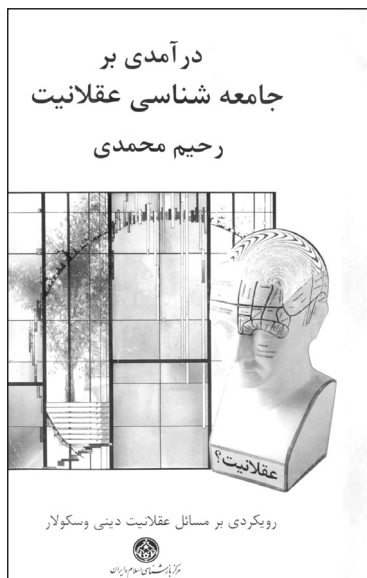


بحران در جامعه‌شناسی عقلانیت

عبدالحسین کلانتری

دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبایی



- درآمدی بر جامعه‌شناسی عقلانیت

- رحیم محمدی

- انتشارات باز

- ۱۳۸۲، ۱۶۷ صفحه، ۲۰۰۰ نسخه، ۱۲۰۰ تومان

یک استعداد ذاتی برای انسان محسوب می‌شود ولی در اثر «ارتباطات گوناگون» و مناسبت‌های اجتماعی شکل گرفته و استعلا می‌یابد» (ص ۱۳). وی در ادامه گرچه صراحتاً به تحول نسبی عقل «از نسلی به نسل دیگر و از اجتماعی به اجتماع دیگر» (ص ۱۳) اشاره می‌کند، اما حدود و ثغور این نسبیت را مشخص نمی‌کند و چنین ابهامی تا پایان باقی می‌ماند. به علاوه، وی اساساً سعی نمی‌کند مدعیات خود را در بحث نسبیت اسانده‌های عقلانیت از حیث آنچه «فی الواقع» وجود دارد و آنچه «امکان» حدوث دارد از هم مجزا کند.

وی ضمن توضیح مفهوم عقلانیت چنانکه اشاره شده اساسی‌ترین تفکیک را به تأسی از وبر تفکیک «عقلانیت فلسفی» از «عقلانیت جامعه‌شناختی» می‌داند و سطوح سه‌گانه بازتاب عقل را با عناوین «عقلانیت نظری»، «عقلانیت کنشی» و «عقلانیت ساختاری» از هم مجزا می‌کند. مؤلف معتقد است در نظام فلسفی قدما و دوره تمدن اسلامی تنها به سطح عقلانیت نظری و آن هم به صورت غیرتاریخی، توجه شده است و به سایر عقلانیتهای توجهی نشده است. اما این تنها اختلاف عقلانیت در غرب و شرق (بالاخص تمدن اسلامی) نیست. تفاوت عمیق‌تری که مؤلف به درستی به آن اشاره می‌کند این است که «در نظم فلسفی جدید، بعد پویایی شناختی عقل و تکامل تاریخی آن در یک پیوستار تکاملی مورد امعان نظر واقع شده است» (ص ۲۰). در نتیجه، در حالیکه «عقل‌گرایی در ایران دارای ریشه‌ها و سرچشمه‌های دینی و کاملاً نظری است [...] در غرب، عقل‌داری مبانی عرفی و عملی است. اختلاف در مبانی، شکاف پرناسدنی بین عقلانیت غربی و عقل‌گرایی اسلامی را در سطوح نظری و عملی پدید می‌آورد» (ص ۲۱). اما عجیب آنکه چنین «شکاف پرناسدنی» مانع از آن نمی‌شود که مؤلف در آرزوی تلفیق این دو گونه عقلانیت در قالب «نظام عقلی نو» (ص ۲۳) باشد. به علاوه، وی تا پایان کتاب پرده از «مبانی عقلی نوین» (ص ۲۴) مورد نظرش برنمی‌دارد و تناقض اخیرالذکر را با ابهام همراه می‌سازد.

