

دوتایی‌های جامعه‌شناسی دین

حسن محدثی

(تاریخ دریافت ۸۸/۲/۲، تاریخ پذیرش ۸۹/۲/۱)

چکیده: این مقاله با هدف آشناسازی دانشجویان و دیگر کسانی که علاقه‌مندند جامعه‌شناسی دین را اجمالاً بشناسند، نوشته شده است. نویسنده بر مبنای تجربیات محدود خود در این حوزه، معتقد است که برای دانشجویان و دیگر مخاطبان ایرانی به خاطر زمینه دینی و فرهنگی ویژه، پرسش‌های خاصی درباره جامعه‌شناسی دین مطرح می‌شود. برخی از این پرسش‌ها مهم‌تر، بنیادی‌تر، و به تبع مناقشه‌برانگیزترند. وی با نظر به ساده‌سازی، کوشیده است به مهم‌ترین پرسش‌ها درباره جامعه‌شناسی دین در قالب هشت دوتایی پاسخ دهد و ابهامات موجود در باب این رشته علمی را در حد بضاعت خود برطرف نماید.

مفاهیم کلیدی: این دوتایی‌ها عبارت‌اند از: معتقد/جامعه‌شناس، الوهی/بشری، غیرقابل تعمیم/قابل تعمیم، تقلیل‌پذیر/تقلیل‌ناپذیر، بیرونی-کمی/درونی-کیفی، ضروری/امکانی، شمول‌گرایی/حصصرگرایی، «جامعه‌شناسی دینی»/جامعه‌شناسی دین.

مقدمه

جامعه‌شناسی دین در جامعه‌ای که در آن افراد اغلب بر مبنای باورهای دینی و اعتقادی‌شان به امور عالم و به خود دین می‌نگرند، در وهله نخست چیزی غریب و نامنتظر به نظر می‌آید. اگر غریب هم نباشد دست‌کم غریبه است؛ دانشی بیگانه و وارداتی و شاید مشکوک. از این رو، این رشته علمی باید درباره خودش و طرز نگاهش توضیح بدهد و در این کار هیچ تردیدی به خود راه ندهد و از تکرار مکررات نیز ملول نشود (از توضیح نکات ساده‌گرفته نظیر این‌که همه علوم

جدید وارداتی و غربی‌اند و این غرب‌زدگی معرفتی ما امر تازه‌ای نیست بلکه در قرون اولیه و میانی تمدن اسلامی نیز متفکران مسلمان نظیر کندی، فارابی، بوعلی، ابن‌رشد و غیره دانش فلسفی یونانیان را وارد فرهنگ اسلامی کرده‌اند تا توضیح نکات پیچیده‌تر نظیر بحث از چرخش در نگاه انسان مدرن دربارهٔ امور گوناگون عالم و از جمله خود دین).

مخاطب جامعه‌شناسی دین به‌درستی از ما انتظار دارد که وقتی از جامعه‌شناسی دین سخن می‌گوییم بتوانیم به پرسش‌ها و ابهامات او پاسخی روشن و قانع‌کننده و بی‌تکلف بدهیم. معمولاً پاره‌ای از پرسش‌ها زودتر به ذهن خطور می‌کنند و به زبان می‌آیند و پاره‌ای پس از کمی تأمل و اندیشه‌ورزی مطرح می‌شوند. برخی از مهم‌ترین این پرسش‌ها این‌ها هستند: جامعه‌شناسی دین چگونه به دین نظر می‌کند؟ با چه روشی دین را مطالعه می‌کند؟ آیا جامعه‌شناسی دین حقیقت اعتقادات دینی را زیر سؤال می‌برد؟ آیا جامعه‌شناسی دین الوهی و حیوانی بودن دین را نفی می‌کند؟ آیا جامعه‌شناسی دین همهٔ ادیان را در یک تراز قرار می‌دهد؟ آیا دین را صرفاً به جلوه‌ها و نمودهای اجتماعی‌اش تقلیل می‌دهد؟ آیا دین را صرفاً در اعمال و عبادات و مناسک دینی می‌جوید یا به درون دنیای انسان دین‌دار هم سرک می‌کشد؟ آیا دین را امری فطری و ضروری و اجتناب‌ناپذیر تلقی می‌کند و جزوی از ناموس عالم می‌داند یا آن را پدیده‌ای می‌داند چونان بسیاری دیگر از پدیده‌های عالم در معرض تغییر و تحول و افول، و خلاصه دارای شدت و ضعف، و حیات و ممات؟ اصلاً دین چیست و چگونه تعریف می‌شود؟ براساس کدام معیار می‌توان و باید آن را تعریف کرد: با معیارها و ویژگی‌های درونی و جوهری یا با آثار و تبعات بیرونی؟ و بالأخره جامعه‌شناسی دین بگوییم یا «جامعه‌شناسی دینی»؟

در این مقاله می‌کوشیم به تمامی این پرسش‌ها پاسخ دهیم. به قصد ساده‌سازی، تمام بحث را در هشت قالب دوتایی می‌ریزیم که صرفاً بر مبنای اهمیت و فوریت ردیف شده‌اند. از میان این هشت دوتایی تنها دوتایی اول و هشتم به‌طور مشخص مربوط به «جامعه‌شناسی دین» هستند که یکی به خاطر تأثیر بنیادی‌اش در درک درست جامعه‌شناسی دین در آغاز آمده است و دیگری صرفاً به دلیل برحذر داشتن از یک خطای محتمل مورد بحث قرار گرفته است و لذا در انتها جای گرفته است. موضوع شش دوتایی دیگر سرشت و چیستی و چگونگی «دین» در نگاه جامعه‌شناسان دین است.

دوتایی اول: معتقد/جامعه‌شناس

موضوع دوتایی نخست بحث از شئون متفاوت جامعه‌شناس و فرد معتقد است. بنابراین، بیشتر ناظر به جامعه‌شناسی دین است تا خود دین. معمولاً کسانی که به یک دستگاه فکری

خاص باور دارند و از درون آن نظام فکری به عالم و آدم نظر می‌کنند، هم از نظر فکری و هم از نظر عاطفی بدان وابسته می‌شوند. از نظر فکری آن‌ها به تدریج می‌آموزند که با منطق برآمده از آن نظام فکری به پدیده‌ها بنگرند و پیش‌انگاشته‌ها و پیش‌فرض‌های نهفته در آن را جزو اصول مسلم خود در نظر بگیرند. از نظر عاطفی نیز چون آدمی مدتی با دستگاه فکری مورد علاقه‌اش زیسته است و رفته‌رفته این نظام فکری جزو عناصر هویتی‌اش شده است، تعلقی نسبت به آن در او شکل می‌گیرد که اغلب سبب می‌شود نتواند هوشیاری و دقت نظرش را در باب نظام فکری مورد علاقه‌اش حفظ کند. درست مثل کسی که مقیم سرزمینی است و نگاه‌اش به ماوا و موطن‌اش نگاهی عاشقانه و شیفته‌وار است و قوت سنجیدگی نگاه‌اش به همین جهت نزول می‌کند و کاهش می‌یابد. در حالی که نگاه غریبه، نگاهی دقیق‌تر و سنجیده‌تر است. به همین دلیل هم هست که گاهی آشنایی زدایی ضرورت می‌یابد.

این خصلت ایجاد تعلق فکری و عاطفی در نظام‌های فکری تام بسیار بیشتر است. منظور ما از نظام‌های فکری تام آن دسته از نظام‌هایی است که سه قلمرو فرهنگی متمایز را دربر می‌گیرند و پوشش می‌دهند: قلمرو شناختی، قلمرو هنجارین، و قلمرو ابرازی. اولین قلمرو با فکر و ذهن ما سروکار دارد، یعنی آن بخش از وجود ما که با واسطه، زندگی ما را جهت می‌دهد. به همین دلیل، بسیاری اوقات ما جوری فکر می‌کنیم و جور دیگری عمل می‌کنیم. قلمرو دوم، ناظر به اعمال و رفتارهای آدمی است و اخلاقیات را تأمین می‌کند. ما در همه‌حال با هنجارها و اخلاقیات سروکار داریم. و قلمرو سوم ناظر به جنبه‌های درونی و وجدانیات ما است: عواطف و احساسات آدمی که نقشی اساسی در زندگی‌اش دارد. ادیان و ایدئولوژی‌ها از این دسته نظام‌های فکری‌اند. این نوع نظام‌های فکری در مقایسه با دستگاه‌های فلسفی و یا نظریه‌های علمی بسی بیشتر آدمی را به خود وابسته می‌سازند، زیرا آن‌ها با هر سه ساحت وجود انسانی (شناختی = ذهن = حقیقت، هنجاری = عمل = خیر، ابرازی = احساس = زیبایی) پیوند می‌خورند. در حالی که نظام‌های فلسفی و یا نظریه‌های علمی بیشتر از نظر ذهنی ما را درگیر می‌سازند. تا این‌جا ادیان و ایدئولوژی‌های سکولار هیچ تفاوتی با هم ندارند. اما آن دسته از نظام‌های فکری که حامل دارای بن‌مایه‌ای مقدس هستند و در تقدس بخشی به امور توانا‌تراند، تعلق سنگین‌تر و محکم‌تری پدید می‌آورند. از این‌رو، ادیان در مقایسه با ایدئولوژی‌های سکولار بیشتر ایجاد تعلق می‌کنند و ایدئولوژی‌هایی چون مارکسیسم بیشتر از اگزستانسیالیسم و لیبرالیسم و غیره. این نکته را نیز باید بیفزاییم که هر قدر یک نظام فکری در گروه‌سازی نیرومندتر باشد، تعلق شدیدتری را سبب می‌شود. قرار گرفتن در گروه، آدمی را در زنجیره‌ای از روابط درگیر می‌سازد و برای هویت‌اش مابه‌ازایی بیرونی عرضه می‌کند. از این نظر مثلاً کاتولیسیسم قوی‌تر از

پروستانتیسم عمل می‌کند. وانگهی، وقتی پای گروه به میان می‌آید، جهان به دو قسمت تقسیم می‌شود: درون‌گروه و برون‌گروه. بدین ترتیب، حقیقت با قدرت گره می‌خورد. گروه می‌تواند دگراندیش را طرد و حذف کند و می‌تواند بر آن حقیقت مدعی اعتبار که صدایی از برون‌گروه آن را عرضه می‌کند، اعمال قدرت کند و بدین طریق، سازوکاری غیرعقلانی را به میان آورد. خودمداری و حصرگرایی دینی یا اعتقادی محصول چنین وضعیتی است.

نظام‌های فکری تام آموزه‌هایی را به‌عنوان جزم‌ها (دگم‌ها) ارائه می‌کنند و از معتقد، کمابیش انتظار دارند که آن‌ها را همچون اموری پیشینی بپذیرند. اگرچه ممکن است آشکارا چنین انتظاری را بیان نکنند اما به دلیل این‌که خود را به مثابه حقیقتی برتر - حقیقتی سرچشمه گرفته از خردی برتر - معرفی می‌کنند و خردورزی آدمی را چنان‌چه منتهی به تأیید این خرد برتر نشود، گمراهی تلقی می‌کنند، لاجرم خردورزی آدمی را به نحو مشروط به رسمیت می‌شناسند. یعنی به همه نتایج ممکن و محتمل آن تن نمی‌دهند. پذیرش مشروط خردورزی همانا محدود ساختن و سقف نهادن بر خردورزی است. به عبارت دیگر، نظام‌های فکری تام همواره از معتقد می‌خواهند که حقیقت را در درون همان نظام فکری جست‌وجو کند. آن‌ها معمولاً در مواجهه با نظام‌های فکری رقیب ما را به نقادی تشویق می‌کنند. از این‌رو، نقادی، معطوف به دیگری می‌شود و نقادی معطوف به خود تعطیل می‌گردد. بدین ترتیب، دگرسالاری^۱ یا تبعیت زاده می‌شود: کانون و مرجعی مقتدر و واجد حجیت نظیر خدا یا خدایان، پیامبر، کاهن، متن مقدس، سنت، آباءالاولین، اولیا و علمای دین، پیشوا، ایدئولوگ، مرام‌نامه، مانیفست، دیالکتیک تاریخی، و امثالهم که باید به‌مثابه منابع عرضه‌کننده حقیقت مطلق پذیرفته شوند و فراتر از چون‌وچرا قرار گیرند. با اجبارهای ناشی از قرارگرفتن و زیستن در میان خیل عوام معتقد (عوام معتقدی که درک چندانی از دغدغه بی‌پایان و بی‌قرارکننده اما بسیار لذت‌بخش جست‌وجوی حقیقت ندارند و در آرامش ناشی از سرسپردگی به آستانی معین غنوده‌اند) و نیز با عملکرد سلسله‌مراتب قدرت موجود در گروه، دگرسالاری پایه و تضمینی اجتماعی پیدا می‌کند. از این‌رو، می‌توان گفت که دگرسالاری با سنت پیوند وثیقی دارد.

