

تمایز نظریه اجتماعی و نظریه جامعه‌شناختی: راه‌حلی برای مشکل اسلامی‌سازی جامعه‌شناسی در ایران

حسن محدثی^۱

(تاریخ دریافت ۹۰/۱/۳۱، تاریخ پذیرش ۹۰/۹/۳۰)

چکیده

یکی از چالش‌های اصلی علوم اجتماعی و از جمله جامعه‌شناسی در ایران پس از انقلاب، تلقی علوم اجتماعی به‌مثابه بدنه‌ای از دانش حامل مفروضات و ارزش‌های ایدئولوژیک سکولار و غربی است. برخی به دنبال تولید دانشی به نام "جامعه‌شناسی اسلامی" هستند و در این باب کوشش‌های متفرقه‌ای نیز صورت گرفته است که البته هنوز منجر به عرضه محصولی قابل اعتنا نشده است. در مقابل این چالش، واکنش دیگر جامعه‌شناسان نفی و انکار این مدعا و انتظار ارائه جامعه‌شناسی بدیل توسط مدعیان بوده است. این مقاله با تمایز میان نظریه اجتماعی و نظریه جامعه‌شناختی راه‌حلی برای برون‌رفت از این چالش مطرح می‌سازد که دست‌کم می‌تواند به همدلی بیشتر این دو جریان موجود در جامعه‌شناسی بینجامد. مبنای این تمایز تفکیک نظریه‌های هنجارین یا تجویزی از نظریه‌های غیرهنجارین یا توصیفی است. برای تثبیت این تمایزگذاری نخست نگرش درباب جامعه (جامعه‌نگری یا جامعه‌بینی) از جامعه‌شناسی متمایز شده و خلط این دو با هم مورد نقد قرار گرفته است. در گام بعدی، تمایز میان نظریه اجتماعی و نظریه جامعه‌شناختی با توجه به چند ویژگی مطرح شده است: هنجارین یا غیرهنجارین بودن، برخورداری یا عدم برخورداری از گزاره‌های علمی، طراحی جامعه ایده‌آل یا عدم طراحی آن و صرفاً توصیف و تبیین جامعه، مبهم سخن

۱. استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده روان‌شناسی و علوم اجتماعی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، hmohaddesi@yahoo.com

گفتن و کلی‌گویی یا دقیق و مشخص سخن گفتن. براساس این تمایز دو نوع فعالیت و تولید معرفتی، یعنی جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی، و نیز دو نوع چهره دانشی از هم تفکیک می‌شوند.

واژگان کلیدی: معضل اسلامی‌سازی، نظریه اجتماعی، نظریه جامعه‌شناختی، طراحی جامعه، "جامعه‌شناسی اسلامی"، "جامعه‌شناسی انتقادی"، نظریه اجتماعی دینی.

طرح مسئله

دست‌کم از زمان تعطیل‌شدن دانشگاه‌ها و برنامه انقلاب فرهنگی تاکنون، این اندیشه مطرح بوده است که جامعه‌شناسی و دیگر رشته‌های علوم انسانی دانش‌هایی وارداتی‌اند و از غرب آمده‌اند و آغشته و مبتنی بر ارزش‌های مردم جوامع غربی هستند و برای ما مسلمانان که فرهنگ و مبانی ارزشی متفاوتی داریم، نه تنها قابل بهره‌گیری نیستند، بلکه مضر و آسیب‌زا هستند و ما را از هویت و نظام ارزشی اسلامی دور می‌کنند. این اندیشه با این اندیشناکی همراه بود و امروزه بیش از پیش مطرح است و در طول این ایام طولانی همواره سبب تشکیک در اعتبار علوم انسانی و از جمله جامعه‌شناسی شده است. این مشکلی است که دو بعد بیرونی و درونی دارد: از بیرون، عوامل فرامعرفتی هم‌اکنون کلیت علوم اجتماعی را نفی می‌کند و خواهان بازنگری اساسی در آن است و هدف نهایی آن این است که معرفتی بدیل را جایگزین آن کند. در درون این حوزه برخی صاحب‌نظران به دنبال تولید دانشی به نام "جامعه‌شناسی اسلامی" هستند و در این باب کوشش‌های متفرقه‌ای انجام داده‌اند که البته هنوز منجر به عرضه محصولی قابل اعتنا و قانع‌کننده نشده است. با این حال، آنان در دروس جامعه‌شناسی و نیز در دیگر مجال‌ها اعتبار جامعه‌شناسی موجود را از اساس زیر سؤال می‌برند و از نوعی جامعه‌شناسی بدیل سخن می‌گویند و بدین ترتیب، با منبع بیرونی این چالش هم‌صدایی می‌کنند.

این ادعا از سوی برخی از صاحب‌نظران مسلمان ایرانی و غیرایرانی همواره مطرح بوده است که اسلام به‌عنوان دینی معین، عرضه‌کننده بینش‌ها و بصیرت‌هایی ویژه درباب جهان، انسان و جامعه است و لذا می‌توان براساس مبادی و مبانی اسلامی بدنه‌ای از دانش انسانی را فراهم کرد که هم در ریشه‌ها و هم در میوه‌ها با علوم انسانی برگرفته از غرب و پرورش‌یافته در عصر مدرن مغایرت دارد. بدین ترتیب، از همان سال‌های آغازین نظام جمهوری اسلامی طرحی برای اسلامی‌سازی دانشگاه‌ها در دستور کار قرار گرفت.

در آغاز نگاه‌ها بیشتر معطوف به پرورش استادان و عالمانی بود که بتوانند دانشجویان مسلمان را براساس موازین اسلامی تربیت کنند. پیوند برقرار کردن میان حوزه و دانشگاه و طرح وحدت حوزه و دانشگاه، در عمل به صورت برقراری تعامل میان حوزویان و دانشگاهیان فهمیده و اجرا شد. اما برخی به تدریج با ژرف‌نگری دریافتند که اسلامی کردن دانشگاه مokol به اسلامی کردن اجزای فعال و سازنده دانشگاه نیست، بلکه می‌بایست اسلامی‌سازی علوم و از جمله علوم انسانی را در دستور کار قرار داد. اگرچه هنوز بعد از گذشت حدود ۳۱ سال از طرح اولیه این بحث‌ها و برنامه‌ها، برخی به ویژگی‌های فردی استادان دانشگاه مثل سکولاربودن به مثابه یک معضل می‌نگرند و اقدام به بازنشسته کردن یا حتی اخراج استادان کرده‌اند، اما اهل نظر و بصیرت می‌دانند که مشکل مورد بحث را نه در افراد بلکه در سرشت علوم انسانی باید جست؛ صرف‌نظر از اینکه اصلاً علوم انسانی را مسئله‌دار بدانیم یا نه.

به‌عنوان دانش‌آموخته جامعه‌شناسی، مثل بسیاری دیگر از استادان و محققان این حوزه، همواره از کسانی که مدعی امکان ارائه و عرضه "جامعه‌شناسی اسلامی" بوده‌اند طالب ارائه آن بوده‌ام و بهترین راه تأیید و صحت‌آزمایی این مدعا را تحقق عملی "جامعه‌شناسی اسلامی" دانسته‌ام و البته همواره پاسخ شنیده‌ام که پرورش علم جدید نمی‌تواند در دوره زمانی محدود و طی یک یا دو نسل تحقق یابد. در کنار این مناقشه، فعالیت‌هایی به دست برخی از کسانی که مدعی عرضه "جامعه‌شناسی اسلامی" بوده‌اند انجام شده است (برای مثال رجوع شود به تنهایی، ۱۳۷۹؛ ۱۳۸۱؛ ۱۳۷۸ الف و ب) که از طرف همکاران مخالفشان این کوشش‌ها و تولیدات فرهنگی به دیده تردید نگریسته شده است (توسلی، ۱۳۸۹؛ جلائی‌پور، ۱۳۸۹). به عبارت دیگر، هم‌اکنون آشکارا نوعی انشقاق میان جامعه‌شناسان و عالمان علوم اجتماعی و دانش‌آموختگان و دانشجویان این حوزه وجود دارد: اقلیتی که همچنان از امکان عرضه "علوم انسانی اسلامی" و از جمله "جامعه‌شناسی اسلامی" سخن می‌گویند و حتی آن را در حال تولد می‌دانند (زاهدانی، ۱۳۸۹: ۱۴۳) یا اساس علوم انسانی موجود را با اتهام غربی‌بودن و سکولاربودن زیر سؤال می‌برند (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۱۴۳) و اکثریتی که طرح اسلامی‌سازی علوم انسانی و از جمله جامعه‌شناسی را طرحی ایدئولوژیک می‌دانند که از سوی دولت و نخبگان وابسته به آن و فعالان سیاسی و برخی روشنفکران دنبال می‌شود (عبداللهی، ۱۳۸۹؛ فاضلی، ۱۳۸۹: ۳۵۶؛ ذاکر صالحی، ۱۳۸۹: ۲۶۹ و ۲۸۵). اکثریت مذکور این طرح را سترون و مقطعی و سیاسی تلقی می‌کنند و ای بسا آن را به سخره می‌گیرند و "اشاعه گمراهی" اش می‌دانند (العطاس به نقل از قانعی‌راد، ۱۳۸۹: ۱۱۹ و ۱۳۷) یا در بهترین حالت آن را در عداد "گفتارهای اجتماعی بدون قطب‌نما" قرار می‌دهند (جلائی‌پور، ۱۳۸۹).

اینک، پس از سپری کردن بیش از سه دهه مناقشه در این باره، باز هم علوم انسانی، و به ویژه جامعه‌شناسی، با بحران مشروعیتی روبه‌رو است که کیان آن را با تهدید مواجه ساخته است. واکنش‌هایی که در قبال این تهدید بروز یافته متفاوت است:

(۱) برخی آن را از یک سو صرفاً تهدیدی از سوی نظام سیاسی موجود تلقی می‌کنند و نه بحرانی در درون خود جامعه‌شناسی و معتقدند چنین تهدیدی مقطعی است و ای بسا به طور معکوس، سبب اعتباریابی بیشتر علوم انسانی و نیز جامعه‌شناسی در جامعه ما می‌شود و جامعه‌شناسی را به میان مردم می‌برد و آنان را با جامعه‌شناسان و آرای آنان آشنا می‌کند و از سوی دیگر خود چنین تهدیدی از سوی نظام سیاسی، حاکی از وزن جامعه‌شناسی به طور اخص و علوم انسانی به‌طور اعم است.

(۲) برخی دیگر آن را بحرانی هم‌زمان بیرونی و درونی می‌دانند و معتقدند گرچه خاستگاه این بحران در بیرون از این حوزه معرفتی و در مناسبات قدرت سیاسی قرار دارد و نیز ریشه در سنت تعلیمی رقیب دانشگاه یعنی حوزه دارد، اما به درون خود جامعه‌شناسی نیز نفوذ می‌کند و کنشگران سازنده این رشته علمی از استاد تا محقق و دانشجو و غیره را تحت تأثیر قرار می‌دهد و پرسش‌هایی را پدید می‌آورد که در نتیجه آن، بذر تردید درباب اعتبار این رشته کاشته می‌شود و این ممکن است در کنار بغض نظام سیاسی در قبال این رشته به کسوف تدریجی آن - دست‌کم در یک یا دو دهه - بینجامد.

