرد اما در این که اساس یک دین را به پرسش بکشد تردید هست»(محدثی، همان: ۳۳). این دیدگاه نیز از سکولار دانستن علم جامعه‌شناسی منبعث می‌شود. بر همین اساس محدثی در وبلاگ خود در ذیل نقد جامعه‌شناسی دینی تصویری از تنهایی را در کنار یکی از بزرگان عرفان اسلامی منعکس کرده (محدثی، ۱۳۹۰) تا دیندار بودن شارح جامعه‌شناسی دینی را اثبات نماید. وی بر این تصور است که انعکاس این تصویر گزاره‌ای دیگر در تکمیل نقد جامعه‌شناسی دینی است.

همانطور که بسیاری از جامعه‌شناسان بزرگ همچون وبر، زیمل، هورکهایمر، شلر، فروم و... وحتى به تعبیر تنهایی کارل مارکس(تنهایی، ۱۳۸۴) دیندار بودند. هیچ منافاتی بین دینداربودن و جامعه‌شناس بودن آنها وجود نداشته است.

در ایالات متحده آمریکا، پیشوایان مذهب پروتستان نقش فعالی در تولد جامعه‌شناسی عمومی ایفا کردند. به نحوی که توسعه همزمان «انجیل اجتماعی» و علم‌الاجتماع، در فاصله سال‌های ۱۸۶۵ تا

۱۹۱۵، امری به‌واقع چشمگیر است. بسیاری از کشیش‌ها در توسعه‌ی جامعه‌شناسی سهیم بودند. کسی که اولین کلاس‌های جامعه‌شناسی را در سال‌های ۱۸۹۱-۱۸۹۲ در هاروارد برگزار کرد، یکی از پیشوایان مذهبی بود. همچنین بخش جامعه‌شناسی دانشگاه شیکاگو توسط یکی از روحانیون باپتیست تأسیس شد (ویلهم، ۱۳۸۶: ۵۵-۵۶). در ایران نیز کسانی چون شریعتی، در حوزه‌ی جامعه‌شناسی دین فعالیت کرده‌اند، که نه شخصاً بی‌دین بوده‌اند و نه سکولار (سراج‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۳۴-۱۶۳) مصداق‌های بسیاری را در ابطال ادعای محدثی در تاریخ علم جامعه‌شناسی می‌توان یافت.

#### ۶- اصول موضوعه و جامعه‌شناسی دینی

ریشه بسیاری از ابهامات مطرح در خصوص جامعه‌شناسی دینی را باید در جامعه‌شناسی نظری جستجو کرد. از مقاله محدثی چنین استنباط می‌شود که برای رفع شبهات ابتدا باید تعریف دقیقی از نظریه جامعه‌شناسی و اصول موضوعه بعنوان یکی از مهمترین ارکان نظریه ارائه شود.

کاربرد اصول موضوعه در نظریه جامعه‌شناسی چیست؟ چرا باید جامعه‌شناس اصول موضوعه داشته باشد؟ پاسخ این سئوالات در هدف علم جامعه‌شناسی مستتر است. برای مشخص کردن هدف علم جامعه‌شناسی باید تعریف دقیقی از آن ارائه شود. تنهایی با اتکاء به متون غربی و دایره‌المعارف‌های معتبر «جامعه‌شناسی» را چنین تعریف می‌نماید: «علمی که وظیفه بررسی روابط متقابل اجتماعی نسبتاً پایدار (ساخت اجتماعی) در حالت‌های ایستایی‌شناسی<sup>۱</sup> و پویایی‌شناسی اجتماعی<sup>۲</sup> در سطوح مختلف جامعه‌شناختی را برعهده دارد جامعه‌شناسی لقب داده‌اند» (تنهایی، ۱۳۸۹: ۳).

بنابر این تعریف جامعه‌شناسی یکی از شاخه‌های معرفت علمی بشمار می‌آید و به ناگزیر باید روش‌های علمی را بکار گیرد. این اولین توافق عموم جامعه‌شناسان است. اما روش‌های علمی کدامند؟ «روش علمی عبارت است از شیوه‌ی عینی مطالعات شامل تعیین موضوع، ضبط و جمع‌آوری داده‌های قابل گزارش، بررسی و کنترل داده‌ها و بالاخره گزارش نتیجه‌ی آزمایش، و یا روش عملی<sup>۳</sup> عبارت از تشکیل مجموعه‌ای از معرفت بشری از طریق مشاهده، آزمایش، تعمیم و اثبات می‌باشد، پس هر قانون علمی بایستی براساس شواهد تجربی استوار باشد» (همان).

هدف علم نیز توضیح، فهم، پیش‌بینی و کنترل پدیده‌ها است. بدیهی است برای شروع مطالعه علمی ابتدا باید مسأله‌ای وجود داشته باشد، پس اولین مرحله برخورد با مشکل و موضوع تحقیق است.

- 
- 1 - Social Statics
  - 2 - Social Dynamics
  - 3 - Scientific Method

در ادامه مراحل تحقیق طی شده و در نهایت به نتیجه‌گیری و استدلال می‌رسد. تمامی این اقدامات هدفی دارد، که همان هدف نهایی علم است. جوامع انسانی در برخورد با مشکلات، دچار ناراحتی و تنش می‌شوند، و از آنجایی که این شرایط خوشایند نیست، درصدد رفع آن و ایجاد وضعیت مطلوب برمی‌آیند. علم جامعه‌شناسی نیز یک نیت عملی دارد که همانا فهم، پیش‌بینی و کنترل پدیده‌ها است. اما این نیت عملی در ارتباط با اصول موضوعه جامعه‌شناس به فراخور رویکرد نظری و پارادایمی که وی به آن تعلق فکری دارد رقم می‌خورد. بنابراین برای دستیابی به هدف و نیت عملی علم جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی نیازمند اصول موضوعه است. اما اصول موضوعه چیست؟

اصول موضوعه یا مفروضات مسلم<sup>۱</sup> که مبنای تبیین علمی جامعه‌شناسی می‌باشد در کتب جامعه‌شناسی اینگونه تعریف شده است:

«پژوهش - حتی در حوزه‌ی علوم طبیعت- همواره نیازمند آن است که در قالب‌های معرفتی اثبات نشدنی و اثبات نشده‌ای قرار گیرد که حکم راهنمایی را برای ساختن تئوری‌هایی در معنای دقیق کلمه دارند. زبان زرگری علوم و رشته‌های متفاوت در این باره یکسان نیست، و درجایی که آدمی چون توماس کوهن از پارادایم سخن می‌گوید، لاکاتوس<sup>۲</sup> ترجیح می‌دهد بگوید برنامه» (بودن، ۱۳۸۳: ۲۰۳). در یکی از متون ایرانی چنین آمده است؛ «پاره‌ای از نظریه‌های جامعه‌شناسی که عمداً بطور ساده‌ای تنظیم گردیده‌اند، قاعدتاً دو نوع فرضیه را در بر می‌گیرد یکی از آنها مفروضات روشنی هستند که مفروضات مسلم یا بدیهی خوانده می‌شود و دیگر عناصری هستند که در هر نظریه وجود دارند و به‌طور مشخص و روشنی مطرح نشده‌اند و به آنها مفروضات زمینه‌ای گفته می‌شود» (توسلی، ۱۳۷۳: ۳۲).

و یا در تعریفی دقیق‌تر که تنهائی نیز به آن استناد کرده اینگونه آمده است؛ «اصول موضوعه بیانی است که حقیقت آن یا به خودی خود روشن است یا چنان خوب بیان شده است که غیر قابل پرسش می‌باشد و در رشته‌های علمی عموماً و به طور جهانی پذیرفته شده‌اند. یا بیانی است که در مجموعه‌های منطقی به عنوان بیانی حقیقی در تعریف (یا در فرض‌ها) شناخته شده است و برای استنتاج قضایای دیگر مبنا قرار می‌گیرند» (Theodorson and Theodorson, 1979:25).

این اصول موضوعه پایه تمام نظریه‌ها و مکاتب علمی را تشکیل می‌دهد. محققین فعال در هر رشته علمی باید به اصول موضوعه مکتبی خود پایبند باشند. جامعه‌شناس نیز از این امر مستثنی نیست.

1 - Postulates

2 - Lukatos

تنهایی به تأثیر از سی‌رایت میلز و با مطالعه‌ی تاریخی، نظم‌شناسی و معناشناسی نظریه‌های بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی، نتیجه می‌گیرد که ساخت هر تخیل جامعه‌شناختی نظری<sup>۱</sup> از چهار قلمرو نظری یا چهار جستار نظری و مفهومی مستقل، اما به هم مرتبط، تشکیل می‌شود: جستار هستی‌شناسی، جستار روش‌شناسی، جستار ایستایی‌شناسی و جستار پویایی‌شناسی.

در جستار هستی‌شناسی دیدگاه جامعه‌شناس درباره‌ی: انسان، کیهان، خدا، طبیعت و قوانین مربوط به آن مد نظر است. جستار هستی‌شناسی هر نظریه را به نسبت تعاریف عام انسان‌شناختی<sup>۲</sup> سه‌گانه‌ی انسان، جامعه و روابط متقابل انسان و جامعه واکاوی و بررسی می‌کند. نظریه‌پرداز اجتماعی قبل از هرکاری باید تعریف روشنی از این سه مفهوم ارائه دهد. مثلاً اینکه انسان را دارای چگونه سرشت و طبیعتی می‌داند؟ مفهوم جامعه و جهان خارج از انسان را چگونه تعریف می‌کند؟ و همین‌طور در خصوص رابطه متقابل انسان و جامعه چه نظری دارد؟ این مسائل مبانی اعتقادی پارادایم‌ها و نظریه‌های جامعه‌شناسی را تشکیل می‌دهند. این مبانی اعتقادی در جامعه‌شناسی نظری، در چارچوب‌هایی به نام‌های «اصول موضوعه» یا مفروضات مسلم قرار می‌گیرند که واقعیت یا یافته‌های پژوهش براساس آن‌ها تبیین می‌شوند، در نتیجه بدون آن‌ها تحقق هدف علمی امکان‌پذیر نخواهد بود (تنهایی، ۱۳۸۹، ۶۴-۶۸).

تنهایی پس از مطالعه تاریخ جامعه‌شناسی و آثار پیش‌قراولان جامعه‌شناسی (۱۳۸۸) تعاریف ارائه شده در خصوص سرشت و طبیعت انسانی را در چهار دسته قرار می‌دهد که هر کدام از آنها حاکی از دیدگاهی متفاوت است:

۱. «دیدگاه «روسویی»، طبیعت انسان را پاک و بی‌آلایش می‌داند و معتقد است که علل تبهگنی انسان را در محیط و جامعه خراب و سازمان اجتماعی ناسالم باید یافت.
۲. دیدگاه «هابسی» انسان را از ابتدا و در گوهر آدمی شرور می‌داند. بدیهی است کنترل و مهار چنین موجودی تنها وظیفه جامعه قدرتمند است.
۳. دیدگاه «لاکی» برای انسان، طبیعت و سرشت خاصی قائل نیست. هرچه از او سر می‌زند

۱- تخیل جامعه‌شناختی اصطلاحی است که تنهایی از سی‌رایت میلز وام گرفته است، منظور از آن تصویرسازی و نگریستن جامعه‌شناس به پدیده‌های اجتماعی در درازای تاریخی و در پهنای وسعت آن است (برای مطالعه بیشتر مراجعه شود: تنهایی، ۱۳۸۹: فصل سوم)

۲- منظور از تعاریف عام انسان‌شناختی تعاریفی است که بر اساس شاخص‌های مشترک گونه‌ی آدمی که فرآینادی، فراقومی، فراجنسی، فرازمانی، فرامکانی باشند تکیه دارد.

ناشی از تاثیر تشویق‌ها و تنبیه‌های جامعه بر او است. از وی نقل است که: «ذهن انسان چون کاغذ سفیدی است که فرهنگ و جامعه هر چه بخواهند می‌توانند روی آن بنویسند».