هیچ سپهر معرفتی را نمی‌توان سراغ گرفت که دیر یا زود خود را درگیر مسئله عقلانیت و چیستی و چگونگی آن نبیند. به نظر می‌رسد که این درگیری بیش و پیش از هر چیز برخاسته از ویژگی ارزش‌گذارانه انسان باشد: انسان موجودی است که سره و ناسره می‌کند. اما این ویژگی کلی در حوزه‌های معرفتی مختلف صورتهای گوناگونی به خود می‌گیرد. فیلسوفان به گونه‌ای با این مسئله درگیر بوده و درگیرند و عالمان به گونه‌ای دیگر. حتی در حوزه‌های علمی نیز این مسئله به صور گوناگون رخ نموده است. لذا هر گونه بررسی جامع پیرامون این مفهوم، علاوه بر آنکه باید رویکردی تاریخی در پیش گیرد، باید تجلیهای گوناگون آن را نیز در نظر آورد و تعاطی و تعامل آنها را بنمایاند. اما تا آنجا که به حوزه جامعه‌شناسی بازمی‌گردد، فارغ از منابع خارج در بحث عقلانیت، تقریباً هیچ منبع قابل اتکاء و مستقلى به زبان فارسی وجود ندارد. از این منظر تولید هر اثری که بتواند ولو اندکی بر ادبیات این حوزه بیفزاید میمون و مبارک است. بر این مبنا حسن تشخیص و انتخاب مؤلف محترم ستودنی است.

ابتدا می‌کوشم به اختصار فصل به فصل کتاب را معرفی کنم و ضمن آن به نقد کلی هر فصل بپردازم و در نهایت نقدهایی را بر کل اثر ارائه دهم. کتاب از پیشگفتار، مقدمه، شش فصل و یک نمایه تشکیل شده است. منابع کتاب به صورت مستقل در انتهای کتاب نیامده بلکه آنها را باید از لابلای پی‌نوشت‌های هر فصل جستجو کرد.

مؤلف در پیشگفتار با در نظر گرفتن تمایز میان «عقلانیت فلسفی و کلامی» و «عقلانیت جامعه‌شناختی»، بر این ادعا پا می‌فشارد که گرچه ایرانیان با عقلانیت نوع اول سر و کار داشته و با آن آشنا بوده‌اند اما با نوع دوم عقلانیت بیگانه بوده‌اند و علت آن را نیز فقدان معرفت جامعه‌شناختی معرفی می‌کند. وی سپس در مقدمه، کلیات بحث خود را ارائه می‌دهد. محمدی در بحث چیستی عقل که در حوزه انسان‌شناسی فلسفی جای می‌گیرد، معتقد است «عقل

در فصل اول، محمدی درصدد است تا به سنخ‌شناسی و سطوح عقلانیت بپردازد. در این مسیر وی ابتدا تمایزی را پیش می‌کشد که فلاسفه قدیم میان عقل نظری و عقل عملی قائل بوده‌اند.

به نظر مؤلف از آنجا که سنت فلسفی حاکم بر جهان اسلام انعکاس سنت فلسفی یونانی بوده است و یونانیان ارزش و اهمیت درجه اول را به عقل نظری می‌دادند، مسلمانیان نیز بر عقل و حکمت نظری تأکید داشته‌اند. بدین ترتیب «حوزه عقل عملی، یعنی اعیان جامعه و امور مربوط به «عقل اجتماعی» اعم از ابعاد معیشتی، حکومتی و فن ابزاری، بیرون از توجه جدی و تأمل عقلانی باقی ماند» (ص ۳۳). البته در این مسیر استثنائاتی چون ابن خلدون نیز یافت می‌شود که با نگرشی عمل‌گرایانه به بسط و گسترش عقل عملی و تجربی پرداختند. اما این استثنائات نتوانست مسیر تطور عقل و عقلانیت را آنچنانکه در غرب مشاهده می‌کنیم عوض کند.

مؤلف در ادامه به «تغییر ماهیت عقل» در دنیای مدرن می‌پردازد. در حالیکه در دنیای قدیم آراء نظری و کلی فیلسوفان «فرا زمان» و «فرا مکان» است، در عصر مدرن، بعد زمان در فلسفه اهمیت می‌یابد و تاریخیت عقل مکشوف می‌گردد. چنین اکتشافی بالاخص با تاملات هگل آغاز می‌شود و در چنین فضایی «فلسفه تاریخ» متولد می‌گردد. به نظر مؤلف، «فلسفه تاریخ نوعی از فلسفه است که بعد تاریخی بر «ماده و صورت فلسفی» افزوده شده» است (ص ۳۵). بدین ترتیب، محمدی ضمن تشکیل در آراء متفکرانی چون سید جواد طباطبایی که معتقدند ظهور تجدد ناشی از استقلال کامل عقل از شرع و مبنای وحیانی بوده است، به صورت سلبی نظر خود را مبنی بر اینکه این تاریخیت عقل مدرن است که باید فصل‌میزه دوره جدید از قدیم به حساب آید، تأیید می‌کند. البته در این‌باره مؤلف هیچ تلاشی برای اثبات نظر خود به عمل نمی‌آورد.