اما صرف‌نظر از اینکه مسئله جامعه‌شناسی در ایران اینک در چه مرحله‌ای قرار دارد و از چه نوع است و چه پیامدهایی ممکن است داشته باشد، جا دارد در این باب دوباره تأملی بکنیم و این پرسش را مطرح کنیم که آیا راهی برای برون‌رفت از این وضع وجود دارد یا نه؟ به چه نحو می‌توان نزاع فکری و حتی سیاسی موجود را - که گاه منجر به تنش شدید میان کارگزاران دو نهاد تعلیمی موجود در ایران (حوزه و دانشگاه) می‌شود - در مجرا و مسیر ثمربخش‌تری به جریان انداخت؟ آیا اصلاً این مناقشه طولانی و پرهزینه دست‌آوردی برای علوم اجتماعی و انسانی در این دیار دارد؟

نظریه‌های هنجارین و نظریه‌های غیرهنجارین درباب جامعه

با بررسی آثار متفکران اجتماعی، از فیلسوفان و متألهان اعصار گذشته و امروز گرفته تا جامعه‌شناسان عصر مدرن، می‌توان دریافت نظریه‌هایی که درباب واقعیت اجتماعی پرورده شده است، در یک دسته‌بندی کلی، در دو گروه جای می‌گیرند: 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 هستند و خصلتی تجویزی یا هنجارین^۱ می‌یابند.

با این حال، با اندکی کاوش و بررسی، می‌توان دریافت که در حال حاضر، در آثار گوناگون منتشر شده که در مجموعه وسیع معرفتی موسوم به تفکر اجتماعی (اعم از علوم اجتماعی) جای می‌گیرند، این دو سنخ نظریه‌پردازی و دو نوع نظریه از هم تفکیک نمی‌شوند و اغلب به جای هم به‌کار می‌روند و در کتاب‌هایی که تحت عنوان نظریه جامعه‌شناختی در دنیا و در ایران منتشر شده است، به‌خطا این دو دسته نظریه را تحت عنوان نظریه اجتماعی یا نظریه جامعه‌شناسی (که اغلب به یک معنا فهمیده می‌شوند) جای داده‌اند. به‌عنوان یکی از هزاران نمونه، می‌توان به کتاب والاس و ولف اشاره کرد که با ویرایش‌های متفاوت منتشر شده است و در آن این دو نظریه همسان تلقی شده‌اند:

«این متن بازبینی‌شده از پنج نظرگاه عمده نظریه جامعه‌شناختی مدرن بحث می‌کند: کارکردگرایی، نظریه تضاد، تعامل‌گرایی نمادین، پدیدارشناسی و نظریه‌های انتخاب عقلانی» (والاس و ولف، ۱۹۹۵: X). مطالعه پیش‌گفتار این کتاب نشان می‌دهد که نویسندگان ظاهراً به تفاوت «نظریه جامعه‌شناختی و شیوه‌هایی که برحسب آن‌ها همگی ما، جامعه‌شناسان و غیرجامعه‌شناسان، به یکسان با جهانمان سروکار داریم و می‌کوشیم آن را بفهمیم» (همان) التفات دارند، اما فهرست کتاب نشان می‌دهد که آن التفات به‌صورت خام و ابتدایی باقی مانده است؛ زیرا فهرست نشان می‌دهد که نظریه‌های هنجارین و غیرهنجارین درباب جامعه، همگی نظریه جامعه‌شناختی محسوب شده‌اند. جالب توجه این است که نویسندگان بحث از نظریه انتقادی را با این عنوان آغاز کرده‌اند: «نظریه انتقادی و نقد جامعه» (همان، ۸۸). اما توضیحی که زیر این عنوان آورده‌اند نشان می‌دهد نظریه انتقادی، نظریه‌ای هنجارین است و نمی‌تواند نظریه‌ای جامعه‌شناختی (نوعی نظریه علمی) قلمداد شود: «این بخش، نظریه تضاد مارکس و جامعه‌شناسی مدرن مارکسیستی، نظریه تضاد هابرماس و تحلیلگران مکتب فرانکفورت، نظریه تضاد س. رایت میلز، و نظریه تضاد پی‌یر بوردیو را پوشش می‌دهد. همه نویسندگان این گروه با دیدگاهشان درباب علم اجتماعی و با تصویرشان از جامعه، به‌منزله جامعه به‌نحو سلسله

مراتبی تقسیم شده به گروه‌های طارد، [از دیگران] متمایز می‌گردند. همچنین اغلب آنان در باور به امکان نظمی اجتماعی و آرمانی سهیم‌اند. به‌طور کلی، ما عنوان نظریه‌پرداز "انتقادی" را برای آن‌ها ترجیح می‌دهیم زیرا آنان همگی از علم اجتماعی برای نقد جامعه و به‌ویژه نقد "طبقه حاکم"، "نخبگان قدرت"، یا آنچه اغلب "نظام مستقر" نامیده می‌شود، بهره می‌برند» (همان).

البته، درباره انواع نظریه‌دریاب جامعه (از این پس نظریه جامعه خواهیم گفت)، بحث‌های متفرقه‌ای وجود دارد؛ اما خام و ابتدایی باقی مانده است. برای مثال، هربرت بلومر در بحث خود با عنوان جالب توجه "آنچه در نظریه اجتماعی اشتباه است" به مشکلات و نارسایی‌های نظریه‌های جامعه‌شناختی (البته او از تعبیر "نظریه اجتماعی" استفاده می‌کند) و به‌ویژه مبهم بودن مفاهیم آن‌ها پرداخته است. بلومر (۱۹۵۴) عمدتاً درباره نظریه‌های علمی جامعه سخن می‌گوید، اما در پی نوشت مقاله‌اش، از دو نوع دیگر نظریه جامعه یاد می‌کند که از نظر وی علمی نیستند و پیوندی با تجربه و داده‌های تجربی ندارند. بنابراین، از نظر وی، ولو در حد پی‌نوشت، سه نظریه جامعه (یا به تعبیر او نظریه اجتماعی) وجود دارد: نظریه علمی جامعه، نظریه از "نوع تفسیری"،^۱ نظریه سیاست‌گذارانه یا خط‌مشی. توضیح بلومر درباره نظریه از نوع تفسیری نشان می‌دهد که او نظریه جامعه‌ای را مدنظر دارد که در سطحی کلی و غیرتجربی برای مردم توصیفی از جامعه ارائه می‌دهد و نظریه سیاست‌گذارانه نظریه‌ای است که راه اقدام و عمل را نشان می‌دهد: «دو نوع دیگر نظریه اجتماعی مشروع و مهم وجود دارد که من ارزیابی نکرده‌ام. یکی از آن‌ها درصدد بسط تفسیری معنادار از جهان اجتماعی یا بخش‌های مهمی از آن است. هدفش شکل‌دادن گزاره‌های علمی نیست اما وضعیت‌های زندگی را ترسیم و تعریف می‌کند، به طوری که مردم بتوانند فهمی واضح‌تر از جهان‌شان، امکانات بسطش، و جهاتی که می‌تواند حرکت کند داشته باشند. در هر جامعه، به‌ویژه جامعه‌ای متغیر، ایضاً معنادار ارزش‌های اجتماعی پایه‌ای، نهادهای اجتماعی، شیوه‌های زندگی، و روابط اجتماعی وجود ضرورت دارد. این نیاز را نمی‌توان با علم تجربی پاسخ داد؛ ولو اینکه بتوان کمک‌هایی از تحلیل ارائه‌شده به وسیله علم تجربی گرفت. برآوردن مؤثر آن نیازمند حساسیت به تمایلات جدید و درک مسیرهای جدیدی است که زندگی اجتماعی ممکن است در آن‌ها شکل بگیرد. اغلب، نظریه اجتماعی راجع به گذشته و تا حد زیادی حال، خواسته یا ناخواسته از این نوع تفسیری است. این نوع از نظریه اجتماعی مهم است و جای خود را دارد. نوع دومی از نظریه را می‌توان نظریه

1. Interpretive type

"سیاست‌گذاری"^۱ نامید. این نظریه با تحلیل کردن وضعیت اجتماعی معین، یا ساختار اجتماعی، یا کنش اجتماعی به‌مثابه پایه‌ای برای سیاست‌گذاری یا عمل^۲ سروکار دارد. ممکن است تحلیلی از راهبرد و تاکتیک‌های کمونیستی، یا تحلیلی از شرایطی باشد که جداسازی نژادی در شهری امریکایی را حفظ می‌کند، یا تحلیلی از نقش قدرت در روابط کار در صنعت تولید انبوه، یا تحلیلی از توان‌بالقوه روحیه دشمن باشد. این‌گونه تحلیل نظری به واسطه علم تجربی ساخته نمی‌شود. کاربرد محض شناخت علمی [هم] نیست. کاوش پژوهشی مطابق با قواعد علم تجربی [هم] نیست. عناصر تحلیل و روابط سرشتی معین‌شده به‌دست شرایط انضمامی، و نه [معین شده] با روش‌ها یا تجربیات علم تجربی دارد. این شکل از نظریه‌پردازی اجتماعی اهمیتی بدیهی دارد» (بلومر، ۱۹۵۳).

با آنکه سخن بلومر حاکی از درک او از انواع نظریه‌های جامعه است و این فضل تقدم او را درباب این موضوع نشان می‌دهد، اما تقسیم‌بندی بلومر برای حل تفاوت‌های ماهوی نظریه‌های جامعه گره‌گشا نیست. دو نوع نظریه از "نوع تفسیری" و نظریه "خط‌مشی" اگرچه لزوماً علمی نیستند، می‌توانند محصول نظریه‌های جامعه‌شناختی هم باشند. به عبارت دیگر، نظریه‌های جامعه‌شناختی هم این امکان را به ما می‌دهد که شرحی کلی درباب جامعه برای افراد در سطوح مختلف عرضه کنیم یا از آن‌ها برای تعیین خط‌مشی و اقدام استفاده کنیم. به عبارت دیگر، سه‌نظریه مورد بحث وی هم‌سطح نیستند، بلکه به سطوح مختلفی تعلق دارند: یکی در سطح اندیشه علمی، دیگری در سطح توضیحی همگانی درباب جامعه، و سومی در سطح اقدام و عمل و سیاست‌گذاری برای آن. اما بلومر که نگران علمی‌بودن نظریه جامعه‌شناختی است، از این نکته مهم غفلت کرده است که بخش مهمی از تفکر اجتماعی مدرن، اساساً غیرعلمی و هنجارین است و خود نیز به این غیرعلمی‌بودن و هنجارین‌بودن مبتهج و مفتخر است.