۴. دیدگاه «اسپینوزایی»، انسان را موجودی می‌داند که رفتار او براساس آگاهی او قابل تعریف هستند. کزآگاهی، آدمی را زیر سلطه شورهای اجتماعی<sup>۱</sup> بیگانه نسبت به نیازهای آدمی می‌برد، و در برابر، آگاهی از نیاز حقیقی آدمی، شرط برپا سازی جامعه انسانی است» (همان: ۶۷).

در خصوص تعریف مفهوم جامعه نیز «برخی آن را ساختی متبلور، ثابت و محیط بر انسان می‌بینند، و به عبارتی به اصالت جامعه معتقدند، برخی آن را ساختی فرایندی تلقی نموده و احاطه‌ی کامل آن را بر انسان مورد شک و واری قرار می‌دهند. این رویکرد به اصالت کنش اجتماعی معتقد است. بالاخره برخی به اصالت شخصیت باور داشته و جامعه را عبارت از نمایش فعالیت‌ها و اراده‌ی شخصیت‌ها می‌دانند برخی این ساخت را اقتصادی و برخی آن را مبتنی بر تضاد و برخی آن را مبتنی بر منش‌های روانی و بعضی دیگر بر کارکردهای دینی، و سرانجام هر کسی تعریفی خاص از این مفهوم به دست می‌دهد. برخی به جای جامعه واژه‌ی نظام اجتماعی را می‌پسندد، برخی گروه‌های اجتماعی را واژه‌ی درست‌تری می‌دانند و بعضی روابط متقابل اجتماعی یا شیوه‌ی تولید را» (همان: ۶۸-۶۷).

رابطه متقابل انسان و جامعه نیز در جامعه‌شناسی شناخت از سه دیدگاه عین‌گرایانه، ذهن‌گرایانه و رابطه‌ی دیالکتیکی معرفت‌شناختی، یعنی تأثیر متقابل عین و ذهن بررسی می‌شود. در اینجا چگونگی روابط انسان با محیط پیرامونش موضوع بحث است (همان: ۶۸). از همین شالوده‌های هستی‌شناسی است که می‌توان به پرسش‌ها و مسئله جبر و اختیار رسید که به مهمترین نکات در بررسی تفاوت‌های موجود در مکاتب تفسیرگرایی و عوامل‌گرایی اشاره دارد. و یا در مثالی دیگر اهمیت و کاربرد این شالوده‌ها را چنین می‌توان مطرح کرد؛ اگر پرسیده شود چرا دورکیم و مارکس از مسئله مشترکی مانند اعتصابات کارگری تبیین کاملاً متضادی ارائه می‌دهند؟ برای یافتن پاسخ باید به تعریف انسان، جامعه و رابطه متقابل آنها در هستی‌شناسی این دو جامعه‌شناس رجوع کرد. روشن است که تمام تفاوت‌هایی از این دست به مسأله هستی‌شناسی هر نظریه‌پرداز و به اصول موضوعه و مفروضات مسلم هر مکتب یا پارادیم نظری مربوط می‌شود.

اصول موضوعه نه تنها در هر مکتبی بدیهی و مسلم تلقی می‌شوند بلکه هیچ‌گاه به طرق آزمایشی و تجربی اثبات نشده‌اند. برای مثال تعریف ذیل را از کارکردگرایی در نظر داشته باشیم:

«در کارکردگرایی جامعه به عنوان مجموعه‌ای از اجزاء به هم پیوسته که در آن هیچ جزئی در



جدایی و واماندگی از کل نمی‌تواند فهمیده شود، فرض می‌شود» (Theodorson & Theodorson: 307). بدیهی است که فرض فوق مبتنی بر برخی از اصول موضوعه است که کارکردگرایان انسجامی<sup>۱</sup> آنها را از نظریه‌های سیستمی<sup>۲</sup> و دیدگاه زنده‌انگار<sup>۳</sup> که در سده‌های نوزدهم بنیان تفکرات اندیشمندان اثبات‌گرایی را می‌ساخت استنتاج کرده‌اند. این اصول موضوعه که در مکتب کارکردگرایی بدیهی و مسلم فرض می‌شوند، نه تنها هیچ‌گاه به طرق آزمایشی و تجربی اثبات نشده‌اند، بلکه مخالف با بسیاری از اصول موضوعه و فرض‌های مسلم مکاتب دیگر است. برای مثال اصول موضوعه مکتب تضادی درست عکس این فرض‌های مسلم را صحیح می‌داند. نتیجه آن که اغلب مکاتب جامعه‌شناسی به ناگزیر برخی اصول موضوعه و یا فرض‌های مسلم را بدیهی و مبنای بینش‌های نظری و پژوهش‌های تجربی و علمی خویش قرار می‌دهند. اما بایستی در نظر داشت که در جامعه‌شناسی دینی، به عنوان نظریه‌ای جامعه‌شناختی، اصول موضوعه‌ی نظری، روش علمی مشخص و متداول در دانش جامعه‌شناسی و نیز موضوعات قابل مطالعه در جامعه‌شناسی مادر یا جامعه‌شناسی عمومی، مثل دیگر شاخه‌ها مورد تأکید قرار می‌گیرد، اما اصول موضوعه در نظریه‌های دینی از کتب دینی و علوم متداول، و در نظریه‌های غیر دینی از علوم متداول هر زمان گرفته می‌شود. بنابراین انواع شاخه‌های جامعه‌شناسی دینی چون جامعه‌شناسی اسلامی، مسیحی، بودایی یا مجوسی نیز می‌توانند پدید آیند. در اصول موضوعه مکاتب جامعه‌شناسی دینی نیز همچون سایر مکاتب مسائل هستی‌شناسی و تعریف انسان، جامعه و روابط متقابل آنها مطرح است. بنابراین انواع جامعه‌شناسی‌های دینی به فراخور هستی‌شناسی خود در یکی از چهار دسته تعاریف ارائه شده از سرشت و طبیعت انسانی قرار می‌گیرند. در زمینه تعریف جامعه نیز برخی از مکاتب دینی به اصالت جامعه، دسته‌ای به اصالت شخصیت، و گروهی دیگر همچون اسلامی شیعی به اصالت کنش اجتماعی معتقد هستند. در خصوص روابط متقابل انسان و جامعه نیز بر همین منوال است. پس جامعه‌شناسی دینی، در هر صورت ممکن است، مبنی بر:

۱. نوعی معرفت بشری با اصول موضوعه و مفروضات مسلم موجود و منتج که تلاش می‌کند تا:
۲. با به کار بستن روش‌های علمی متداول در جامعه‌شناسی و تعبیه روش‌های متناسب جدید،

---

1 - Integrated Functionalist

2 - Systemic Theories

3 - Organismic Views

۳. در شناخت موضوعات جامعه‌شناسی در تمام حالات ایستایی و پویایی شناختی، در تمام سطوح خرد، کلان و جهانی و در تمام لایه‌ها از سطحی<sup>۱</sup> گرفته تا عمقی<sup>۲</sup>، همت گمارد(تنهایی، ۱۳۹۰: ۱۴-۱۵).

از مطالب فوق دو نکته مستفاد می‌شود که می‌توان به مثابه پاسخ انتقادات محدثی تلقی کرد: نخست آن‌که این شاخه از جامعه‌شناسی همانند سایر شاخه‌ها از روش‌های علمی متداول استفاده می‌کند. دیگر آن‌که استخراج اصول موضوعه از منابع دینی به این معنا نیست که این اصول مقدس و حاکی از حقیقت بی‌چون چرائی هستند که امکان سفر از آنها وجود ندارد. از نظر محدثی پیش‌فرض‌های جامعه‌شناسی دینی حاکی از حقیقت‌اند و این نوع پیش‌فرض‌ها اغلب بعنوان حقایق مسلم و الهی مطرح می‌شوند. به نظر می‌رسد منتقد محترم مقام جامعه‌شناس دینی و متدین را یکی می‌پندارد، متدین آموزه‌ها و اصول مطرح در دین را مقدس و حاکی از حقیقت الهی تلقی می‌نماید. این حقایق برای وی جنبه جزمی دارند. اما جامعه‌شناس در مقام یک پژوهشگر و محقق علمی قرار دارد و تفاوتی ندارند که در کدام حوزه‌ی جامعه‌شناسی فعالیت نماید، جامعه‌شناسی صنعتی یا سیاسی، جامعه‌شناسی دین یا دینی، در هر صورت او یک پژوهشگر علمی است. مقام پژوهشگر علمی ایجاب می‌نماید از اصول تحقیق علمی عدول نکرده و از اخلاق و ارزش‌های حاکم بر پژوهش‌های علمی پیروی کند، خواه دیندار باشد یا بی‌دین. پس اصول موضوعه جامعه‌شناسی دینی غیر جزمی، نامقدس، و غیر تعبدی‌اند و جامعه‌شناس موظف نیست که همواره بدان‌ها پای‌بند بماند. به همین دلیل جامعه‌شناس دینی هم می‌تواند در طول فعالیت نظری‌اش سفر پارادایمی داشته باشد - همانگونه که ح.ا. تنهایی داشته است. البته این تصور هم باطل است که سفر پارادایمی تنها در علم ممکن است و در دین و ایدئولوژی این امر محال است.

منتقد جامعه‌شناسی دینی پس از طرح شبهات خود درباره‌ی اصول موضوعه به تئورم می‌رسد و بر این تصور است که «در علوم اجتماعی آگزیوم‌ها اگرچه در تحلیل نهایی تعیین‌کننده‌اند اما تنها یکی از عناصر سازنده‌ی نظریه‌ها هستند و عنصر دیگر تئورم است. تئورم گزاره‌هایی استدلالی‌اند و یا گزاره‌هایی نظری هستند که از آگزیوم‌ها استنتاج می‌شوند» (محدثی، ۱۳۸۸: ۵۰). تئورم عبارتست از قضیه‌ای که خود به خود روشن نیست، ولی می‌توان از قضایای پذیرفته شده ثابت شود و بنیان یک اصل یا قانون تصور شود (Webstens Ne Twentieth Century Dictionary, 1979: 1893).

1 - Superficial

2 - Depth

تئورم‌ها کاملاً با اصول موضوعه در ارتباط بوده و جامعه‌شناس بدون توجه به آن‌ها نمی‌تواند به تئورم دست یابد. تئورم‌های جامعه‌شناسی دینی نیز از آگزایوم‌ها یا اصول موضوعه آن که الزاماً نه مقدس و نه سکولار - بلکه گذاره‌هایی هستند که در یک پارادایم نظری بدیهی فرض شده‌اند - استخراج می‌شوند. اصول موضوعه نیز همانطور که مطرح شد هستی‌شناسی نظریه‌ها و پارادایم‌های نظری را تشکیل می‌دهد. مباحث مطرح در هستی‌شناسی، موضوعات فلسفی مشخصی از قبیل انسان، کیهان، خدا، طبیعت و قوانین مربوط به آن است.