محمدی در ادامه به گونه‌های عقلانیت در آراء ماکس وبر می‌پردازد. این قسمت از حیث استفاده از منابع دست اول به شدت فقیر است. مؤلف نه تنها از هیچ‌یک از آثار ترجمه‌نشده وبر استفاده نکرده، که به هیچ‌یک از آثار ترجمه شده وبر نیز مراجعه نکرده و به جمع‌آوری و تلخیص آراء ترجمه شده دیگر متفکران درباره وبر اکتفا کرده است. بدیهی است که چنین عملی نه تنها در راستای تولید علم نیست، بلکه اساساً در شأن یک کتاب نیست. در هر صورت، در این قسمت مؤلف با پیروی از جورج رینتز، به سنخ‌بندی استقن کالبرگ از انواع عقلانیت در نظر وبر اتکا می‌کند و چهار نوع عقلانیت عملی (Practical)، نظری (Theoretical)، ذاتی (Substantial) و صوری یا رسمی (Formal) را در نظر وبر مشخص می‌سازد.

در همین فصل مؤلف به سنخ‌شناسی هابرماس از عقلانیت می‌پردازد. هابرماس که درصدد است تا با اتکاء به «نقد درمانی»، خودرپویی سیستماتیک ناشی از تحریف ارتباط را افشا کند به نقد خرد ابزاری می‌پردازد و در مقابل آن، «عقلانیت فرهنگی» را مطرح می‌کند که خاص حوزه فرهنگ و اجتماع است. «به نظر هابرماس عقل‌گرایی مدرن در بهترین حالت، استخدام یک سری ابزارها و وسایل مناسب جهت رسیدن به اهداف و مقاصد است که

صاحبان زر، زور و تزویر آنها را تعیین کرده‌اند.» (ص ۴۷) بنابراین وی درصدد برمی‌آید تا با نقد این عقلانیت که در جامعه مدرن رو به فراگیری می‌گذارد، پروژه ناتمام مدرنیته را به اتمام رساند. محمدی با طرح «نظریه کنش» هابرماس به تمایز وی میان دو نوع «کنش معقول و هدفدار» و «کنش ارتباطی» می‌پردازد. «برخلاف کنش معقول و هدفدار که نائل شدن به موفقیت خودخواهانه، جهت‌گیری اصلی آن را تشکیل می‌دهد، کنش ارتباطی دارای جهت‌گیری مفاهمه‌ای است.» (ص ۵۰) به نظر هابرماس، داروی شفابخش معضلات مدرنیته، کنش و عقلانیت مفاهمه‌ای و برآمده از اجماع است. چنین عقلانیتی که خاص حوزه فرهنگ و اجتماع است ما را از قفس آهنین وبری خواهد رهانید و دنیایی عقلانی‌تر را برای ما به ارمغان خواهد آورد. در این قسمت نیز مؤلف بیشتر از منابع دست دوم فارسی استفاده می‌کند (به خصوص کتاب بحران مشروعیت هابرماس که در این زمینه می‌توانست بسیار راهگشا باشد) در پایان این فصل مؤلف سعی دارد هشت نوع عقلانیت ارائه شده در این فصل (نظری و عملی / نظری، عملی، ذاتی و صوری / ابزاری و ارزشی - فرهنگی) را با توجه به تقدم تاریخی در سه سطح رده‌بندی کند:

- ۱- عقلانیت نظری: «شامل دو تیپ عقلانیت یعنی «عقل نظری» فلاسفه و «عقلانیت نظری» که وبر در سابقه تاریخی عقلانیت به آن اشاره کرده» (ص ۵۵).
- ۲- عقلانیت کنشی: «این سطح برخلاف سطح پیشین که در قلمرو فلسفه بود در زمینه خاص جامعه‌شناسی وبر و پیروان متأخر وی قرار دارد. سطح کنشی شامل سه نوع از گونه‌های عقلانیت یعنی «عقل عملی» فلاسفه (که البته از تحقیق جدی محروم مانده)، «عقلانیت عملی و ذاتی» جامعه‌شناسان است. البته با اندکی تسامح، عقلانیت ارزشی هابرماس نیز در این سطح واقع می‌شود.» (ص ۵۵).
- ۳- عقلانیت اجتماعی - ساختاری: این سطح به شکل‌گیری نهادهای عقلانی و بازتاب عقلانیت در ساختارهای اجتماعی می‌پردازد که شامل «عقلانیت رسمی» (به تعبیر هابرماس «عقلانیت ابزاری») است و به تبع آن بخشی از عقلانیت ارزشی نیز در این سطح مطرح می‌شود.» (ص ۵۶).

در فصل دوم مؤلف «نگاهی به پیشینه عقلانیت در شرق اسلامی و غرب جدید» می‌اندازد و در مقدمه این فصل با اشاره به «تحول در ماهیت عقل» (ص ۶۳) از دوره ماقبل تجدد به دوره تجدد، متذکر می‌شود عقلانیت سنتی «فلسفه وجودی» است و به ماهیت وجود فارغ از ماده و تجربه می‌پردازد، «در حالیکه فلسفه جدید، جهت‌گیری خویش را درک ماهیت جامعه و تاریخ قرار داد» (ص ۶۳).

با این مقدمه، محمدی به بررسی «تاریخ عقل‌گرایی در ایران» در ذیل دو مقوله «عقل و وحی» و «عقل و عشق» می‌پردازد. به نظر وی در عصر زرین تمدن اسلامی که با کارهای فارابی و ابن‌سینا در قرن پنجم تشخیص یافت، «عقل فلسفی» و «فلسفه خالص» رشد نمود. که البته همه فیلسوفان این دوره از منطق واحدی پیروی نمی‌کردند. اما از آن پس دوگانگی «عقل و عشق» از یک سو و «عقل و وحی» از سوی دیگر موجب افول فلسفه ناب گردید و در بهترین حالت (متکلمین معتزله) به تلفیق آنها با یکدیگر و در بدترین حالت

به نظر هابرماس عقل‌گرایی مدرن در بهترین حالت، استخدام یک سری ابزارها و وسایل مناسب جهت رسیدن به اهداف و مقاصد است که صاحبان زر، زور و تزویر آنها را تعیین کرده‌اند

بسیاری از جامعه‌شناسان کلاسیک و معاصر و حتی مکاتب معروف در حوزه عقلانیت، به دست فراموشی سپرده شده و از آن همه تنها به آراء وبر، پارتو، پارسونز، مارکوزه و هابرماس پرداخته شده است



مؤلف ضمن تشکیک در آراء متفکرانی چون
سید جواد طباطبایی که معتقدند ظهور تجدد
ناشی از استقلال کامل عقل از شرع و
مبانی وحیانی بوده است، به صورت سلبی
نظر خود را مبنی بر اینکه این تاریخت
عقل مدرن است که باید فصل ممیزه دوره جدید
از قدیم به حساب آید، اعلام می‌کند

به نظر هابرماس،

داروی شفابخش معضلات مدرنیته،
کنش و عقلانیت مفاهمه‌ای و برآمده از اجماع است؛
چنین عقلانیتی که خاص حوزه
فرهنگ و اجتماع است ما را از قفس آهنین
وبری خواهد رهانید و دنیایی عقلانی‌تر را
برای ما به ارمغان خواهد آورد

«سهم چشمگیری در ادبیات عقلانیت و عقب‌گام تفکر عقلی دارد» (ص ۷۸) و
عقلانیت جامعه‌شناختی بیشترین تأثیر را از این مکتب گرفته است. مؤلف در
ادامه با تفکیک چهره شناختی، تعلقی و روحانی ایده‌آلیسم از چهره اجتماعی به
اجمال و بیشتر با اتکاء به منابع دست دوم فارسی به بررسی آراء هگل و کانت
می‌پردازد.

