

الهیات، جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی دینی

حسین کچوئیان

عضو هیأت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

□

الهیات در حیات عمومی و فکری مغرب زمین می‌باشد. هنگامی که حوزه‌ای علمی ربطی منفی با حیات می‌یابد و مسیر طبیعی آن زوال و مرگ و... می‌گردد، انتظار این نمی‌رود که همچنان موضوع بحث و گفتگو و موضوع تعامل علمی و نظری قرار گیرد. الهیات به عنوان یک حوزه نظری طی این سالها در غرب هرچه بیشتر محدود و مختص به حوزه‌های علمی و متخصصان دانشگاهی خاص و رو به قلت گردید و به دلیل فقدان ارتباط جدی و رشد یابنده با زندگی اجتماعی کمتر توجه غیر این گروه محدود را به خود جلب می‌کرد.

به علاوه علوم اجتماعی و بالاخص جامعه‌شناسی دلایل عدیده و عمده دیگری برای این رویگردانی داشته است در حقیقت از این حیث غفلت مذکور بایستی رویگردانی آگاهانه و تعمدی تلقی شود. چه دلیلی وجود دارد که بار دیگر به امری برگشته شود که رهایی و نجات از آن در غرب به عنوان یک تحول معرفتی دوران ساز و آغاز یک دوران جدید معرفتی و در واقع بنیانگذاری علوم اجتماعی نوین تلقی شده است. جامعه‌شناسی خصوصا با ادعای جایگزینی الهیات به عنوان دانشی مهجور و ما قبل تجدد نه تنها هیچ انگیزه‌ای در این برگشت نمی‌دیده و نمی‌بیند، بلکه در اینکار واجد انگیزه منفی نیز هست. هر برگشتی از این منظر تهدیدی را برای

مقدمه

اقتضای تسلط سرمشق‌های علمی و هنجارهای تحقیقی در هر حوزه معرفتی این است که بحث و گفتگو، و تحقیق و تفحص حول مباحث و مسائل متعددی که خارج از حیطه آن سرمشقها و هنجارهاست، اساسا موضوع علاقه و توجه صاحب نظران و محققین آن علم قرار نگیرد و یا حتی به طور کامل مورد غفلت آنان واقع شود. در واقع کثرت مباحث و مسائلی که بدین ترتیب مورد بی توجهی واقع می‌گردد و یا اساسا امکان اندیشیدن بدانها و فرض وجود و مسئله بودنشان برای یک علم خاص بسیار بیش از آنی است که مورد توجه و موضوع تحقیق و بررسی قرار می‌گیرد. آنچه در محاق تاریکی فرو می‌برند و چشم محقق و علم را بر روی آن می‌بندند تمامی عرصه‌های دیگر به غیر از همین محدوده تنگ روشن می‌باشد.

بحث در باب الهیات و جامعه‌شناسی نیز بالاخص برای جامعه‌شناسی و صاحب نظران این رشته نیز منبع سنت‌های معمول علمی در این حوزه و خلا سنت علمی مغرب زمین در عصر تجدد با چنین وضعیتی، یعنی در بهترین حالت بی توجهی و غفلت مواجه بوده است. البته، در این باب به نظر نمی‌رسد که همه تقصیرات متوجه جامعه‌شناسان و جامعه‌شناسی باشد. این وضع پیامد طبیعی دنیایی شدن و زوال تدریجی نقش مذهب و به تبع

موجودیت این علم به همراه دارد و ممکن است موجبات بی‌اعتباری آن و ادعاهای پرطمطراق آن را فراهم سازد. بی‌شک اگر عطف توجهی به موضوع مشابه با امر مورد بحث واقع شود بیشتر روشن می‌شود که هرچه تاکنون در این زمینه گذشته است، کاملاً طبیعی بوده است و توقع خلاف آن غیر طبیعی می‌باشد، در سنت فکری مغرب زمین فلسفه از حیث مطروذیت و مغبوضیت شأنی هم شأن الهیات داشته است. در واقع از دید تجدد این دو در اتحاد با یکدیگر جبهه مقابل را شکل می‌داده‌اند.

تا همین اواخر پرداخت به مسئله ارتباط میان علوم و فلسفه جزء خارق‌عاده‌های تفکر غرب تلقی می‌شد. امری که کمک کرد این خرق عادت صورتی عادی بیابد و توجهی به امکانهای موجود در این ارتباط شود افول اثبات‌گرایی بود. در حوزه علوم اجتماعی نیز سخن گفتن از امکان ارتباط و تعامل و عطف توجه به ارتباطات میان فلسفه و جامعه‌شناسی تنها پس از کار مهم وینچ (Winch, 1958) رفته رفته به صورت بحثی از مباحث مورد علاقه و قابل تأمل در این رشته‌ها در آمد.

البته روشن است که آنچه در اینجا بر آن تأکید می‌شود امری غیر از آن است که بتواند با نظر به مطالعات و کارهایی که اصولاً زمینه تاریخی دارد و در بحث از دنیایی شدن علم انجام گرفته نقض شود. تردیدی نیست که بحث در مورد ارتباطات تاریخی الهیات مسیحی با سنت فکری تجدد از همان آغاز دوران جدید به اشکال متفاوتی وجود داشته است. این مباحثات با دور شدن از عهد قدیم و زمان نزاع حتی صورت پخته‌تر و منصفانه‌تری نیز یافته است.

به علاوه مباحثات مذکور بویژه در زمینه نظریات مربوط به دنیایی شدن و نقادیه‌های مربوط به عصر تجدد این اواخر رو به رشد و گسترش بوده است. البته همان طوری که والاس متذکر می‌شود (هانز بلومبرگ M. Wallace, 1991, 1991، ص PXII introduction xu) در کل این مباحث، جریان فکری آلمان دست برتر و

غالب را داشته است، اما اولاً سایر سنت‌های فکری غرب در این مباحثات به سهم خود ولو کمتر شرکت داشته‌اند و ثانیاً به اشکال مؤثری تحت تأثیر مباحثات موجود در سنت فکری آلمان قرار گرفته‌اند.

بحثی که در اینجا بر آن تمرکز می‌شود به غیر از این مباحثات تاریخی است. اصولاً همین امر که یا امکان و تصور بحث در باب ارتباط الهیات و علوم جدید وجود ندارد و یا اگر وجود دارد ذهنان به مباحث تاریخی منصرف می‌شود خود به خوبی غلبه و سیطره سرمشق‌های فکری عصر تجدد و گریز ناپذیری آنها را برای ذهن انسان این عصر نشان می‌دهد. البته بی‌تردید و قطعاً در زمینه بحث مورد نظر برگشت و نظر تاریخی اجتناب ناپذیر و کاملاً ضروری است؛ اما آنچه تاکنون در قلمرو بحث تاریخی جهان وجود داشته کمتر به ایجاد یک ارتباط مثبت و تازه نظر داشته است. در بهترین حالت این مباحثات ناظر به توضیح نقش کمکی، بستر ساز، محرک و یا واسطه‌ای الهیات مسیحی در شکل‌گیری تفکر تجددی بوده است و علاقه‌ای به تأمل در باب ایجاد ارتباط و تعاملی مثبت در ظرف زمانی کنونی و تقویت و یا گسترش آن نداشته است؛ زیرا اساساً امکان اندیشیدن به این طرف رابطه برای ذهن تجدد وجود نداشته است، بلکه در تناقض یا موجودیت آن بوده است.

تازه، این در صورتی است که از قلت کارهای انجام شده و ساحت همان تعداد قلیل کار در پراخت رابطه تاریخی الهیات و جامعه‌شناسی غمض عین کنیم. گرچه نباید تردید کرد که در همان حد نیز مباحثات مذکور به صورت بسیار غیر مستقیم و خفیف در مسیر این مسئله اخیر قرار می‌گرفته است. حداقل از این حیث که به نحوی مسئله را زنده نگاه داشته و فرض امکان نوعی ارتباط سازنده را یادآوری می‌کرده است.

در هر حال، تصور آن نوع ارتباطی که در اینجا مورد توجه است قطعاً و اساساً در چارچوب ذهنی حاصله و منبعث از تجدد نه امکان دارد و نه مطلوب می‌باشد. برای

اندیشیدن به این و تحصیل حدودی از انگیزه و مطلوبیت به وجهی باید از این چارچوب فاصله گرفت و یا درآمد. اندکی تأمل در باب مباحثاتی که به نحوی در این خصوص آغاز شده و جهان دارد به خوبی این مطلب را می‌رساند.

این نکته عجیبی نیست که کسانی باب تأمل در این خصوص را باز کرده امکان اندیشه به آن را یافته‌اند که هنوز نسبتی با دوران ما قبل تجدد داشته و عمدتاً از حوزه الهیات برخاسته‌اند. به همین دلیل است که اینگونه بحث‌ها هنوز در مرکز مباحثات علوم اجتماعی تجدد قرار نگرفته است، بلکه در حاشیه این علوم و بالاخص بیرون از حوزه‌های رسمی آن جریان دارد و با استقبال و توجه صاحب‌نظران این علوم مواجه نمی‌شود، بلکه به طور قطع با نوعی ناخوشنودی و عدم رضایت نیز مواجه می‌گردد.

اگر نوع ارتباطی که به لحاظ تاریخی میان الهیات مسیحی و علوم تجدد برقرار بوده که عمدتاً در زمینه بحث دنیایی شدن مطرح می‌گردد کنار گذاشته شود، حداقل دو نوع ارتباط دیگر باقی می‌ماند. یکی آن نوع ارتباطی است که در زمینه بحث‌های مربوط به جامعه‌شناسی دین طرح می‌گردد و مورد مذاقه و تحقیق می‌باشد. این ارتباط تنها امکانی است که در سنت فکری موجود برای این دو فرض شده و متصور می‌باشد. البته آنچه ژیل (Gill) در این خصوص می‌گوید (مقدمه, 1977, Gill) کاملاً بر واقعیت انطباق دارد. جامعه‌شناسی الهیات به عنوان زیرشاخه‌ای از جامعه‌شناسی دین نیز همانند کلیت ارتباط میان جامعه‌شناسی و الهیات مورد غفلت نسبتاً تام قرار گرفته است و بعد از وبر رهروان دیگری کمتر بر طریق او به تحلیل جامعه‌شناختی الهیات ادیان و یا شاخه‌های مختلف مذهبی پرداخته‌اند. جامعه‌شناسی دین تا همین اواخر که حرکت‌هایی در جهت عکس آغاز شد عمدتاً متوجه وجوه دیگر دین و بالاخص ابعاد ملموستر آن نظیر نهادها، مناسک و اعمال دینی و یا اعتقادات دینی بوده است. به دلایلی که تا حدی روشن است و

مشابه دلایل مربوط به غفلت کلی از توجه به ارتباط عام الهیات و جامعه‌شناسی می‌باشد، جامعه‌شناسی دین نیز از بحث و فحص در باب الهیات و گرایش‌های نظری موجود در ادیان مختلف خودداری کرده است. اما علی‌رغم مشابهتی که در این زمینه از جهت بی‌توجهی و دلایل توجیه‌کننده آن با موضوع مورد بحث این نوشتار به چشم می‌خورد ماهیتاً این دو مسئله متفاوت از یکدیگرند. گرچه جامعه‌شناسی الهیات به هر دلیلی تاکنون کمتر توجه جامعه‌شناسان را به خود جلب کرده حوزه پربار و پر مسئله‌ای را می‌آفریده است، اما هیچ مانع نظری مشخصی بر سر راه شکل‌گیری و گسترش آن وجود ندارد.