دیدگاه‌ها و فلسفه‌های متعددی پیرامون این موضوعات مطرح شده است. مکاتب مختلف در برخی موضوعات دیدگاه مشترکی داشته‌اند و در برخی دیگر متضاد. اما هیچ یک از این اصول و تئورم‌های مستخرج از آن یک‌سره بدیع و مستخرج از یک منبع واحدی نیست. برای مثال مارکسیسم بخشی از مبانی اعتقادی خود را از فلسفه هگل، بخشی دیگر را از ماتریالیسم فوئرباخ و قسمتی دیگر را از اسپینوزا و سوسیالیسم‌های تخیلی دریافت نموده است. این دیدگاه‌های فلسفی فقط آبخ‌خور مارکسیسم نبوده است. یعنی اصول موضوعه مارکسیسم منحصر به خود او نیست بلکه بخش‌های از آن در مکاتب نظری دیگر طرح شده و یا حتی امکان دارد بعد از این از سوی مکاتب و نظریه‌های جدید مطرح شود. تصور تئورم‌های یک‌سره بدیع که در تملک یک مکتب یا نظریه خاصی باشد محال است. زیرا تئورم یا تئورم‌های مطرح شده در یک مکتب امکان دارد مورد توافق دیگران نیز باشد. در نتیجه این انتقاد محدثی که آیا «جامعه‌شناسی دینی» کذایی می‌تواند تئورم‌هایی را ارائه کند که در علم‌الاجتماع سکولار قابل طرح نباشد و یک‌سره بدیع و مستخرج از دین باشد؟<sup>۱</sup> از اساس غلط است. البته باید توجه کرد که با نزدیک‌تر شدن به پایان مقاله، محدثی از اصول نقد علمی خارج شده و موضع شخصی خود را با بکاربردن کلماتی که بار ارزشی منفی دارند (مانند: کذایی و یا آسیب خطاب نمودن امکان جامعه‌شناسی دینی) آشکار کرده و درصدد تخریب موضوع برمی‌آید.

#### ۷- تقابل فکر اجتماعی و نظریه جامعه‌شناسی

محدثی در واپسین انتقاد، بحث از امکان طرح نظریه جامعه‌شناسی بر اساس اصول موضوعه برآمده از ادیان را ناشی از خلط دوچیز می‌داند: یکی نظریه اجتماعی<sup>۱</sup> شاید بهتر باشد بگوییم جهت‌گیری اجتماعی<sup>۲</sup> و یا موضع‌گیری و ایستار اجتماعی<sup>۳</sup> و دیگری نظریه جامعه‌شناختی<sup>۱</sup>. از نظر وی

- 1- Social theory
- 2 - Social orientation
- 3- Social stance

جهت‌گیری اجتماعی، طرح مواضع در باره‌ی حیات اجتماعی در سطح کلان است و نظریه علمی در بارهٔ جامعه نیست (محدثی، همان: ۵۱). البته که جهت‌گیری اجتماعی یک نظریه علمی نیست. زیرا هرگونه جهت‌گیری و موضع‌گیری صرف، یک نوع کلی‌گویی است. برای شروع پژوهش علمی و ورود به عرصه علم ابتدا باید موضوع را تحدید نمود، سپس با استفاده از روش استقراء از نتیجه‌گیری‌های علمی متعدد می‌توان به قانون علمی و در نهایت به نظریه علمی دست یافت.

نظریه علمی هنگامی به دست می‌آید که قانون علمی را در چارچوبی از مفروضات مسلم یا اصول موضوعه مکتبی (آگزیوم) بسنجیم. یا چنین رابطه‌ای؛

$$\text{اصول موضوعه} + \text{قانون علمی} = \text{نظریه علمی}$$

قانون علمی پس از آزمون و تأیید روایی برآیند پژوهشی در مکان‌ها، زمان‌ها و موقعیت‌های اجتماعی مختلف به دست می‌آیند، در غیر این صورت نمی‌توان به نظریه علمی رسید. برخلاف باور محدثی جامعه‌شناسی دینی هرگز در صدد آن نیست که موضع‌گیری یا جهت‌گیری‌های اجتماعی بزرگان دینی را بعنوان نظریه علمی خطاب کند. بلکه جامعه‌شناسی دینی همان‌گونه که بیان شد در صدد ارائه نظریه‌ای است کاملاً منطبق بر اصول و روش‌های علمی که تنها اصول موضوعه آن بجای آن که برساخته از فلسفه‌های موجود باشد، از منابع دینی استخراج شده است. البته برخی از منتقدان جامعه‌شناسی دینی با ایجاد تقابل بین فکر و فلسفه اجتماعی بحث از امکان وجود نظریه علمی اجتماعی خواه در حوزه جامعه‌شناسی بطورکلی و یا در دیگر شاخه‌های علوم انسانی پیش از قرن هجدهم را مردود دانسته و دیدگاه‌های مطرح شده در این برهه زمانی را فلسفه اجتماعی بشمار می‌آورند. ریشه چنین انتقاداتی را باید در تعریف پوزیتیویستی از تاریخ علم جستجو کرد. بنابراین تاریخ علم نیز، بعنوان یکی از مسائل مناقشه برانگیز در خصوص فکر یا فلسفه اجتماعی و نظریه‌جامعه‌شناسی مورد توجه قرار می‌گیرد.

عده‌ای از صاحب‌نظران، با اتکاء به تعریف پوزیتیویستی علم، برای علم جامعه‌شناسی به معنای Science نقطه آغازی قائل‌اند آنان براین باورند که جوامع ابتدایی با علم بیگانه بوده و به همین دلیل علم جامعه‌شناسی نیز پیش از جامعه‌شناسان کلاسیک وجود نداشته و مباحث مطرح شده در خصوص مسائل اجتماعی در آن زمان را فکر یا فلسفه اجتماعی می‌نامند، و براین اعتقادند که پیش از سده‌ی نوزدهم هیچ‌گونه نظریه جامعه‌شناسی مطرح نشده است، چون علم به معنای Science محصول دوران مدرن است.

به راستی پارادایم علم به معنای Science چگونه تعریف می‌شود، و تاریخ علم از چه زمانی آغاز

می‌شود؟ به نظر ح.ا. تنهایی در برابر این پرسش ابهام‌آمیز، دو پاسخ کاملاً مجزا از هم وجود دارد. بنابراین پاسخ اول علم به معنای Science در قرن نوزدهم و در فرآیند تکامل معرفت‌شناسی و به دنبال نظریه پویایی‌شناسی تمدن غربی زاده شد. به دنبال نظریه پویایی‌شناسی کنت، مورگان، تایلر، فریزر، دورکهایم، وبر و بسیاری از دیگر جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان که به نوعی مؤید نظر اول‌اند. انسان ابتدایی قادر به درک علم نبود و بنابراین علم نمی‌توانست به عنوان یک پدیده اجتماعی در دوران‌های گذشته به وجود آید.