محمدی، اما در توضیح جایگاه سوسیالیسم در ادبیات عقلانیت حرف چندانی
برای گفتن ندارد و اساساً به نظر می‌رسد که برای قرار دادن این مکتب در کنار
تجربه‌گرایی و ایده‌آلیسم توجیهی نداشته باشد. در عین حال معلوم نیست مؤلف
بر اساس چه معیاری این سه مکتب را انتخاب کرده و برای مثال به بررسی
فاشیسم نپرداخته است. به علاوه با توجه به اینکه دو فصل آتی به بحث پیرامون
عقلانیت جامعه‌شناختی اختصاص یافته است بهتر بود بحث عقلانیت در سطح
فلسفی به صورت متوسط‌تری در این فصل قرار می‌گرفت. بدین ترتیب مؤلف
می‌توانست عقلانیت را در سه دوره کلی «سنت»، «مدرن» و «پسامدرن» بررسی
کند.

دو فصل سوم و چهارم به ترتیب حاوی نظریه‌های جامعه‌شناسان کلاسیک
و معاصر درباره عقلانیت جامعه‌شناختی است. نظر به عنوان کتاب و هدفی که
مؤلف در ابتدای کتاب ذکر می‌کند انتظار می‌رود این دو فصل از غنای کافی
برخوردار باشند. اما از آنجا که کما فی‌السابق تقریباً تمامی منابع مورد استفاده
محقق منابع دست دوم فارسی است، بسیاری از جامعه‌شناسان کلاسیک و معاصر
و حتی مکاتب معروف در حوزه عقلانیت به دست فراموشی سپرده شده و از آن
همه تنها به آراء وبر، پارتو، پارسونز، مارکوزه و هابرماس پرداخته شده است.

مؤلف حتی اگر در رجوع به منابع فارسی نیز به طور کامل اقدام می‌کرد

(اشاعره) به طرد عقل و عقلانیت انجامید. در هر صورت، «جمع عقل و اشراق»
و «عقل و وحی» روند عقل‌گرایی را در ایران دقیقاً مخالف با روند عقل‌گرایی در
تمدن جدید قرار داد. در غرب در «قرون وسطی متأخر» عقل‌گرایی به طرف
استقلال از مبانی وحیانی حرکت کرد و سکولاریسم را در کانون اندیشه جامع خود
قرار داد. در حالیکه که در جهان اسلام خلاف این روند به وجود آمد و عقل و وحی
به اتحاد نزدیک‌تر شدند» (ص ۶۳). مؤلف پس از مشخص کردن ویژگی‌های این
دو دوره متذکر می‌شود که «عصر کنونی تفکر در ایران که نسل حاضر وارث آن
است آمیخته و اختلاطی از تفکر پیشین ایرانی - اسلامی و سنت جدید تفکر است
که خاستگاه آن غرب است» (صص ۷۲ و ۷۱). وی با رد دو نوع طرز فکر
سنت‌گرایانه و تجددگرایانه، معتقد است که خروج از این وضعیت «نیاز جدی به
بازبینی، تنفیح، تحقیق و مطالعه روشمند دارد» (ص ۷۲). بدیهی است که چنین
پیشنهاد کلی‌گیره از معضله سنت - تجدد نمی‌گشاید.

مؤلف ضمن «گذری بر تاریخ و ادبیات عقل‌گرایی در غرب» اظهار می‌دارد
«منحنی تحولات عقل‌گرایی در غرب بسیار متفاوت از شرق اسلامی است. در
عصر حاکمیت اسکولاستیسیسم که دوران تمدن‌ساز در مشرق بود، غرب در
مرحله ستیز با عقل خصوصاً عقل‌گرایی آزاد قرار داشت. ... [اما] در قرون وسطی
متأخر که عصر ورود آثار فلسفی دانشمندان مسلمان چون فارابی، ابن‌سینا و
ابن‌رشد از طریق اندلس و شهر طلیطله به قلمرو مسیحیت اروپایی است، افق‌های
جدیدی را به روی آنان می‌گشاید» (ص ۷۲). بعد از این مرحله در اروپا مکاتب
فلسفی جدید (تجربه‌گرایی ایده‌آلیسم و سوسیالیسم) به وجود آمدند که «هر کدام
نگرش خاصی به عقل داشتند» (ص ۷۳).