مجموعه آن‌چه تاکنون گفته شد، وضعیتی را پدید می‌آورد که در این جا آن را قرارگرفتن در «زیر سقف اعتقاد» یا «اعتقادی‌اندیشی» می‌نامیم. ما آدمیان اغلب در معرض غلتیدن به چنین وضعیتی هستیم. در این معنا اعتقادی‌اندیشیدن فراتر از جزم‌اندیشی است، زیرا ممکن است کسی به نسبت اعتقادات خود باور داشته باشد و با آن‌ها به نحو جزمی مواجه نشود اما در

1. heteronomy

عمل، بنابراین چه تحت مفهوم تعلق فکری و عاطفی از آن یاد کرده‌ایم، تمایلی برای حفظ طولانی مدت و یا حتی تمایل به حفظ دائمی آن‌ها در وی پدید آمده باشد. به عبارت دیگر، او دچار نوعی شیفتگی به و موانست با اعتقادات خود است و این شیفتگی و موانست می‌تواند او را «پای‌بند» سازد. بنابراین، مراد ما از معتقد، همهٔ کسانی هستند که خواه از روی جزم‌اندیشی و خواه به خاطر تعلقات فکری و عاطفی درصدد حفظ باورها و اعتقادات خوداند.

برحسب این تعریف، تصور می‌کنیم می‌توان معتقدان مزبور را به‌طور کلی به دو دستهٔ جزم‌اندیش و بازاندیش تقسیم کرد. جزم‌اندیشان کسانی هستند که هیچ‌گونه شک و تردیدی را در مورد حقیقی بودن باورهای خود روا نمی‌دارند. بنابراین، گفت‌وگوی انتقادی با آنان اساساً ممکن نیست. اما بازاندیشان نقد و واری باورها و اعتقادات خود را تا آن‌جا که منتهی به نفی کامل آن‌ها نشود می‌پذیرند و بدان عمل می‌کنند. آن‌ها وقتی درمی‌یابند که عقیده و باورشان دیگر چندان معقول به‌نظر نمی‌رسد می‌کوشند از طریق بازتفسیر و تاویل و جرح و تعدیل باورهایشان، آن‌ها را حفظ کنند. بدین ترتیب، به کثیری از افکار و اندیشه‌های جدید و تازه به درون نظام فکری‌شان اجازهٔ ورود می‌دهند. در مقایسه با جزم‌اندیشان، آنان از وسعت نظر و مشرب بسیاری برخوردارند، اما چون برای نقادی حد معینی قائل‌اند، نمی‌توانند پرسش‌های مسئله‌ساز که بنیان‌های نظام اعتقادی‌شان را به چالش می‌کشد بی‌ورند. چنین پرسش‌هایی البته گه‌گاه به اذهان‌شان خطور می‌کند اما در مجموع تمایل دارند این‌گونه پرسش‌ها را مسکوت بگذارند.

درمقابل اعتقادی‌اندیشی، انتقادی‌اندیشی یا تفکر انتقادی قرار می‌گیرد. انتقادی‌اندیشیدن نتیجهٔ نهایی بازاندیشی است. اگر معتقد بازاندیش، بازاندیشی را تا انتها ادامه دهد، به انتقادی‌اندیشیدن نائل می‌شود. افراد بسیاری بوده‌اند که از جزم‌اندیشی آغاز کرده‌اند و در اثر تحول فکری در طی جریان طولانی و بطئی به بازاندیشی و سپس به انتقادی‌اندیشی رسیده‌اند. تذکر این نکته ضروری است که انتقادی‌اندیشی به معنای نفی نظام فکری‌ای که تاکنون بدان معتقد بوده‌ایم نیست. اساساً افراد متعددی هستند که نظام فکری خود را نفی می‌کنند، اما این نفی نه از دل بررسی و واری و جهد فکری طولانی بلکه بنابه عللی دیگر صورت می‌گیرد. بسیاری اوقات نفی به‌صورت واکنشی انجام می‌گیرد. پای علت در میان است نه دلیل. بدیهی است که چنین کسانی انتقادی‌اندیش نیستند. انتقادی‌اندیشی یعنی وفاداری به منطق درونی جهد و کوشش فکری با هر نتیجهٔ ممکن و محتمل. یعنی پیگیری کار نقادی تا انتها. بدین ترتیب، انتقادی‌اندیشی مستلزم پذیرش نفی «بالقوة» اعتقادات خویش و دیگری است؛ نفیی که ممکن است بالفعل بشود یا نشود (این از آن‌جایی است که می‌توان گفت:

تو پای به راه در نه و هیچ می‌پرس خود راه بگویدت که چون باید رفت
انتهای مسیر معلوم نیست به کجا بینجامد. مهم این است که ورود در این مسیر اقتضائات
ویژه‌ای دارد. اساساً مشی فکری متفاوتی است. پیش فرض‌های معطوف به نتیجه و تضمین‌کننده
نتیجه در حد امکان حذف می‌شوند. از این رو، انتقادی‌اندیشی مستلزم شجاعت فکری، حریت،
و عشق به حقیقت است و حتی حدی از تقوا (احتراز از تأثیرپذیری از تنفر یا شیفتگی خویش در
فرایند نیل به حقیقت) است.^۱

درمقابل توسل به مراجع بیرون از خویش، تفکر انتقادی از ما می‌خواهد که خود بکشیم تا
به حقیقت نائل شویم. تنها سخنی را بپذیریم که قانع‌مان کرده باشد، وارد روند اندیشه‌ورزی مان
شده باشد و از جریان و ارسی سنجش‌گرانه مان سالم بیرون آمده باشد. پس تفکر انتقادی مستلزم
خودسالاری^۲ است. بدین ترتیب، انتقادی‌اندیش کسی است که برای هیچ گزاره‌ای حقیقت و
اعتبار پیشینی قائل نیست؛ به هیچ گزاره‌ای بدون گذر دادن آن از جریان فکری و استدلالی آزادانه
خویش معتقد نمی‌شود؛ و به هر گزاره‌ای تنها تا لحظه احتمالی بعدی که در آن ممکن است
بی‌اعتباری آن بر او آشکار شود باور دارد. نتیجه این‌که انتقادی‌اندیشیدن مستلزم نفی هرگونه
اعتقادی نیست بلکه مستلزم نفی اعتقادورزی عاری از چون‌وچرا و بدون نقد است و مستلزم
نفی حفظ اعتقاد از طررقی غیر از طریق سنجش و استدلال عقلانی است. به علاوه،
انتقادی‌اندیشی درک حدود امکانات عقل بشری را نیز ممکن می‌سازد.

حال می‌توانیم افراد را در یک نگاه کلی به دو دسته تقسیم کنیم: کسانی که به لوازم تفکر
انتقادی پای‌بنداند و کسانی که پای‌بند یک نظام فکری معین‌اند و خود را به آن چارچوب و قالب
فکری - به هر دلیل و علتی - متعهد می‌دانند. در این جا این دسته دوم را «معتقد» می‌نامیم و
مرادمان کسانی‌اند که به نحوی غیرانتقادی به یک دستگاه فکری متعهداند؛ چه خود به این
پای‌بندی غیرانتقادی واقف باشند چه نباشند. شاید برچسب صددرصد دقیقی نباشد ولی
مقصود ما را ادا می‌کند.

برحسب این مقدمات، جامعه‌شناس در مقام جامعه‌شناس - به‌عنوان کسی که از موضوع
علمی به پدیده‌ها از جمله دین نظر می‌کند - نمی‌تواند جز به اصول انتقادی‌اندیشی و قواعد
رشته علمی خویش به چیز دیگری متعهد باشد. او در مطالعه جامعه‌شناسانه دین وظیفه دارد به

۱. به تعبیر بسیار جالب دکتر علی شریعتی که در کتاب *نیایش می‌گوید*: «خدایا عقیده مرا از دست عقده‌ام
مصون بدار!»

(شریعتی بی تا: ۹۸)؛ مصون داشتن عقیده از عقده نیازمند تقوا است.

2. autonomy

اصول روش‌شناسانه‌اش پای‌بند باشد و اجازه دهد روند مطالعه او را به پیش ببرد و به نتیجه‌ای که قاعدتاً از پیش مشخص نیست برسد.

اما آن دسته از جامعه‌شناسان دین که خود دین‌دار هستند یا به یک دستگاه فکری سکولار احساس تعهد دارند، در وضعیت بغرنجی قرار می‌گیرند. از یک‌طرف باید حق علم و عالم بودن را ادا کنند و از طرف دیگر به دین و اعتقادات و ایدئولوژی‌شان دلبستگی فکری و عاطفی دارند. لاجرم گاه در شرایطی قرار می‌گیرند که به ناگزیر باید برای ادای حق علم از پاره‌ای از باورها و اعتقادات‌شان صرف‌نظر کنند. حال پرسش این مطرح می‌شود این است که چه کسانی از عهده این کار برمی‌آیند و می‌توانند جامعه‌شناسان دین موفق باشند؟ روشن است که از میان سه گروهی که پیش از آن‌ها نام بردیم (جزم‌اندیشان، بازاندیشان غیرانتقادی‌اندیش، و انتقادی‌اندیشان) تنها گروه سوم‌اند که می‌توانند حق علم را به درستی ادا کنند و به فرایند حقیقت‌جویی تا انتها وفادار بمانند. بازاندیشان در مرتبه دوم قرار می‌گیرند و جزم‌اندیشان اما جامعه‌شناسی و یا هر رشته علمی دیگر را یا یک‌سره طرد می‌کنند و یا به موجودی کژ و کوژ بدل می‌سازند تا خادم دست‌آموز و رام دستگاه اعتقادی‌شان شود! این جزم‌اندیشان ممکن است طرف‌دار مارکسیسم و سکولاریسم باشند یا هواخواه این یا آن دین خاص.

حال جامعه‌شناس معینی را در نظر آورید که از یک‌سو معتقد به دین خاصی است و از سوی دیگر، می‌خواهد به لوازم تفکر انتقادی پای‌بند بماند. پس این پرسش مطرح می‌شود که آیا چنین کسی عملاً رفته‌رفته به سمت بی‌اعتقادی و بی‌دینی سوق نمی‌یابد؟ تردیدی نیست که تفکر انتقادی با برخی از اعتقادات دینی در تعارض قرار می‌گیرد اما در این که اساس یک دین را نیز به پرسش بکشد تردید هست (مگر این‌که معیارهای انتقادی‌اندیشی بسیار تنگ‌دامنه تعریف شوند). در این‌جا وضع ادیان مختلف با هم فرق دارد. بینگر به درستی یادآوری می‌کند که «علوم اجتماعی نوین... تصدیق می‌نمایند که بخش بزرگی از دین به قضایای غیرتجربی که موضوع اثبات و ابطال علمی نیستند ربط می‌یابد، و علم نه می‌تواند آن‌ها را تصدیق کند و نه تکذیب، و از سوی دیگر علم ممکن است برخی معتقدات دینی در مورد جهان را ابطال نماید. مهم‌تر آن که تنش میان دین و حیات عقلانی ممکن است به خاطر تصادم بنیادین جهان‌بینی‌ها مداوم باشد. بر این امر مشهود تأکید زیاد شده که مسیحیت در قیاس با مثلاً بودیسم انطباقش با کشفیات علمی با سهولت صورت نگرفته است» (بینگر ۱۳۸۰: ۹۸).