صرف‌نظر از انتقادات مطرح شده، این دیدگاه رایج‌ترین - البته نه منطقی‌ترین - پاسخ به پرسش تاریخ علم است. به دنبال چنین دیدگاهی برخی، به ویژه برخی از اندیشمندان ایرانی تاریخ علم را به دو قسمت «فکریا فلسفه و علم» تقسیم نموده‌اند (تنهایی، ۱۳۸۹: ۲۰). با اتکاء به همین تقسیم‌بندی است که کسانی چون محدثی نظریه اجتماعی را از نظریه جامعه‌شناسی تفکیک می‌نمایند.

با استناد به تعریف علم و خصائص ویژه‌ی آن، پاسخ دوم در برابر، معتقد است که علم به عنوان Science از دوران قدیم‌تری پدید آمد و در دوران جدید تنها تحول کمی و کیفی عمیق‌تری را تجربه کرد. مالینوفسکی را می‌توان از طرفداران این دیدگاه به حساب آورد. او در این خصوص چنین می‌نویسد:

«به مجردی که انسان توانست با بهره‌وری از ابزار، بر پیرامون خویش چیره شود و در همان زمانی که زبان در جوامع آفریده شد، می‌بایستی معرفتی ابتدایی که با خصیصه‌های اصلی و بنیادی علمی همراه بوده باشد، بوجود آمده باشد» (Malinowski, 1958: 88).

کناک نیز در کتاب انسان‌شناسی فرهنگی خود، ضمن بیان خطای فریزر و سایر نظریه‌های قوم‌مدارانه تکامل‌گرایی، چنین می‌نویسد:

«مالینوفسکی میان جادو، علم و دین تفاوت گذارد. او (در این کار) با فریزر که معتقد بود، جادو، دین انسان ابتدایی است مخالفت نمود، زیرا که او بواقع علم (بمعنای امروزی آن) را در میان جزیره‌نشینان تروبریانند یافته بود» (Kottak, 1975: 188).

جان برنال در مجموعه چهار جلدی خود با عنوان «علم در تاریخ» بر این نظر است؛ از آنجا که خصلت اساسی علوم طبیعی به دستکاری و دگرگون کردن ماده مربوط می‌شود، لذا جریان اصلی علم از فنون انسان‌های اولیه سرچشمه می‌گیرد. در دوران دیرینه‌سنگی راه و روش‌های اصلی به کارگرفتن و شکل دادن و تغییر شکل دادن مواد مختلف و همچنین استعمال آتش، دانش علمی مربوط به عادت و رفتار حیوانات و گیاهان در طبیعت وحشی، همچنین ابداعات مهم اجتماعی مانند خویشاوندی، زبان،

آداب و رسوم، موسیقی و نقاشی به وجود آمد. کشاورزی، ریسندگی، بافندگی، سفال‌گری و اختراعات اجتماعی مانند تصویرنگاری استعاری سرو صورت، یافتن مذهب همه از فرآورده‌های فرهنگ روستایی دوران نوسنگی است. اندیشه‌ها و نظریه‌های علمی که از زندگی اجتماعی سرچشمه می‌گیرند به نوبت در قالب سحر و جادو، مذهب و فلسفه منعکس می‌شوند. «علوم اجتماعی ابتدا در سنن و شعائر مستتر بوده و بعدها تحت تأثیر و طبق الگوی علوم طبیعی شکل یافته است» (برنال، ۱۳۸۰: ۵-۳۰).

«علم در آغاز به سختی از کارهای پیشه‌وران و دانستنیهای کاهنان، قابل تفکیک بود، سپس رفته رفته این دو از هم جدا شدند و علم توانست پس از روزگاران درازی اظهار وجود و اعلام استقلال کند و در جامعه جائی برای خود بیابد... در طلیعه تمدن علم فقط جنبه‌ای از کار ساحران، طبخان و یا آهنگران بود. تنها در قرن هفدهم بود که علم موقعیتی مستقل پیدا کرد.» (همان: ۷ و ۲۸)

بنابراین برخلاف دیدگاه اول که با رویکردی پوزیتیویستی، علم را پدیده‌ای جدید و محصول دوران مدرن می‌داند. نظریه دوم؛ در ابطال تقسیم تاریخ علم به دو مرحله‌ی «فکر و علم» و شروع علم از قرن نوزدهم در حوزه‌ی خاص جامعه‌شناسی، به صورت‌های گونه‌گونی ابراز شده‌است. دقت در فهرست و عناوین برخی از کتب معروف و متداول، رد نظریه اول را بخوبی آشکار می‌نماید. برای مثال، ریمون آرون تاریخ رسمی نظریه‌های جامعه‌شناسی را از منتسکیو آغاز می‌کند. اغلب این آغاز را تا دوران قرن چهاردهم یعنی ابن‌خلدون به عقب می‌برند. تعدادی هم به پیشنهاد پوپر (جامعه بازو دشمنان آن)، با تامور و نیسبت تاریخ علم جامعه‌شناسی را تا دوران تمدن یونان باستان به عقب برمی‌گرداند. برخی هم آغاز تاریخ علم را مانند مالیونفسکی، کتاک و برنال از حوزه‌ی تمدن انسان ابتدایی و دوران اسطوره‌ها شروع می‌کنند. با تامور و نیسبت در تحلیل نظریه‌های «جامعه‌شناختی» از یونان باستان شروع نموده و بدون این که تاریخ را به دو مرحله فکر اجتماعی و علم اجتماعی تقسیم کنند یکسره به دوران جدید می‌رسند. زایتلین نیز منتسکیو و روسو را به عنوان آغازگران مهم‌تر یاد می‌کند. کوزر بررسی تمام نظریه‌های جامعه‌شناسی قرون نوزدهم و بیستم را با اصطلاح فکر جامعه‌شناختی ذکر می‌کند. (Masters of Sociological Thought, 1977) و معلوم می‌دارد که تقابل فکر و علم تقسیمی ساختگی است. به همان شیوه نیز اسکیدمور نظریه‌های جدید را «تفکر نظری در جامعه‌شناسی» (Theoretical Thinking in Sociology, 1975) خطاب می‌کند. از میان جامعه‌شناسان ایرانی نیز نراقی تاریخ علم را بدون تقسیم مصنوعی فکر و علم از جوامع قدیم یونان و اسلام آغاز می‌کند (نراقی، ۱۳۷۹). استونز تاریخ نظریات جامعه‌شناسی مدرن را با نام متفکران بزرگ جامعه‌شناسی معرفی می‌کند (تنهایی، ۱۳۸۹، ۲۱).