اجتناب از این غفلت عجیب و التفات به تفاوت نظریه‌های موجود درباب جهان اجتماعی ما را هم در فهم ماهیت و ویژگی‌های نظریه‌های جامعه کمک می‌کند و هم درباب مناقشه مهم موجود در ایران درباب دوگانة جامعه‌شناسی/جامعه‌شناسی اسلامی^۳ به نتایج راه‌گشایی نایل می‌سازد. در مسیر پرورش و تولید "جامعه‌شناسی اسلامی" کوشش‌هایی صورت گرفته است، اما دست‌آورد این کوشش‌ها، اگر اصلاً بتوان از دست‌آوردی سخن گفت، حتی خود مدعیان چنین جامعه‌شناسی‌ای را قانع نکرده است و اعتراف دارند که «هنوز علوم اجتماعی اسلامی از چهارچوب اصول کلی فراتر نرفته است» (عبداللاوی، ۱۳۸۲: ۱۶۰) و تحقق یافتگی "جامعه

1. "Policy" theory

2. Action

شناسی اسلامی" را «اثبات نشده» و کوشش‌های انجام‌گرفته را نیز فاقد «انسجام علمی» می‌دانند (ثقفی، ۱۳۸۲: ۱۶۷). به همین دلیل، آنان هنوز از موضعی سلبی یعنی در مقام نفی جامعه‌شناسی موجود سخن می‌گویند و به‌طور مثبت و ایجابی جایگزینی عرضه نکرده‌اند. بگذارید از بی‌عملی مدعیان ارائه و پرورش "جامعه‌شناسی اسلامی" به‌رغم برخورداری از همه گونه حمایت دفاع نکنیم و ناتوانی آنان را در پرورش اندیشه‌های قابل‌اعتنا از نوع "جامعه‌شناسی اسلامی" کذایی توجیه نکنیم. با این همه، این بی‌عملی و ناتوانی ما را مجاز نمی‌سازد که کل ادعاهای آنان را بی‌ارزش تلقی کنیم و تأملی را درباب آن روا ندانیم. جای آن هست که بپرسیم آیا در مدعای آنان هیچ نکته قابل‌اعتنا و تأمل‌برانگیزی وجود ندارد؟ آیا در منابع دینی و در جهان‌نگری دینی هیچ مجموعه‌ای از افکار و بینش درباب مسائل اجتماعی که بتواند دست مایه پرورش نوعی اندیشه درباب جامعه گردد، و بدنه‌ای از دانش اجتماعی را پدید آورد، وجود ندارد؟ پاسخ من به این پرسش مثبت است و در اینجا می‌کوشم نظرگاه مختارم را در این باره شرح دهم.

الف) خلط آشوب‌آفرین جامعه‌نگری و جامعه‌شناسی

هرکسی که اندک مطالعه‌ای درباب منابع دینی داشته باشد، به‌آسانی درمی‌یابد که این منابع افکار گوناگونی را درباره جهان اجتماعی مطرح می‌کنند. اساساً ادیان جهان‌نگری ویژه خود را پرورده‌اند و در جهان‌نگری خود درباب هستی، تاریخ، انسان و جامعه مفروضات و اندیشه‌هایی را عرضه کرده‌اند. بنابراین، متون دینی از جمله متون مقدس ادیان نوعی نگرش را درباب جامعه عرضه می‌کنند که در بسیاری مواقع با نگرش مدرن به جامعه مغایرت دارد و در پاره‌ای موارد، نظیر نقش و سهم عمل انسان در ساختن جامعه، نیز با آن نوعی قرابت نشان می‌دهد. وانگهی، با الهام از همین بینش‌ها و نگرش‌های اسلامی بود که متفکران مسلمانی همچون ابن‌خلدون به نظوروری و نظریه‌پردازی درباب پدیده‌های اجتماعی پرداخته‌اند. حال این مجموعه‌از عناصر فکری را چه می‌توان نامید و چگونه می‌توان با آن مواجه شد؟ من آن را جامعه‌نگری می‌نامم و بر این نکته تأکید می‌کنم که هر نوع نظوروری درباره جامعه را می‌توان جامعه‌نگری نامید، اما نمی‌توان بدان جامعه‌شناسی اطلاق کرد.

متأسفانه، برخی بدون توجه به تفاوت‌های مبنایی میان معرفت دینی و معرفت علمی، همچنان از ایده "جامعه‌شناسی اسلامی" دفاع می‌کنند و همچنان افکار ناروشن و مبهمی می‌پرورند که تاکنون هیچ نتیجه مشخصی جز آشوب در فهم و نظر به بار نیاورده است. برای مثال، یکی از مدافعان جامعه‌شناسی اسلامی آورده است: «زمان این بحث‌ها (جدایی دین و جامعه

شناسی) گذشته و دیگر مرزی وجود ندارد که با اتکا به آن بتوان این دو را از یکدیگر جدا کرد. البته سخن (کلام) دینی گفتن، با سخن علوم اجتماعی گفتن و با سخن سیاسی گفتن و دیگر کلام‌ها فرق دارد. به این معنا که این‌ها قواعد مختلف تولید کلام را برای خود دارند، اما در جامعه‌شناسی اسلامی گفته نمی‌شود که ما عین دین را بیاوریم بلکه می‌خواهیم قواعد تولید کلام و بیان را طوری عوض کنیم که ملاحظات دین اسلام را داشته باشد» (کچوئیان، ۱۳۸۸: ۱۰). اما از طریق الاهیاتی نامیدن جامعه‌شناسی یا اتهاماتی از این سنخ تناقض درونی مفهوم "جامعه‌شناسی اسلامی" (یعنی جمع میان دو نوع معرفت متفاوت) حل نخواهد شد و این گامی وارونه است که مشکل را بغرنج‌تر می‌کند. این مدعی "جامعه‌شناسی اسلامی" نیز به جای صورت‌بندی "جامعه‌شناسی اسلامی" به دفاع سلیبی از آن چنین ادامه می‌دهد: «در مواجهه با «علوم اجتماعی» (جامعه‌شناسی) اگر به آن همچون یک علم خنثی که هیچ جهت‌گیری خاصی ندارد فکر کنید، در آن صورت وقتی با «جامعه‌شناسی اسلامی» مواجه شوید می‌پرسید که چرا پسوند «اسلامی» گذاشته‌اید؟ ولی با درنگ بیشتر درمی‌یابید که جامعه‌شناسی پسوندی دارد که بنیان‌گذاران و صاحب‌نظران جامعه‌شناسی آن پسوند را ظاهر نکرده‌اند؛ و آن پسوند «سکولار» است. در واقع، آنچه ما به‌عنوان «علوم اجتماعی» (جامعه‌شناسی) می‌شناسیم، «علوم اجتماعی (جامعه‌شناسی) سکولار» است. منظور کسانی که می‌گویند «جامعه‌شناسی اسلامی» این است که با پسوند سکولار آن مشکل دارند. این پسوند و علومی که متوصف به آن هستند، جهان زندگی مرا تخریب می‌کنند، و هستی غیر را بر من تحمیل می‌نمایند، سپس نمی‌توانم آن‌ها را بپذیرم. علوم اجتماعی، الاهیات زندگی سکولار است. یعنی درست همان کاری را انجام می‌دهد که الاهیات و علوم دینی در زندگی ما و در جهان سنت می‌کند، یعنی ما را به شکل دینی تربیت می‌کند و به زندگی دینی تشویق و ترغیب می‌کند. این علوم سکولار مدرن نیز زندگی شما را غیردینی می‌کند» (همان: ۱۰).

مخالفت با کارکرد مخرب معرفتی معین (به فرض اینکه ادعای ناصواب مذکور در عبارت نقل‌شده را بپذیریم)، اگر ما را به تولید معرفتی جدید با کارکردی متفاوت ترغیب کند ابداً اشکالی ندارد. اما با جابه‌جا کردن تعاریف و برجسب‌ها و عدم تشخیص دقیق مبادی و مبانی، موضوعات، اهداف، روش‌ها، و حوزه عمل و صلاحیت معرفت‌ها، گرهی گشوده نخواهد شد. خطایی که در کار بسیاری از عالمان علوم اجتماعی مسلمان دیده می‌شود این است که هر نوع نظرورزی درباره مسائل و پدیده‌های اجتماعی را جامعه‌شناسی می‌نامند و بر اساس چنین خلطی احکام این دو نوع اندیشه اجتماعی را به هم تسری می‌دهند. هر نوع دانش و معرفتی

تاریخ و مبانی و مبادی و روش‌های خاص خود را دارد. جامعه‌شناسی^۱ به‌مثابه رشته‌ای در علوم انسانی نیز چنین است. جامعه‌شناسی در بستر تاریخی و اجتماعی معینی، جهان مدرن، رشد یافته است. این رشته بدنه وسیعی از دانش را براساس روش‌شناسی خاص خود در طول قریب دو سده تولید کرده است؛ لاجرم، تاریخ، پیش‌تاریخ^۲ یا تاریخ اولیه معینی دارد که خاک حاصل خیزی را برای رشد و پرورش آن فراهم کرده است (هیلبرن، ۱۹۹۵: ۱). هیلبرن از سه مرحله پیشارشته‌ای، رشته‌ای و پسارشته‌ای جامعه‌شناسی سخن می‌گوید: «مرحله پیشارشته‌ای دوره‌ای از حدود ۱۶۰۰ تا میانه قرن نوزدهم را پوشش می‌دهد. در خلال این دوره بود که برداشتهای مدرن از جوامع انسانی ظاهر شد» (همان، ۳). از نیمه قرن نوزدهم به بعد، مرحله رشته‌ای و از جنگ جهانی دوم به بعد که چارچوب‌های رشته‌ای جامعه‌شناسی به‌تدریج «اغلب کارکرد هایشان را از دست دادند»، مرحله پسارشته‌ای جامعه‌شناسی آغاز شده است (همان، ۳-۴). در مرحله پیشارشته‌ای، یعنی قریب به حدود ۲۵۰ سال، بود که درک مدرن از جامعه و امر اجتماعی به‌تدریج تکوین یافت. وانگهی، جامعه‌شناسی در روند بسط و تحولش نیز بسیار پرتلاطم بوده است که نادیده‌گرفتن این تحولات و سهمی که در سرنوشت جامعه‌شناسی داشته است به خام‌اندیشی و کاربرد سهل‌انگارانه این اصطلاح منجر می‌گردد. ترنر به‌خوبی به این تلاطم‌ها در روند تاریخی رشد و بسط جامعه‌شناسی اشاره کرده است: «جامعه‌شناسی از زمان بنیان‌گذاری نهادمندانه‌اش در قرن نوزدهم در معرض تغییرات اساسی در پارادایم‌ها و نظرگاه‌ها بوده است. بسیاری از این انقلابات مفهومی، پیش‌فرض‌های بنیادین این رشته، برای مثال، کل فکر "امر اجتماعی" [اشاره به بودریار] را زیر سؤال بردند» (ترنر، ۱۹۹۹: ۴۸). به‌همین ترتیب، انبوهی از انتقادات نیز از درون خود این حوزه دانش یا از بیرون بدان وارد شده است. نمونه آن چالش متقابل جامعه‌شناسی و مارکسیسم است (همان، ۴۸-۵۱). همچنین، کمبودهایی در تفکر اجتماعی پرورش‌یافته در رشته جامعه‌شناسی تشخیص داده شده که برخی متفکران را به فکر پرورش و تأسیس حوزه‌های جدیدی از تفکر اجتماعی انداخته است و رشته‌هایی چون مطالعات فرهنگی یا فمینیسم را پرورده‌اند که هریک در جای خود می‌بایست مورد نقد و بررسی قرار گیرند.