چارچوبها و رویکردهای موجود در جامعه‌شناسی به راحتی ایجاد یک چنین گرایش و یا رشته تحقیقی را می‌پذیرد و به سادگی و بدون هیچ منعی آنرا در خود می‌گیرد. برای اینکه چنین حوزه‌ای پا گیرد و گسترش یابد تنها فراهم آوردن انگیزه‌های تحقیقی و محرک‌های خارجی از درون جامعه لازم است و بس. تأسیس چنین حوزه‌ای به هیچ وجه خرق عادت و خلاف سنت‌های معموله جامعه‌شناسی نیست و حتی با نظر به وجود جامعه‌شناسی دین و در دسترس بودن چارچوبهای تحلیلی و نظری آن مستلزم پی‌ریزی نظری و زمینه‌سازیهایی شناختی و مفهومی نیز نمی‌باشد.

اساساً نوع ارتباطی که میان جامعه‌شناسی و الهیات در متن رشته‌ای بنام جامعه‌شناسی الهیات برقرار می‌گردد در کلیت آن از جهت رویکرد و نوع نگرش به ارتباط این دو در تقابل با آنی قرار دارد که مورد توجه این نوشتار می‌باشد. اگر در فرضیهایی از مسئله که در پی خواهد آمد بتوان به نحوی این تقابل را حل کرد و کنار گذاشت حداقل در چارچوب جامعه‌شناسی دین وجود تقابل مذکور کاملاً قطعی و فعال به چشم می‌زند؛ زیرا این همان چارچوبی است که درون آن دین به عنوان یک واقعیت اصیل از دست می‌رود و ماهیت تبعی و بازتابی می‌یابد.

برعکس نوع ارتباطی که در اینها مدنظر می‌باشد، در جهت عکس عمل می‌کند. البته نه این است که در تمامی فرضهای ممکن یا تفسیرهای ممکن از مسئله در این دید جدید، جامعه‌شناسی ماهیت تبعی و بازتابی بیابد و واقعیت خود را از دست دهد، اما حداقل از این حیث که بر پایه مسلم داشتن اصالت و واقعیت دین ارتباط آن دو شکل می‌یابد و جامعه‌شناسی به نحوی پایه و مبنای الهیاتی می‌یابد، وارونه‌سازی اجتناب‌ناپذیر می‌باشد. به علاوه این نیز هست که حاصل این ارتباط جدید به طور قطع متوجه تغییر رویکرد تقلیل‌گرایانه و منفی‌جامعه‌شناسی دین نسبت به دین بوده است و در صورت کلی نیز به طور ریشه‌ای و اساسی به نقد جامعه‌شناسی سکولار نظر دارد. همان‌طوری که پیش از این تذکر داده شد برای درک نوع ارتباط و تعاملی که در اینجا و در ربط میان الهیات و جامعه‌شناسی مدنظر می‌باشد بایستی از درون سنت تجدید بیرون رفت. ما می‌دانیم که در درون این سنت در سالهای اخیر در جامعه‌شناسی دین گرایش مشخصی در کارهای جامعه‌شناسان در کناره‌گیری از تقلیل‌گرایی به چشم می‌خورد. (ر. بلد، ۱۹۷۰)

و یا به راحتی از جیل (Gill) پذیرفته می‌شود که بایستی وجه دیگری از رابطه الهیات و جامعه؛ یعنی آن وجهی که بر پایه آن الهیات نقش تأثیرگذار و علی در جامعه می‌یابد نیز به همان اندازه در جامعه‌شناسی الهیات مورد توجه قرار داشته باشد. (Gill, 1977, P.132) اما این برگشت‌ها یا تصحیح منظرها تغییری در ماهیت مسئله نمی‌دهد به سختی می‌توان حالتی را یافت که در آن این تغییرات جامعه‌شناسی را به سمت آنچه در اینجا مدنظر می‌باشد حرکت دهد. این تصحیحات گرچه بعضی چیزها را تغییر می‌دهد، اما اساس رابطه را بدون تغییر باقی می‌گذارد. این تغییرات تغییراتی در درون سنت جامعه‌شناسی دنیایی (سکولار) است. چشم و نگاه همان نگاه و منظر و زاویه دید همان زاویه دید می‌باشد، گرچه الهیات در پایان این تغییرات به صورت تازه‌ای دیده

می‌شود، اما نقش و جایگاهی در این نگاه و منظر نیافته است و همچنان بیش از موضوعی تحقیقی و قابل بررسی در پژوهش جامعه‌شناختی نیست. موضوعی را بهتر فهمیدن و درست‌تر دیدن به غیر از آن است که جایگاه و مقام آن را تغییر دهند. نهایت چیزی که در پس این تحولات معرفتی حاصل شده است این است که الهیات و یا دین را در همان جایگاه قبلی‌اش به لحاظ معرفت‌شناختی و وجود‌شناختی بهتر ببینند و بهتر درک کنند.

در اینجا نظر به نوعی رابطه و تعامل سازنده است که در آن الهیات و جامعه‌شناسی به نحو عمیق و بنیادین در ساخت و پی‌ریزی بنیانهای شناختی یکدیگر درگیر شوند. البته تا آنجایی که به وجهی از آن ارتباط که در آن جامعه‌شناسی نقش فعال و مؤثر دارد و الهیات وام‌گیر و متأثر؛ می‌توان گفت که مسئله خارج از بحث می‌باشد. در واقع از همان ابتدای شکل‌گیری، جامعه‌شناسی مستقیم و غیرمستقیم در تغییر درک الهیاتی متألهین نقش داشته و به نحوی در ساخت‌دهی و صورت‌بندی آن مداخله کرده است. درست است که تا سالها متألهین به نحوی خود را نسبت به حضور جامعه‌شناسی و پیامدهای مخرب و یا سازنده آن بی‌توجه نشان داده یا به تغافل زده‌اند، اما حتی یک نگاه اجمالی به تحول گرایش‌های مختلف الهیاتی از اواخر قرن گذشته تاکنون از غرب می‌تواند به خوبی از حضور علوم اجتماعی در متن و یا حاشیه این تحولات خبر دهد. در واقع کارهای سابق از وجهی همگی بایستی دعوتی به اینکار تلقی شوند، البته اینکه برقراری این ارتباط از این وجه چقدر ممکن و چه میزان سازنده است امری است قابل بحث. از دید متفکرانی نظیر میلبانک (۱۹۹۰) اینکار اگر تناقض‌آمیز نباشد قطعاً برای الهیات سازنده نیست و کمتر از رابطه خصمانه گذشته برای آن ضرر ندارد، اما به هر حال، واقعیت موجود که از دید کسانی نظیر میلبانک به معنای گسترش بیشتر جهان و عقل دنیایی (سکولار) به قلمرو غیردنیایی (غیرسکولار) و

تلاش برای همگون‌سازی آن با خود ارزیابی می‌شود، نشان می‌دهد که ارتباط مذکور از مسیر و سمت و سویی خاص قبلاً جریان پیدا کرده است. در واقع اساساً می‌توان گفت که اگر صحبت ارتباط میان الهیات و جامعه‌شناسی در همین حد باشد، به هیچ رو نباید آن را خارق عادت و برخلاف سنت مألوف فکری تجدد تلقی کرد. این از ادعاهای دیر هنگام عقل جدید بوده است که کل معرفت بشری را بر پایه خود‌بازسازی کند. تا آن جایی هم که مسئله به جامعه‌شناسی و عقل موجود در آن مربوط می‌شود به کارگیری آن در ساخت و صورت‌بندی الهیات دقیقاً می‌تواند به عنوان بخشی از طرح عملیاتی کنت تلقی گردد، اما اولاً، در طرح بزرگ کنت سازماندهی مجدد و تجدید ساخت کلیه علوم و معارف بر پایه جامعه‌شناسی بخش محوری و اصلی کار را شکل می‌داد، ثانیاً، تا آنجایی که مسئله به بازسازی الهیات بر پایه عقل دنیایی (سکولار) و جامعه‌شناسی برمی‌گشت، مسئله از دید وی کاملاً مقبول و پذیرفته شده بود. درست است که الهیات سنتی در عصر اثباتی جای نداشت، اما الهیاتی که بر پایه عقل جدید بازسازی می‌گردد همان چیزی است که از دید وی چاره‌ناپذیر می‌نمود. چون وی معتقد بود که جامعه بدون مذهب نمی‌تواند باشد و مذهب در هر دوره‌ای رنگ و بوی معرفت آن عصر را می‌گیرد. به علاوه مگر مذهب اثباتی چیزی جز اولین تلاش، که کنت آن را آخرین تلاش قلمداد می‌کرد، برای تحقق این هدف بود؟

از این رو باز باید در مسیر نزدیکی بیشتر به موضوع و ارتباط مورد نظر این شکل از ارتباط و تعامل که کاملاً در سنت فکری تجدد پذیرفته شده و امری از پیش در جریان بوده را کنار گذاشت. این نوع ارتباط اگر (با نظر به حقیقت دو معرفت) ممکن هم باشد در نهایت به احتمال قوی ماهیت حقیقی دین را به وجهی از وجود قلب خواهد کرد - گرچه کسانی که دعوت بدان می‌کنند و بالاخص متألّهین چنین مقصودی نداشته باشند. البته فرض اینکه صورت‌هایی

از این نوع تعامل و یا بهتر گفته شود به کارگیری جامعه‌شناسی در الهیات ظاهر شود که چنین نتیجه و نهایتی نداشته باشد فرض محالی نیست، اما در این فرض جامعه‌شناسی در ساخت بنیانهای الهیات و شکل‌گیری آن مداخله نخواهد داشت و ثانیاً نسبت آن و یا کاربرد آن در الهیات نظیر نسبت و کاربرد نوعی آگاهی محرم و مادون نظیر علم سحر و جادو با الهیات خواهد بود.

حال آنچه مانده است ارتباطی است که در آن الهیات در کار شکل‌دهی و صورت‌بندی تفکر اجتماعی مداخله می‌کند. در اینجا پای تعاملی در میان می‌باشد که طی آن الهیات نقش فعال و سازنده دارد و عمیقاً در درون تفکر اجتماعی یا جامعه‌شناسی موجود نفوذ کرده آن را متحول می‌سازد. حاصل این تعامل و درگیری چیزی است که می‌توان به آن نام جامعه‌شناسی دینی داد. این ابداع که از وجهی می‌توان آن را موجودی مابعد تجددی دانست روایت‌های متعددی دارد. گرچه تمامی این روایت‌ها به شکل واحدی در تقابل با سنت موجود جامعه‌شناسی قرار نمی‌گیرد، اما همان‌طور که خواهد آمد همگی از درون نقد این سنت سر بر می‌آورند و باید تلاشی برای گذر از آن تلقی کردند.

جامعه‌شناسی دینی رویکردی در درون سنت جامعه‌شناسی

در این رویکرد طیف متنوعی از دیدگاهها را می‌توان جا داد. تنوع دیدگاهها حاصل و تابع نوع نگرشی است که نسبت به رابطه الهیات و جامعه‌شناسی اتخاذ می‌گردد. البته تمامی این دیدگاهها الزاماً مدافع حوزه‌ای معرفتی به نام و عنوان مشخص جامعه‌شناسی دینی نیستند و شاید بعضی حتی آنرا انکار کنند، اما ماهیت دیدگاههای آنان در خصوص مسئله مذکور آنچنان است که می‌توان آنها را در گروهی که اعتقاد به امکان و وجود جامعه‌شناسی دینی دارند، جا داد. در واقع، آنها از حیث اعتقاد و الزام به تمامی لوازم و ابعاد جامعه‌شناسی دینی و مشخصاً اهداف

و مقاصد آن و یا عنوان و نام می‌توانند خود را از آن جدا سازند، اما از این نمی‌توانند طفره برونند که به نحو عمیقی الهیات و دیدگاه‌های الهیاتی را وارد جامعه‌شناسی کرده بر آثار آن صحنه گذارده‌اند. آنها ممکن است موافق نامگذاری و نام جدیدی نباشند، اما موافق نوزادی جدید هستند.