دوتایی دوم: الوهی/بشری

این دوتایی از سرشت و منشأ دین بحث می‌کند. بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی که در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم می‌زیسته‌اند تحت تأثیر گرایش‌های فکری غالب قرن نوزدهم همچون تفسیر یک‌سره طبیعت‌گرایانه امور، سکولاریسم، و تکامل‌گرایی خاستگاه الهی دین را نفی کردند و کوشیدند برای دین منشأیی این جهانی بجویند. پیش از آنان کسانی چون هیوم از دین طبیعی سخن گفته بودند. فوئرباخ نیز دین را نوعی فرافکنی تلقی کرده بود. خلاصه، این نوع نظر کردن به دین جزیی از سرمشق فکری مسلط زمانه بود. بر همین روال بود که مارکس در دستگاه فکری خود دین را بازتابی از شرایط اقتصادی-اجتماعی بیگانه‌کننده دانست (Selsam & Martel, 1963: 228). دورکیم شأن‌اندک والتری برای دین قائل شد. مارکس گفته بود چنان‌چه شرایط بیگانه‌ساز برافتد، دین نیز برخواهد افتاد. دورکیم اما دین را نه بازتاب^۱ که باز نمود^۲ تلقی کرد؛ باز نمودی از ضرورتی اجتماعی یعنی حفظ گروه (اجتماع و جامعه) (Hamilton 1995: 101). بازتاب و باز نمود تلقی کردن دین دو شأن متفاوت قائل شدن برای دین است. اگرچه در هردو دیدگاه دین پدیده‌ای ثانوی^۳ در نظر گرفته می‌شود، اما این دو فرق قابل توجهی با هم دارند. دین در نزد مارکس دقیقاً مثل سراب است. سراب پدیده‌ای واقعی نیست. انعکاس نور است در زمینه‌ای خاص که آدمی برمبنای اشتباهی ادراکی و توهم‌آمیز، آن را آب می‌پندارد. این دقیقاً همان نگاهی است که مارکس به دین دارد: «انسان دین را می‌سازد، دین انسان را نمی‌سازد. به عبارت دیگر، دین خودآگاهی و خود-احساسی انسانی است که یا هرگز خود را پیدا نکرده یا هم‌اکنون خود را دوباره گم کرده است. اما انسان موجودی انتزاعی چمباتمه‌زده در بیرون از جهان نیست. انسان جهان انسان است، دولت، جامعه... [دین] تحقق خیالی^۴ ذات انسان است زیرا ذات انسان واقعیتی حقیقی ندارد (Marx & Engels, 1940: 41 quoted in McGuire, 1981: 9). این نکته را هم باید بیفزاییم که در نظر مارکس دین نه فقط از نظر سرشت و حیثیت وجودی‌اش سراب است که از نظر عملکردی نیز همانند سراب است. از نظر وی، انسان از خود بیگانه همچون تشنه‌ای در برهوت جامعه بیگانه‌کننده به سراب دین امید می‌بندد اما هیچ‌گاه از دین پاسخی واقعی به وضع واقعی‌ای که در آن گرفتار آمده است دریافت نمی‌کند. در چنین وضعیتی از سر درماندگی سراغ دین، این «قلب جهان سنگدل و روح جهان بی‌روح» می‌رود (Selsam & Martel, 1963: 227) اما دین درماندگی او را تداوم می‌بخشد: «دین مظهري از درماندگی واقعی و آه خلق ستم‌دیده - «افیون توده‌ها» - است» (تاسسون و

1. reflection
3. epiphenomen

2. representative
4. fantastic realization

دیگران (۱۳۸۱: ۹۸). اما دورکیم بر آن بود که دین وقتی برمی‌افتد که گروه اجتماعی برافستد. از این‌رو، در نظر دورکیم دین پدیده‌ای ریشه‌دار در حیات اجتماعی بود. «باید بیاموزیم که در زیر پوشش رمز به واقعیتی دست یابیم که رمز بیان‌گر آن است و همه معنای راستین خود را از آن می‌گیرد. ... پس درنهایت امر، دینی که دروغ باشد نداریم. همه ادیان به‌نحو خاص خودشان حقیقت دارند» (دورکیم، ۱۳۸۳: ۳). پس دین بیان‌گر یا معرف واقعیتی زیرین است. باز نمود یعنی جلوه‌ی پدیده‌ای معین در قالب و به شکل پدیده‌ای دیگر. بدین ترتیب، دومی یعنی باز نمود اگرچه ثانوی است و تابعی از اولی اما دروغین و کاذب نیست بلکه نشانه‌ای است از واقعیتی نهفته و ناآشکار. در هر صورت، مارکس و دورکیم، هر دو، با چنین تبیین‌هایی به صراحت خاستگاه الهی دین را نفی کردند. پیش و پس از آنان متفکران متعدد دیگری نیز چنین کردند.

نوع تبیین این جامعه‌شناسان و اکنش‌های متعددی به‌خصوص در میان متألهان و دین‌شناسان برانگیخته است. نفی منشأ الهی دین به‌دست این جامعه‌شناسان همواره این پرسش را مطرح ساخته است که آیا جامعه‌شناسی دین مستلزم چنین نفیی است و جامعه‌شناس دین ضرورتاً کسی است که قائل به وجود خاستگاه بشری برای دین باشد؟

در پاسخ می‌توان گفت که جامعه‌شناس همچون هر عالم دیگری، جهان را همچون یک دستگاه عظیم خودبسنده مدنظر قرار می‌دهد. در نظر دانشمندان این دستگاه بر مبنای سازوکارهای درونی خود عمل می‌کند و برای توضیح رویدادها و روندهای درونی آن می‌بایست به نیروها و عناصر درون این دستگاه و عملکرد و نقش آن‌ها توجه نمود. به چنین تبیینی تبیین درون‌ماندگار یا درون‌مان می‌گویند؛ در مقابل تبیین استعلایی که به اموری و رای‌نظم و نظام و دستگاه مربوطه برای توضیح پدیده‌های داخل آن متوسل می‌شود. دستگاه و نظامی که قرار است جامعه‌شناس تبیین‌اش کند جامعه است. یکی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های جامعه‌شناسان این است که جامعه محصول عملکرد انسان‌ها است. پیش‌فرض بنیادی دیگری که تفکر جامعه‌شناختی اغلب بدان تکیه دارد، لزوم بررسی پدیده‌ها از طریق قرار دادن آن‌ها در درون بستر اجتماعی‌شان است. پس هر آن‌چه در درون جامعه دیده می‌شود می‌بایست به نحوی درون‌ماندگار توضیح داده شود. حتی اغلب جامعه‌شناسان تمایل دارند واقعیت اجتماعی را تنها با واقعیت اجتماعی تبیین کنند و از هرگونه تقلیل‌گرایی (توسل به پدیده‌های غیراجتماعی مثلاً روان‌شناختی، زیست‌شناختی و از این قبیل) برای توضیح پدیده‌های اجتماعی دوری کنند. بدین ترتیب، تبیین‌های علمی جهان

اساساً تبیین‌هایی غیرمؤمنانه‌اند، و به همین دلیل جان کورتنی موری می‌گوید: «روش‌شناسی علمی الحادی است» (موری، ۱۳۷۵: ۴۰۴). از این‌رو، در کار علمی هرگونه بحث از دخالت نیروهای الوهی در شکل‌گیری پدیده‌ها منتفی است و تبیین‌های جامعه‌شناختی نیز از این جهت مستثنا نیستند.

نتیجه این‌که جامعه‌شناس، دین را در درجه اول به‌مثابه پدیده‌ای این جهانی یعنی بشری و در درجه بعد دین را به‌مثابه پدیده‌ای اجتماعی در نظر می‌گیرد و از همین منظر به بررسی آن می‌پردازد. اما چنین نگاهی بدین معنا نیست که جامعه‌شناس بعد مثلاً الهی دین را نفی می‌کند.

دوتایی سوم: غیر قابل تعمیم / قابل تعمیم

اکنون فرض کنید پذیرفته‌ایم که می‌توان به نحوی علمی – و در این جا جامعه‌شناسانه – به مطالعه دین پرداخت. در این لحظه پرسش‌هایی درباره موضوع مطالعه یعنی دین مطرح می‌شود. این پرسش با توجه به این واقعیت مطرح می‌شود که ما در عالم واقع نه با دین که با ادیان گوناگون مواجه‌ایم: آیا می‌توان به نحوی تعمیم‌پذیر از دین سخن گفت؟ به بیان دقیق‌تر، آیا اساساً واقعیت دینی نوعی و به نحو عام مشترک وجود دارد؟ آیا ما باید صرفاً از دین‌های خاص سخن بگوییم یا می‌توانیم به نحوی سخن بگوییم که در مورد ادیان گوناگون صادق باشد؟ آیا ما با امری منحصر به فرد سروکار داریم یا پدیده‌ای عام که دارای مصادیق گوناگون است؟

این پرسش از این جهت اهمیت دارد که محققان و نویسندگان مختلف به ما یادآوری می‌کنند که آن چه تحت عنوان جامعه‌شناسی دین شکل گرفته و جایگاهی معین یافته است، عمدتاً محصول مطالعه و بررسی مسیحیت در غرب بوده است و مثلاً قابل تعمیم به اسلام نیست. می‌توان انتظار داشت که پیروان ادیان و مذاهب و فرقه‌های دیگر نیز چنین سخنی را مطرح کنند. اگر در باب چنین مدعایی قدری تأمل کنیم آنگاه پرسش فوق خود را بیشتر می‌نمایاند. برای پاسخگویی به این سؤال از تشبیه دین به درخت استفاده می‌کنیم. فرض کنید گیاه‌شناسی می‌خواهد به نحوی علمی درختان را مورد مطالعه قرار دهد. در بررسی‌های اولیه، گیاه‌شناس ما متوجه می‌شود که درختان را می‌توان در گونه‌های مختلف دسته‌بندی کرد. هرگونه درخت نیز تیره‌های مختلفی دارد و ال.خ. او بدین ترتیب درمی‌یابد که دسته‌بندی درختان را تا آن جا می‌توان ادامه داد که به یک تک‌درخت A رسید. پس او می‌تواند در چندین سطح درباره درخت گزاره‌های قابل تعمیم ارائه دهد و فقط در مواردی که اختصاصاً درباره تک‌درخت A سخن می‌گوید سخنانش تعمیم‌پذیر نیستند، زیرا همیشه هر پدیده‌ای وجود و حالاتی منحصر به فرد دارد که در نزدیک‌ترین پدیده هم‌نوع‌اش نیز وجود ندارد.

شما می‌توانید به‌درستی بگویید که دین غیر از درخت است. درخت پدیده‌ای است صلب و فاقد خودآگاهی و احوالات درونی متحول. به عبارت دیگر، درخت به‌رغم این‌که تغییرات گوناگونی در طول حیات‌اش دارد اما ویژگی‌های حیاتی اصلی‌اش دچار تغییر و تحول نمی‌شود. اما دین پدیده‌ای است که قائم به وجود و حیات انسان است و انسان احوالات ثابتی ندارد. لاجرم آنچه هستی و حیات و حیثیت‌اش موکول و منوط به وجود آدمی است، مثل خود آدمی متغیرالاحوال خواهد بود (یعنی دین پدیده‌ای سوژکتیو است). دین بدون آدمی معنی ندارد. مثل کتابی خواهد بود رها شده در سیاره‌ای فاقد خواننده. چنین کتابی دیگر کاغذ پاره‌ای بیش نخواهد بود؛ شیئی فاقد بطن و درون و به قول پل ریکور فیلسوف فرانسوی شیئی فاقد «دنیا‌های ممکن» پس آنچه دربارهٔ مثلاً درخت می‌توان گفت ای بسا در مورد پدیده‌های انسانی صادق نباشد.

اما ببینیم وضع در مورد پدیده‌های انسانی چگونه است. نخست آن‌که در مورد انسان‌ها می‌توان از یک نوعیت مشترک سخن گفت و این نقطهٔ آغاز هرگونه تعمیم دربارهٔ انسان و پدیده‌های انسانی (اعم از اجتماعی) است. دیگر آن‌که تغییر و تحول احوالات انسانی به‌نظر می‌رسد که کم‌وبیش و لاقابل در بعضی سطوح قاعده‌مند است و مراتبی و مرحله‌ای دارد که باز هم کم‌وبیش قابل شناسایی است. سه دیگر آن‌که به نظر می‌رسد تغییر و تحول پدیده‌های پدیدار از حیات انسانی نیز تاحدی قاعده‌مند است و مراتبی و مرحله‌ای قابل شناسایی دارد. پس بدین ترتیب، حدی از تعمیم‌پذیری تصدیق می‌شود.

می‌توانیم بحث از جهان مشترک سوژه‌ها را پیش بکشیم و از راه دیگری از ارائهٔ گزاره‌های کلی دربارهٔ پدیده‌های انسانی سخن بگوییم. سوژه‌ها (انسان‌ها) در سوژه بودن‌شان اشتراکاتی دارند و در ارتباط با هم جهان معناداری می‌سازند^۱ که کم‌وبیش همگی در آن سهیم‌اند. آن‌چه در این جهان مشترک بیناانسانی می‌گذرد، می‌تواند واجد حدی از هم‌شکلی، نظم، و قاعده‌مندی باشد و از طریق مناسب‌اش مورد مطالعه قرار گیرد. به عبارت دیگر، می‌توانیم از نوعی عینیت توصیفی و مبتنی بر سوژکتیویتهٔ مشترک سخن بگوییم و با استفاده از روش‌شناسی ایده‌نگارانه آن را به تصویر بکشیم.

اما در مورد موضوع بحث ما یعنی دین می‌توان گفت که مطالعات تطبیقی ادیان نشان می‌دهد که دین‌های گوناگون پاره‌ای تغییر و تحولات اجتماعی و تاریخی مشابهی را پشت سر می‌نهند و مشترکاتی دارند و کم‌وبیش روندها و فرایندهای یکسانی را طی می‌کنند. در دینداری

1. intersubjectivity

آدمیان نیز پاره‌ای روندها و تحولات مشابه مشاهده و شناسایی شده است. نتیجه این‌که تا حدی و در سطوحی معین می‌توان دربارهٔ ادیان مختلف سخن جامعه‌شناسانهٔ تعمیم‌پذیر گفت و در سطحی دیگر می‌بایست سخن جامعه‌شناسانه دربارهٔ یک دین خاص گفت. پس هم می‌بایست به اشتراکات توجه داشت و هم می‌بایست تفاوت‌ها را لحاظ کرد.