پس برای بررسی هر حوزه معرفتی لازم است موضوع، اهداف، روش‌شناسی، مبانی و مبادی و نیز پیش‌تاریخ و تاریخ خاص آن را مورد بررسی قرار دهیم و با عنایت به همه این امور، هویت ویژه آن را تشخیص دهیم و آن را از دیگر حوزه‌ها یا بدنه‌های دانش متمایز سازیم. چگونه می

1 . Sociology

2 . Prehistory

توانیم اندیشه‌های اجتماعی‌ای را که در بستر و شرایط تاریخی متفاوت با بستر و شرایط تاریخی جامعه‌شناسی و بر اساس مبادی و مبانی متمایزی از آن پرورده شده است مشخص سازیم تا احکام یکی را به آن دیگری تسری ندهیم؟

ب) تمایز نظریه اجتماعی و نظریه جامعه‌شناختی

در علوم اجتماعی موجود اغلب تمایزی میان نظریه اجتماعی^۱ و نظریه جامعه‌شناختی^۲ دیده نمی‌شود و اغلب این دو مفهوم را به جای یکدیگر به کار می‌برند. برای تمایزگذاری میان اندیشه‌های اجتماعی متفاوت با جامعه‌شناسی، با الهام از مقاله شاهرخ اخوی (۱۳۷۰) تحت عنوان "تفکر اجتماعی شریعتی"، میان نظریه اجتماعی به مثابه نوعی نظریه هنجارین مدرن درباره جهان اجتماعی و نظریه جامعه‌شناختی به مثابه نوعی نظریه مدرن توصیفی و تبیینی درباره جامعه و پدیده‌های اجتماعی تمایز قائل شده‌ایم که به نظر می‌رسد می‌تواند به ما کمک کند از خلط آشوب‌آفرین مذکور احتراز کنیم: «مراد ما از نظریه اجتماعی طرح مواضع نسبتاً منسجم و مبتنی بر مفروضات مشخص درباب 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 با ارزش‌های فرد پیوند وثیقی دارد. اما نظریه جامعه شناختی 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؛ تاحد 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» (محدثی، ۱۳۸۷: ۳۹).

برمبنای چنین تحلیلی، نتیجه گرفته‌ایم که «متفکر بزرگی چون یورگن هابرماس صاحب نظریه اجتماعی مشخصی است، اما به‌رغم اینکه با مباحث جامعه‌شناسی کاملاً آشناست، جامعه‌شناس نیست؛ چنان‌که شریعتی نیز یک نظریه‌پرداز اجتماعی است نه یک جامعه‌شناس» (همان: ۳۹-۴۰).

1 . Social theory

2 . Sociological theory

اما آن چه نظریه اجتماعی را به نحو آشکاری از نظریه جامعه‌شناختی جدا می‌سازد، حضور عناصری از طراحی در نظریه اجتماعی است. ارزش‌شناسی^۱ حاکم بر نظریه اجتماعی، که همان ارزش‌های مورد نظر نظریه‌پرداز اجتماعی است، آن را به سمت ارائه طرحی برای کل جامعه یا بخشی از آن هدایت می‌کند؛ در حالی که نظریه جامعه‌شناختی داعیه وفاداری به همان ارزش‌شناسی علم را دارد که در آن هم خوش‌بینی رادیکالیستی در باب طراحی هندسه جهان اجتماعی و هم بدبینی کلی‌مسلكانه در باب بهبودناپذیری سرشت انسانی و اجتماعی با ورود جامعه‌شناسی به سده دوم عمر خود کنار نهاده شده‌اند.

قصد طراحی جهان اجتماعی ایده‌آل اغلب نوعی نگرش را در باب تغییر در وضع موجود یا "جهان آن‌طور که هست" طلب می‌کند و گاهی اوقات منجر به پرورش شکلی از اشکال اندیشه رادیکالیستی می‌شود. رادیکالیسم در نظریه اجتماعی به چه معنا است: «رادیکالیسم معمولاً با جنبشی در جهت تغییر بنیادی مرتبط است، اما تغییر دقیقاً مطلوب از دوره‌ای تا دوره دیگر متفاوت است. ... مراد از رادیکالیسم این اعتقاد است که خرد و اراده انسانی برای چیره‌شدن بر نقص فعلی وضع انسانی، از طریق تغییر اساسی اجتماعی و سیاسی و بنابراین برای ایجاد نظم اجتماعی کاملاً جدیدی از آزادی، برابری و برادری به قدر کفایت توانمند هست. در این تعریف، چند عنصر وجود دارد. نخست این فکر در آن هست که تغییر اجتماعی و سیاسی، چنانچه به کفایت انجام شود، می‌تواند بدی‌های فعلی وضع انسانی را از بین ببرد. ... از این رو، رادیکالیسم، مطابق این عنصر نخست، دیدگاهی است که بدی‌های وضع کنونی انسانی را به سازمان بد و غیرعادلانه جامعه نسبت می‌دهد و نیز بر آن است که این بدی‌ها را می‌توان از بین برد و توانایی بالقوه انسانی را با کنش اجتماعی و سیاسی شکوفا کرد. عنصر دوم در عنصر نخست نهفته است و آن این است که همین خرد و اراده برای ایجاد تغییرات مورد نیاز در نظم اجتماعی به منظور تکمیل جامعه، اصلاح بدی‌های کنونی و بدین ترتیب برای دستیابی به اکمال سرشت انسانی کافی‌اند. ... پس برطبق این عنصر دوم، رادیکالیسم اطمینان به این امر است که مردان و زنان می‌توانند نظم اجتماعی و آرمانی‌ای را برای پاسخ‌گویی به نیازهای مربوط به اکمال انسانی طراحی کنند و بسازند» (دیویس، ۱۳۸۷: ۱۵۶-۱۵۳). البته دیویس برای رادیکالیسم عنصر سومی به نام جستجوی برابری ذاتی انسان‌ها و تحقق آن در نظم اجتماعی- سیاسی نیز برمی‌شمرد (همان: ۱۵۶)، که اکنون در بحث ما پرداختن به آن موضوعیت ندارد. پس در بسیاری از نظریه‌های اجتماعی دو عنصر نخست رادیکالیسم مندرج است. حتی اگر نظریه اجتماعی مورد

نظر در دفاع از وضع موجود پرورده شده باشد. نظريه‌پردازي اجتماعي درباب وضع موجود به عنوان نظم اجتماعي-سياسي ایده‌آل باز هم مي‌تواند منجر به پرورش نوعي راديکاليسم شود که به صورت نهفته در آن باقي مي‌ماند تا در مجال مقتضي رشد و نمو يابد. بايد به اين نکته نيز التفات کرد که وضع موجود نيز متحول است و اين تحول خواه‌ناخواه آن را، چنان‌که ایده‌آل تصور شده باشد، به وضعي غيرايده‌آل تبديل خواهد کرد.

اما ديده‌گاهي کليبي مسلکانه درباب بهبودناپذيري وضع انساني و اجتماعي نيز مي‌تواند نظريه اجتماعي خاص خود را بپرورد و طرحي غيرراديکاليسيستي درباب جامعه ارائه کند. نتيجه آنکه نظريه اجتماعي درباب موضوعات خرد جامعه باشد يا درباب جامعه به‌مثابه کل، کليبي مسلکانه باشد يا راديکاليسيستي، همواره دلالت بر نوعي طراحي دارد.

بدین ترتیب، نظريه اجتماعي به آن‌چه هست اکتفا نمی‌کند، بلکه از آن‌چه بايد باشد سخن می‌گوید. به همین دلیل، نظريه اجتماعي تجویزي و هنجارین است. در مقابل، نظريه جامعه شناختي از حد دست‌يابی به دانشي برای پیش‌بینی پدیده‌های اجتماعي و دست‌کاري واقعیت اجتماعي در تراز نوعي مهندسي اجتماعي و ایجاد تغییرات محدود فراتر نمی‌رود. از سوی دیگر، جامعه‌شناسي همیشه درباره آن‌چه هست سخن می‌گوید و در پی نفي وضع موجود نیست. به همین دلیل هم تعبیر "جامعه‌شناسي انتقادي"^۱ تعبیر متناقضی است. انتقاد در این تعبیر (در سنت هگلی - مارکسي نقد)، به معنای نفي وضع موجود و سخن‌گفتن از شرايطی آرمانی و بدیل است. وانگهی، جامعه‌شناسي در دنیا اغلب به‌عنوان دانشي محافظه‌کار و توجیه‌کننده وضع موجود متهم است. به همین دلیل هم حوزه‌های معرفتي گوناگونی چون نظريه انتقادي، فمینیسم، و مطالعات فرهنگي - که بر عنصر نقد اجتماعي تأکیدی ویژه دارند - اغلب راه خود را با نقد جامعه‌شناسي به‌مثابه معرفتي وابسته به شرايط موجود آغاز کرده‌اند. پس ای بسا نظريه اجتماعي همراه با نقد و نفي شرايط اجتماعي تحت بررسی است. مارکوز حتی معتقد است که نظريه اجتماعي بايد تمهيدات لازم را برای عملی‌کردن اهداف خود پیش‌بینی کند: «مسلم است که نظريه اجتماعي هرگز نمی‌تواند صرفاً ذهني و شهودی باشد و جنبه عملی در آن ملحوظ نشود، بنابراین بايد این نظريه و اعتقاد شکل تاريخي خود را باز يابد و برای عملی ساختن اهداف خود، توانایی‌ها و لياقت‌های موجود در جامعه معاصر را به حساب آورد» (مارکوز، ۱۳۸۸: ۳۱).

بر اساس چنین تمایزی معتقدم که می‌بایست میان جامعه‌شناس و نظریه‌پرداز اجتماعی تمایز قائل شد و این خود به بخشی از مناقشات در دسته‌بندی افراد از نظر شأن و جایگاه معرفتی پایان می‌دهد: برای مثال، درباب اینکه آیا کسی چون علی شریعتی را می‌توان جامعه شناس تلقی کرد یا نه، بحث‌های متعددی درگرفته است و چنین پرسشی پاسخ‌های متناقضی دریافت کرده است (توسلی و دیگران، ۱۳۸۶؛ اباذری، ۱۳۸۹؛ ۳۵۴؛ ملک‌محمودی، ۱۳۸۸).