اولین طیف در این رویکرد را می‌توان از آن‌هایی دانست که در محدوده ارتباط تاریخی الهیات و جامعه‌شناسی به خصوص در جریان پیدایی جامعه‌شناسی سخن می‌گویند. البته اذعان به این پیوند امری مختص این یا آن دیدگاه نیست.

گرچه در میان جامعه‌شناسان و یا مورخین جامعه‌شناس در مورد کم و کیف و ماهیت ارتباط تاریخی مذکور اختلاف وجود دارد، اما اصل آن یک واقعیت تاریخی مورد پذیرش عام می‌باشد. آنها ممکن است در مورد این ارتباط ساکت بوده کمتر به آن پردازند، اما در هر حال به شکلی از آن اقرار دارند.

در اینجا تأکید بر آن دیدگاه‌هایی قرار دارد که با آغاز از این واقعیت تاریخی و با نگاه مثبتی بدان تلاش می‌کنند واقعیت مذکور را فراتر از یک واقعیت تاریخی تلقی نموده با بسط آن تا زمان حاضر نوعی ارتباط و تعامل سازنده میان جامعه‌شناسی و الهیات برقرار سازند. همچنین در اینجا سخن از نوع تعاملی که مثلاً بلا (Bellah) از آن دفاع می‌کند نیست. او صریحاً در تقابل با آنچه وی ترکیب تخیل این دو می‌نامد قرار می‌گیرد. چیزی که از دید وی معقولیت روش شناختی و علمی دارد، ظاهراً نوعی به کارگیری و استفاده از آگاهی‌های خاص هر یک از این دو علم در دیگری به صورت اصل مسلم و پذیرفته شده می‌باشد. (Bellah, 1970, 243-50)

اما صاحب‌نظرانی نظیر بام (Baum) که وجه‌نظر شدیداً مثبتی نیز نسبت به دیدگاه‌های بلا دارند، مسئله را در همین حد خلاصه نمی‌کنند. بام با بررسی کارها و نظرات جامعه‌شناسی آن دوره تاریخی تلاش می‌کند نشان دهد

که تحلیل‌های آنها کاملاً بر مفروضات الهیاتی تکیه دارد و گویای پیوندی عمیق‌تر از آنی است که بلا بدان اقرار دارد (Baum, 1975, P. 26-38). البته لازم به ذکر نیست که آنچه بام بالاخص در مورد مارکس می‌گوید امر تازه‌ای نیست. بستگی عمیق اندیشه‌های وی به مسیحیت توسط بسیاری مورد تحلیل قرار گرفته و تقریباً به صورت درکی عام در این خصوص در آمده است، اما بام از طرف دیگر در مسیر ایجاد پیوند میان الهیات و جامعه‌شناسی بر روی تنوع موجود در دیدگاه‌های جامعه‌شناختی تمرکز می‌کند. به نظر او تنوع دیدگاه‌های جامعه‌شناختی همراه با تعدد شاخه‌های مذهبی و تفاسیر دینی رابطه‌ی این دو را بسیار پیچیده می‌سازد، به نحوی که به سختی می‌توان بیان و سخن واحدی در این خصوص گفت. لکن چیزی که وی بیش از همه بدان توجه نشان می‌دهد مسئله وجود پیش‌فرضها و جهت‌گیریهای ارزشی و پیوند آن با مطالعه جامعه‌شناختی و پیامد آن در زمینه ارتباط الهیات و جامعه‌شناسی می‌باشد. به نظر او تنوع رویکردهای جامعه‌شناختی امکان دفاع و قبول دیدگاه اثباتی در مورد رهایی از پیش‌فرضها و آزادی ارزشی جامعه‌شناسی را نمی‌دهد. او می‌پذیرد که جامعه‌شناسی در طلب استقلال و خوداتکایی باشد. از این رو برای دیدگاه اثباتی وجود مثبتی قائل می‌گردد، اما مشکل این است که این طلب در تقابل با واقعیت‌گریزناپذیر رویکردهای مختلف جامعه‌شناسی قرار دارد که مبین مداخله عناصری غیر از واقعیت و روشی کاملاً فنی و عینیت طلب می‌باشد. به نظر او همین جهات؛ یعنی قصور در درک اثر ارزشها و پیش‌فرضهای غیر علمی بر مطالعه جامعه‌شناختی دیدگاه اثباتی را غیر قابل دفاع می‌سازد. بر همین پایه بام که در بحث خود عمدتاً به جامعه‌شناسی دین نظر دارد می‌گوید که مرز قاطعی میان الهیات و جامعه‌شناسی وجود ندارد و تفسیرهای جامعه‌شناختی دین نمی‌تواند به طور قطعی از تفسیرهای الهیاتی دین متمایز گردد. مسئله هرچه بنیادی‌تر باشد، رابطه میان این دو شاخه معرفت نزدیکتر خواهد

بود (Ibid, 257-61). البته بام در باب موضوعی به نام جامعه‌شناسی دینی کاملاً روشن نیست. او پیش از هرچیزی بر تلائم و هماهنگی و بلکه یکسانی بعضی از تفسیرهای جامعه‌شناختی با تفسیرهای دینی در زمینه‌های خاصی که در قلمرو جامعه‌شناسی دین قرار می‌گیرد نظر دارد. به همین دلیل به نظر می‌رسد که توجه او بر ماهیت تکمیلی این دو شاخه معرفت متمرکز باشد. در همین چارچوب وی در جایی ضمن انتخاب دیدگاه بلا درباب مذهب می‌گوید که اگر تحلیل جامعه‌شناختی بر این پایه انجام شود جامعه‌شناسی و الهیات در مسیر واحدی حرکت می‌کنند و الهیات به عنوان امتداد انتقادی درکهای جامعه‌شناختی ظاهر می‌گردد. (Ibid, P. 263)

اما در جای دیگری وی دیدگاهی را ارائه می‌دهد که می‌توان به راحتی با بسط و توسعه آن درکی از الهیات ارائه داد که آن را کاملاً با تفسیرهای تند از جامعه‌شناسی دینی یکی می‌کند. او که در زمینه ارتباط الهیات و جامعه‌شناسی همان طوری که گفته شد بر تعاملات آنها در زمینه درک دین و پدیده‌های دینی تمرکز دارد، معتقد است که واقعیت مذهب اقتضاء دارد که تفسیرهای دین از خود دو پدیده‌های دینی جدی و مقبول گرفته شود. در واقع، یکی از انتقادهای اساسی او از جامعه‌شناسان دین در همین نکته؛ یعنی طرد تفسیرهای دین از پدیده‌های دینی نهفته است. دلیل وی بر قرار گرفتن در جبهه صاحب‌نظرانی نظیر بلا و ترجیح آن بر افرادی همچون برگره نیز این است که دیدگاه بلا با قبول واقعیت دین و باز کردن امکان برای پذیرش تفسیرهای آن سازگاری و تلائم بیشتری دارد. در هر حال، وی در چارچوب همین دیدگاه متون دینی و روایتهای آنها از رخدادهای دینی را به عنوان تفسیر مبنا از دین و وجوه مختلف آن از جمله آسیب‌شناسی مذهب می‌گیرد و از این پایه به داوری و ارزیابی تفسیرهای جامعه‌شناختی دست می‌زند.

(Ibid, P. 62)

حال گرچه بام خود را محدود به قلمرو پدیده‌های

دینی می‌کند، اما منطق مستتر در این دید کاملاً می‌تواند آن را به دیدگاههای نظیر دیدگاه میلانک نزدیک ساخته و حتی آنها را یکی کند؛ زیرا به راحتی می‌توان پذیرفت که پدیده‌های دینی مصداق کامل پدیده‌هایی هستند که برای واقعیت آنها تفسیرهای مرجح دینی وجود دارد، اما اگر این نیز پذیرفته شود که دین واقعیتی ناظر به کلیت حیات اجتماعی است چه دلیلی دارد که آن را محدود به حوزه خاص از حوزه حیات جمعی ساخت و از کل ظرفیت و توانایی آن برای فهم و تفسیر این پدیده‌ها روی گرداند؟ به نظر می‌رسد آنچه بام را از گسترش دیدگاهش و ارتقای آن به این سطح باز می‌دارد نوعی مقهوریت و شاید خودباختگی در برابر جامعه‌شناسی موجود باشد که به هر حال از متألّهی که دسترسی خود به درک جامعه‌شناختی را نوعی موفقیت استثنایی و کشفی فوق العاده می‌داند کاملاً طبیعی می‌نماید.

اگر بام در آستانه دریافت تصویری صریح و مشخص از جامعه‌شناسی دینی باز می‌ایستد فلاناگان (Flanagan) آشکارا تلاش می‌کند کل جامعه‌شناسانی را بدان معتقد سازد و کل جامعه‌شناسی را بدان مبدل کند، بدون اینکه صریحاً از آن و نام جامعه‌شناسی دینی سخن بگوید. رویکردی به مسئله از این حیث نیز از بام متمایز می‌گردد که وی نه از مجرای ارتباط تاریخی، بلکه از منظر عصر مابعد تجدد و نیازها و اقتضائات آن به مسئله نزدیک می‌گردد. در واقع، چنین برمی‌آید که از دید وی جامعه‌شناسی اصولاً و به لحاظ ریشه‌های دینی دارد و در واقع پسوند یا قید دینی بالاخص اگر ناظر به دوران اولیه آن باشد صرفاً از باب تأکید می‌باشد نه از باب تخصیص؛ یعنی از دید او جامعه‌شناسی اولیه بر پایه استدلالهایی مشابه با استدلالهای بام و بلکه فراتر از آن بر پایه حضور عمیق دین در درک جامعه‌شناختی جامعه‌شناسان اولیه و به تعبیری آمیختگی نظریه‌های آن با الهیات اساساً چیزی جز مصداق جامعه‌شناسی دینی نبوده است. از این رو وی در کتاب خود فریبایی

جامعه‌شناسی» (the Enchantment of Sociology) در فصلی تحت عنوان ناپیدایی خدا: دنیایی شدن جامعه‌شناسی، این سؤال را مطرح می‌کند که چه شده است جامعه‌شناسی نیز نظیر وجوه دیگر جامعه‌گرفتار فرایند غیردینی شدن یا دنیایی شدن گردیده است (Flanagan, 1996, P.103) او در این خصوص به واقعیتی نظر دارد که بکفورد (J. A Beckford) تحت عنوان خزانه معانی بنیادین فرهنگی برای جامعه‌شناسی یاد می‌کند (Repository of Fundamental Cultural Meaning) روشن است که برای جامعه‌شناسان اولیه مذهب صرفاً به عنوان پیشفرضهای ضمنی و غیرمطرح آنگونه که بام و بسیاری برآند مطرح نبود، بلکه به تعبیر بکفورد منبع نمادینی ضروری (essential symbolic resource) بود که کلیت فرهنگ را در برگرفته اجزاء مختلف آن را در جایگاه خویش قرار می‌دهد (Beckford, 1989, P.6). اگر مذهب چنین باشد و واقعیت آن اینگونه درک گردد جامعه‌شناسی گریزی از آغستگی و در هم آمیختگی با الهیات ندارد. الهیات در اینجا ماده‌ای می‌باشد که حتی اگر تلاش شود از آن گذر گردد، رنگ و صبغه خود را عمیقاً بر جای خواهد گذاشت.