تنهایی نیز در تشخیص تاریخ علم و پیدایش نظریه جامعه‌شناسی نظر خود را چنین بیان می‌نماید:

«من برآنم که علم با بشر زاییده شد، زیرا همان‌گونه که اسپینوزا، مارکس و فرم به اشکال مختلف ذکر کردند، انسان هیچ‌گاه تابع الگوهای غریزی نبوده است و با تکامل زندگی بشری به تدریج تأثیرات کم‌رنگ دنیای غریزی حیوانی در او به کاهش گراییده است. پس انسان با شناخت روا و معتبر خود از واقعیت زندگی توانست تمام مشکلات خود اعم از تغذیه، مسکن، مهاجرت، جنگ، صلح و تکامل را در فرآیندی سنجیده و معلوم - به تدریج - حل نماید که خود نشانه‌هایی از روا بودن نظریه‌ی انسان تاریخی است» (همان).

از مباحث فوق به این نتیجه می‌رسیم که: اگرچه این دریافت درست است که شدت و چگالی پویایی تکامل علم از قرن نوزدهم شدت، گستردگی و تندی گرفت؛ اما این، نه به معنای تغییر در ماهیت علم یا ویژگی‌های آن بوده است، و نه به معنای تولد علم. به نظر تنهایی حتی این علم نبود که در این دوره از فلسفه جدا شد، در قرن نوزدهم این تنها علما بودند که از فلاسفه جدا شدند، نه علم از فلسفه. علم و فلسفه همیشه جدا و مستقل در اندیشه‌ی افرادی به وجود آمده‌اند و در شرایط جدید قرن نوزدهم و بنابر ضرورتی که رشد تقسیم اجتماعی کار پدید آورده بود می‌بایستی حوزه‌ی کار خود را از هم جدا می‌کردند.

#### ۸- سخن آخر

در مجموع آنچه گفته شد را می‌توان چنین جمع‌بندی کرد: جامعه‌شناسی دینی در ذیل جامعه‌شناسی دین قرار نمی‌گیرد؛ نمی‌توان با پیش‌فرض‌های فلسفی مکتب خاصی، نظریه‌های علمی ارائه شده در سایر مکاتب را نفی و یا حتی نقد کرد، بلکه نقد علمی باید در چارچوب علمی همان مکتب قرار گیرد؛ همه‌ی بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی منشاء الهی دین را نفی نمی‌کنند؛ براساس رویکرد تعدادی از جامعه‌شناسان نمی‌توان جامعه‌شناسی را علم‌الاجتماع سکولار نامید؛ دیندار بودن و جامعه‌شناس بودن منافاتی با یکدیگر ندارند؛ تقابل میان فکر اجتماعی و نظریه جامعه‌شناسی برآمده از تعریف مکتبی برخی از جامعه‌شناسان از مفهوم علم<sup>۱</sup> است، و الزاماً مورد توافق عموم جامعه‌شناسان نیست؛ اصول موضوعه جامعه‌شناسی دینی مقدس و جزمی نبوده و در هر لحظه امکان سفر از آنها برای جامعه‌شناس وجود دارد؛ یکی از خصلت‌های انواع معرفت‌های بشری، خصوصاً معرفت علمی انباشت‌پذیری است و به همین دلیل تصور طرح اصول موضوعه یک سره بدیع در جامعه‌شناسی دینی محال است؛ جامعه‌شناسی دینی امکانی است که اصول موضوعه آن برگرفته از منابع دینی بوده و مانند

سایر شاخه‌های جامعه‌شناسی از روش‌های علمی تبعیت می‌کند و در نهایت این‌که «پخته‌ترین فرازهای آثاری ... که در قالب به اصطلاح «جامعه‌شناسی دینی» منتشر شده است» (محدثی، همان: ۴۹). را باید در متأخرترین آثار شارح آن جستجو کرد، زیرا تنهایی از معدود جامعه‌شناسان ایرانی است که در هر نوبت چاپ کتاب خود را بازبینی می‌نماید و با وجود مشغله زیاد تا این امکان فراهم نشود اجازه چاپ مجدد را به ناشر نمی‌دهد. متوقف شدن چاپ کتاب «درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی» سالیان متمادی و استفاده دانشجویان از نسخه کپی شده آن با اجازه ایشان و یا سه ویرایش برای سه نوبت چاپ «جامعه‌شناسی نظری» بخوبی گویای این مطلب است. منابع مورد استناد محدثی بیشتر از کتاب‌های قدیمی و نوبت چاپ اول می‌باشند که تعدادی از آنها - به دلیل بازبینی مولف - اکنون نایاب است. البته این به آن معنا نیست که تنهایی از دیدگاه خود در خصوص تمایز و تفاوت بین جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دینی صرف نظر کرده‌اند.

برای مطالعه دیدگاه تنهایی ابتدا باید جلد اول مجموعه چهارده جلدی تحلیل جامعه‌شناسی در بستر تاریخ (جامعه‌شناسی نظری: ۱۳۸۹) را مطالعه کرد، سپس برای فهم جامعه‌شناسی دینی به کتاب‌های: جامعه‌شناسی دینی در شرق باستان (۱۳۹۰)؛ جامعه‌شناسی عرفانی در اندیشه عرفای مسلمان (۱۳۸۶)؛ جامعه‌شناسی نظری اسلام (۱۳۷۹) و جامعه‌شناسی در ادیان (۱۳۷۳) مراجعه کرد.