ج) ساختار نظریه اجتماعی

هر نظریه اجتماعی دو وجه دارد: وجه توصیفی و تبیینی، و وجه هنجارین. تمام کوشش هورکهایمر (۱۳۸۵) در تفکیک میان "نظریه سنتی و نظریه انتقادی" چیزی نیست جز وجه هنجارین و تجویزی بخشیدن به نظریه درباب جامعه. البته، باید دقت کرد که نظریه انتقادی شکل خاصی از نظریه اجتماعی است که نظریه را هم مقدم بر پراکسیس و هم جزئی از پراکسیس و هم مشروب از پراکسیس تعریف می‌کند. با این حال، تمایزی که او بین "نظریه سنتی و نظریه انتقادی" قائل می‌شود، دقیقاً دال بر تمایز میان نظریه هنجارین و غیرهنجارین است: «نظریه انتقادی فقط فرضیه‌ای پژوهشی نیست که ارزش خود را در جریان فعالیت‌های آدمی نشان خواهد داد، بلکه عنصری ضروری در تلاش تاریخی برای آفریدن دنیایی است که نیازها و قدرت‌های انسان را اجابت کند» (همان: ۲۶۲).

سخن گفتن از دو وجه متفاوت نظریه اجتماعی، وجه هنجارین و غیرهنجارین، بیشتر به نحو انتزاعی معنادار است، اما در واقع این دو وجه معمولاً در درون نظریه اجتماعی درهم‌بافته‌اند. اما همین تجزیه انتزاعی نظریه اجتماعی به ما کمک می‌کند تا از یک سو عناصر و اجزای تشکیل دهنده نظریه اجتماعی را تشخیص دهیم و از سوی دیگر دادوستد نظریه اجتماعی و نظریه جامعه‌شناختی را مورد توجه قرار دهیم.

هر نظریه اجتماعی از توصیف و تبیین وضع موجود آغاز می‌کند و برای موجه‌ساختن خود به شواهدی از دنیای واقعی ارجاع می‌دهد. از این رو، نظریه اجتماعی به‌ناگزیر باید تصویری از وضع موجود و جهان اجتماعی آن‌طور که هست ارائه دهد تا آن‌چه به‌عنوان وضع مطلوب و آرمانی ارائه می‌کند یا، حتی کمتر از این، جهت‌گیری‌ای که برای فرارفتن از آن‌چه هست عرضه می‌کند، معنا و محتوای مشخصی بیابد. این بعد از نظریه اجتماعی ممکن است بسیار پرداخته و نظام‌مند و از دانش‌ها و یافته‌های علوم اجتماعی آکنده و بهره‌مند باشد، یا بسیار فقیر و ناپخته و نپرورده باقی مانده باشد. از این رو، وجه هنجارین نظریه اجتماعی جفت جدایی‌ناپذیر وجه غیرهنجارین آن است.

د) دادوستد نظریه اجتماعی و نظریه جامعه‌شناختی

موضوع مهمی دیگری که شایسته است در اینجا از آن سخن گفته شود، نوع روابط میان نظریه اجتماعی و نظریه جامعه‌شناختی (و جامعه‌شناسان و نظریه‌پردازان اجتماعی) است. بر اساس چنین تمایزی می‌توان گفت که جامعه‌شناسان از یک سو نظریه‌های توصیفی و تبیینی را می‌پرورند و نظریه‌پردازان اجتماعی از دست‌آوردهای آنان در نظام نظری‌ای که خود می‌پرورند بهره می‌گیرند و بخشی از مدعیات خود را با استفاده از این دست‌آوردهای جامعه‌شناختی تقویت و پشتیبانی می‌کنند. اما از سوی دیگر، جامعه‌شناسان نیز از مفهوم‌سازی‌ها و نظریه‌های نظریه‌پردازان اجتماعی و در طی روندی از زدایش بار ارزشی و دلالت‌های فراتجربی آن‌ها، آن مفاهیم و اندیشه‌ها را در نظریه‌های خود وارد می‌کنند و آن‌ها را از آن خود می‌سازند. بدین ترتیب، محصول کار نظریه‌پردازان اجتماعی سبب تقویت جامعه‌شناسی و مشوق ورود افراد مختلف به منظور فعالیت و ادامه تحصیل در این حوزه خواهد شد.

نظریه اجتماعی نظریه‌ای درباب جامعه است. لاجرم می‌تواند از دست‌آوردها 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 دست‌آوردهای 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. هورکهایمر در قالب بحث از نظریه انتقادی، به‌درستی به این دادوستد اشاره می‌کند: «باوجود همه تعامل‌های گسترده‌ای که بین نظریه انتقادی و علوم تخصصی وجود دارد، و این نظریه باید به پیشرفت آن‌ها احترام بگذارد و چندین دهه است که تأثیر آزادی‌بخش و برانگیزاننده‌ای بر آن‌ها داشته است، اما نظریه انتقادی فقط در پی افزایش معرفت نبوده است» (همان: ۲۶۲).^۱

بررسی آثار نظریه‌پردازان اجتماعی نشان می‌دهد که آنان از تولیدات رشته‌های مختلف علوم اجتماعی بهره می‌گیرند. در سوی مقابل نیز جامعه‌شناسان هر جا که بصیرت‌ها و مفاهیم و اندیشه‌های ارزشمندی در کار نظریه‌پردازان اجتماعی می‌یابند، می‌کوشند از طریق جداسازی آن‌ها از بافت آن نظریه اجتماعی و جای‌دادن آن در نظام نظری خویش، آن‌ها را دریابند و از این طریق در جهت پرورش نظریه‌های جدید گام بردارند. هورکهایمر حتی معتقد است که

۱. تأکید از نویسنده است.

«جامعه‌شناسی معرفت... از نظریه انتقادی درباب جامعه اخذ شده و به‌عنوان رشته‌ای تخصصی پاگرفته است» (همان: ۲۵۷).

برای مثالی دیگر، آثار یورگن هابرماس یا میشل فوکو، به‌ترتیب، به‌عنوان دو نظریه‌پرداز اجتماعی مدرن و پسامدرن، تأثیرات مهمی در پرورش اندیشه‌های جدید در جامعه‌شناسی داشته است یا آثار علی شریعتی، به‌عنوان نظریه‌پرداز اجتماعی، در ایران مشوق افراد گوناگون برای ورود به این رشته علمی بوده است.

سویه دیگر این دادوستد را می‌توان در کار یورگن هابرماس یا در کار علی شریعتی دید که از دست‌آوردهای جامعه‌شناسی بهره می‌گیرند. اما بهره‌گیری این افراد از برخی دست‌آوردهای جامعه‌شناسی یا قرابت بخشی از اندیشه‌های آنان با جامعه‌شناسی، ما را مجاز نمی‌سازد که آنان را جامعه‌شناس تلقی کنیم؛ زیرا قلمرو فکری همه آنان بسیار گسترده‌تر از جامعه‌شناسی است و جامعه‌شناس تلقی کردن آنان تقلیل شأن فکری آنان است. این مثال‌ها به‌خوبی روشن می‌کند که نظریه اجتماعی و نظریه جامعه‌شناختی چقدر می‌توانند در رشد و غنی‌سازی یکدیگر سهیم باشند.

هـ) تمایز میان تفکرات اجتماعی هنجارین و غیرهنجارین پیشامدرن، مدرن و

پسامدرن

استفن پپر، فیلسوف امریکایی (۱۹۷۲-۱۸۹۱)، بر آن است که کل فلسفه غرب به‌توالی چهار دوره گفتمانی متفاوت را پشت سر نهاده و در واقع، در درون چهار گفتمان متفاوت، هریک با ویژگی‌های خاص خود، تولید شده است. هریک از این گفتمان‌ها یا "نظام‌های پایه‌ای شناخت" یا "اشکال پایه‌ای تفکر" (هارل، ۱۹۸۲) مبتنی بر تمثیل پایه یا فرضیه‌ای اساسی شکل گرفته‌اند و رشد یافته‌اند. این گفتمان‌ها که در دوره‌های گوناگون مسلط بوده‌اند، از نظر وی، عبارت‌اند از: شکل‌گرایی،^۱ ارگانیسیم،^۲ مکانیسیم،^۳ و زمینه‌گرایی.^۴ از نظر وی، این‌ها شیوه‌های بدیل تبیین جهان‌اند (دانکن، بدون تاریخ). البته، پپر بعدها شیوه دیگری از فهم جهان را تحت عنوان گزینش‌گرایی^۵ به شیوه‌های قبلی افزود (همان). برخی چون بیل ج. هارل، و چارلز دیویس

- 1 . Formism
- 2 . Organicism
- 3 . Mechanicism
- 4 . Contextualism
- 5 . Selectivism

(دیویس، ۱۹۸۶) کوشش‌هایی برای جرح و تعدیل این دسته‌بندی از تفکر فلسفی و پرورش شکل تازه‌ای از سنخ‌شناسی تفکر انجام داده‌اند تا آن را درباب نظریه‌های جهان اجتماعی نیز به کار بگیرند. بررسی کار پپر و جرح و تعدیل‌های بعدی آن خود نیازمند پژوهش و بحثی مستقل است تا اعتبار دسته‌بندی او از نظام‌های تفکر فلسفی و نیز کار کسانی که کوشیده‌اند با جرح و تعدیل یا پالایش و تغییر در آن نوعی دسته‌بندی از گفتمان‌های نظری درباب جامعه (تفکر اجتماعی) عرضه کنند سنجیده شود. اما حتی اگر نتوان تفکر اجتماعی را در قالب گفتمان‌های مشخصی دسته‌بندی کرد و مشخصات هریک را روشن کرد و استعاره‌ها و مفروضات مبنایی هریک را شناسایی کرد، می‌توان نظریه‌های اجتماعی را در دسته‌بندی کلی اما شناخته‌شده و پرکاربرد مدرن و پسامدرن از هم تمییز داد. برای مثال، می‌توان هابرماس را به‌منزله نظریه‌پرداز اجتماعی مدرن، و فوکو را به‌عنوان نظریه‌پرداز اجتماعی پسامدرن مورد بحث قرار داد. اما در بحث از تفکرات اجتماعی پيشامدرن می‌بایست از فلسفه اجتماعی سخن گفت. تمایز میان فلسفه اجتماعی و نظریه اجتماعی موضوع مهم دیگری است که می‌بایست در مقاله‌ای مستقل بدان پرداخته شود و در آن سیر تکوین تفکر اجتماعی از فلسفه اجتماعی به نظریه اجتماعی به نحو تاریخی ردیابی شود.