در هر حال، فلاناگان بر پایه این دید، گویی عمل‌تاریخ جامعه‌شناسی را به سه دوره تقسیم می‌کند. دوره اول که مقارن پیدایی جامعه‌شناسی است و جامعه‌شناسان بزرگ تا اوایل قرن بیستم میلادی را در بر می‌گیرد. در این دوره جامعه‌شناسی همان طوری که گفته شد ماهیتی دینی دارد و در پیوند عمیق با الهیات است. کلیت جامعه‌شناسی در این دوره را می‌توان جامعه‌شناسی دینی تلقی کرد. دوره بینابینی که از اوایل قرن بیستم تا یکی دو دهه گذشته را در بر می‌گیرد. این دوره دوره دنیایی شدن جامعه‌شناسی و خلو آن از روح و باطن دینی می‌باشد. در این دوره علاقه به مذهب از تمامی وجوه حتی از وجهی که اختصاص به جامعه‌شناسی دین دارد نیز از بین می‌رود، اما دوره سوم

دوره‌ای است که از دید فلاناگان باطلیعه‌های عصر ما بعد تجدد آغاز می‌گردد. او معتقد است که تحولات مختلفی که این عصر را از عصر تجدد جدا می‌سازد ضرورت پیوند مجدد الهیات با جامعه‌شناسی را به وجود آورده عملاً نیز به شکلی در این مسیر حرکت کرده است.

اولاً وی از این بحث می‌کند که جامعه‌شناسی در پی نزول اعتقاد به علم تجربی در کار ارزیابی مجدد از ماهیت خود می‌باشد. این بدان معناست که جامعه‌شناسی دیگر اصراری بر اثبات اینکه علم تجربی نظیر علوم طبیعی می‌باشد ندارد و در حال پذیرش این می‌باشد که نه یک علم طبیعی بلکه معرفتی از قسم علوم انسانی بوده واجد تمامی خصوصیات آگاهیها و علوم انسانی نظیر فقدان قطعیت و تعین، تنوع دیدگاهها، پیوند با ارزشها و آمیختگی با ایمان و بی‌ایمانی است. به این معنا از وجهی جامعه‌شناسی در حال کنار گذاشتن ادعاهای بی‌وجه و به‌علاوه نامطلوب خود در باب ماهیت خویش به‌عنوان آگاهی برتر و غالب بر سایر معارف و آگاهیهای بشری می‌باشد.

به‌علاوه، از وجهی دیگر با از دست دادن خصیصه مذکور جامعه‌شناسی زمینه تعامل و پیوند با سایر آگاهیهای دیگر نظیر الهیات را می‌یابد. به معنایی دیگر با نظر به نیازهای جامعه‌شناسی در هیئت جدید دانش‌ها و معارفی نظیر الهیات زمینه ایفای نقش و حضور در معرفت جامعه‌شناسی را پیدامی‌کنند، خواه از این حیث که در زمینه‌هایی بر مفروضات و آگاهیهای مأخوذ از آن اتکاء پیدامی‌کنند و خواه از این حیث که در ربط با مطالعات و تحقیقات خود با ارزشها و جهت‌گیریهایی مأخوذ از آن پیوند می‌خورند و یا خواه از حیث یافتن دغدغه‌ها و مسائل مشترکی که فرهنگ ما بعد تجدد برای هر دو طرح می‌کند. (Ibid , PP. 19-22)

در کنار این تحول معرفتی در درون جامعه‌شناسی تحول دیگر در متن فرهنگ ما بعد تجدد جریان داشته و دارد که به نظر فلاناگان از وجهی دیگر زمینه‌ها و بلکه

ضرورت پیوند و یا برگشت جامعه‌شناسی به الهیات را مطرح می‌سازد. این مضمون که در واقع بنیان و پایه کار فلاناگان را می‌سازد و در کل کتاب در مرکز توجه قرار دارد سخن از پیدایی مشکلات و مسائلی می‌کند که بدون این پیوند یا بازگشت جوابی برای آنها نخواهد بود. فلاناگان معتقد است که جامعه‌شناسی از همان آغاز آنگونه که در نظریه‌های وبر یا زیمل و حتی دورکیم مطرح شده درک خوبی از ظرفیت‌ها و تواناییهای تجدد و در عین حال محدودیت‌ها و نقصانهای آن نشان می‌دهد. به همین دلیل از دید وی جامعه‌شناسی دلایل خاص خود را در طغیان بر علیه فرهنگ تجدد؛ یعنی افسون‌زدایی، غیرروحانی کردن جهان و حساب‌گری بی‌روح و پایان‌ناپذیر داشته است. وجه دیگر این طغیان در واقع تمایل و یا طلب افسون و یا بازگشت دوباره به ایمان است که در الهیات تأمین خواهد شد (Ibid, PIX). فلاناگان در واقع می‌گویند که جامعه‌شناسان مدت‌ها پیش در این مسیر افتاده‌اند، اما وی بر آن نیست که آنها صراحتاً و مستقیم در برخورد با مسائل و مشکلات عصر ما بعد تجدد به سوی ایمان دینی و الهیات جهت‌گیری کرده‌اند، بلکه او بر آن است که عطف توجه به مسائلی نظیر فرآیند تولید نمادها، معانی و عملی‌مناسکی و یا قرار گرفتن مسائل و مقولاتی نظیر خود، نفس و اضطراب و ناامنی در کانون توجهات جامعه‌شناختی در سالهای اخیر موضوعات و مقولاتی را در دستور کار جامعه‌شناسی قرار داده است که یا در قلمرو موضوعی الهیات است و در آن قلمرو پرورش می‌یابد و یا آنکه تأملی الهیاتی را می‌پروراند. اینها همگی مسائلی است که مایه‌های الهیاتی و بنیادی دینی دارد و به غلط مورد انکار عصر تجدد قرار گرفته است و برای حل آن چاره‌ای جز برگشت به الهیات نیست. او در اشاره به زیمل و متفکرین معاصر نظیر باهن، بنیامین و گانمن و مسائل مورد توجه آنها می‌گوید که آنها همگی به ابعاد الهیاتی و روحی حل‌نشده فرهنگ و اشکال هویت بخشی به خود در فرهنگ تجدد اشاره داشته‌اند که اکنون در فرهنگ ما

بعد تجدد مورد تأکید قرار گرفته است (Ibid, P. 157). به علاوه، اینها، از نظر فلاناگان نه تنها محوری شدن فرهنگ در مطالعات جامعه‌شناختی و شکل‌گیری حوزه جامعه‌شناسی فرهنگ پس از حدود یک قرن بلکه دگرگونی حساسیت‌های اخلاقی جامعه‌شناسان از دهه هفتاد به بعد همگی دلالت بر این دارد که عصر ما بعد تجدد در طلب مواجهه‌ای متفاوت با مسائل خویش است و این جامعه‌شناسی را در مسیر جدید خود که وجه دینی‌اش کاملاً آشکار است هدایت می‌کند. در حالیکه زمانی به فرهنگ به عنوان عاملی تبعی نگاه می‌شد اکنون به آن به عنوان مبنایی برای رفتار و تعیین ساحت اجتماعی نظر می‌شود. این نه تنها به معنای آن است که به اعتقادات دینی با چشمی کاملاً متفاوت نگاه می‌شود، بلکه به معنای آن است که به مجموعه ترتیبات و تأسیساتی که از خلال آنها این اعتقادات باز تولید شود و صورت‌هنجاری می‌یابد نیز با وزن و اهمیتی کاملاً وارونه برخورد گردد. این از دید فلاناگان به مفهوم ضرورت چشم‌احساس و روح دینی داشتن برای جامعه‌شناسی است، کما اینکه به شکل صریح‌تری چرخش جامعه‌شناسان از اخلاق عدم تعهد به گونه‌ای اخلاق پیامبر‌مآبانه و کشیش‌گونه چنین دلالتی دارد (Ibid, PP. 120-121).

به دیگر سخن فلاناگان معتقد است مسائل و مشکلاتی که عصر ما بعد تجدد پیش پای جامعه‌شناسان نهاده است و به تعبیری درکی که جامعه‌شناسان با نگرش و تأمل بر خود، جامعه و فرهنگ ما بعد تجدد یافته‌اند نیازهایی در آنها پرورانده است که هیچ پاسخی جز مذهب برای آن نیست. آنها حتی ممکن است که از نیازها و بالخصوص پاسخهای درست به آنها به طور جزئی و یا کامل غفلت داشته باشند، اما فلاناگان در تفسیری که از آنها ارائه می‌دهد چرخشی دوباره به سوی الهیات می‌بیند. در واقع طرح او این است که این نیاز و پاسخ درست بدان؛ یعنی بازگشت به الهیات را مطرح و روشن کند. این نکته در خور توجه است که طرح فلاناگان ایجاد

یک جامعه‌شناسی دینی و به تعبیر درست تر جامعه‌شناسی مسیحی برای جوامع غربی نیست. البته او از جامعه‌شناسی مسیحی سخن می‌گوید، اما طرح او این نیست آنچه وی به دنبال آن است بسیار بلند پروازانه تر می‌باشد و با برگشت به تقسیم‌بندی سه مرحله‌ای وی از تاریخ گسترش جامعه‌شناسی معنا و مفهوم می‌یابد. او به دنبال ایجاد یک جامعه‌شناسی مسیحی در درون جامعه‌شناسی مسیحی نیست؛ گرچه به دلیل مفروض گرفتن و پذیرش کلیت چارچوب جامعه‌شناسی به عنوان دانش معتبر از آن بیرون نمی‌رود. آن طوری که خود او می‌گوید او بدنبال، تحول درونی (Ibid P. 56). خود جامعه‌شناسی است به نحوی که بار دیگر جامعه‌شناسی با پشت سر گذاشتن دوره‌میان‌ی در هیئت دینی خود ظاهر گردد؛ یعنی جامعه‌شناسی در پیوند با مذهب هویتی دینی بیابد. او در طلب این است که جامعه‌شناسی از درون دین با منظر دینی و بر پایه فرهنگی آمیخته با دین به جامعه نگاه کند و به تفسیر جامعه‌شناختی پدیده‌های آن دست زند.

او خواهان آن نیست که جامعه‌شناسی دیگری با چشم دینی ابداع کند، او می‌خواهد چشم جامعه‌شناسی را عوض کند تا جامعه‌شناسی با چشم دینی به جهان نگاه کند. برای اینکه از کانون به امر حاشیه‌ای شدن مذهب در فرهنگ ما بعد تجدد فکر کنیم چه می‌شود اگر از حاشیه [یعنی از کانون به مسئله] فکر کنیم؟ برای اینکه اشکالی از بار تولید فرهنگی را فرض بگیریم که بر تداوم بی‌ایمانی اثر می‌گذارد، چرا از این باب مسئله را بررسی نکنیم که چگونه آنها ممکن است ایمان را خلق کنند؟

(Ibid, P.99)

این همان چرخشی است که هم تحولات فرهنگی در درون جامعه ما بعد تجدد و هم چرخش‌های معرفتی در درون جامعه‌شناسی آن را تایید کرده خواهان آن می‌باشد. روایت سوم در درون همین رویکرد از آن لیون می‌باشد. ظاهراً ژیل نیز به وجهی بدون اینکه در مقام تفصیل بسط دید خود بر آید از دیدگاهی مشابه لیون

تبعیت می‌کند. (Gill, 1977, P. 133). وی نیز نظیر فلانگان تمایلی ندارد که از طرح خود با عنوان جامعه‌شناسی دینی یا به تعبیر درستر در این مورد خاص جامعه‌شناسی مسیحی یاد کند، گرچه مانعی نیز در این نمی‌بیند که آن را با این عنوان بخوانند. او ترجیح می‌دهد برای پرهیز از بدفهمی‌هایی که نسبت به جامعه‌شناسی مسیحی وجود دارد و آن را دانشی مستقل در قبال سایر دانشها و یا در خدمت کلیسا می‌داند از تعبیر منظری مسیحی در جامعه‌شناسی، سخن بگوید. (Lyon, 1983, P. 190)، اما علی‌رغم این مشابهت وی بالاخص از این حیث که داعیه دگرگونی کل جامعه‌شناسی و یا حذف گرایش‌های دیگر جامعه‌شناسی را ندارد با فلانگان تمایز پیدا می‌کند. در حقیقت می‌توان گفت در نهایت طرح او آن است که نوعی گرایش نظری در دل جامعه‌شناسی موجود به وجود آورد که در کنار سایر گرایش‌ها قرار گرفته به عنوان گرایشی خاص مسیحی به تعامل با سایر گرایشها پردازد.