### فهرست منابع

۱. البندر، رشید، (۱۹۹۴)، مذهب المعتزله من الکلام الی فلسفه، دارالنبوغ و النشر و التوزیع، بیروت.
۲. برنال، جان، (۱۳۸۰)، علم در تاریخ، ترجمه اسدپور پیرانفر و کامران فانی، امیرکبیر، تهران، جلد اول و دوم، چاپ دوم.
۳. بلومر، هربرت، (۱۳۸۸)، هربرت بلومر و کنش متقابل‌گرایی نمادی، ترجمه و تألیف حسین تنهایی، بهمن برنا، تهران.
۴. بوردن، ریمون، (۱۳۸۳)، مطالعاتی در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک، ترجمه باقر پرهام، نشر مرکز، تهران.
۵. بوردن، ریمون و بوریکو، فرانوا، (۱۳۸۵)، فرهنگ انتقادی جامعه‌شناسی، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، فرهنگ معاصر، تهران.
۶. بوریل، گیسون و مورگان، گارت، (۱۳۸۶)، نظریه‌های کلان جامعه‌شناختی و تجزیه و تحلیل سازمان: عناصر جامعه‌شناختی حیات سازمانی، ترجمه محمدتقی نوروزی، سمت، تهران، چاپ دوم.



۷. تنهائی، ح. ا.، (۱۳۹۰)، جامعه‌شناسی دینی در شرق باستان، بهمن برنا، تهران، چاپ دوم، ویرایش دوم.
۸. تنهائی، ح. ا.، (۱۳۸۹)، درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی، بهمن برنا، چاپ ششم.
۹. تنهائی، ح. ا.، (۱۳۸۹)، جامعه‌شناسی نظری، تهران، بهمن برنا، چاپ سوم.
۱۰. تنهائی، ح. ا.، (۱۳۸۸)، جامعه‌شناسی پیش قراول در غرب جدید، تهران، بهمن برنا، چاپ دوم، ویرایش دوم.
۱۱. تنهائی، ح. ا.، (۱۳۸۷)، فقر نظریه پردازی در جامعه شناسی ایران، برگرفته از وب سایت: [http://www.hatanhai.com/publications\\_view.aspx?id=166](http://www.hatanhai.com/publications_view.aspx?id=166)
۱۲. تنهائی، ح. ا.، (۱۳۸۶) جامعه‌شناسی عرفانی در اندیشه عرفای مسلمان، تهران، بهمن برنا.
۱۳. تنهائی، ح. ا.، (۱۳۸۴) دین و جامعه‌شناسی در گفتگو با دکتر حسین تنهائی، هفت آسمان (فصلنامه تخصصی ادیان و مذاهب)، سال هفتم، شماره ۲۸.
۱۴. تنهائی، ح. ا.، (۱۳۷۹) جامعه‌شناسی نظری اسلام، مشهد، سخن گستر.
۱۵. تنهائی، ح. ا.، (۱۳۷۳) جامعه‌شناسی در ادیان، یزد، بهاباد.
۱۶. توسلی، غلامعباس، (۱۳۷۳) نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران، سمت. چاپ چهارم.
۱۷. جمیز، ویلیام (۱۳۸۶) پراگماتیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدان، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۸. رورتی، ریچارد (۱۳۸۴) فلسفه و امید اجتماعی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران، نشر نی.
۱۹. زاگرن، فیل، (۱۳۸۴)، درآمدی بر جامعه‌شناسی دین، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، لوح فکر.
۲۰. زیمیل، گئورگ، (۱۳۸۸) مقالاتی درباره‌ی دین، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران، ثالث.
۲۱. سراج‌زاده، سیدحسن، (۱۳۸۴)، چالش‌های دین و مدرنیته، تهران، طرح‌نو، چاپ دوم.
۲۲. شاینر، لاری، (۱۳۸۴)، مفهوم سکولارشدن در پژوهش‌های تجربی، ترجمه سیدحسن سراج‌زاده، در: چالش‌های دین و مدرنیته، تهران، طرح‌نو، چاپ دوم.
۲۳. عزالدین الراوی، عبدالستار، (۱۹۸۴م) فلسفه العقل، بغداد، دارالحریه الطباعه.
۲۴. عزالدین الراوی، عبدالستار، (۱۹۸۲م) ثورة العقل، دراسه الفلسفیه فی فکر معتزله، بغداد، منشورات وزاره الثقافه و الاعلام.
۲۵. فرم، اریک، (۱۳۸۲) روانکاو و دین، ترجمه آرسن نظریان، تهران، مروارید.
۲۶. کافی، (۱۹۸۶)، اصول کافی، بیروت، المكتبه الاسلامیه، جلد اول.

۲۷. گورویچ، ژرژ و دیگران، (۱۳۴۷) طرح مسائل جامعه‌شناسی امروز، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، چاپ خانه دانشگاه مشهد.
۲۸. محدثی، حسن، (۱۳۸۸) دوتایی‌های جامعه‌شناسی دین، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره دهم، شماره ۳: ۲۶-۵۶
۲۹. محدثی، حسن، (۱۳۹۰) جامعه‌شناسی دین یا جامعه‌شناسی دینی؟، برگرفته از:  
<http://mohaddesi.wordpress.com/category/%D8%AF%DB%8C%D9%86/>
۳۰. مارکس، کارل، (۱۳۸۰) مانیفست، در: لئوپانیچ، کالین لیز، مانیفست پس از ۱۵۰ سال ترجمه حسن مرتضوی، تهران، آگه.
۳۱. هیوز، ه استوارت (۱۳۷۶) هجرت اندیشه اجتماعی، ترجمه عزت‌ا... فولادوند، تهران، طرح نو.

32- Kattak, C. P. (1975). Cultural Anthropology. N. Y. Random House.

33- Malinowski, B. (1958). The role of magic and religion, in: Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach. W. A. Lessa and E. Z. Vogt, Row, Peterson.

34- Nottingham, E.K. (1954). Religion and Society. U.S.A., Random house.  
 Theodorson, G., & Theodorson, A. G. (1979). A Modern Dictionary of Sociology. New York: Barnes and Nobel Books.