دوتایی چهارم: تقلیل‌پذیر / تقلیل‌ناپذیر

دوتایی چهارم نیز متوجه خود دین است. آیا می‌توان دین را به پدیده‌ای صرفاً اجتماعی تقلیل داد؟ آیا دین ابعاد دیگری ندارد؟ اگر دین وجوه گوناگونی داشته باشد آیا مطالعهٔ جامعه‌شناختی منجر به نادیده گرفتن ابعاد دیگر دین نمی‌شود و بدین ترتیب، تحلیلی یک‌جانبه و در نتیجه کاذب از دین عرضه نمی‌گردد؟ این سؤال تاریخچه‌ای دارد. در قرون هجده و نوزده بر اثر آموزه‌های روشنگری، متفکران و محققان مختلف کوشیدند دین را صرفاً براساس امور انسانی و اجتماعی توضیح دهند. در این دو سده و نیز در دهه‌های آغازین قرن بیستم نظریه‌های انسان‌شناختی، روان‌شناختی، و جامعه‌شناختی گوناگونی برای توضیح و تبیین دین ارائه گردید که همگی می‌کوشیدند دین را براساس یک یا چند پدیدهٔ انسان‌شناختی، روان‌شناختی، یا جامعه‌شناختی توضیح دهند. چنان به نظر می‌رسید که گویی هر کسی مفتون پدیده‌ای شده است و می‌کوشد امور مختلف را براساس آن توضیح دهد.

مصادق بارز آنان در روان‌شناسی، فروید و در جامعه‌شناسی، دورکیم است. در دستگاه فکری و نظری فروید مفهومی چون لیبیدو و تجربه‌های کودکی و سرکوب مربوط به آن (همیلتون ۱۳۸۱: ۹۸)، و در آرای دورکیم مفهوم واقعیت اجتماعی و جامعه‌نقشی ساحران ایفا می‌کنند و همچون عصای موسای و ید بیضا وقتی که به میان می‌آیند حلال مشکلات و مسائل گوناگون می‌شوند. چنین رویکردهایی به تدریج نشان داد که واقعیتی یک‌پارچه به دست افراد گوناگون تکه‌تکه شده است و هرکسی تکه‌ای از آن را به دست گرفته و بدان مشغول است. در این جا بود که افراد مختلفی به‌ویژه آن‌ها که تعلق خاطری به دین داشتند، به‌درستی این ایراد را مطرح کردند که تقلیل دین به‌مثابهٔ پدیده‌ای چندبعدی -- همچون بسیاری دیگر از پدیده‌های انسانی -- به یک بعد و وجه خاص، از نظر روش‌شناسی خطا است و منجر به مغفول نهادن ابعاد و وجوه دیگر آن می‌شود.

از جمله کسانی که بر تقلیل‌گرایی در مطالعات دین‌شناختی خرده گرفتند پدیدارشناسان دین بودند. آن‌ها با ادعای نیل به آشکارسازی و توصیف هرچه ناب‌تر جوهر و ساختار تجربهٔ دینی وارد میدان مطالعات دین‌شناختی شدند و روش خود را برکنار از تقلیل‌گرایی دانستند. میرچا

یاده دین‌شناس و اسطوره‌شناس برجسته یکی از بزرگان این گروه است. یواخیم واخ که کتاب جامعه‌شناسی دین (۱۳۸۰) او به فارسی ترجمه شده است، نیز در همین دسته جای می‌گیرد. بررسی ماحصل کوشش‌های فکری و تحقیقاتی آنان نشان می‌دهد که از قضا آنان نیز تنها موفق به بررسی بخشی از وجود و حیثیت دین شده‌اند و در کار آنان نیز خطاها و ضعف‌های روش‌شناختی قابل توجهی وجود دارد.

این روند مطالعاتی به این جا انجامید که هر حوزه علمی موضع متواضعانه‌تری اتخاذ کند و از آغاز یادآور شود که تنها در حد پرداختن به بعد خاصی از پدیده صلاحیت دارد و وجوه دیگر آن را می‌بایست متخصصان و عالمان دیگر مورد بررسی و مطالعه قرار دهند.

دوتایی پنجم: کمی و بیرونی/کیفی و درونی

در این جا نیز باز هستی و چگونگی تحقق دین مدنظر است. نه فقط مردم عامی بلکه بسیاری از محققان نیز دین (به معنای عام و شامل همه پدیده‌های دینی) و دینداری (به‌مثابه وجهی خاص از دین) را امری بیرونی و عینی^۱ تلقی می‌کنند و بدین ترتیب، تصور می‌کنند می‌توانند ابعاد مختلف دین را به دقت مورد شناسایی قرار دهند و حتی میزان دینداری افراد را اندازه‌گیری کنند. جالب آن است که بسیاری از این محققان در سنجش دینداری برای ظاهری‌ترین و سطحی‌ترین جلوه‌ها و تظاهرات آن بیشترین اهمیت را قائل می‌شوند. پژوهشی که اخیراً درباره تحقیقات پیمایشی دین در ایران انجام شده است، نشان می‌دهد که حدود هفتاد درصد از این تحقیقات «در بررسی سنجه‌های دینداری از بعد مناسکی [علاوه بر ابعاد دیگر] استفاده کرده‌اند. به نظر می‌رسد که در میان ابعاد موجود از دینداری، محققین برای بعد مناسکی در سنجش دینداری اهمیت زیادی قائل هستند. بعد از آن سنجه‌های اعتقادی بیشتر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته‌اند (۴۹/۳ درصد)» (کاظمی و فرجی ۱۳۸۵: ۲۱۵).

مؤلفه‌های مناسکی‌ای که مورد توجه محققان ایرانی بوده است، به ترتیب اهمیت عبارت‌اند از: «نمازخواندن، روزه‌گرفتن، شرکت در نماز جماعت، شرکت در مراسم دعا، خواندن فردی قرآن، شرکت در جلسات قرآن، شرکت در مجالس روضه‌خوانی، شرکت در نماز جمعه، زیارت اماکن متبرکه، پوشش مناسب مذهبی، نذر و نیاز، صدقه دادن، رجوع به رساله، شرکت در هیئت‌های مذهبی، پرداخت خمس، نماز و روزه مستحبی، شرکت در اعیاد و جشن‌های مذهبی، پرداخت فطریه، مطالعه کتب مذهبی، شرکت در سخنرانی‌های مذهبی» (همان: ۲۱۶).

1. objective

تعداد قابل توجهی از این موارد مناسک جمعی‌اند و بخشی از آن‌ها نیز متعلق به دینداری سنتی‌اند و در دینداری مدرن معنای خود را از دست داده‌اند. یعنی اگر دینداری به گونه‌ای تعریف شود که زندگی و حضور در جماعت دینی در آن اهمیت چندانی نداشته باشد و انواع دینداری‌های مدرن را هم شامل شود اغلب این موارد دیگر مؤلفه‌های مناسبی برای سنجش دینداری نخواهند بود. این نکته به خوبی نشان می‌دهد که درک و تعریف محققان از دین و دینداری چقدر در جهت‌گیری و نتایج تحقیقاتشان مؤثر است. این احتمال به جد می‌تواند مطرح شود که ممکن است محقق و (در بحث ما) جامعه‌شناس دین، قیاس به نفس نماید و خواسته و یا ناخواسته نوع دینداری خود را ملاک شناخت، بررسی، و سنجش دین و دینداری قرار دهد. مثلاً اگر دینداری‌اش سنتی است، و یا اعتقادات‌اش اسطوره‌ای است، و یا خود شریعت‌مدارانه زندگی می‌کند به ترتیب، معیارهای مربوط به دین سنتی، اسطوره‌ای، و دینداری شریعت‌مدارانه را در اولویت قرار دهد و در نتیجه تحقیق‌اش از آغاز آغشته به و مبتنی بر سوگیری باشد؛ چون روشن است که چنین معیارهایی جامعیت ندارند.

درباره میزان گزارش‌گری و توصیف‌گری گزاره‌های اعتقادی از واقعیت دینداری نیز تردیدی جدی وجود دارد. بر چه اساسی می‌توان با اطمینان گفت که مفاهیم یکسانی که افراد مختلف جداگانه درباره اعتقادات خود می‌گویند، معنا و مفهوم یکسانی دارند و واقعیت یکسانی را توصیف می‌کنند؟ وانگهی اگر اعتقادورزیدن را در تعریف دینداری برجسته‌سازی و دینداری را نحوه و ویژه‌ای از «زیستن و بودن» بدانیم (همچنان که پدیدارشناسان دین چنین می‌کنند) آن‌گاه ما می‌بایست واقعیات دینی پیشاشناختی (واقعیتی که هنوز در حد مفهومی شدن و بیان روشنی پیدا کردن تبلور نیافته‌اند) و یا فراشناختی (تجربه‌هایی که بیان مناسبی برای‌شان وجود ندارد) را به حساب بیاوریم و مهم بشماریم؛ واقعیاتی که وجودی (اگر بیستنسلی) و یا ابرازی^۱‌اند و نه شناختی^۲ و اعتقادی. در پاسخ به این سؤال که «آیا به خدا اعتقاد دارید؟» ممکن است یک پاسخ این باشد که «چیزی هست اما نمی‌دانم چه و چگونه؟» و چنین پاسخی را هم ممکن است یک چوپان درگیر در زندگی روزمره و طبیعی‌اش بگوید و هم یک عارف سالک برجسته (مصدیقی از یک سخن یکسان از زبان دو فرد بسیار متفاوت). یکی ممکن است این سخن را بدان دلیل بر زبان بیاورد که هنوز نماد خدا جان و دل‌اش را به بازی نگرفته است و یکی بدان دلیل که از نماد خدا فراتر رفته است و برای او دیگر این نماد گویا و نمایای حقیقت بنیادین جهان نیست. اگر شما در برابر این پرسش در پرسش‌نامه چندگزینه‌ای مشخص بگذارید طیف وسیعی از این‌گونه

1. expressive

2. cognitive

پاسخ‌ها از دست می‌رود و تحقیق شما دیگر واقعیت دینی را نخواهد سنجد و اگر بخواهید این ظرافت‌ها را در نظر بگیرید می‌بایست به کلی از چنین رویکردی و چنین شیوه‌ای دست بکشید. در هر صورت، نگرشی که در پس این نوع تحقیقات قرار دارد نگرشی پوزیتیویستی است. این دیدگاه دین و دینداری را پدیده‌ای عینی و بیرونی تلقی می‌کند که کم‌وبیش بر آفتاب می‌افتد و به شکل رفتار و اعمال عبادی و مناسکی نمایان می‌شود و یا در قالب اعتقادات مشخصی ریخته می‌شود که می‌توان با ابزار پرسش‌نامه از چندوچون آن سردرآورد و در قالب چند مفهوم ساده و سراسر است^۱ و واقع‌نما^۲ دسته‌بندی‌اش کرد و رابطه‌اش را با این یا آن پدیده اجتماعی و یا روانی دیگر با استفاده از چند تا فرمول و سنجه آماری سنجد و میزان همبستگی‌اش را با متغیرهای مختلف اندازه‌گیری کرد و واقعیت دینی را با استفاده از فنون جامعه‌نگارانه^۳ به تصویر کشید. از این رو، در رویکردهای پوزیتیویستی، که در دانشگاه‌های ایران حاکم است و از قضا هم‌خوانی تام و تمامی با نگاه قشری پاره‌ای از مدیران ستادی و اجرایی دارد، واقعیت دینی واقعیتی صلب، خشک، و حاضر و آماده در آن بیرون (این‌جا و آن‌جا) به نظر می‌آید و در نظر گرفته می‌شود؛ واقعیتی که می‌توان با «متر»های مناسب به سراغ‌اش رفت و با ساختن اصطلاحات نظری معین آن را توصیف و تبیین کرد. این گامی است که محقق پوزیتیویست برمی‌دارد. مدیران و مجریان به پشتوانه چنین تحقیقاتی گام بعدی را که همانا دستکاری و تصرف در پدیده دینی‌کذایی باشد طی می‌کنند (البته ما خوش‌بینانه فکر می‌کنیم که آن‌ها وقعی به تحقیقات می‌گذارند).

چنین تلقی‌ای از دین تنها دامن‌گیر محققان ایرانی نیست بلکه در میان محققان غربی نیز در دوره‌هایی از تاریخ جامعه‌شناسی دین غلبه داشته است و هنوز هم طرفداران پیگیری دارد. سوزان بُد به این نکته اشاره دارد که پس از کارهای برجسته کسانانی چون دورکیم و بر در جامعه‌شناسی دین، «دین برحسب اعتقاد تعریف شد، اما این تعریف رها گردید چون اعتقادات به‌عنوان نیروهای علی در تبیین کنش انسانی در نظر گرفته نشدند. سپس دین برحسب نهادها و رفتار قابل اندازه‌گیری تعریف گردید، اما این در جامعه مدرن حاشیه‌ای و غیرمهم به نظر آمد. اخیراً تأثیر بسیار به تأخیر افتاده فلسفه وجودی بر تفکر انگلوساکسونی، اعتقاد و تجربه سوبژکتیو را به مرکز صحنه جامعه‌شناختی آورد» (Budd, 1973: 4). وی می‌گوید تا این زمان مطالعات جامعه‌شناختی دین متمرکز بود بر «دینداری معطوف به کلیسا»^۴ و سنجدش معیارهایی که از این نوع دینداری اخذ می‌شد (Ibid: 4).