ز) فایده‌های عملی این تمایزگذاری برای معضل "اسلامی‌سازی جامعه‌شناسی"

معضل اسلامی‌سازی جامعه‌شناسی دو سویه متفاوت اما به‌هم‌پیوسته دارد: یکی پرسش از اعتبار جامعه‌شناسی و دیگری پدیدآوردن حوزه‌های بدیل برای آن. برای تشکیک در اعتبار یک حوزه معرفتی راه‌های گوناگونی را می‌توان پیمود و یکی از مهم‌ترین این راه‌ها بحث از ناکارآمدی آن حوزه معرفتی در تبیین و توضیح موضوع (پدیده‌های تحت بررسی) است. اما، در ایران پس از انقلاب، تشکیک در جامعه‌شناسی بر مبنای رجحان معرفتی بوده است، یعنی تفوق قائل‌شدن برای معرفت دینی در مقایسه با دیگر معارف از جمله علم یا نظام‌های ایدئولوژیک موجود. کسانی که جامعه‌شناسی را به‌مثابه "الهیات سکولار" معرفی می‌کنند (کچوئیان)، یا از درک و دریافت تفاوت‌های میان معرفت علمی و معرفت دینی محروم‌اند (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۱۴۳؛ زاهد زاهدانی، ۱۳۸۹: ۱۳۷) و خود را سخت به تکلف می‌اندازند تا از "علم دینی" سخن بگویند و در نتیجه، میان معرفت دینی و معرفت علمی خلط می‌کنند (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۱۵۹) یا از این طریق (یعنی الاهیاتی دانستن جامعه‌شناسی) می‌خواهند خودآگاهانه یا ناخودآگاه بر تناقض‌آمیز بودن پروژه "جامعه‌شناسی اسلامی" سرپوش می‌نهند. نقدی که بر این طریق تشکیک وارد است بی‌توجهی به تفکیک و تمایز معارف گوناگون، از جمله علم و دین، از یکدیگر و غفلت از

تفاوت آنان از نظر مبادی و مبانی و روش‌ها و نتایج و صلاحیت هریک از آنان است. به‌راستی، چه لزومی دارد این همه بر مفهوم علم تأکید کنیم و از روش‌های تغییر تعریف آن، از "علم دینی و مقدس" و "سنگرهای عقلانی و وحیانی علم" سخن بگوییم (همان: ۱۶۱) و مباحثات را تا حد لفاظی‌های تهی و سترون تنزل دهیم؟ چه اشکالی دارد این مفهوم را وانهیم و یک‌سره مفهومی دیگر را برای بیان مقصود خود برگزینیم تا نه خود این همه به تکلف دچار شویم و نه فضای فکری را آشوب‌ناک سازیم؟

اما دغدغه پدیدآوردن حوزه‌ای بدیل برای نگرستن به جهان اجتماعی و شناخت و توصیف آن کاملاً موجه است و از قضا خود غربیان در انجام چنین کاری پیشگام بوده‌اند. با این همه، جای شگفتی دارد که کسانی که از این منظر در اعتبار جامعه‌شناسی تشکیک می‌کنند، چرا همچنان اصرار می‌ورزند نوعی جامعه‌شناسی بدیل پدید آورند (پنداری ضدیتی همراه با شیفتگی مرعوبانه نسبت به جامعه‌شناسی به‌هم آمیخته است!). جالب توجه این است که متفکران غربی منتقد جامعه‌شناسی، نظیر کسانی که مولد و بسط‌دهنده نظریه انتقادی و مطالعات فرهنگی بوده‌اند و جدی‌ترین نقدها را به جامعه‌شناسی وارد کرده‌اند، همگی می‌کوشند خود را در بیرون از حوزه جامعه‌شناسی قرار دهند و معرفی کنند؛ اما منتقدان مسلمان جامعه‌شناسی، باز هم از "جامعه‌شناسی اسلامی" سخن می‌گویند! برای مثال، مارکوز در نقد جامعه‌شناسی، با ارجاع به سخن آدورنو و ارنست بلوخ یعنی دو نظریه‌پرداز انتقادی دیگر، می‌گوید: «پژوهش‌های جامعه‌شناسی بر بنیان واقعیت اجتماعی در افراد حالتی را که باید «اعتقاد به بی‌اعتقادی» نامید پدید می‌آورد و قربانی جاذبه واقعیت می‌گردند: «تنها یک عقیده باقی می‌ماند و آن بازشناسی چیزهایی است که وجود دارند. این است شکلی از ادراک که امروزه به نیرومندی درهم‌شکننده واقعیت موجود سر تسلیم فرود آورده است». در برابر این تجربه فکری، تعارض، حقانیت خود را بار دیگر توجیه و اعتراف می‌کند که «آنچه هست نمی‌تواند حقیقی بوده باشد» (مارکوز، ۱۳۸۸: ۱۳۶).

در هر حال، نتیجه ارزشمندی که از تمایز نظریه اجتماعی و نظریه جامعه‌شناختی حاصل می‌شود، یکی آن است که به‌جای سخن‌گفتن از تعبیر متناقض "جامعه‌شناسی اسلامی" ("علم دینی!") و در دستورکار قراردادن تولید آن، می‌توانیم از نظریه اجتماعی دینی یا به‌طور خاص از نظریه اجتماعی اسلامی سخن بگوییم و بکوشیم از یک سو، نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان را استخراج و صورت‌بندی کنیم و از سوی دیگر، نظریه اجتماعی اسلامی مطلوبی را در شرایط جدید، به‌نحوی که مبین و پاسخگوی مسائل و شرایط زندگی اجتماعی مسلمانان در عصر حاضر باشد، بی‌رویم. بنابراین، مفهوم "جامعه‌شناسی اسلامی"، همانند مفهوم "جامعه

شناسی انتقادی"، متناقض است و موجب خلط دو نوع معرفت (در مورد اولی، معرفت‌های علمی و دینی و در مورد دومی، معرفت‌های تحلیلی-تجربی و رهایی‌بخش) می‌شود. با گشایش چنین افقی برای متفکران اجتماعی مسلمان، انشقاق و خصومت پدیدآمده میان نیروهای فعال در علوم اجتماعی کشور، تاحد زیادی از میان برمی‌خیزد و دو گروه، یعنی نظریه پردازان اجتماعی مسلمان یا غیرمسلمان و جامعه‌شناسان، می‌توانند یکدیگر را به‌عنوان دو گروه متفاوت صاحب‌نظر درباب جهان اجتماعی به رسمیت بشناسند و هریک با اتکا به مبانی خاص خود به گفتگوی انتقادی با دیگری بپردازند و نیز از دست‌آوردهای پژوهشی یکدیگر تحت لوای دستگاه فکری خود (از آن خودسازی مفاهیم و اندیشه‌های گروه رقیب) بهره ببرند.

ح) کلیاتی درباب نظریه اجتماعی دینی

در اینجا صرفاً به ذکر نکاتی کلی درباره نظریه اجتماعی دینی بسنده خواهیم کرد و شرح مبسوط چپستی، مشخصات و مؤلفه‌های نظریه اجتماعی دینی را به مقاله‌ای دیگر موکول خواهیم کرد. برحسب تمایز نظریه جامعه‌شناختی از نظریه اجتماعی، آشکار شد که ادیان و متفکران دینی نیز همچون دیگر نظام‌های معرفتی و دیگر متفکران می‌توانند نگرش ویژه خود را درباب جامعه بیورند و نوعی تفکر عرضه کنند. روشن است که مراد من از نظریه، نظام نسبتاً پرداخته‌شده و منسجمی از اندیشه‌ها درباب موضوعی معین است. همچنین نظریه اجتماعی نظریه‌ای درباب جامعه است که جامعه را منفصل از کائنات و هستی و به‌نحو مستقل موضوع بحث و بررسی خود قرار می‌دهد و این سنخ از نظرورزی درباب جامعه به عصر جدید اختصاص دارد؛ زیرا تا پیش از عصر جدید اندیشه‌ورزی درباب جامعه همیشه زیرمجموعه‌ای از متافیزیک و الاهیات و عرفان و انسان‌شناسی بوده است و جامعه به‌منزله موجودیتی مستقل موضوع بحث و گفتگو قرار نمی‌گرفته است. به همین دلیل هم نمی‌توان از نظریه اجتماعی پیشامدرن سخن گفت.

از این رو، هر کسی را نمی‌توان نظریه‌پرداز تلقی کرد. در واقع، همه مردم اندیشه‌ها و افکار خاص خود را دارند. اما معدودی از افراد هستند که افکارشان را در حد نظام منسجم و پرداخته‌ای می‌پرورند و عرضه می‌کنند و به عبارت دیگر، به نظریه‌پردازی اشتغال دارند. اغلب مردم درگیر امور عملی و جاری زندگی‌اند. دین‌داران نیز، جز معدودی، نظریه‌پرداز نیستند. بیشتر مؤمنان، از جمله خود بنیان‌گذاران ادیان، نظریه‌پرداز نیستند. پیامبران را نمی‌توان نظریه‌پرداز دانست. چه بسا بسیاری از آنان بی‌سواد و فاقد دستگاه فکری پرداخته‌ای بوده‌اند. هیچ‌یک از خود آنان نیز چنین ادعایی را مطرح نکرده‌اند و خود را نظریه‌پرداز یا دانشمند و فیلسوف

معرفی نکرده‌اند. آنان به دنبال ساختن جهانی بهتر و سعادت‌مندانه‌تر و عادلانه‌تر و انسانی‌تر بوده‌اند و افق دید آدمی را با سخن گفتن از جهان دیگر وسعت بخشیده‌اند و با طرح مسئولیت خطیر آدمی در این جهان و آن جهان، تکاپو و تکانه‌ای عظیم و آرامش‌ستان در وجود بشر افکنده و طوفانی از بیم و امید به راه انداخته‌اند. آنان نه نظریه‌پرداز، که پیامبر بوده‌اند. کار آنان اندیشه‌ورزی نبوده است، جهان‌سازی بوده است؛ اگرچه از دل کار آنان چه بسیار اندیشه‌ها پرورده شده است. جهت‌گیری‌های فکری‌شان به سرعت به دنیای عمل پیوند می‌خورده و راه خود را به سوی اندیشه و به دنبال آن عملی نو می‌گشوده است.