لیون اعتقاد دارد که سه مانع عهده بر سر راه پیدایی جامعه‌شناسی دینی - مسیحی و یا قبول تأثیر دین بر جامعه‌شناسی وجود دارد:

اولین آنها این اعتقاد شایع و جا افتاده است که گویی جامعه‌شناسی در تعارض با مسیحیت قرار دارد. ادعای تعارض ذاتی جامعه‌شناسی با مسیحیت در سطح بالاتر به ادعای تعارض جامعه‌شناسی با دین و در سطح بالاتر از آن با ادعای تعارض و ناسازگاری علم دین برمی‌گردد.

به نظر لیون جامعه‌شناسی سلاح ضعیف و ناتوانی در مواجهه با مسیحیت و دین می‌باشد و اکثر ادله‌های اقامه شده بر علیه دین نقصان اساسی دارند. به نظر او بهتر است جامعه‌شناسان رک اقرار کنند که محدودیت‌های سختی در خصوص آنچه در باب حقیقت یا خطای دین می‌توان گفت وجود دارد. به نظر او نه تحلیل اجتماعی فی نفسه بلکه این فضای خصمانه دانشگاهی است که در صورت یک تهدید ظاهر می‌شود. (Ibid P. 106)

۱۰۵

الهیات، جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی دین

شماره ۱۶ و ۱۷

آنچه پایه این تهدید اخیر را فراهم می‌سازد لیون تحت عنوان، هنر تعلیق، مطرح می‌کند. از نظر وی این تهدید از درون جامعه‌شناسی دانش سر بر می‌آورد. مطابق آنچه جامعه‌شناسی دانش و یا به تعبیر مشخص‌تر جامعه‌شناسی مذهب در این باب می‌گوید مذهب به واقعیتی بر ساخته جامعه تقلیل می‌یابد که در خدمت مشروعیت بخشی امور و مهار اجتماعی قرار دارد. تأکید اصلی لیون در اینجا بر ماهیت تقلیل‌گرایانه دیدگاهی است که در اینجا از مذهب ارائه می‌شود. بالاخص وی نسبت به این امر حساس است که بدین ترتیب دین به عنوان امری تبعی‌درمی‌آید و امکان تأثیرگذاری آن را بر واقعیت انکار می‌کند. روشن است که در این باب وی به نمونه‌های متعددی می‌تواند اشاره کند که امری خلاف این را نشان می‌دهد، اما نکته‌ای که وی در مسیر طرح و استدلال خود بر آن تأکید می‌کند این است که جامعه‌شناسی معرفت نمی‌تواند جای پای مصون از تأثیرات و انحرافات باشد که خود به دیگران نسبت می‌دهد. در واقع، در درون جامعه‌شناسی نمی‌توان هیچ جای پای سختی پیدا کرد. در تحلیل نهایی ما بر تعهدات فوق جامعه‌شناختی اتکاء می‌کنیم. (Ibid . P. 109)

الحاد روش شناختی، دومین مانع بر سر راه تحقق جامعه‌شناسی دینی - مسیحی می‌باشد. لیون می‌گوید این تمهید روش شناختی که توسط جامعه‌شناسان مذهب دنبال شده است و مشخصاً توسط برگر صورتبندی گردیده دیوار به دیوار الحاد به معنای واقعی آن می‌باشد، چون در نهایت به مذهب به عنوان امری که ماوراء بستگی‌های انسانی و اجتماعیش؛ یعنی امری ساخته انسان و جامعه واقعیتی ندارد بر خورد می‌کند. البته، این غیر از مشکل قبلی است که در آن بیشتر بر تأثیر پذیری مذهب از جامعه دست می‌گذاشت.

در الحاد روش شناختی با مذهب اینگونه برخورد می‌شود که گویی ماوراء وجه انسانی مذهبی چیزی وجود ندارد و واقعیت و اصالت آن نهایتاً در محاق تعلیق و

شک روش شناختی نگاه داشته می‌شود. بدیهی است که در درون جامعه‌شناسی مذهب برای پاسخگویی به این مشکل جوابهای مهبیایی وجود دارد. جامعه‌شناسانی نظیر بلاذقیقا با فرضی مخالف فرض برگر آغاز می‌کنند. در واقع تردید اساسی وجود دارد که بتوان حتی پدیده‌های مرتبط با مذهب را با مفروضات مستتر در تاکتیک روش شناختی مذکور به درستی شناخت. به علاوه، از نظر لیون الحاد روش شناختی همان اندازه موجه است که خداگرایی روش شناختی؛ یعنی تحقیق بر پایه قبول حقیقت مذهب و خدا. البته، این تا آنجایی است که در محدوده سنت جامعه‌شناختی و اقتضانات مطالعه تجربی سخن گفته و الا روشن است که خداگرایی روش شناختی با نظر به واقعیت از دید لیون اعتبار کاملاً متفاوتی دارد.

میراث کانتی جامعه‌شناسی مشکل بعدی بر سر راه تحقق جامعه‌شناسی دینی می‌باشد. وجهی از این میراث محدوددیهایی عقل در دست‌یابی به حقایق خارج از تجربه بلافصل جهان مادی مربوط می‌باشد. در میراث کانتی نهایتاً مذهبی مورد پذیرش قرار می‌گیرد که خدای آن فاقد نقشی فعال و مستقیم در تاریخ و حیات انسان می‌باشد. به علاوه، تفکیک‌بایدها از هست‌ها و یادانش از ارزش که به شکل‌های مختلفی به گرایش جامعه‌شناختی منتقل گردیده اعتباری برای دانشی متأثر از مذهب باقی نمی‌گذارد. آن چنانکه بر می‌آید لیون هر دو سه مشکلی را که از دیدگاههای کانت بر می‌خیزد به مشکل واحدی بر می‌گرداند، چرا که در واقع از دید وی مسئله این است که این نظرگاه معرفت شناختی جایی برای پیوند مذهب و علم باقی نمی‌گذارد. روشن است که پاسخ او بر پایه دست آوردهای فلسفه علم در چندین دهه گذشته رد کانت و در عوض قبول این است که جامعه‌شناسی می‌تواند به وسیله تعهد و ایمان هدایت گردد.

در واقع به وجه صحیح‌تر، مسئله این است که عقل‌گرایی به وجه تعریف شده توسط کانت ابزار ناقصی برای علم و تحقیق می‌باشد و به چیزهایی فراتر از عقل

برای کسب دانش نیاز می‌باشد. (Ibid, PP. 113 - 118)، اما از نظر لیون جامعه‌شناسی مسیحی چیست و رابطه آن با کلیت حوزه جامعه‌شناسی و یا گرایش‌های دیگر جامعه‌شناختی چیست؟ پیش از پرداخت به این دو مسئله بهتر می‌نماید که ابتدا به این اهتمام شود که پایه‌های توجیهی جامعه‌شناسی مسیحی از دید وی مشخص گردد. نکته اول در این باب همان‌گونه که در نظرات بام و فلاناگان نیز دیده شد، اتکاء بر فلسفه علم معاصر در باب ماهیت نظریه‌ها و علم جامعه‌شناسی یک مبنای توجیهی عمده برای جامعه‌شناسی مسیحی می‌باشد. اینک علم نمی‌تواند یکسره بر واقعیت تجربی اتکاء داشته باشد و به نحوی بر مفروضات و پیشفرضهای غیرتجربی استناء می‌یابد ماهیت آن را از یک نظام بسته و مستقل معرفتی به در می‌آورد. دیگر نه تنها امکان ندارد به ادعای عینیت و تجربی بودن علم، خواهان تخلیه ذهن از دریافتهای غیرتجربی شد، بلکه اساسا هیچ تحقیقی بدون ارجاع به اینگونه دریافتها و به تعبیری آغاز از آنها ممکن نخواهد بود. اینگونه مفروضات حاصل تجربه علمی و مأخوذ از آن نیستند، بلکه تجربه علمی با فرض وجود آنها ممکن می‌گردد و بدون آن امکانی برای هیچ تحقیقی خالص‌عینی وجود نخواهد داشت.

مفروضات مذکور نه در تجربه بلکه در جهان بینی‌ها ریشه دارند و به طریق تجربی قابل اثبات نیستند. منبع آنها هرچه که باشد امری فراتر از حدود تجربه خواهد بود. به علاوه نفس وجود گرایش‌های نظری متعدد خود دلیلی اقوی بر این است که در علم تجربی همه چیز محدود به داده‌های تجربی نیست. گرچه علم تجربی در بدو امر با این ادعا فلسفه را از میدان به در کرد که می‌تواند برعکس آن با اتکا به داده‌های عینی، فصل ختامی بر نزاع‌های نظری بگذرد در نهایت امر دیگری بر آن آشکار گردید. گرایش‌های متعدد نظری و نزاع‌های غیر قابل حل میان آنها در تمامی علوم و بالاخص علوم انسانی و اجتماعی روشن ساخت که اختلاف و تعدد مشارب، خصیصه

چاره‌ناپذیر معرفت نظری می‌باشد، اما اگر در هر یک از این ادله تردیدی باشد نمی‌توان نمونه‌های عملی موجود را انکار کرد. جامعه‌شناسی مارکسیستی بالاخص در شکلی که در دهه‌های اخیر یافته است به خوبی امکان تحقق طرح جامعه‌شناسی مسیحی را مدلل می‌سازد از دید لیون، این نمونه عملی به خوبی نشان می‌دهد که چگونه می‌توان در پرتو یک جهان بینی خاص به کار جامعه‌شناختی و تحقیقات علمی در درون یک حوزه علمی دست زد. (Ibid. 181)

به این ترتیب، لیون دلیلی نمی‌بیند که یک جامعه‌شناس مسیحی ارزشها، اعتقادات و دیدگاههای مسیحی خاص خود را در مقام تحقیق جامعه‌شناختی کنار بگذارد (اصولا اگر این ممکن باشد)، بلکه برعکس وی خواهان آن است که آنها صریحا و به وضوح کامل در جریان مطالعه به کار گرفته شود. با این حساب مشخص می‌شود جامعه‌شناسی مسیحی آن نوع از جامعه‌شناسی است که بر پایه و از منظر مسیحیت انجام می‌گردد. برای این جامعه‌شناسی مسیحیت جهان بینی ویژه‌ای را ساخته و پیشفرضها و مفروضات مشخصی در باب جامعه، انسان و تاریخ و خلا جهان فراهم می‌سازد. به طور خاص منظر مسیحی در جامعه‌شناسی مبتنی بر درک انجیلی از ماهیت اجتماعی بشر می‌باشد که به صور مختلف و از جمله در روایت‌های خاص آن از تاریخ بشری منعکس گردیده است. (Ibid, P. 193)

از دید لیون این منظر خاص مزیتی بر سایر مناظر ممکن دارد. اگر پرسیده شود چرا این منظر و یا آن منظر خاص اتخاذ می‌گردد قاعدتا معتقدان به گرایش‌های نظری مختلف ادله متفاوتی ارائه خواهند کرد. جوهره این ادله اعتبار و درستی بیشتر مفروضات مطرح در آن منظر است که آنها انتخاب کرده‌اند. به نظر لیون صحت مفروضات و یا به تعبیر بهتر دیدگاههای مسیحی در این خصوص تردیدناپذیر می‌باشد. به علاوه، صحت آنها مأخوذ از امری ورأی تجربه است. این دیدگاه، منظری

درست در باب جهان فراهم می‌کند چون توسط موجودی بیان گردیده که او خود خالق انسانها و جهان می‌باشد.