1. literal
3. sociographic techniques

2. factual
4. church-oriented religiosity

اما در مقابل رویکرد پوزیتیویستی به دین، رویکرد کسان‌ی قرار می‌گیرد که ضمن تأیید و جوه و ابعاد بیرونی دین، پدیده‌های دینی را پدیده‌هایی درونی و کیفی تلقی می‌کنند و آن‌ها را نرم، منعطف، غیرمتبلور و سیال، ژرفایی، و چندلایه در نظر می‌گیرند. در این رویکرد، عالم دین و دینداری عالمی است که باید بدان سرک کشید و در آن راه یافت و غوطه خورد و از درون، کشف‌اش کرد. برای شناخت‌اش بیشتر محتاج منطق اکتشاف هستیم تا منطق اثبات. پدیده دینی هم ظاهر دارد و هم باطن. از ظاهرش می‌بایست فراتر رفت و به باطن‌اش رسید. در نتیجه، از این منظر روش‌های کمی و قسانون‌جویانه^۱ — روش‌هایی که برای کشف هم‌شکلی‌ها و قاعده‌مندی‌های جهان اجتماعی مورد استفاده قرار می‌گیرند — در مطالعه پدیده‌های دینی و به‌ویژه در مطالعه دینداری چندان به‌کار نمی‌آید و روش‌های کیفی و ایده‌نگارانه^۲ — روش‌هایی که به جای جست‌وجوی قاعده‌مندی در جهان اجتماعی بیشتر برای فهم جهان‌های ویژه افراد به‌کار می‌روند — کارآمدتراند. براساس این رویکرد تمام حیات دینی در قالب رفتارها و اعمال و نهادهای دینی ظاهر نمی‌شوند تا بتوان آن‌ها را از طریق روش‌های کمی سنجید.

دوتایی ششم: ضروری/امکانی

یکی از پرسش‌هایی که اغلب ذهن مخاطبان جامعه‌شناسی دین را در ایران مشغول می‌دارد این است که آیا جامعه‌شناسان دین، دین را برای فرد و جامعه امری ضروری می‌دانند؟ ضروری بدین معنا که همیشه در جوامع مختلف وجود داشته است و وجود خواهد داشت و برای زندگی فرد امری حیاتی و اجتناب‌ناپذیر است؟ زمینه این پرسش در نگاه دینی موجود در اجتماعات و آموزش‌های دینی قرار دارد که مدام از فطری بودن و ضروری بودن دین سخن می‌گویند و هشدار می‌دهد که کسانی که دین را رها ساخته‌اند دچار سرگشتگی و پریشانی شده‌اند و به ناگزیر دوباره بدان رو آورده‌اند و یا جوامعی که دین را به کناری نهاده‌اند و آن را از فرایند مدیریت و سامان‌دهی جامعه برکنار نگه داشته‌اند و به عرصه خصوصی محدود ساخته‌اند لطمات جبران‌ناپذیری را متحمل شده‌اند و می‌شوند. به‌نظر می‌رسد پاسخ مثبت به چنین پرسشی نوعی تأیید علمی را نصیب علاقه‌مندان به دین می‌سازد و بدان‌ها آرامشی آکنده از برحق بودن می‌دهد.

این‌که داورهای فوق در باب اهمیت دین برای آدمی و جامعه چقدر قرین حقیقت است محتاج بررسی است، اما واقع این است که نه جامعه‌شناسی و نه هیچ علم دیگری نمی‌تواند احکامی چنین عام و مطلق عرضه دارد و در باب حال و آینده واقعیتهای انسانی و اجتماعی که

1. nomothetic

2. idiographic

دست‌خوش تغییر و تحول است، حکمی چنین جامع و فراگیر ارائه کند و خیال همگان را آسوده سازد. داوری کسانی که در قرون اخیر غیب‌گویانه و پیش‌گویانه از مرگ و حذف دین سخن گفته‌اند اتفاقاً مثال خوبی است که می‌بایست ما را نسبت به احکامی این چنین کلان مشکوک سازد و از صدور گزاره‌هایی فراتر از مقدمات دانشی که در اختیار داریم برحذر دارد. پس لزوماً جامعه‌شناسی از دین به مثابه امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر سخن نمی‌گوید، هرچند که ممکن است برخی از جامعه‌شناسان چنین موضعی را اتخاذ کنند و یا گاه چیزی قریب به این مضمون بگویند. به لحاظ تاریخی نیز می‌توان گفت که چون جامعه‌شناسی دین در زمینه‌ای سکولار و نیز در جوامعی که مسیحیت از نظر اجتماعی به سرعت در حال افول بوده رشد کرده است و بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی (کنت، مارکس، دورکیم، و وبر) که اغلب‌شان توجه خاصی نیز به دین داشته‌اند و در عین حال، همگی یا بی‌دین بوده‌اند و یا ضد دین، به جای آن‌که به ضروری و گریزناپذیر بودن دین بیندیشند، بیشتر به زوال اجتماعی و یا معدودی‌شان حتی به محو دین می‌اندیشیدند. رویکرد غالب در آن دوران (در قرن نوزدهم) سرمشق روشنگری بود که از رشد عقلانیت و سهم بیش از پیش آن در طراحی و سامان‌دهی جامعه مدرن و کنارزدن همه اموری که می‌توانست سنتی و ناعقلانی و برآمده از ژرفاهای تاریک وجود بشری و زیسته در فضاها حاشیه‌ای جامعه مدرن محسوب گردد، سخن می‌گفت و دفاع می‌کرد. البته کسانی چون پارتو و برگسون هم بودند که «دین را بخشی از چیزی حیاتی، غیرعقلانی، و غیرمنطقی» دانستند که «سرشت انسان آن را ایجاد می‌کند و بنابراین می‌بایست [قاعدتاً] همیشه در جامعه مهم باشد» (Ibid: 30). اما چنین دیدگاه‌هایی که از قول متفکرانی مطرح می‌شد که با هم تفاوت‌های فکری جدی داشتند، جریان فکری غالب نبود. جریان فکری غالب این بود که دین امری غیراصیل، ثانوی، توهمی، ناشی از جهل علمی، و از این قبیل است و می‌توان دست‌کم از سیطره و سلطه آن در زندگی اجتماعی و فردی خارج شد؛ اگر نتوان آن را حذف کرد. خلاصه، تلقی دین به‌عنوان امری ضروری در عصر مدرن جای خود را به تلقی دین به‌عنوان امری ممکن داد.

دوتایی هفتم: حصرگرایی / شمول‌گرایی

این دوتایی نیز به بحث چستی دین می‌پردازد. چگونه و به چه دلیل پاره‌ای از پدیده‌ها را دینی تلقی می‌کنیم و پاره‌ای را غیردینی؟ پاسخگویی به این پرسش برای کسی که می‌خواهد دین را به نحوی علمی مطالعه کند ضروری است. هرچند برخی مثل ماکس وبر - جامعه‌شناس کم‌نظیر از نظر وسعت دانش، ژرف‌بینی، و میزان تأثیرگذاری - ترجیح داده‌اند از انجام آن شانه

خالی کنند (Weber, 1964: 1). اما به هر حال، بدون مشخص کردن این‌که چه چیزی دینی است و چه چیزی دینی نیست، در واقع حد و مرز خود موضوع تحت بررسی یعنی دین و به تبع آن، حد و مرز حوزه علمی مربوطه (در این جا جامعه‌شناسی دین) مشخص نخواهد بود. اگر معیار دینی و غیردینی تلقی کردن پدیده‌ها را عرف بدانیم، باز هم مشکل بر سر جای خود باقی می‌ماند، زیرا عرف همیشه یک پارچه نیست و عرف جای‌های گوناگون با هم متفاوت است. در مواردی که با پدیده‌های دینی بیشتر شناخته شده مثل ادیان تاریخی نظیر اسلام، مسیحیت، یهودیت و غیره سروکار داشته باشیم، مشکل چندانی نخواهیم داشت. اما به محض این‌که به پدیده‌های کمتر شناخته شده و یا به پدیده‌های فرعی‌تر همین ادیان تاریخی بپردازیم، مسئله تعریف دین به نحوی جدی آشکار می‌شود. چیزی را ممکن است یکی پدیده‌ای اسطوره‌ای بنامد و دیگری پدیده‌ای دینی. یکی جادو، دین، و علم را از هم جدا می‌کند و دیگری به تقسیم‌بندی متفاوتی قائل است. نتیجه این‌که ارائه تعریفی مقدماتی به‌عنوان راهنمای اولیه پژوهش اجتناب‌ناپذیر است. البته ماکس وبر قطعاً از دشواری ارائه تعریفی جامع و مانع از دین آگاه بود، و شاید این امر در این‌که او ارائه تعریف را به پایان کار حواله داد نقشی داشت؛ هرچند به‌رغم این‌که جامعه‌شناسی دین «مرکز ثقل تحقیقاتش را در سنین کمال‌یافتگی تشکیل می‌داده است» (فروند، ۱۳۸۳: ۱۶۸)، تا جایی‌که ما می‌دانیم وی هرگز از دین تعریفی ارائه نکرد.

اما اگر بپذیریم که ارائه تعریفی از دین ضروری است، تازه مشکل جدیدی آغاز می‌شود. براساس کدام معیارها دین را تعریف کنیم؟ براساس جوهره‌ها^۱ و معیارهای درونی و عناصر و مؤلفه‌های سازنده آن یا بر مبنای عملکرد و تأثیرگذاری بیرونی و کارکردهای آن؟ بر مبنای یک طرح نظری دین را تعریف کنیم یا با توجه به پاره‌ای پدیده‌های تجربی مشابه و هم‌خانواده؟ تعریف گسترده و فراگیر کارآمدتر است یا تعریف تنگ دامنه؟ این‌ها نکاتی است که در ادامه به اجمال بدان می‌پردازیم.

در ارائه تعریف جامعه‌شناختی از دین چنان‌که وبر به درستی می‌گوید، نمی‌توانیم به بحث از ذات دین و ذات پدیده‌های دینی سخن بگوییم، بلکه باید به آن‌چه در عالم خارج به‌عنوان دین تحقق می‌یابد توجه کنیم (Weber, 1964: 1). تذکر این نکته هم ضروری است که تعریف ذاتی^۲ غیر از تعریف جوهری^۳ است. اولی از ذات و ماهیت پدیده سخن می‌گوید که البته چنین تعاریفی در جامعه‌شناسی جایی ندارند، در حالی‌که دومی بر مبنای مؤلفه‌ها و ویژگی‌های سازنده پدیده آن را تعریف می‌کند (چنان‌که در بالا از آن سخن گفتیم و آن را در مقابل تعریف

1. substance
3. substantial

2. essential

کارکردی قرار دادیم) و این نوع تعریف از پدیده‌ها – چنان‌چه قابل حصول باشد – در پژوهش‌های علمی کارآمدتراند.

برای ارائه تعریف از پدیده‌ها از جمله پدیده‌های دینی ما محتاج دو نوع معیار هستیم: نخست معیارهای محلی و زمینه‌ای که برگرفته از فرهنگ قوم و اجتماع، و یا جمعیتی است که تحت بررسی و مطالعه قرار گرفته است. به این معیار، معیار خاص می‌گوییم. مثلاً دینی دانستن یک پدیده مستلزم این است که اهل آن فرهنگ و دین تحت بررسی نیز آن را دینی بدانند. ما نمی‌توانیم معیارهای خود را بدون توجه به معنا و مفهومی که آن پدیده در آن فرهنگ دارد، بدان تحمیل کنیم و در دسته‌بندی پدیده‌ها به دنیای معنادار اجتماع و یا جمعیت تحت بررسی بی‌توجه باشیم. این یکی از فرق‌های روش شناختی مهم میان علوم انسانی و علوم طبیعی است. در علوم طبیعی معیار تعریف و دسته‌بندی صرفاً تحت اختیار دانشمند و محقق است در حالی‌که در علوم انسانی به دلیل سروکار داشتن با واقعیتی سوژکتیو توجه به معنای زمینه‌ای ضرورت دارد. معیار دوم معیار عام و انتزاعی است که محقق یا از طریق نظریه مختار خویش و یا از طریق بررسی استقرایی پدیده‌های تحت بررسی و یا ترکیبی از هر دو (که اغلب این چنین است یعنی نه صددرصد قیاسی است و نه صددرصد استقرایی)، به چنین معیاری می‌رسد. البته به نظر می‌رسد دستیابی به معیار عام از طریق استقرای نسبی و مقدماتی و تنقیح و تصحیح مداوم و تدریجی آن روش دقیق‌تر و معتبرتری است و کمتر دل‌بخواهی و خودسرانه است.