همچنین هر نوع اندیشه‌ای درباب جامعه را نمی‌توان نظریه اجتماعی دانست. برحسب این ملاحظات مهم، به نظر می‌رسد در تاریخ همه ادیان، پس از بسط و گسترش دین و فاصله‌گرفتن از زمان ظهور، متفکران دینی در آن سنت دینی ظهور یافته‌اند و اندیشه‌های اجتماعی دینی را در درون سنت دینی خودشان، در کنار وام‌گرفتن از اندیشه‌های اجتماعی دیگران، پرورده‌اند. اگر چنین باشد، آیا ما فقط می‌بایست تفکرات اجتماعی دینی را در کار متفکران قرون پس از ظهور دین جستجو کنیم و در عصر ظهور دین نمی‌توان از تفکر اجتماعی آن سخن گفت؟ برای مثال، چگونه می‌توانیم از تفکر اجتماعی اسلام آغازین و تفکر اجتماعی پیامبر اسلام سخن بگوییم؟^۱

پرسش فوق پرسشی اساسی است و نوع پاسخ به آن دیگر ابعاد بحث را تعیین می‌کند. به نظر ما، مرد عمل و مرد نظر هر دو درباب جامعه اندیشه‌ورزی می‌کنند. اندیشه‌ورزی مرد عمل در خلال درگیری‌های واقعی او شکل می‌گیرد و پرورده می‌شود و کمال می‌یابد و بسط پیدا می‌کند، در حالی که اندیشه‌ورزی مرد نظر (یا همان متفکر) لزوماً وابسته به عمل نیست. راهی که هریک برای دستیابی و پرورش جامعه‌بینی خود طی می‌کنند متفاوت است. یکی تفکری ناظر

۱. این پرسش مهم را دانشجوی چیزفهمی به نام حجت زارع در درس تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام (مقطع کارشناسی) از من پرسید که از یک طرف می‌گویید پیامبر اسلام بی‌سواد بوده است و آیات قرآن هم هریک به اقتضای شرایط و درگیری‌های پیامبر و امت اسلامی و در پاسخ به پرسش‌ها و مسائل آنان و در نتیجه به صورت تدریجی نازل شده‌اند و از طرف دیگر، در درس نظریه‌های جامعه‌شناسی و در تعریف نظریه، آن را دستگاه فکری نسبتاً منسجم و پرورده درباب موضوعی معین دانسته‌اید. چگونه از تفکر اجتماعی پیامبر اسلام سخن می‌گویید؟ پاسخ پرسش او را زمانی که با دکتر مسعود پدram درباب تمایز نظریه اجتماعی و نظریه جامعه‌شناختی گفتگو می‌کردم یافتیم. پدram ضمن تأیید این تمایز، اشاره کرد که من هم با مطالعه آثار چارلز تایلور، بدون آنکه خود او تصریحی داشته باشد، به این تمایز پی برده‌ام و تأکید کرد که حتی چارلز تایلور از نوعی نگرش به جامعه در میان مردم معمولی سخن می‌گوید. پرسش زارع و دانش پدram (که من همیشه از وی نکات تازه می‌آموزم) مرا به مفهوم جامعه‌بینی تایلور به مثابه حلقه مفقوده مفهومی بحث رهنمون شد. از هر دو ایشان به‌ویژه از دکتر پدram قدردانی می‌کنم.

به عمل دارد تا در درون درگیری‌های عملی و انضمامی گره‌گشایی و راه‌گشایی کند و دیگری در حال گشودن گره‌های نظری و به‌سامان کردن دستگاه فکری خویش است. چارلز تایلور به ما می‌گوید که همه افراد تجسم و تصویری از جهان اجتماعی دارند؛ یعنی همه واجد نوعی جامعه بینی هستند. در واقع، می‌توان گفت که نظریه‌پرداز این تصور را در حد بالایی می‌پرورد و نظام مند می‌سازد. مرد عمل نیز مرحله به مرحله از دل درگیری‌های درونی و بیرونی خود در جهت پرورش و نظام‌مندسازی تصور خویش از جامعه گام برمی‌دارد. پس می‌توان طیفی از جامعه‌بینی را در نظر گرفت که در یک سر آن جامعه‌بینی جای می‌گیرد و در سر دیگر آن تفکر اجتماعی (یا جامعه‌بینی پرداخته و نظام‌مند). دوئل پل جانسون، جامعه‌شناس، نیز قائل به تفکیک نظریه اجتماعی تلویحی^۲ از نظریه اجتماعی صریح^۳ است (جانسون، ۲۰۰۸: ۴).

از این مقدمات نتیجه می‌گیریم که اگر به دلایل (۱) امی (بی‌سواد) بودن پیامبر اسلام، (۲) ایده تفسیری در نظرگیرنده آیات قرآن به‌منزله جزئی از رویداد اجتماعی^۴ و (۳) فقدان منابع معتبر درباب اندیشه پرداخته و سامانمند مرد عملی چون پیامبر اسلام، نمی‌توانیم ایشان را متفکر اجتماعی یا نظریه‌پرداز بنامیم، دست‌کم می‌توانیم ایشان را واجد نوعی "جامعه‌نگری" اولیه (به‌تعبیر چارلز تایلور) یا "نظریه اجتماعی مضمّر" (به‌تعبیر جانسون) بدانیم، که در طی روندی از تغییرات اجتماعی و درگیری‌های عملی پیاپی، آن جامعه‌نگری اولیه یا "نظریه اجتماعی مضمّر" مرد عمل به جامعه‌نگری ثانویه (پرداخته و پرورده‌شده) یا تفکر اجتماعی صریح بدل شده است و ما امروزه می‌توانیم از آن همچون نوعی تفکر اجتماعی دینی سخن بگوییم. به‌تبع تحولات فکری‌ای که در عصر مدرن رخ داده است، دین‌داران نیز به نظریه‌پردازی مستقل درباب جامعه روی آورده‌اند و نظریه‌های اجتماعی معینی پرورده‌اند که می‌بایست بر مبنای تکوین تاریخی‌شان شناسایی، بررسی و نقد شوند. این نکات ارجمند مستفید از آرای

1. social imaginary

2. implicit theory

3. explicit theory

۴. در تفسیر متون مقدس، به‌ویژه قرآن، لحاظ کردن این ایده را اساسی می‌دانم و آن را این‌گونه صورت‌بندی می‌کنم: هر آیه از آیات قرآن جزئی از رویدادی بیرونی (اجتماعی) یا درونی (روانی-شناختی) است. از این رو، فهم دلالت‌های زمینه‌مند و فرازمینه‌ای آیه‌ای قرآن وابسته به شناخت دقیق رویداد مربوط است. این ایده آگاهی به شأن نزول و اسباب نزول قرآن را که در میان مفسران مسلمانان همیشه مورد توجه بوده و از اهمیت زیادی برخوردار بوده است، در فهم و تفسیر قرآن محوری می‌سازد.

تابلور و جانسون را در مقاله‌ای مستقل در باب *نظریه اجتماعی دینی* شرح و بسط بیشتری خواهم داد.

ارکان نظریه اجتماعی دینی یا مهم‌ترین ارکان آن عبارت‌اند از: انسان، جامعه، نسبت انسان و جامعه، تاریخ، و امر استعلایی. همه نظریه‌های اجتماعی چهار مؤلفه نخست را دربردارند و می‌بایست در باب مختصات هر یک از آن‌ها سخن بگویند. اما آن‌چه در زندگی و زیست‌جهان انسان دین‌دار به‌جد حضور دارد و کثرت متفرق و پراکنده تجربه‌های روزمره او را وحدت و نیز معنا می‌بخشد، امر قدسی به‌مثابه امری استعلایی است. این امر مقدس استعلایی است، چون در تجربه‌های روزمره انسان دین‌دار به‌عنوان امری درون‌مان فهم و تجربه نمی‌شود بلکه همچون امری ورای تجربه‌های معمول درک و پذیرفته و تعبیر می‌شود؛ همچون صیدی که گه‌گاه به ناگهان از جهانی متفاوت به درون تجربه خیز برمی‌دارد و وجود تجربه‌کننده را به غنای خویش آکنده و دچار می‌سازد؛ صیدی که صیادش را به دام می‌اندازد و تسخیر می‌کند! همین عنصر است که در تجربه‌های انسان غیردین‌دار یافت نمی‌شود. پس یکی از ارکان نظریه اجتماعی دینی، بی‌تردید امر استعلایی (فرمان) است؛ در مقابل امر درون‌ماندگار (درون‌مان). چهار عنصر انسان، جامعه، و نسبت انسان و جامعه، و تاریخ ارکان درون‌مان نظریه اجتماعی دینی هستند. آن‌چه نظریه اجتماعی دینی را از غیردینی جدا می‌کند، وجود این مؤلفه پنجم در نظریه اجتماعی دینی است.

فرق مهم نظریه اجتماعی دینی و غیردینی در همین‌جا است. مؤلفه استعلایی نظریه اجتماعی دینی رنگ فراتجربی یا فوق‌طبیعی خود را به عناصر دیگر آن می‌زند. جهان‌نگری دینی تمام نظریه اجتماعی‌اش را مشروب می‌سازد. متفکر دینی چنان‌چه در درون ساحت دین بیندیشد، به‌ناگزیر باید پیوند دیگر عناصر و ارکان نظریه اجتماعی‌اش را با مؤلفه دینی برقرار و به‌نحوی این ارتباط متقابل میان آن‌ها را صورت‌بندی کند که حاصل این صورت‌بندی هرچه باشد خارج از طیف زیر نیست: طیفی با دو شق که یک سر آن استعلایی ساختن چهار رکن دیگر (انسان، جامعه، نسبت انسان و جامعه، و تاریخ) است و سر دیگر درون‌ماندگار ساختن مؤلفه استعلایی است. این مختصر در توضیح مقدماتی درباره امکان و نیز چگونگی پرورش نظریه اجتماعی دینی کافی است. شرح مبسوط چپستی، مشخصات، و مؤلفه‌های نظریه اجتماعی دینی را به مجال دیگر وامی‌نهم.

نتیجه‌گیری و پیشنهاد

نظریه‌های جامعه انواع گوناگونی دارد. در یک دسته‌بندی عام، می‌توان نظریه‌های جامعه را به دو دسته هنجارین و غیرهنجارین تقسیم کرد. به عبارت دیگر، نظریه‌های مدرن و پسامدرن جامعه را بر همین اساس می‌توان به دو دسته نظریه تقسیم کرد: نظریه‌های اجتماعی و نظریه های جامعه‌شناختی. این دو دسته نظریه به لحاظ ماهوی با هم متفاوت‌اند؛ اگرچه تاکنون در جامعه‌شناسی دنیا تفاوت‌های اساسی این دو دسته نظریه جامعه نادیده گرفته شده است: مراد از نظریه اجتماعی طرح مواضع نسبتاً منسجم و مبتنی بر مفروضات مشخص درباب حیات اجتماعی و جامعه است. نظریه اجتماعی طرح مواضع درباره حیات اجتماعی در سطح کلان است و نظریه علمی درباره جامعه نیست؛ همواره موضوعات و مسائلی را مبهم باقی می‌گذارد؛ گزاره‌هایش لزوماً ابطال‌پذیر نیست و با ارزش‌های فرد پیوند وثیقی دارد، اما نظریه جامعه شناختی 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 نماید؛ 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 ارزش‌آخذ کند. نظریه اجتماعی به آن‌چه هست اکتفا نمی‌کند بلکه از آن‌چه باید باشد سخن می‌گوید. به همین دلیل، نظریه اجتماعی تجویزی و هنجارین است. در مقابل، نظریه جامعه‌شناختی از حد دست‌یابی به دانشی برای پیش‌بینی پدیده‌های اجتماعی و دستکاری واقعیت اجتماعی در تراز نوعی مهندسی اجتماعی و ایجاد تغییرات محدود فراتر نمی‌رود. جامعه‌شناسی همیشه درباب آن‌چه هست سخن می‌گوید و در پی نفی وضع موجود نیست. به‌علاوه، آن‌چه نظریه اجتماعی را به نحو آشکاری از نظریه جامعه‌شناختی جدا می‌سازد، حضور عناصری از طراح‌ی در نظریه اجتماعی است. ارزش‌شناسی حاکم بر نظریه اجتماعی، که همان ارزش‌های مورد نظر نظریه‌پرداز اجتماعی است، آن را به سمت ارائه طرحی برای کل جامعه یا بخشی از آن هدایت می‌کند، در حالی که نظریه جامعه‌شناختی داعیه وفاداری به همان ارزش‌شناسی علم را دارد.