(Ibid)

همین نکته اخیر تأثیر عمده‌ای بر نوع رابطه جامعه‌شناسی دینی - مسیحی با سایر گرایش‌های درون حوزه جامعه‌شناسی می‌گذارند.

صورت انتزاعی و بدون لحاظ ابعاد محتوایی جامعه‌شناسی مسیحی گرایشی هم عرض سایر گرایش‌های دیگر جامعه‌شناسی است. از این جهت این گرایش به عنوان یک گرایش رقیب در درون حوزه جامعه‌شناسی به رقابت نظری سایر گرایش‌ها دست می‌زند. به این معنا گفتگوی میان اینها گفتگوی دو طرفه می‌باشد، اما نکته مهم این است که لیون اعتقاد دارد گفتگو مستلزم این نیست که طرفین گفتگو از همه جهات در وضعیت برابری باشند. از این رو وی بر برتری جامعه‌شناسی مسیحی تأکید دارد به اعتبار اینکه بر مفروضات مأخوذ از کلام و به تعبیری علم خدا تکیه می‌کند. به همین دلیل وی در ذکر خصیصه انتقادی جامعه‌شناسی مسیحی نسبت به کل جامعه‌شناسی اصرار دارد. این نه تنها شامل تبیین‌های جامعه‌شناختی می‌گردد، بلکه اهداف جامعه‌شناسی را نیز در بر می‌گیرد. جامعه‌شناسی مسیحی توجیهی سازگار، طریقی برای انتخاب انواع مناسب تبیین و مفاهیم، و هم چنین بافت تجویزی گسترده‌ای برای خود جامعه‌شناسی فراهم می‌آورد. (Ibid, P. 106)

جامعه‌شناسی دینی به عنوان برابر نهاد

تندترین روایت‌های موجود در باب جامعه‌شناسی دینی از آن میلبانک می‌باشد. این روایت هم از جهت تفسیری که از ماهیت جامعه‌شناسی موجود یا دنیایی (سکولار) و هم از جهت تصویری که از جامعه‌شناسی دینی ارائه می‌دهد نو و در عین حال حاد و غیر آشتی‌جویانه می‌باشد. ژیل ضمن اینکه کار میلبانک را تحت عنوان معارضه جویهای

ما بعد تجدد دسته‌بندی می‌کند آن را صورت حاد این معارضه جویی می‌خواند. (Gill, 1996, P. 22). جامعه‌شناس مسیحی فلاناگان نیز پس از انتشار کار میلبانک در این مورد می‌گوید: میدان کارزاری که دو حوزه [جامعه‌شناسی و الهیات] را از هم جدا می‌کند بیش از اندازه ساکت بوده است. کتاب جدید میلبانک آن

آرامش را بر هم ریخت. (qouted in ibid P. 2)

به وضوح آنچه از دید کسانی نظیر فلاناگان تحول و پیشرفتی در رابطه میان جامعه‌شناسی و الهیات به نظر می‌رسد، از دید میلبانک خطا و انحرافی بیش نیست. مشخص است که یکی از انگیزه‌های عمده وی در کارش برخورد با تحولاتی می‌باشد که به گفته فلاناگان از اواخر دهه شصت میلادی در حوزه متألهین روی داده است و به ظهور و حضور متألهینی همانند بام به عنوان مصادیق و نمونه‌های خوب این تحول منجر گردیده است. از دید وی تمکین در برابر عقل دنیایی و بالاخص در برابر صورت بارز آن؛ یعنی آنچه در علوم اجتماعی تجسد یافته است برخلاف آنچه توسط افرادی نظیر فلاناگان تصور می‌گردد تنها راه ممکن برای تحصیل آگاهی از واقعیت‌های اجتماعی - تاریخی نیست. این خطایی به غایت تحقیرکننده و بیماری‌کننده‌ای برای الهیات است که به انحراف گفتمان علمی عصر تجدد را پذیرفته برای مواجهه با حیات اجتماعی از آن وام بگیرد

(Millbank, 1990, PP. 1-2)

اما میلبانک تنها نمی‌خواهد انحرافی را در قلمرو اهل دیانت تصحیح کند، بلکه می‌خواهد امکانی باز کند که از طریق آن راهی برای تخریب و ویرانی نظریه اجتماعی دنیایی (سکولار) نیز باز شود. وی مشخصاً از این حیث به علمای علوم اجتماعی نظر دارد، گرچه نفس دعوت عام و فراگیر بوده مخاطبان متفاوتی می‌تواند داشته باشد. به این ترتیب دعوت او بیش از یک امکان برای ارتباط میان جامعه‌شناسی دینی و جامعه‌شناسی دنیایی باقی نمی‌گذارد. تا زمانی که این دو هستند تنها امکان رابطه‌ای

است که میان دو خصم در جریان می‌باشد: نبرد. این نبردی بی‌انقطاع است و آتش بس ترک مخصوصه و مصالحه در آن وجود ندارد. این دو نمی‌توانند در هیچ صورتی به صلح در کنار یکدیگر بگذرانند. تنها در یک صورت نبرد میان این دو به پایان می‌رسد و آن هنگامی است که یکی از این دو شکست قطعی را بپذیرد و نابود گردد.

همان طوری که کر (kerr) می‌گوید نظریه میلبانک از وجهی سادگی و بساطت است. به این معنا که ضرورتی وجود ندارد نظریه اجتماعی و الهیات را با هم جمع کنیم چون «الهیات از پیش نظریه اجتماعی است و نظریه اجتماعی از قبل الهیات». کاری که باید انجام شود این است که الهیات و ضدالهیات موجود در حوزه‌های مفروضات غیرالهیاتی نظیر جامعه‌شناسی را عریان و طاهر کرد و به همان قیاس پرده از نظریه اجتماعی مستتر در الهیات برداشت.

(extracted in Gill , 1996 , P 431)

میلبانک از وجهی تلاش دارد که نشان دهد بخش عمده‌ای از مفروضات نظریه اجتماعی آنگونه که در حوزه‌هایی نظیر اقتصاد، سیاست و جامعه‌شناسی تبلور یافته است با تعدیل یا رد مواضع مسیحیت ارتدوکس پیوند دارد و به هیچ وجه از خود این مواضع مسیحی عقلاً موجه تر نیست. (Milbank, 1990, P. 1)

ورود تفصیلی در این بخش از کار میلبانک در حوصله این نوشتار نمی‌باشد. مجملاً، نظریه وی این است که قلمرو دنیایی (سکولار) با خصایص و ویژگی‌هایی که بدان نسبت داده می‌شود آنگونه که تصور می‌گردد، یا در نظریه جدید طرح می‌شود قلمرویی عینی و یا واقعیتی بالفعل نیست. این واقعیتی نیست که در آنجا به انتظار کشف خود در سکوت گذران می‌کرده سپس در دوران جدید به واسطه اکتشافات عینی مردمان جهان جدید از خفی به درآمده باشد. قلمرو دنیایی (سکولار) قلمرویی ابداعی و تخیلی است. این جهان ضرورتاً می‌بایستی هم

در نظریه و هم در عمل بنیاد نهاده یا تخیل گردد. (Ibid, P. 9) به این معنا قلمرویی که قلمروی علم به طور کلی و علوم اجتماعی و من جمله جامعه‌شناسی تلقی می‌گردد اساساً پیش از این تخیل و تأسیس وجود واقعی نداشته است. جهان و واقعیت در صورت ما قبل تجدد آن، یکسره مذهبی و واجد معنا و مفهوم دینی بوده است. حتی از آن جوهری که در نظریه اجتماعی عصر تجدد اساسی و جوهری و بلکه تنها وجه واقعیت تلقی شده؛ یعنی بعد مادی و حسی آن نیز وجودی خوداتکا و مستقل نداشته است. تنها در عصر تجدد است که قلمرو زیرین واقعیت به صورت نظام بسته و مستقلی از قلمرو متعالی تصویر می‌شود؛ نظامی که خود اتکاست و در درون نظام بسته‌ای از روابط علی و معلولی بدون هیچ پیوند و یا مداخله‌ای از بیرون عمل می‌کند.

در بعد انسانی جهان دنیایی (سکولار) مشخصاً با قطع ارتباط انسان با جهان ماوراء عمل انسانی را صرفاً محدود به عمل نفع طلبانه می‌نماید و اشکال دیگر آن بالاخص عمل ناظر به خیرات متعالی را ناممکن ساخته و یا از آن قطع نظر می‌کند. این جهان جهانی طبیعی و در عین حال برساخته و حاصل عمل انسانی می‌باشد که ماده و جوهره اصلی آن را غرایز و امیال تشکیل می‌داد. تصویری که بدین ترتیب از انسان و جهان انسانی ارائه می‌شود تصویری از موجوداتی است که تحت تأثیر غرایز و امیال ناظر به حفظ حیات و بقا عمل می‌کنند و برای اینکه از پیشاپیش خود و با جهت‌گیری به سمت غایات متعالی عمل نمایند بر پایه فشار سائق‌های زیستی رفتارشان تعیین می‌یابد. (Ibid , PP. 10 - 12)

یک نکته جالب و نو در نظریه وی در این باب این است که تخیل خلاق که به تأسیس جهان دنیایی (سکولار) و قلمرو موضوعی علوم تجدد مدد رساننده صرفاً حاصل تضاد و تعارض ساده با دیدگاه‌های الهی - مسیحی در این خصوص نبوده است، بلکه برعکس نوعی تفکر الهیاتی زیرساز و پایه‌ریز این ابداع و اختراع بوده به

صورت مستتر در آن حی و حاضر خودنمایی می‌کند. به بیان دیگر عقلانیت جدید خود محصول نوعی تفکر الهیاتی می‌باشد. البته این الهیات متفاوت و متمایز با الهیات سنتی مسیحی است، اما نکته مهم این است که در هر حال آنچه در تعارض با یکدیگر قرار دارد الهیات مسیحی با عقلانیت غیرالهی جدید نیست، بلکه دو نوع الهیات متعارض در تقابل با یکدیگر قرار دارند. از این روست که به بیان کر (Kerr) نظریه اجتماعی و الهیات در آیین یکدیگر همدیگر را باز می‌تابانند، و حتی دومی، اولی را ایجاد می‌کند. در واقع، میلبنک می‌گوید، الهیات در جامعه‌شناسی تنها با الهیاتی در صورت مبدل رو در رو می‌گردد. (Kerr, 1992, P. 433)

با این حال، علی‌رغم هر ظرافت و مهارتی که الهیات مذکور در پنهان ساختن خویش و تأسیس قلمروی ویژه علوم تجدد می‌نماید، از نظر میلبنک حاصل کار چندان موفق نمی‌نماید. او از طریق روش باستان‌شناسانه مأخوذ از روش‌شناسی فرکو به این نظر می‌رسد که واقعیت این قلمرو و موضوعی توهمی می‌باشد. چیزی به نام امر اجتماعی یا واقعیتی بنام جامعه آنگونه که جامعه‌شناسی فرض می‌گیرد اساساً وجودی ندارد. برگشت به آنچه در درون سنت اثباتی برای تأسیس این قلمرو انجام گرفته مشخص می‌سازد که این زاویه تحلیلی خاص و ملحقات فنی آن بر پایه مفروضاتی شکل گرفته که ناظر به ماهیت مذهب می‌باشد. (Milbank, 1990, P. 139)