بدین ترتیب، در ارائه تعریف باید با معیار خاص آغاز کنیم و به معیار عام برسیم. چنان‌که پیداست، معیار عام می‌بایست چنان شامل باشد که پدیده‌هایی که با معیار خاص وارد مقوله تحت بررسی شده‌اند حفظ گردند.

به علاوه، تعریفی که از دین ارائه می‌کنیم می‌بایست چنان شامل باشد که هم نظرگاه عامل و هم نظرگاه ناظر را پوشش دهد و حتی المقدور برای هر دو گروه جذاب و متقاعدکننده باشد. از این رو، اخذ یک معیار صرفاً عام و انتزاعی بدون توجه به معنا و مفهوم جهان انسانی تحت بررسی مواجهه‌ای طبیعت‌گرایانه و پوزیتیویستی با واقعیت اجتماعی و نادیده گرفتن منطق درونی جهان اجتماعی است. به علاوه، تعریف دین می‌بایست پدیده‌های دینی واقعاً موجود را پوشش دهد، یعنی تعریف‌های مبتنی بر واقعیت تجربی و نسبتاً استقرایی بر تعریف‌های صرفاً مبتنی بر طرح نظری برتری دارد.

اما پاره‌ای از تعاریف مثل تعاریف کارکردی از دین که دین را براساس مهم‌ترین کارکردهای اجتماعی‌اش تعریف می‌کنند – مثل اغلب تعریف‌های برآمده از سنت دورکیمی – چنان شمول‌گرا هستند که پدیده‌های گوناگون و ناهم‌خانواده را وارد مقوله دین می‌سازند؛ نظیر تلقی

ایدئولوژی‌های سکولار و یسا پدیده‌هایی مثل فوتبال به‌عنوان دین در کار پاره‌ای از جامعه‌شناسان. مشکل این نوع تعریف، جامعیت بیش از حد آن‌ها است. به‌اصطلاح این نوع تعریف‌ها مانع اغیار نیستند و به همین دلیل نیز قانع‌کننده و مطلوب نیستند. هیچ دینداری نمی‌تواند فوتبال را دین تلقی کند و دست‌کم بسیاری از پیروان دواآتشه فوتبال نیز آن را دین تلقی نمی‌کنند. اما برخی از فوتبال به‌مثابه دین مدرن سخن می‌گویند.

دوتایی هشتم: «جامعه‌شناسی دینی» / جامعه‌شناسی دین

این دوتایی راجع به جامعه‌شناسی دین است. مسئله‌ای که این دوتایی از آن سخن می‌گوید به‌نظر می‌رسد که در حال حاضر بیشتر برای مخاطبان ایرانی جامعه‌شناسی مطرح است. در ایران اغتشاشی در معنا و مفهوم جامعه‌شناسی دین وجود دارد و برخی مردداند که جامعه‌شناسی دین صحیح است یا «جامعه‌شناسی دینی»؟ گمان می‌کنم که معنا و مفهوم جامعه‌شناسی دین می‌بایست تاکنون کم‌وبیش روشن شده باشد، زیرا همه مطالب این نوشته در همین باره بود؛ مگر آن‌که بیان ما ناقص و نارسا بوده باشد. به همین دلیل در این جا از مفهوم دوم سخن می‌گوییم. یکی از عوامل اصلی اغتشاش مذکور و خلط جامعه‌شناسی دین با «جامعه‌شناسی دینی» اشتباه در ترجمه است؛ البته احتمالاً ترجمه از زبان فرانسه. مثلاً یکی از استادان نامی جامعه‌شناسی در ایران کتابی با محتوای مربوط به جامعه‌شناسی دین با نام «جامعه‌شناسی دینی» منتشر کرده است (توسلی، ۱۳۸۰). در این کتاب پاره‌ای از ارجاعات به منابع فرانسوی است و نویسنده نیز در این کشور تحصیل کرده است. ممکن است منشأ خطای فوق چنین چیزی باشد. همین خطا را باز در ترجمه کتاب *جامعه‌شناسی ماکس وبر ژولین فروند* (۱۳۸۳) می‌بینیم که در آن مترجم همه جا جامعه‌شناسی دین را «جامعه‌شناسی دینی» ترجمه کرده و از «جامعه‌شناسی دینی» ماکس وبر سخن گفته است (همان: ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۳، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۷، ۲۰۵). این کتاب نیز از زبان فرانسه ترجمه شده است. همین خطا را نیز مترجم کتاب *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی* (بازهم کتابی فرانسوی) دست‌کم در یک مورد انجام می‌دهد و از «مطالعات ماکس وبر در جامعه‌شناسی دینی» سخن می‌گوید (آرن، ۱۳۷۲: ۵۸۵). به هر صورت، خواه این خطا مربوط به ترجمه از زبان فرانسه باشد یا انگلیسی، منشأ خطا در این ترجمه‌ها احتمالاً مربوط می‌شود به ترجمه «مضاف‌الیه» به «صفت». به عبارت دیگر، در پاره‌ای موارد کلمه‌ای که در زبان مبدأ همچون صفت به کار رفته است می‌بایست در زبان مقصد همچون مضاف‌الیه یا به نحوی غیروصفی ترجمه شود (مثل ترکیب *symbolic definition* در بالا). مثلاً ترکیب *urban sociology* را باید جامعه‌شناسی شهر ترجمه کنیم و

ترجمه آن به «جامعه‌شناسی شهری» از نظر ادبی خطا است و معنای آن می‌شود: «جامعه‌شناسی ای که در شهر رشد کرده و پدید آمده است!» و «جامعه‌شناسی روستایی» در معنای دقیق‌اش می‌شود: «جامعه‌شناسی ای که در روستا پدید آمده و بالیده است» (مثل انسان شهری و روستایی)! یا مثلاً برخی جامعه‌شناسی معرفت را «جامعه‌شناسی معرفتی» خوانده‌اند. برخی از این ترجمه‌های غلط البته مصطلح شده و جاافتاده است و چندان مشکلی ایجاد نکرده است. اما در مورد دین این امکان وجود ندارد و چنین ترجمه‌ای موجب ابهام و اغتشاش می‌شود زیرا برخی از موضع دینی مدعی ارائه نوعی جامعه‌شناسی ویژه – درمقابل جامعه‌شناسی‌های غیردینی – شده‌اند و به درستی (درست از نظر نام‌گذاری) از آن با نام «جامعه‌شناسی دینی» یاد می‌کنند. «جامعه‌شناسی دینی سعی دارد موضوع‌های اجتماعی – و نه صرفاً دینی – و اعیان جامعه‌شناختی را با به کار بستن روش‌های علمی ولی در قالب و چارچوب مکتبی خاص بسنجد و نقد و بررسی بنماید» (تنهایی، ۱۳۷۸ الف: سی و پنج).

اما اگر از خطای ترجمه فراتر رویم و به معنای اخیر «جامعه‌شناسی دینی» بپردازیم، آنگاه می‌توان پرسید که مدعیات اصلی «جامعه‌شناسی دینی» چیست؟ نخستین مدعایی که اغلب مطرح می‌شود، ناظر به مفروضات جامعه‌شناسی است. این مدعا می‌گوید که همه «مکاتب» و نظریه‌های جامعه‌شناسی واجد پیش‌فرض‌هایی فراعلمی و پیشینی‌اند، پس چرا نتوانیم جامعه‌شناسی‌ای داشته باشیم که پیش‌فرض‌هایش را از دین گرفته باشد؛ به‌ویژه این‌که دین معرفتی «الهی» درباره امور مختلف از جمله جامعه به ما می‌دهد. بدین ترتیب، ادعا می‌شود که مفهوم «جامعه‌شناسی دینی» مفهومی معنا دار است. «در جامعه‌شناسی دینی، به مفهوم دین الهی و به‌ویژه نوع اسلامی آن که مدنظر ماست:

۱. اصول موضوعه نه از علوم و فلسفه مقبول بلکه از کلام خدا و سنن نمایندگان منصوب وی اخذ و اقتباس می‌شود. ۲. مفهوم خدا تابع هیچ‌گونه تبدیل و فرسایبی قرار نمی‌گیرد (همان: سی و پنج).

مدعای دوم آن بر این نکته دلالت دارد که جامعه‌شناسی دینی نه تنها می‌تواند از روش‌های علمی متداول بهره‌برد بلکه روش‌های خاص خود را نیز باید پدید آورد (همان: سی و پنج). مدعای سوم آن می‌گوید: چون می‌توانیم جامعه‌شناسی دینی داشته باشیم و پدید آوریم، لاجرم هر دینی می‌تواند جامعه‌شناسی ویژه خود را داشته باشد؛ یعنی می‌توانیم از انواع جامعه‌شناسی‌های دینی نظیر جامعه‌شناسی یهودی، زردشتی، کنفوسیوسی، مسیحی، بودیستی، و از این قبیل داشته باشیم؛ و به طریق اولی حق داریم از «جامعه‌شناسی اسلامی»، «جامعه‌شناسی شیعی»، «جامعه‌شناسی عرفانی»، و «جامعه‌شناسی تشیع عرفانی» سخن

بگوییم. عنوان کتاب جامعه‌شناسی در ادیان (تنهایی ۱۳۷۸ الف) دقیقاً به همین معنا است. پس با توجه به چنین رویکردی، این مدعا که گفته می‌شود جامعه‌شناسی علمی مدرن است، سخن نادرستی است: «پس جامعه‌شناسی در ادیان و ادبیات هم بوده، و نیز به‌طور مستقل، و از همان آغاز تاریخ بشر. بنابراین، بایستی ریشه‌های علم جامعه‌شناسی را در عرصه‌های دین و اسطوره یافت» (تنهایی، ۱۳۷۸ ب: ۱۵-۱۶).

اما «جامعه‌شناسی اسلامی» با مکاتب دیگر جامعه‌شناسی چه فرقه‌هایی دارد: «جامعه‌شناسی اسلامی، به‌عنوان یک مکتب جامعه‌شناختی، همچون دیگر مکاتب دارای اصول موضوعه، روش علمی و متداول در دانش جامعه‌شناسی مادر و نیز موضوعات قابل مطالعه در جامعه‌شناسی مادر می‌باشد. جامعه‌شناسی اسلامی، بنابراین، به‌عنوان یکی از شاخه‌های جامعه‌شناسی دینی دارای همین دو تفاوت عمده با جامعه‌شناسی دینی دورکیم، مارکس و وبر است: نخست آن‌که در این مکتب خدا به همان مفهوم متداول هستی‌شناسانه تنها وجود و یگانه معبود در نظر آورده می‌شود و تجلی او در سنن و قوانین جهان هستی، به‌ویژه در کلام خدا و سنن انبیا، ائمه و اولیا خلفا و مازونین او علیهم‌السلام نمودارتر دانسته می‌شود. دوم آن‌که اصول موضوعه نیز بایستی از همین کلام و سنن استخراج و استنباط شود و نه از اصول موضوعه مکاتب علمی و یا فلسفی موجود. پس جامعه‌شناسی اسلامی از نظر ما، کاهش‌گرایی اثبات‌گرایان و تضادیون و تفهیمی‌های متقدم را درباره‌ی خدا که سعی در فروسایی مفهوم خدا به‌عنوان واقعیتی اجتماعی داشتند، نمی‌پذیرد. بدین ترتیب جامعه‌شناسی اسلامی چون دیگر شاخه‌های جامعه‌شناسی مبتنی بر:

۱. نوعی معرفت بشری با اصول موضوعه و مفروضات مسلم موجود و منتج از نظام تشیع عرفانی و وحدت وجودگرایی جدلی سعی دارد.

۲. با به‌کار بستن روش‌های علمی متداول در جامعه‌شناسی و تعبیه روش‌های متناسب جدید.

۳. در شناخت موضوعات جامعه‌شناختی در تمام حالات ایستایی و پویایی شناختی، در تمام سطوح خرد، کلان و جهانی و در تمام لایه‌ها از سطحی گرفته تا عمقی آن، همت‌گمارد (تنهایی، ۱۳۷۸ الف: سی و پنج؛ و نیز تقریباً عیناً در ۱۳۸۱: هفده و هجده).

بدین ترتیب، دوکیم، وبر، و مارکس نیز صاحب نوعی «جامعه‌شناسی دینی» اند؛ چون می‌توان کفر آن‌ها را دین‌شان تلقی کرد! «هرگاه نیت جامعه‌شناسی دین جامعه‌شناسان سده نوزدهم را به‌یاد آوریم که در پی جایگزینی جامعه و یا خودآگاهی طبقاتی و یا نظام عقلانی - حقوقی به‌جای خدا و مکاتب الهی بودند، درخواستیم یافت که در مکاتب

جامعه‌شناسی به معنای دینی که همین جامعه‌شناسان در ذهن داشتند [یعنی جامعه‌شناسی‌شان دین‌شان بود]، یعنی دین به‌منزلهٔ دین اجتماعی، همگی به ناگزیر به نوعی جامعه‌شناسی دینی می‌بایستی معتقد باشند. بدین معنا جامعه‌شناسی دورکیم نیز در بحث پیرامون نهاد، دین، [کذا در اصل] گرچه به مفهوم الهی آن را رد می‌کند، باز به نوعی جامعه‌شناسی دینی می‌رسد ولی خدا در نهاد دین، نه وجودی مابعدالطبیعی، بلکه جامعه انسجام یافته بود، به همین سیاق مارکس و وبر نیز به روال خاص خودشان جایگزینی‌های متناسبی پیدا نمودند. مارکس در جامعه‌شناسی دینی خود بر این باور بود که موضوعات جامعه‌شناختی همه تحت سیطرهٔ خدای سرمایه‌داری یا فرهنگ روساختی قرار دارند...» (همان: سی و چهار). پس مارکس هم منتظر شکل‌گیری جامعهٔ نوین بود تا با «خدای دنیوی شده و آزادگشته از بند طبقات... تجلی یابد» (همان: سی و چهار؛ قلاب‌های داخل متن افزودهٔ ما است).