این تفکیک به فهم اختلافات و نزاع‌های فکری موجود بین نظریه‌پردازان گوناگون جامعه بسیار مدد می‌رساند و راه ما را برای فهم متفکران اجتماعی ماقبل مدرن جامعه و تشخیص نوع کارشان نیز تا حدی روشن می‌کند. اغلب آنان را، اگر نگوئیم همه، می‌توان سازنده تفکرات اجتماعی هنجارین و برخی از این مجموعه فراگیر را می‌توان فیلسوفان اجتماعی در نظر گرفت، البته لازم است درباره فلسفه اجتماعی بحث مستقلی دنبال شود. تمایز میان نظریه اجتماعی و

نظریه جامعه‌شناختی همچنين مانع خلط راهزنانۀ جامعه‌شناسی به‌مثابه نوعی علم و بینش‌ها و اندیشه‌های اسطوره‌ای، دینی، عرفانی، یا ایدئولوژیک (به‌منزله برخی از معرفت‌های غیرعلمی) درباب جامعه می‌شود. هر نوع معرفتی پرورنده و حاوی بینش‌ها و اندیشه‌هایی درباب جامعه است. اما نظریه‌های گوناگون جامعه می‌توانند به رشد متقابل یکدیگر کمک کنند و عملاً نیز دادوستدی سازنده میان آن‌ها وجود دارد.

نتیجه آنکه دین نیز اندیشه‌ها و بینش‌هایی درباره جامعه عرضه می‌کند که می‌تواند و می‌بایست به‌عنوان نظریه اجتماعی دینی بررسی و پرورده شود. اما نظریه اجتماعی دینی و غیردینی با هم فرق دارند: فرق مهم نظریه اجتماعی دینی و غیردینی در مؤلفه استعلایی نظریه اجتماعی دینی است که رنگ فراتجربی یا فوق‌طبیعی خود را به عناصر دیگر آن می‌زند. اسلام نیز، به‌عنوان یکی از ادیان مهم و تمدن‌ساز، اندیشه‌های خاص خود را درباره جامعه عرضه می‌کند و شناختن آن و پرداختن بدان اقدامی ارجمند است و متفکران مسلمانان، به‌ویژه، باید در شناسایی و پرورش آن اهتمام نمایند. اما مهم‌ترین ارکان نظریه اجتماعی دینی عبارت‌اند از: انسان، جامعه، نسبت انسان و جامعه، تاریخ، و امر استعلایی.

چنان‌چه این مدعیات قابل دفاع و مستدل باشد، می‌توان به وزارت علوم پیشنهاد کرد که گروهی متشکل از صاحبان نظر و متخصصان حوزوی و دانشگاهی تشکیل دهد و مقدمات تأسیس دپارتمان‌ها یا دانشکده‌های نظریه اجتماعی اسلامی را فراهم کند. بی‌تردید، آثار و تولیدات جامعه‌شناسی در ایران نیز می‌تواند بر مبنای دادوستد مذکور به رشد نظریه اجتماعی اسلامی کمک کند.

منابع

- اباذری، یوسفعلی (۱۳۸۹) "بخش سوم- میزگردها و نشست‌ها". انجمن جامعه‌شناسی ایران (۱۳۸۹) مسائل علوم اجتماعی در ایران. تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی واحد تربیت معلم، چاپ اول
- اخوی، شاهرخ (۱۳۷۰) «تفکر اجتماعی شریعتی»، در: شریعتی در جهان، تدوین و ترجمه حمید احمدی، چاپ سوم، تهران: انتشار.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۹) «شالوده‌شکنی علم مدرن و تکوین علم دینی»، در انجمن جامعه‌شناسی ایران، علم بومی، علم جهانی: امکان یا امتناع؟، تهران: جهاد دانشگاهی واحد تربیت معلم: ۱۴۳-۱۶۳.

تنهایی، حسین ابوالحسن (۱۳۷۸ الف) *تاریخ اندیشه و نظریات جامعه‌شناختی از ابتدا تاکنون ۱*، جامعه‌شناسی در ادیان، چاپ دوم، یزد: بهاباد.

تنهایی، حسین ابوالحسن (۱۳۷۸ ب) *جامعه‌شناسی تاریخی اسلام، تاریخ اندیشه و نظریات جامعه‌شناسی از ابتدا تاکنون*، تهران: روزگار.

تنهایی، حسین ابوالحسن (۱۳۸۱) *جامعه‌شناسی دینی در شرق باستان*، تهران: بهمن برنا.
تنهایی، حسین ابوالحسن (۱۳۷۹) *جامعه‌شناسی نظری اسلام: مطالعه گزیده‌ای از نظریات جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی متفکرین، فلاسفه و صوفیان مسلمان*، مشهد: سخن گستر.

توسلی، غلامعباس و دیگران (۱۳۸۶) *سارا شریعتی: چهره شریعتی جامعه‌شناس ناشناخته مانده است*، در: میزگرد سمینار شریعتی؛ دیروز، امروز، فردا. <http://drshariati.org/show/?id=38>.
توسلی، غلامعباس و دیگران (۱۳۸۹) *میزگرد چالش‌های نظریه جامعه‌شناسی در ایران*، در: انجمن جامعه‌شناسی ایران (۱۳۸۹) *مسائل علوم اجتماعی ایران*، تهران: جهاد دانشگاهی واحد تربیت معلم: ۳۳۸-۳۴۲.

ثقفی، سیدمحمد (۱۳۸۲) «نقد کتاب تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام»، *مجله حوزه و دانشگاه*، قم: سال نهم، شماره ۳۵: ۱۶۵-۱۶۹.

جلایی‌پور، حمیدرضا (۱۳۸۹) «دفاع از ابعاد جهانی جامعه‌شناسی: نقد علوم اجتماعی بدون قطب‌نما در ایران»، *انجمن جامعه‌شناسی ایران (۱۳۸۹) علم بومی، علم جهانی: امکان یا امتناع؟* تهران: جهاد دانشگاهی واحد تربیت معلم: ۳۰۸-۳۲۱.

دیویس، چارلز (۱۳۸۷) *دین و ساختن جامعه: جستارهایی در الهیات اجتماعی*، ترجمه حسن محدثی و حسین باب الحوائجی. تهران: یادآوران.

ذاکرسالحي، غلامرضا (۱۳۸۹) «تبارشناسی دیدگاه‌ها در زمینه دانش اسلامی: نگاهی تاریخی-اجتماعی»، در: انجمن جامعه‌شناسی ایران (۱۳۸۹) *علم بومی، علم جهانی: امکان یا امتناع؟* تهران: جهاد دانشگاهی واحد تربیت معلم: ۲۶۴-۲۸۷.

زاهد زاهدانی، سیدسعید (۱۳۸۹) «علوم اجتماعی بومی در ایران»، در: انجمن جامعه‌شناسی ایران (۱۳۸۹) *مسائل علوم اجتماعی ایران*، تهران: جهاد دانشگاهی واحد تربیت معلم: ۱۱۸-۱۴۵.

عبداللاوی، محمد (۱۳۸۲) «روش‌شناسی علوم اجتماعی اسلامی»، *ترجمه اسماعیل اسفندیاری، مجله حوزه و دانشگاه*، قم: سال نهم، شماره ۳۵: ۱۳۵-۱۶۴.

عبداللهی، محمد (۱۳۸۹) «بخش سوم: میزگردها و نشست‌ها»، انجمن جامعه‌شناسی ایران (۱۳۸۹) مسائل علوم اجتماعی در ایران، تهران: جهاد دانشگاهی واحد تربیت معلم: ۳۴۵-۳۴۲.

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: جهاد دانشگاهی واحد تربیت معلم: ۳۴۲-۳۵۹.

قانع‌راد، محمدمبین (۱۳۸۹) «علوم اجتماعی مستقل/ دگرواره و عینیت چندگانه (نگاهی به آرای سیدحسین و سیدفرید العطاس)»، در انجمن جامعه‌شناسی ایران (۱۳۸۹) علم بومی، علم جهانی: امکان یا امتناع؟ تهران: جهاد دانشگاهی واحد تربیت معلم: ۱۰۴-۱۴۰.

کچوئیان، حسین (۱۳۸۸) «جامعه‌شناسی، الهیات سکولار است: گفتگویی در باب جامعه‌شناسی سکولار و جامعه‌شناسی اسلامی با حسین کچوئیان»، روزنامه ایران، شماره ۴۳۵۱: ۱۰، ۱۳۸۸/۸/۱۰.

مارکوز، هربرت (۱۳۸۸) *انسان‌تک‌ساختی*، ترجمه محسن مؤیدی، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر. محدثی، حسن (۱۳۸۷) «چارلز دیویس؛ متآله انتقادی»، در: چارلز دیویس (۱۳۸۷) *دین و ساختن جامعه: جستارهایی در الهیات اجتماعی*، ترجمه حسن محدثی و حسین باب الحوائجی، تهران: یادآوران: ۴۴-۱۱.

ملک‌محمودی، موسی (۱۳۸۸) شریعتی چگونه جامعه‌شناسی است؟ در: وب‌سایت معلم شهید دکتر علی شریعتی: <http://shariati.nimeharf.com/Shariati/article-433>

هورکهایمر، ماکس (۱۳۸۵) «نظریه سنتی و نظریه انتقادی»، در: *جامعه‌شناسی انتقادی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: اختران.

Blumer, Herbert. (1953) "What Is Wrong with Social Theory?", www.brocku.ca/MeadProject/Blumer/Blumer_1954.html (Paper read at the annual meeting of the American Sociological Society, August, 1953).

Herbert Blumer (1954) "What is Wrong with Social Theory", *American Sociological Review*, 18 (1954): 3-10.

Davis, Charles (1986) *What Is Living, What Is Dead in Christianity Today? Breaking the Liberal-Conservative Deadlock*, New York: Harper & Row.

Duncan, Elmer H, (no date) *The Philosophy of Stephen C. Pepper: An Appraisal*, www.People.sunyit.edu.

Harrel, Bill J. (1982) "The Social Basis of Root Metaphor: An Application to Apocalypse Now and the Heart of Darkness", *Journal of Mind and Behavior*, 3 (3, 4): 221-240.

- Heilbron, Johan (1995) *The Rise of Social Theory*, Translated by Sheila Gogol. London: Polity Press.
- Johnson, Doyle Paul (2008) *Contemporary Sociological Theory: An Integrated Multi-Level Approach*, London: Springer.
- Taylor, Charles (2004) *Modern Social Imaginaries*, Durham: Duke University Press.
- Turner, Bryan S. (1999) *Classical Sociology*, London: Sage Publication.
- Wallace, Ruth A. & Wolf, Alison (1995) *Contemporary Sociological Theory: Continuing the Classical Tradition*. NJ: Prentice Hall.