به بیان ساده‌تر به یک معنا در واقع آنچه خاص مذهب بوده است، به موجودی توهمی نسبت داده شده نام آن اجتماع و یا جامعه گذاشته شده است. از این رو، با اینکه جامعه‌شناسانی نظیر دورکیم به خوبی دریافته‌اند که مذهب جامعه و سازمان اجتماعی خاص آن را شکل می‌دهد و بالاخص در صور ابتدایی حیات اجتماعی این دو از یکدیگر قابل انفکاک نیستند آنها رابطه مذهب و جامعه را به صورت وارونه‌ای منعکس می‌کنند. تا جایی که اکنون ما هرگز در این فرض تردید نمی‌کنیم که امر

مذهبی امری مناقشه‌آمیز بوده ضرورتاً باید تحلیل شود در حالیکه اجتماعی، «بدیهی» و مستغنی از دلیل و تحلیل می‌باشد. (Ibid, p. 101)

میلبنک ضمن تحلیلی ساخت زدا به دشواریهای جامعه‌شناسی بالاخص در تحلیل مذهب می‌پردازد. وی روشن می‌سازد که جامعه‌شناسی فاقد نقطه برتر و ممتازی برای پیگیری طرح خویش می‌باشد. از دید وی تاریخ شکل‌گیری جامعه‌شناسی نشان می‌دهد که ظهور مفهوم اجتماعی، بایستی در تلاش جامعه‌شناسی برای مشروعیت بخشی خود و سازگار شدن با مذهب بررسی گردد. جامعه‌شناسی همیشه مذهب را در حاشیه می‌بیند. آن را یا در برابر جامعه و در سمت فرد (و بر) قرار می‌دهد و آن را در فضای راز آلود غیرقابل بیانی در میان روابط اجتماعی افراد با یکدیگر که ماده امر اجتماعی را می‌سازد (دورکیم و زیمل) می‌بیند، بر پایه همین نوع رویکرد به مذهب و نادیده گرفتن ماهیت جمعی آن به عنوان خصیصه ذاتی اش، جامعه‌شناسی امکان این را می‌یابد که خود را به عنوان نقطه تحلیلی برتر تحکیم کند و مذهب را تابعی از امر اجتماعی و جامعه تلقی کند (Ibid, P. 104)، اما هنگامی که مشخص شد که این گفتمان و کل گفتمان اجتماعی تجدد در پیوند با الهیات مسیحی شکل گرفته و خود را بر پایه آن تأسیس ساخته، موقعیت برتر جامعه‌شناسی ماهیت توهمی خود را آشکار می‌سازد.

البته، میلبنک نه تنها امکان نظری علمی در باب تعاملات انسانی را انکار نمی‌کند، بلکه برعکس آن را در عمل ممکن می‌داند و آن را بدون هیچ تمایزی از لحاظ روش و مفروضات مربوط به ماهیت موضوع مطالعه بخشی از علوم تجربی قلمداد می‌کند. تأکید وی بر آن است که این علوم در کل اشکال آن فاقد دسترسی برتر و ممتاز به حقیقت می‌باشد و نمی‌تواند بر پایه تحلیل خود وجودشناسی واقع‌گرایی را شکل دهد بلکه حقیقت آن صرفاً ابزاری است و در نتیجه در باب تعاملات انسانی گرفتار سرکشی و ظرفیت نوشوندگی خاص رفتار انسانی

می‌باشد. از اینجا امکانی برای دست‌یابی به تبیین عام و نیل به حقیقت کلی در مورد رفتار اجتماعی انسان باقی نمی‌ماند. آنچه هر لحظه می‌تواند صورت تازه‌ای به خود بگیرد و عملاً نیز می‌گیرد تنها تابع یک قاعده و قانون عام می‌باشد: پیش‌آمدی (Contingency) بدین ترتیب تبیین علمی رفتار انسانی تبیین فی‌نفسه انسان در تعاملات انسانی نمی‌باشد. برعکس تعاملات انسانی در تمامی اشکال آن تنها می‌تواند [به شکلی تاریخی] حکایت گردد و نه تبیین آنگونه که در تتبع شیوه علوم طبیعی فهم می‌شود. (Ibid, P. 259). به بیان دیگر تبیین‌هایی که برای آنها ادعای عمومیت می‌شود صرفاً بیان حالات خاصی از تعاملات انسانی و نه تمامی اشکال آن است. آن علمی که می‌تواند تمامی اشکال این رفتار را دریابد صرفاً تاریخ است. کل این رفتارها قابل نقل و روایتند و هیچیک از این نقل‌های تاریخی شکل ثابت و دائمی رفتار را بیان نمی‌کند، بلکه برای دانستن آنچه از این پس از انسان سرخواهد زد راهی جز روایت و نقل مجدد آنها یعنی بررسی تاریخی وجود ندارد.

حال که روشن شد علوم اجتماعی فاقد نقطه ممتاز و برتری برای تحلیل تعاملات انسانی هستند و امری عام، خنثی و عقلانی برای توضیح حیات اجتماعی وجود ندارد، الهیات خود بایستی متکفل ارائه تحلیل اجتماعی خاص خویش باشد. در واقع از دید میلبانک نه تنها وجه و جبهی برای رجوع الهیات به علوم اجتماعی وجود ندارد، بلکه این الهیات است که می‌تواند آنچه را که علوم اجتماعی تجدد مدعی آن بوده‌اند تأمین نماید. این تنها الهیات است که می‌تواند، فراتر از تحلیلی ابزاری، درکی واقع‌گرایانه و وجودی از علل نهایی دست‌اندرکار در حیات انسان و تاریخ بشر فراهم آورد، اما چنین نباید توهم شود که آنچه میلبانک از آن سخن می‌گوید نوعی فلسفه اجتماعی مأخوذ از آموزه‌های مسیحی بوده است و جزئی از الهیات می‌باشد. وی به عنوان متألّهی که خود را در عصر ما بعد تجدد می‌بیند و از منظر دید ما بعد

تجددی به مسئله نگاه می‌کند تنها علم تجربی ممکن در باب تعاملات انسانی را تاریخ و نقل تاریخی می‌داند. اگر نظریه اجتماعی دینی - مسیحی بخواهد علمی از اینگونه علوم باشد نمی‌تواند مستثنای از این عمل کند، اما اینگونه نظریه‌ای که همزمان تاریخی و دینی باشد چگونه ممکن می‌گردد. روشن است که برای تحقق چنین نظریه‌ای که نظریه‌ای تاریخی باشد تاریخ یا واقعیت تاریخی خاصی بایستی به عنوان موضوع ماده مطالعه وجود داشته باشد. میلبانک همان‌گونه که نظریه‌دنیایی (سکولار) را به تاریخ و جامعه خاصی وابسته می‌کند نظریه اجتماعی مسیحی را نیز به تاریخ خاصی که ریشه در عمل مسیحی دارد راجع می‌داند. موضوع و ماده این نظر واقعیت تاریخی کلیسا به عنوان جامعه ویژه مؤمنان مسیحی یا جامعه ایمانی است. تنها بدین دلیل نظریه اجتماعی مسیحی به وجه متمایز وجود دارد که گونه متمایز عمل مسیحی و یک نوع کنش معین نیز وجود دارد (Ibid, P. 380). نظریه مذکور این عمل را که تحت شرایط خاص تاریخی سر بر آورده در قالب توسعه تاریخی مشخص موجودیت یافته توضیح می‌دهد. از این رو، این نظریه اجتماعی اولاً و عمدتاً ناظر به تاریخ کلیسا یعنی کلیساشناسی است و از آن جایی که به این واقعیت ایمانی تاریخی توجه دارد نظریه دینی و مسیحی نیز هست، اما کلیساشناسی در عین حال از نظر میلبانک جامعه‌شناسی نیز می‌باشد چون کلیسا؛ یعنی جامعه مؤمنان مسیحی به اعتبار ذات نهادینش روایتی از دیگر جوامع بوده نقدی عملی از آنها نیز هست. لکن هر گاه کلیساشناسی متوجه اشکال آرمانی باشد این امکان از بین می‌رود. در واقع تنها در صورتی کلیساشناسی جامعه‌شناسی خواهد گردید که ناظر به کلیساهای تاریخی خاص؛ یعنی جوامع ایمانی ویژه‌ای که مسیحیت در تاریخ پرورانده باشد. جامعه‌شناسی مسیحی بدین ترتیب نوعی تاریخ است که به نقل چگونگی تأثیرگذاری ایمان مسیحی بر عقل و عمل بشری در تاریخ دست می‌زند. این جامع‌شناسی به پدران یا آباء کلیسا بر می‌گردد تا صورت

تاریخی عقل مسیحی و همچنین عمل و سلوک دینی و اخلاقی خاصی را که در نتیجه پیروی از مسیحیت ظاهر گردیده مشخص سازد. (Ibid PP. 380 - 381)

میلبانک می‌گوید صحبت از جامعه‌شناسی مسیحی یا الهیات به عنوان یک علم اجتماعی، نظیر سخن گفتن از ریاضیات مسیحی عجیب و مسخره نیست. استدلال وی باید از آنچه بیشتر در باب دید وی در باب علوم اجتماعی تجدید گفته شد و بستگی آن به صورت خاص از عمل روشن باشد. جامعه‌شناسی مسیحی موجه است چون جامعه‌شناسی به عنوان علمی عام وجود ندارد. بسته به نقاط ویژه یا زاویه‌های تحلیلی خاص که ریشه در عمل و واقعیت تاریخی ویژه‌ای دارد جامعه‌شناسیهای متعدد به وجود خواهد آمد. جامعه‌شناسی مسیحی از سایر جامعه‌شناسیها متمایز است چون بنیان خود را بر واقعیت تاریخی خاص به نام کلیسا (جامعه مسیحی) گذارده از زاویه دید مأخوذ از این واقعیت تاریخی به تحلیل جوامع دست می‌زند.

بر همین اساس، میلبانک علی‌رغم نقد بنیانی‌اش از جامعه‌شناسی دنیایی هنوز هم جایی برای آن باقی می‌گذارد. این جامعه‌شناسی می‌تواند به حیات و کار خود ادامه دهد. همان طوری که پیش از این گفته شد نقد وی می‌گوید: اولاً، این جامعه‌شناسی نمی‌تواند از موضعی برتر با سایر گفتمان‌ها و بالاخص با دین برخورد کند؛ چون فاقد پایگاه لازم برای اینکار است. این گفتمانی محدود به موقعیت تاریخی خاص و جامعه دنیایی (سکولار) عصر تجدید می‌باشد. تحلیل‌های آن نه تنها خاص، فاقد کلیت و عمومیت است، بلکه خود در کلیتش چیزی جز الهیات ویژه عصر تجدید نیست. با این حال، جامعه‌شناسی هنوز می‌تواند به کار خود ادامه دهد، اما بایستی الزاماً بار دیگر خود را به عنوان یک دین تعریف کند. (Ibid, P. 139)

جامعه‌شناسی دینی: بعضی خصیصه‌های عام

تحت شرایط کنونی تحول آنچه که جامعه‌شناسی دینی نام

نهاده شده می‌توان در یک جمع‌بندی بعضی خصوصیات مشترک آن را بازگو کرد. البته این جمع‌بندی روایت‌های دیگر مربوط به آن را در بر نمی‌گیرد، بلکه مختص به آن گرایش‌هایی است که در سنت دینی مسیحی طرح شده است. گرچه می‌توان گفت که روایت‌های دیگر نیز شباهتهای غیر قابل انکاری با آن دارند؛ زیرا که از منظر واحدی که تعلق به سنت ما قبل تجدید دارد و در تقابل با سنت تجدید با مسئله برخورد می‌کنند.