آنچه در این جا در توصیف «جامعه‌شناسی دینی» نقل قول کرده‌ایم، پخته‌ترین فرازهای آثاری است که در قالب به‌اصطلاح «جامعه‌شناسی دینی» منتشر شده است. در آغاز طرح رئوس نقدی اجمالی، نخست می‌بایست کوشش‌های خستگی‌ناپذیر محقق را در نگارش و انتشار کتاب‌های متعدد و اغلب حجیم، جهت معرفی و پایه‌گذاری «جامعه‌شناسی دینی» مورد ستایش قرار دهیم. افراد متعددی از «جامعه‌شناسی دینی» سخن به‌میان آورده‌اند ولی هیچ‌یک آن را به یک پروژهٔ مطالعاتی بدل نساخته‌اند؛ ولی حسن کار دکتر ح.ا. تنهایی این است که برای ایشان «جامعه‌شناسی دینی» یک پروژهٔ مطالعاتی است.

و اما مهم‌ترین نکاتی که در نقد «جامعه‌شناسی دینی» مورد بحث می‌توان گفت کدام‌اند؟ نخستین نکته آن است که پیش‌فرض‌های جمیع نظریه‌های جامعه‌شناسی پنج جفت بیشتر نیستند. این پیش‌فرض‌ها به‌طور کلی دو دسته‌اند: پیش‌فرض‌های مربوط به ماهیت علم و پیش‌فرض‌های مربوط به ماهیت جامعه. این پیش‌فرض‌ها عبارت‌اند از: پیش‌فرض‌های وجودشناختی (واقع‌گرایی در برابر نام‌گرایی)، معرفت‌شناختی (پوزیتیویسم در برابر ضدپوزیتیویسم)، انسان‌شناختی (تعین‌گرایی در برابر اراده‌گرایی)، و روش‌شناختی (قانون‌جویی در برابر ایده‌نگاری)، و جفت پنجم، نظم‌دهی به جامعه در برابر ایجاد تغییر ریشه‌ای (Burrell & Morgan, 1974: pp. 1-9)؛ و نیز مراجعه شود به بوریل و مورگان ۱۳۸۳: ۱۳ و ۳۱). پس این سخن کلی که همهٔ نظریه‌های جامعه‌شناسی اصول موضوعه^۱ دارند و ما هم از دین اصول موضوعهٔ متفاوتی اخذ می‌کنیم چندان راه به جایی نمی‌برد. اولاً می‌بایست نشان دهیم که اصول

1. axiom

موضوعه یا پیش‌فرض‌های مورد بحث در دین کدام‌اند. ثانیاً آیا دین در هریک از پنج جفت پیش‌فرض مذکور شق ثالثی ارائه می‌کند؟ اگر پاسخ این پرسش مثبت باشد آنچه براساس چنان پیش‌فرضی بنا می‌شود دیگر جامعه‌شناسی نخواهد بود؛ هم‌چنان که در عبارات نقل شده در بالا دیدیم بحث از این به‌میان آمد که «مفهوم خدا تابع هیچ‌گونه تبدیل و فروسایبی قرار نمی‌گیرد»، در حالی که چنین بحثی هیچ ربطی به جامعه‌شناسی ندارد. و اگر پاسخ منفی باشد، لاجرم آنچه به‌دست می‌آوریم از پیش‌فرض حاصل بوده است. پس از این مدعای کلی نتیجه مطلوبی به‌دست نمی‌آید.

نکته دوم این است که اصول موضوعه جامعه‌شناسی غیرجزمی، نامقدس، و غیرتعبدی‌اند و جامعه‌شناس موظف نیست که همواره بدان‌ها پای‌بند بماند. به همین دلیل هم هست که جامعه‌شناسان گوناگونی در طول فعالیت نظری‌شان سفر پارادایمی کرده‌اند (البته چنانچه جامعه‌شناس سفر پارادایمی نداشته باشد می‌بایست بدان‌ها وفادار بماند و الا آرای او دچار تناقضاتی خواهد شد). در حالی که محتمل است از کسی که می‌خواهد از دین اصول موضوعه بگیرد انتظار داشته باشیم که به نحوی تعبدی به آن‌ها پای‌بند باشد و آن‌ها را مقدس بداند. یعنی این‌که در علوم اجتماعی آگزیوم‌ها بیشتر به‌عنوان پیش‌فرض آزمون نشده یا آزمون‌ناپذیر مطرح‌اند تا پیش‌فرضی که حاکی از حقیقت باشد، در حالی که در دین این نوع پیش‌فرض‌ها اغلب به‌عنوان حقایق مسلم و الهی مطرح می‌شوند و مدنظر قرار می‌گیرند؛ مگر آن‌که دینی انتقادی قابل تصور و تحقق باشد، یعنی دینی که نقد اصول اساسی خود را نیز ممکن سازد (که البته اگر چنین نقدی انجام گیرد به‌طور بالقوه مستهزی به خروج از دین می‌شود و بازهم مفهوم «جامعه‌شناسی دینی» بی‌معنا می‌گردد).

نکته سوم آن است که، در علوم اجتماعی آگزیوم‌ها اگرچه در تحلیل نهایی تعیین‌کننده‌اند اما تنها یکی از عناصر سازنده نظریه‌ها هستند و عنصر مهم دیگر تئورم است. تئورم‌ها گزاره‌هایی استدلالی‌اند و یا گزاره‌هایی نظری هستند که از آگزیوم‌ها استنتاج می‌شوند. «جامعه‌شناسی دینی» کذایی آیا می‌تواند تئورم‌هایی را ارائه کند که در علم الاجتماع سکولار قابل طرح نباشد و یک‌سره بدیع و مستخرج از دین باشد؟ دست‌کم تاکنون چنین اتفاقی نیفتاده است.

نکته چهارم آن است که، حتی اگر تئورم‌های یک نظریه صادق و حقیقی باشند، بازهم باید همه تئورم‌های بدیل ممکن رد شوند. بنابراین، آزمون تجربی در باب نظریه‌های علمی ازجمله نظریه‌های جامعه‌شناختی به‌طور مضاعف مدنظر قرار می‌گیرد. آیا آنچه «جامعه‌شناسی دینی» ارائه می‌کند اصلاً به لحاظ تجربی قابل آزمون است؟ به نظر می‌رسد چنین نیست.

نکته پنجم آن‌که، روش‌های بدیع «جامعه‌شناسی دینی» کدام‌اند؟ به کسانی که می‌کوشند از

امکان «جامعه‌شناسی دینی» دفاع کنند یادآوری می‌کنیم که بهترین دفاع زیان‌اندن این نوع خاص جامعه‌شناسی است. این‌که وعده زاده شدن شیر و پهلوانی داده شود کافی نیست. ما منتظر می‌مانیم تا این چنین شیری زاده شود. به بیان دیگر، اگر خود این مدعیات تحقق یابند دیگر دفاع از «جامعه‌شناسی دینی» اقدامی غیرلازم خواهد بود و دیگر نیازی به چنین تعبی نیست: آفتاب دلیل آفتاب خواهد شد. تاکنون روشی جدید و نظریه‌ای متفاوت و ماخوذ از دین در حوزه جامعه‌شناسی ارائه نشده است. البته می‌توان از دین به‌مانند هر منبع دیگری الهام گرفت، اما الهام گرفتن غیر از نظریه‌پردازی و ارائه روش است.

نکته ششم این است که، به نظر می‌رسد کسانی که از وجود نوعی جامعه‌شناسی در ادیان و یا در متون دینی و عرفانی سخن می‌گویند دو چیز را با هم خلط می‌کنند: یکی نظریه اجتماعی^۱ و یا شاید بهتر باشد بگوییم جهت‌گیری اجتماعی^۲ و یا موضع‌گیری و ایستار اجتماعی^۳ (هرکدام از این مفاهیم که کمتر سبب اشتباه و بدفهمی شود مناسب‌تر است)، و دیگری نظریه جامعه‌شناختی^۴. در تعبیری عام‌تر می‌توان گفت که دو نوع نظریه اجتماعی وجود دارد: نظریه اجتماعی تجویزی یا هنجارین^۵ و دیگری نظریه اجتماعی غیرهنجارین (یعنی نظریه جامعه‌شناختی).

مراد از جهت‌گیری اجتماعی و یا ایستار اجتماعی طرح مواضع نسبتاً منسجم و مبتنی بر مفروضات هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، و ارزش‌شناختی^۶، و نیز مفروضات مربوط به نحوه عمل اجتماعی (محافظه‌کارانه در برابر رادیکال) است. جهت‌گیری اجتماعی، طرح مواضع درباره حیات اجتماعی در سطح کلان است و نظریه‌ای علمی درباره جامعه نیست. همواره موضوعات و مسائلی را مبهم باقی می‌گذارد. گزاره‌هایش ابطال‌پذیر نیست و با ارزش‌ها پیوند وثیقی دارد. اما نظریه جامعه‌شناختی می‌تواند خرد یا کلان باشد؛ ابهام مشخصه اصلی آن نیست بلکه مطلوب آن است که خالی از ابهام باشد؛ نیز حتی المقدور می‌بایست ابطال‌پذیر و آزمون‌پذیر باشد؛ فرضیه‌های پژوهشی مشخصی را عرضه نماید؛ و کم‌وبیش هم‌شکلی‌ها و قواعد حاکم بر پدیده‌های اجتماعی مورد بررسی را کشف و صورت‌بندی کند؛ و بالأخره همه این ویژگی‌ها را از نوعی صورت‌بندی منطقی و فارغ از ارزش اخذ نماید. در ادیان و یا متون دینی جهت‌گیری و ایستار اجتماعی وجود دارد. قطعاً همه پیامبران و مصلحان اجتماعی موضع‌گیری اجتماعی ویژه‌ای دارند. اما موضع‌گیری اجتماعی غیر از نظریه جامعه‌شناختی است.

1. social theory
3. social stance
5. normative

2. social orientation
4. sociological theory
6. axiology

دین (به‌عنوان نظامی اعتقادی) و جامعه‌شناسی (به‌عنوان یک حوزه علمی) هر دو نوعی جهت‌گیری و ایستار اجتماعی دارند و از این نظر مشابه‌اند. اما نباید از این وجه اشتراک، نتیجه نادرستی اخذ کرد و آن را (وجه اشتراک را) بی‌جهت گسترش داد و اشتراک حداقلی را حداکثری نمایاند؛ چنان‌که برخی از محققان چنین می‌کنند: «دین و علم جامعه‌شناسی به یک دلیل بزرگ، بیشترین یگانگی را دارا هستند، و آن همانا تشخیص و معرفی جامعه سالم از ناسالم، نقد جوامع ناسالم، و نشان دادن الگوهای جامعه سالم و راه‌های رسیدن به آن است. پس جامعه‌شناسی در ادیان و ادبیات هم بوده (تنهایی، ۱۳۷۸ ب: ۱۵). از آن مقدمه نمی‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت. براساس خلط میان جهت‌گیری و موضع‌گیری اجتماعی یا به تعبیر دیگر خلط نظریه اجتماعی با نظریه جامعه‌شناختی است که کسانی چون کنفوسیوس در کنار جامعه‌شناسان قرار داده می‌شوند: «کنفوسیوس مانند جامعه‌شناسان رسمی جدید، یعنی مارکس، دورکیم و وبر، سعی کرد تا با توجه به داده‌های موجود مدلی جهت تبیین مسائل اجتماعی روز به وجود می‌آورد» (تنهایی، ۱۳۸۱: ۴۰)؛ و براساس چنین خلطی است که از جامعه‌شناسی نظری اسلام (تنهایی، ۱۳۷۹) سخن به میان می‌آید و مجموعه‌ای فراهم می‌شود که در آن ظاهراً «نظریات جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی متفکرین، فلاسفه و صوفیان مسلمان» (عبارتی در عنوان فرعی کتاب قبلی) گرد آمده و تحلیل شده است.

و بالاخره نکته هفتم این‌که، به گمان ما همه آن‌چه در ایران تحت عنوان «جامعه‌شناسی دینی» ارائه و عرضه می‌شود، می‌بایست در درون یک حوزه مطالعاتی جدید ذیل جامعه‌شناسی به نام «آسیب‌شناسی جامعه‌شناسی» جای داده شود و مورد بحث قرار گیرد.