محمدی پس از بررسی تجربه‌گرایی به ایده‌آلیسم می‌پردازد که به زعم وی

می‌توانست این دو فصل را با آراء کندرسه، کنت، مارکس، بودون، الستر، وینچ، کلنن و نظریه‌هایی چون نظریه انتخاب عقلانی و نظریه بازی تقویت کند.

در هر صورت، مؤلف در فصل سوم به بررسی آراء وبر و پارتو می‌پردازد که از آنجا که نکته بدیعی برای علاقه‌مندان حوزه جامعه‌شناسی، که با منابع فارسی موجود در این حوزه آشنایی دارند، همراه ندارد از آن می‌گذرم. در فصل چهارم، مؤلف ابتدا به بررسی عناصر اصلی نظریه پارسونز می‌پردازد و در خلال آن عقلانیت را در نظر پارسونز شرح می‌نماید. به نظر مؤلف «پارسونز این فکر را به طور کامل رد نمی‌کند که افراد با علم به نتیجه مورد نظرشان رفتار می‌کنند، یا این که کاری را انجام می‌دهند که به نظر می‌رسد به یک نتیجه قابل پیش‌بینی منتهی می‌شود. وی طرح هدف - وسایل را می‌پذیرد اما منکر تبعات دقیق عقلانیت است. به این معنی که عوامل محدودکننده عقلانیت همواره دخالت می‌کنند و اثر خود را هم در شرایط کنش و هم در انتخاب اهداف و وسایل به جای می‌گذارند.» (ص ۱۱۱) وی در ادامه به بررسی «ساخت کنش اجتماعی» و «متغیرهای الگویی» در نظر

پارسونز می‌پردازد که متأسفانه ارتباط چندانی با بحث عقلانیت ندارد. در ادامه رحیم محمدی پس از مرور اجمالی ویژگیهای مکتب فرانکفورت به بررسی آراء مارکوزه و هابرماس می‌پردازد.

در فصل پنجم مؤلف به بحث «عقلانیت و ایدئولوژی» می‌پردازد. وی معتقد است «امور غیرعقلانی نیز همانند خود عقلانیت ساخته، سطوح و عوامل گوناگونی دارند. بعضی از این عوامل از ویژگیهای ذهنی و روانی انسان مثل عاطفی بودن ریشه می‌گیرند و برخی دیگر از ویژگیهای اجتماعی و ساختاری مانند تک بعدی شدن عقلانیت و توجه صرف به عقلانیت ابزاری و غفلت از ابعاد دیگر عقلانیت نظیر عقلانیت فرهنگی و ارزشی است» (ص ۱۳۰). محمدی سپس چهار نوع رقیب عقلانیت را در نظر وبر بدین شرح برمی‌شمارد: «زندگی عاطفی و عاداتهای سنتی بشر»، «مناسبات اشخاص و پدیده قدرت»، «حوادث ناگهانی و پیش‌بینی نشده» و «غیر عقلانیت جهان اخلاقی» (صص ۱۳۰ - ۱۲۹).

در ادامه، بطور غیرمنتظره‌ای محور بحث عوض می‌شود و بحث «عقل و وحی» در شرق و غرب مطرح می‌گردد. «شرع یا وحی در تفکر غربی رقیب جدی و منازع دائمی عقل تلقی می‌شود. در حالی‌که در تفکر شرق اسلامی چنین نزاعی به وفاق انجامیده» (ص ۱۳۲). محمدی سپس به صراحت از حذف مبانی وحیانی از زیست جمعی غرب انتقاد می‌کند و چنین حذفی را منشأ «بحرانهای فرهنگی و تربیتی در جامعه جدید غربی» می‌داند (ص ۱۳۲). وی مجدداً به بحث اصلی بازمی‌گردد و با ذکر اینکه «در چند دهه اخیر، ایدئولوژی منازع اصلی عقلانیت در جوامع جدید بوده است» (ص ۱۳۲)، به تعریف ایدئولوژی و سیر تطور آن می‌پردازد. خلاصه آنکه مؤلف بدون آنکه سرانجام به بحث اصلی این فصل بپردازد و به بحث در «ایدئولوژی لیبرالیسم»، «لیبرالیسم در ایران»، «اصول‌گرایی