پیش از همه روشن گردید که جامعه‌شناسی دینی در حالت اصیل آن و به عنوان یک حوزه معرفتی خاص الزاماً موجودی ترکیبی نیست، اگرچه که در بعضی تفسیرها چنین صورتی می‌یابد؛ یعنی واقعی می‌شود که از در هم‌جوشی جامعه‌شناسی موجود و الهیات حاصل شده است. در این حالت ترکیبی در واقع جامعه‌شناسی دینی اصلاحیه و یا تکمله‌ای بر جامعه‌شناسی موجود می‌باشد که تلاش می‌کند بر بعضی محدودیت‌ها یا خطاهای آن فائق آمده امکان به کارگیری و استفاده از آن را برای اهل دیانت و اجتماعات دینی فراهم سازد. به علاوه، صرف نظر از محرکها و انگیزه‌های خاص، این تلقی نیز وجود دارد که این اصلاح یا دگرگونی اولاً، برای جامعه‌شناسی به عنوان یک حوزه علمی چارچوبی مناسب تر و واقع‌گراتر برای برخورد با واقعیت و رشد هرچه بیشتر ارائه می‌دهد، ثانیاً، آن را قادر می‌سازد که در برخورد با مشکلات جهان معاصر به گونه‌ای توانمندتر و درست‌تر ایفای نقش نماید.

انگیزه‌هایی که این روایت ملایم از جامعه‌شناسی دینی را بر می‌انگیزاند به صورتی قویتر در روایت‌های حادث‌تر آن وجود دارد. در این روایت‌ها اصولاً ماهیت ترکیبی جامعه‌شناسی انکار می‌گردد؛ یعنی در آنها این اعتقاد طرح می‌شود که امکان ترکیب جامعه‌شناسی دنیایی (سکولار) و الهیات به صورت معنادار و معقول وجود ندارد. از این دید چنین موجودی در صورت تولد نظیر موجودات تخیلی و افسانه‌ای همچون پریان خواهد بود که

بسته به قوت هر یک از نیمه‌های آن نهایتاً کل موجود به این نیمه مبدل خواهد شد. مشخصاً در این خصوص در مورد تحلیل رفتن ماهیت و خصایص ذاتی تفکر دینی در عقل‌دنیایی (سکولار) و از بین رفتن وجه دینی در ترکیب مذکور حساسیت وجود دارد. از این رو آنان تأکید دارند که در صورت درست آن‌جامعه‌شناسی دینی با طرد عقل تجدد و جامعه‌شناسی دنیایی (سکولار) شکل می‌گیرد.

این محصولی است که در صورت و صرفاً در لفظ ظاهری ترکیبی دارد، اما از حیث ماهیت و واقعیت موجودی یگانه و خاص می‌باشد. این دانشی است که بر کنار از هرگونه شائبه آلودی به عقل تجددی از سنت مایه می‌گیرد و در آن ریشه دارد.

با این همه با اندکی دقت به راحتی می‌توان دید که در هر حال، این محصول مابعد تجددی به نحوی با سنت تجددی پیوند داشته و آن را منعکس می‌کند. در واقع، در این حالت اخیر نیز این تشخیص داده می‌شود که به عنوان محصولی ما بعد تجددی امکانی برای چشم‌پوشی از دستاوردهای شناختی عصر تجدد و نادیده گرفتن ابعاد مثبت و منفی آن وجود ندارد. نفس دریافت این نکته که سنت دینی می‌تواند رویکرد و نگاهی مشابه رویکرد و نگاه علوم اجتماعی تجددی به تاریخ و جامعه بشری داشته باشد اقل چیزی است که جامعه‌شناسی دینی از سنت تجدد با خود دارد، اما علی‌رغم هر آنچه آشکار و غیر آشکار از تجدد در جامعه‌شناسی دینی رسوب کرده منازعه جویی از خصیصه عنصری آن می‌باشد. در حالتهای خفیف منازعه جویی تبدیل به نقادی می‌شود. در این حالت نقادی به صورت مواجهه‌ای درون‌گروهی ظاهر می‌گردد و جامعه‌شناسی دینی به عنوان رویکرد یا گرایش رقیب در درون جامعه‌شناسی تجدد جای می‌گیرد. با وجود این به خوبی می‌توان تشخیص داد که حتی در این صورت ملایم نیز نقد مذکور صورتی حدی و حاد دارد و ناظر به بنیانها و وجوه جوهری تفکر جامعه‌شناختی است. بدون هیچ تردیدی می‌توان گفت که

در درون این تفسیر آشتی‌جویانه نیز امکان بالقوه بالایی برای انتقال از نقادی درون‌گروهی به منازعه‌جویی خصمانه وجود دارد؛ امکانی که به راحتی تحت شرایط تاریخی متفاوتی ظاهر خواهد گردید. هرچه باشد، در هر حال، در روایت‌های حاد از جامعه‌شناسی دینی امکانی برای جمع شدن با جامعه‌شناسی تجددی تصویر نمی‌گردد. در این تفسیر جامعه‌شناسی دینی بیرون از این سنت علمی و کاملاً در تقابل با آن ظاهر می‌گردد. علی‌رغم تخفیف‌هایی که داده می‌شود جایگزینی و براندازی از هدفهای محوری جامعه‌شناسی دین در تقابل نظری آن با جامعه‌شناسی تجددی می‌باشد. از این دید اصولاً جامعه‌شناسی دینی هم‌عرض جامعه‌شناسی تجددی نیست و از موضعی برتر و نه از موضعی هم‌عرض آن، دست به نقادی نظری می‌زند، گرچه در روایت‌های ملایم تر نیز بر منظر ممتاز و برتر جامعه‌شناسی دینی نسبت به رقیب نظری‌اش تأکید می‌گردد.

این حالت منازعه‌جویانه و یا نقادانه پیامدهای جوهری و اساسی برای جامعه‌شناسی دینی دارد. این حالت نقادانه نه تنها از لحاظ نظری بلکه از لحاظ روش شناختی نیز بر شکل‌گیری آنچه که جامعه‌شناسی دینی خوانده می‌شود تأثیر محوری دارد. از لحاظ نظری می‌توان گفت که این تقابل جامعه‌شناسی دینی را به سمت برابر نهادهای نظری جامعه‌شناسی تجددی سوق می‌دهد. البته، در بعضی روایت‌های آشتی‌جویانه‌تر این حالت به واسطه تمایلی آشکار به فرارفتن از جامعه‌شناسی موجود و ارائه پاسخها و یا تحلیلهای همدیگر و جامعه‌خنثی می‌گردد. در این صورت آنچه محتوای نظری آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد میل بدین است که تمامی سنت‌های نظری و گرایش‌های موجود در جامعه‌شناسی تجددی در درون سنت نظری جامعه‌شناسی دینی جمع گردیده پوشش داده شود، اما در صورتهای دیگر این تمایل، برتری نظری تحت تأثیر تقابل مذکور به شکل خاص خود پاسخ داده می‌شود.

از لحاظ روش شناختی تقابل مذکور منجر به این گردیده که نقد و اسلوب نقادی به صورت یکی از روش‌های بنیانی توسعه جامعه‌شناسی دینی در آید. به این معنا جامعه‌شناسی دینی از خلال نقادی جامعه‌شناسی موجود راه خود را دنبال می‌کند و به همین دلیل به میزانهای متفاوتی صورت برابر نهاد و ضد آن را به خود می‌گیرد. به کارگیری روش نقدی با توجه به اینکه جامعه‌شناسی دینی در آغاز شکل‌گیری خود قرار دارد، برای آن از اهمیت حیاتی برخوردار می‌باشد. همین امر توجیه می‌کند که چرا از دید بعضی این رویکرد دینی فراتر از این حالت نقادانه و آنچه در مقام نقد علوم اجتماعی تجدیدی می‌گوید چیزی برای عرضه ندارد.

این که جامعه‌شناسی دینی در وضع کنونی در اکثر موارد بیش از طرحی بلندپروازانه نیست مورد اعتراف همگان می‌باشد. این ضعفی است که به عنوان امری طبیعی قلمداد می‌گردد و چاره‌ای از آن نیست. از جهتی در حقیقت این جامعه‌شناسی مرحله رشد فلسفی خود؛ یعنی زیر سازی ذهنی و پی ریزی ساخت‌های نظری لازم برای اندیشیدن در این قالب فکری خاص را می‌گذرانند. گسیختگی از ذهن تجدیدی و تعبیه ابزارهای نظری لازم برای یافتن نگاه و ذهنی که بتواند عالم را آنگونه که این رویکرد تشخیص می‌دهد دیده تفسیر کند دشوارترین مرحله در شکل‌گیری این حوزه علمی و اصولاً هر انقلاب شناختی دیگر از این نوع می‌باشد. با این حال به اعتبار پیوند این رویکرد با سنتی قدیمی از جهات مختلفی شرایط برای رشد سریع آن آماده است.

به عنوان خصیصه‌ای پایانی باید بر این تأکید داشت که جامعه‌شناسی دینی در تمامی روایت‌های آن همگی از درون پیوند ویژه‌ای با اخلاق و کنش سلوکی خاص سر بر آورده و از آن تغذیه می‌کنند. در حالیکه در بعضی روایت‌ها به خوبی تشخیص داده شده که نظریه اجتماعی تجدیدی محصول عملی و اخلاق عملی خاص عصر تجدید بوده در پیوند و در جهت استقرار آن گسترش یافته

است. همگی این تفسیرها اشاره دارند که جامعه‌شناسی دینی ناظر به سلوک عملی و اخلاق عملی ویژه‌ای هستند. نکته مورد تأکید این است که جامعه‌شناسی دینی صرفاً طرحی نظری نیست و نقد آن محدود به نقد روش شناختی و معرفتی نمی‌شود. در واقع مشکلات و مسائل عملی برای اولین بار ذهن‌ها را متوجه نقصان‌های موجود در نظریه اجتماعی تجدید ساخته و حل آنها اولین اولویت تلقی می‌شود.

از این جهت جامعه‌شناسی دینی نقادی اجتماعی از عصر تجدید را در دستور کار خود دارد و متوجه ایجاد جامعه و عصری متفاوت از جامعه و عصر تجدید است. به این معنا جامعه‌شناسی دینی مقدمه‌ای ضروری و مهم برای ویران‌سازی هم‌زمان نظری و عملی تجدید و ایجاد عصری متفاوت می‌باشد.

در پایان بایستی بر این تأکید کنم که به نظر می‌رسد که از میان روایت‌های موجود از جامعه‌شناسی دینی آن روایتی که در شکل‌گیری و توسعه آن تأثیر اساسی و قطعی خواهد داشت شکل حاد و تند آن می‌باشد. گرچه روایت‌های ملایم امکان بهتری برای توسعه و قبول نظری از سوی سنت موجود و صاحب‌نظران جامعه‌شناسی دارد، اما در گفتمانی درونی میان روایت‌های مختلف جامعه‌شناسی دینی روایت حاد دست برتر را خواهد داشت. این روایت حاد خواهد بود که جریان منازعه‌جویی مذکور؛ یعنی تقابل میان جامعه‌شناسی دینی و جامعه‌شناسی تجدیدی و شکل توسعه جامعه‌شناسی دینی را تعیین خواهد کرد. این در واقع همان واقعیتی است که به خوبی در شکوائیه فلانگان از میلبانک و توصیفی که از وضع کارزار و میدان مبارزه جامعه‌شناسی و الهیات می‌کند به خوبی انعکاس یافته است.