لازم است اضافه کنم که بحث تمیز جامعه‌شناسی دین از «جامعه‌شناسی دینی» در کشورهای مولد جامعه‌شناسی نظیر فرانسه، انگلستان، آلمان، آمریکا، و ایتالیا که در آن‌ها صورت‌هایی از «جامعه‌شناسی دینی» وجود داشته است تقریباً از بیش از نیم قرن پیش شروع و «جامعه‌شناسی دینی» به تدریج نقد شده است و با حرفه‌ای و تخصصی‌تر شدن جامعه‌شناسی سال‌ها است که چنین مناقشه‌ای خاتمه یافته است. در آن زمان پاره‌ای از محققان فعالیت‌های پژوهشی و آثار قلمی خود را در ذیل عنوان «جامعه‌شناسی دینی» دسته‌بندی می‌کردند. یواخیم واخ که زمان چاپ اول کتابش سال ۱۹۴۸ میلادی بوده، نوشته است: «بین فلسفه اجتماعی (تئوری هنجاری جامعه) و جامعه‌شناسی باید تفاوت قائل شد. چیزی به نام جامعه‌شناسی مسیحی یا یهودی یا اسلامی وجود ندارد. لکن پنهان یا آشکار فلسفه اجتماعی مسیحی، اسلام [ی] یا یهودی وجود دارد» (واخ ۱۳۸۰: ۱۰؛ [ی] افزوده ما است). در سال ۱۹۶۱ میلادی از اس. اکوآویوا مقاله‌ای منتشر شد به نام *جامعه‌شناسی دینی و جامعه‌شناسی ادیان در ایتالیا* (Acquaviva, 1961).

این عنوان نیز حاکی از وجود بحث‌هایی در همین مقوله در ایتالیا است (متأسفانه به این مقاله دسترسی نداشته‌ام).

مایکل هیل در اوایل دهه ۱۹۷۰ نوشت که «جامعه‌شناسی دینی نوعی پژوهش است که جهت‌گیری و نگرش‌های اساسی‌اش را بیشتر از یک منبع الهیاتی اخذ می‌کند تا از منبع نظری جامعه‌شناختی. بنابراین، پیش‌فرض‌های نهایی این رشته در حوزه بحث درون جامعه‌شناختی قسراً نمی‌گیرد. در حالی که جامعه‌شناسان به‌مثابه یک گروه، در باب حد به‌کارگیری پیش‌فرض‌های پیشینی مربوط به سرشت انسان و جای او در جامعه توسط سنت‌های مختلف جامعه‌شناختی، مداوماً مشغول بحث‌اند، این باید بالاجبار «جامعه‌شناسان دینی» را طرد کند زیرا بحث درباره پیش‌فرض‌های اساسی مورد استفاده در دومی در حوزه‌ای کاملاً متفاوت واقع می‌شود. چون در تحلیل نهایی جهت‌گیری «جامعه‌شناسی دینی» نسبت به جامعه‌شناسی، بیرونی دانسته شده است و دقیقاً و رای مداقه جامعه‌شناسان دیگر است، فهم [ی که از] واژه «جامعه‌شناسی» در این بافت [وجود دارد] فهم نوعی روش است تا نوعی فعالیت فکری مستقل» (Hill, 1973: 5-6). در فرانسه آثار و تحقیقات کسانی چون گابریل لوبرا تحت عنوان *جامعه‌شناسی دینی*^۱ انجام می‌گرفت و تداوم بیشتری داشت. اما کارهای گابریل لوبرا نیز به‌عنوان مطالعاتی درون‌دینی و پای‌بند به موضع مورد قبول دین تحت بررسی، مورد نقد قرار گرفت و از نظر اعتبار روش‌شناختی به‌جد مورد تردید قرار گرفت (Ibid: 10-11). ویلم نیز درباره دیدگاه لوبرا می‌گوید: «در حالی که لوبرا جامعه‌شناسی علمی ادیان را تشویق می‌کند و به ترویج آن می‌پردازد، خود وی نیز محدودیت‌هایی برای تحقیقات و بررسی‌های جامعه‌شناسی وضع می‌کند، مثل این مطلب که مطالب فوق مقدسی هست که پرداختن به آن‌ها ممنوع است» (ویلم، ۱۳۷۷: ۶۴). ویلم یادآوری می‌کند که در اسپانیا هم تحقیقات جامعه‌شناختی دین «تحت تأثیر یک جامعه‌شناسی دینی که با علایق پیشوایان روحانی مذهب کاتولیک مرتبط بود، قرار داشت» (همان: ۶۵). رونالد رابرتسون نیز از وجود نوعی «جامعه‌شناسی دینی» در آمریکا سخن می‌گوید که بر مبنای پذیرش پیش‌فرض‌های کاتولیسیسم و یا در خدمت اهداف دینی عمل می‌کرد و تحت تأثیر سنت «جامعه‌شناسی دینی» فرانسه بود و به همان سیاق برای نهادهای دینی در باب دین در آمریکا تحقیقات جامعه‌نگارانه انجام می‌داد (Robertson, 1972: 11).

بحث تفصیلی درباره تاریخچه مفهوم «جامعه‌شناسی دینی» را می‌بایست در مقاله‌ای مستقل دنبال کرد، اما اکنون که ما در ایران در مرحله آغازین رشد جامعه‌شناسی دین قرار داریم، حل این

1. *sociologie religieuse*

مناقشه و پرتوافکندن بر ابهامات و تیرگی‌های موضوعات و مفاهیمی از این قبیل اهمیت خاص خود را دارد.

نتیجه

در این مقاله هشت موضوع احتمالاً مناقشه‌برانگیز را در هشت مقوله دوتایی مورد بحث قرار دادیم و نظر خود را درباره هر یک از آن‌ها جداگانه نوشتیم. از پاره‌ای از آن‌ها که قبلاً در دیگر نوشته‌ها بدان‌ها پرداخته بودیم مختصر و از پاره‌ای دیگر که به گمانم مهم‌تر بودند با تفصیل بیشتر سخن گفتیم. نکاتی که در این مقاله بدان‌ها تأکید شد از قرار زیراند: موضع جامعه‌شناس درباره دین انتقادی‌اندیشانه و موضع فرد معتقد عموماً اعتقادی‌اندیشانه است؛ جامعه‌شناس دین را به مثابه امری بشری لحاظ می‌کند و نیز ضرورتاً منشأ الهی دین را نفی نمی‌کند؛ درباره دین می‌توان هم گزاره‌های تعمیمی و هم گزاره‌های تفریدی ارائه کرد؛ جامعه‌شناس دین مدعی آن نیست که دسترسی‌ای تمام و کمال به حقیقت دین دارد بلکه معتقد است او هم بعدی از ابعاد دین را بررسی می‌کند که ای بسا از زوایای دیگر قابل بررسی و توضیح نباشد؛ بهتر است دین را با روش‌هایی کیفی مطالعه کنیم چون امری بیشتر درونی و سوپژکتیو است تا امری بیرونی و عینی؛ دین در نگاه جامعه‌شناختی به مثابه امری ممکن مورد بررسی قرار می‌گیرد و بدیل‌هایی دارد نه همانند چیزی ضروری و گریزناپذیر؛ تعریف کاملاً شمول‌گرا از دین نه تبیین‌کننده و ناظر به واقع‌اند و نه می‌توانند پدیده دینی را از غیردینی تفکیک کنند. در تعریف دین هم باید به تجربه زیسته دینداران توجه کرد و هم معیاری نظری را شناسایی کرد که پوشش‌دهنده همه پدیده‌های دینی شناخته شده و یا بدیع باشد؛ و بالأخره «جامعه‌شناسی دینی» نه جامعه‌شناسی که بیشتر وجهی آسیب‌شناختی از جامعه‌شناسی است که به دست کسانی که گرایش دینی و اعتقادی بر کارشان غلبه دارد پدید می‌آید.

منابع

- آرون، ریمون (۱۳۷۲)، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- بوریل، گیبسون؛ مورگان، گارت (۱۳۸۳)، *نظریه‌های کلان جامعه‌شناختی و تجزیه و تحلیل سازمان: عناصر جامعه‌شناختی حیات سازمانی*، ترجمه محمدتقی نوروزی، تهران: سمت.
- تامسون، کنت و دیگران (۱۳۸۱)، *دین و ساختار اجتماعی* (مقالاتی در جامعه‌شناسی دین)، ترجمه علی بهرام‌پور و حسن محدثی، تهران: کویر.
- تنهایی، حسین ابوالحسن (۱۳۷۸ الف)، *تاریخ اندیشه و نظریات جامعه‌شناختی از ابتدا تاکنون ۱*،

- جامعه‌شناسی در ادیان [ویرایش ۲]، یزد: انتشارات بهاباد، چاپ دوم.
- تنهایی، حسن ابوالحسن (۱۳۷۸ ب)، *جامعه‌شناسی تاریخی اسلام، تاریخ اندیشه و نظریات جامعه‌شناسی از ابتدا تا کنون*، تهران: نشر روزگار.
- تنهایی، حسین ابوالحسن (۱۳۸۱)، *جامعه‌شناسی دینی در شرق باستان*، تهران: بهمن برنا.
- تنهایی، حسین ابوالحسن (۱۳۷۹)، *جامعه‌شناسی نظری اسلام: مطالعه‌ی گزیده‌ای از نظریات جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی متفکرین، فلاسفه و صوفیان مسلمان*، مشهد: نشر سخن‌گستر.
- توسلی، غلامعباس (۱۳۸۰)، *جامعه‌شناسی دینی*، تهران: سخن.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳)، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: مرکز.
- زاکرمن، فیل (۱۳۸۴)، *درآمدی بر جامعه‌شناسی دین*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: لوح فکر.
- سلیمی، حسین (۱۳۸۵)، «چند تجربه دینی در ادیان مختلف»، روزنامه اعتماد ملی، شماره ۲۱۳، ۱۳۸۵/۸/۶.
- شریعتی، علی (بی‌تا)، *نیایش*، تهران: حسینیه ارشاد.
- فروند، ژولین (۱۳۸۳)، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ویراست دوم، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: توتیا.
- کاظمی، عباس؛ فرجی، مهدی (۱۳۸۵)، *بررسی نتیجه‌های مرتبط با دین در ایران*، کارفرما: سازمان تبلیغات اسلامی.
- محدثی، حسن (۱۳۸۱)، *دین و حیات اجتماعی: دیالکتیک تغییرات*، تهران: فرهنگ و اندیشه.
- موری، جان کورتنی (۱۳۷۵)، «انسان بی‌خدای عصر نوگرایی و عصر فرانوگرایی»، ترجمه هدایت علوی‌تبار، ارغنون، شماره ۱۱ و ۱۲.
- واخ، یواخیم (۱۳۸۰)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه جمشید آزادگان، تهران: سمت.
- ویلیم، ژان پل (۱۳۷۷)، *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: تبیان.
- همیلتون، ملکلم (۱۳۸۱)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر تبیان.
- یینگر، مبلتون (۱۳۸۰)، «دین و علم» در پییر آلستون و دیگران، *دین و چشم‌اندازهای نو*، ترجمه غلامحسین توکلی، قم: بوستان کتاب.

- Acquaviva, S., (1961), *Sociologie Reliieuse et Sociologie des Religions en Italie* Archives de Sociologie des Religions, 12.
- Bella, Rabert N., (1972), "Religious Evolution", in Reader In Comparative Religion: An Anthropological Approach, Third Edition; William A. Lessa & Evon Z. VoGt. Harper & Row, NewYork.
- Berger, Peter (1967), *Sacred Canopy: Elements of A Sociological Theory of Religion*, Anchor Books.
- Budd, Susan (1973), *Sociologists and Religion: Themes and Issues in Modern Sociology*, Collier-Macmillan Publishers.
- Burrell, Gibson & Morgan, Gareth (1979), *Sociological Paradigms and Organisational Analysis: Elements of the Sociology of Corporate Life*, London: Heinemann

- Educational Books Ltd.
- Hill, Michael (1973), *A Sociology of Religion*, London: Heinemann.
- Hamilton, Malcolm B., (1995), *The Sociology of religion: Theoretical and comparative perspectives*, Routledge.
- McGuire, B., Meredith (1981), *Religion: The Social Context*, Belmont, California, Wadsworth Publishing Company.
- Roberts, Keith A., (1990), *Religion in Sociological Perspective*, Second Edition, Belmont, California, Wadsworth Publishing Company.
- Robertson, Roland (1972), *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford, Basil Blackwell.
- Schluchter, Wolfgang (1990), "The future of religion", in Alexander, Jeffrey c & SeiDMan, Steven, *Culture and Society*, Cambridge University Press.
- Selsam, Howard & Martel, Harry (1963), *Reader in Marxist Philosophy: From the Writings of Marx, Engels, and Lenin*, New York, International Publisher.

حسن محدثی، استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه آزاد اسلامی است.

hmohaddesi@yahoo.com