در قرون وسطای متأخر عقل‌گرایی به طرف استقلال از مبانی وحیانی حرکت کرد و سکولاریسم را در کانون اندیشه جامع خود قرار داد. در حالی‌که در جهان اسلام خلاف این روند به وجود آمد و عقل و وحی به اتحاد نزدیک‌تر شدند

در نظام فلسفی قدما و دوره تمدن اسلامی تنها به سطح عقلانیت نظری و آن هم به صورت غیرتاریخی، توجه شده است و به سایر عقلانیتها توجهی نشده است

اسلامی» و «ویژگیهای اصول‌گرایی اسلامی» می‌پردازد.

آخرین فصل حاوی بررسی نسبت «دین و عقلانیت» است. مؤلف با این ادعا آغاز می‌کند که «طرح پرسش جامعه‌شناسانه» درخصوص روابط دین و عقل از وضوح قابل قبولی برخوردار نیست» (ص ۱۴۷). به نظر وی، جامعه‌شناسان گاه «به گونه‌ای به بررسی این موضوع پرداخته‌اند که طرح مسئله‌شان آنها را به قلمرو ذات‌شناسی و نوعی بحث فلسفی غیر حرفه‌ای در باب دین کشانده است» (ص ۱۴۷). چنین نظری البته بر پیشفرض استعلایی بودن عقل و دین استوار است که نه تنها تا حدودی با مدعیات یا حداقل علائق انضمامی مؤلف بلکه صراحتاً با رویکرد پارادایمیک به رابطه عقل و دین (مورد تأکید مؤلف) نیز در تضاد است. در توضیح این رویکرد باید گفت که مؤلف به تأسی از کوهن معتقد است «آنچه در تفسیر و تحلیل رابطه عقل و دین اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد، این است که بدانیم نزاع عقل و دین در داخل چه پارادایمی درافتکننده شده و بسط یافته است. تحلیل رابطه عقل و دین خارج از این جو پارادایمی مسلط، تحلیل جامعه‌شناختی واقع‌گرایانه‌ای نخواهد بود» (ص ۱۵۱). وی سپس به صورت بسیار پراکنده به بررسی تاریخی نسبت میان عقل و دین در غرب و جهان اسلام می‌پردازد و با اشاره به «بازقدسی شدن» نتیجه می‌گیرد که نه دین‌گرایی تقدیر محتوم و همیشگی جوامع است و نه دین‌گرایی و دینی‌مانند سرنوشت محتوم آنهاست» (ص ۱۵۵).

در پایان لازم است به ملاحظات انتقادی که به کل اثر بازمی‌گردد اشاره شود:

۱- علاوه بر اینکه فقدان چارچوب نظری مشخص و مناسب باعث شده است که معلوم نباشد موضوعات مورد بررسی در این اثر بر چه اساسی انتخاب شده‌اند، حاشیه‌رویهایی غیرلازم به حدی زیاد است که موجب پراکندگی اثر شده و رشته سخن را به کرات از کف خواننده می‌رهاند (به عنوان مثال رجوع شود به صص ۴۴ و ۴۷ و ۷۸).

۲- مؤلف جمع‌بندی از مطالب هر فصل و حتی کل کتاب ندارد و این نقصان به پراکندگی هر چه بیشتر مطالب دامن می‌زند و ذهن خواننده را مشوش می‌سازد.

۳- گهگاه مؤلف چنان از مطالب فیش‌برداری شده بی‌ربط استفاده می‌کند که چنین تداعی می‌شود که ایشان فقط فیشها را کنار هم چیده‌اند (به عنوان مثال رجوع شود به ص ۴۳).

۴- تکیه بیش از حد مؤلف بر منابع فارسی (تنها از سه منبع لاتین در این کتاب استفاده شده است) و در عین حال فقر منابع زبان فارسی در این زمینه، باعث شده است که کل اثر بسیار ضعیف ظاهر شود. اتکاء بیش از حد بر منابع دست دوم فارسی نیز چنین ضعفی را تشدید کرده به قسمتی که حتی ممکن است خواننده از اتلاف وقتی که صرف خواندن اثر کرده احساس خسران کند.