

گشایش‌های نظری در مطالعات جامعه‌شناختی دین

دکتر علیرضا شجاعی‌زند*

تاریخ دریافت: ۸۷/۱/۲۲

تاریخ پذیرش: ۸۷/۹/۳

چکیده

حقایق در صورت نیل، تغییرناپذیرند؛ اما نظریات معطوف به آن‌ها در معرض تحولات دائمی قرار دارند. بررسی‌گونه‌گونی نظریات جامعه‌شناسانه درباره دین و مرحله‌شناسی از تحولات پدید آمده در آن‌ها، موضوع و محور اصلی این مقاله است و تلاش شده است تا با واکاوی مشخصات و ممیزات هر مرحله و نقصان‌های موجود در هر رهیافت، شرایط و ملزومات ارتقا به مرحله بعدی نظریه‌پردازی که دیر با زود و خواه ناخواه فراخواهد رسید، بیان گردد. این تلاش نه با سودا و مدعای تولید نظریه‌ای جدید، بلکه به منظور افزایش مهارت و اشراف بر نظریات موجود و آماده‌سازی زمینه‌های معرفتی تحول در آن‌ها صورت گرفته است.

واژه‌های کلیدی: جامعه‌شناسی دین، نظریه، مرحله‌شناسی، موضوع، روش

* عضو هیأت علمی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.

مسأله

دسته‌بندی‌های مختلفی از نظریه‌پردازی درباره‌ی دین صورت گرفته و ارایه شده است که هر کدام متکی بر جنبه‌ای و ناظر به معیاری است: دسته‌بندی بر اساس حوزه‌های مختلف دین‌پژوهی؛ مثل نظریات مردم‌شناسانه، روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه. یا مبتنی بر وجه بارز مورد تأکید در دین؛ یعنی نظریات عقل‌گرایانه، عاطفه‌گرایانه و عمل‌گرا.^۱ همچنین بر حسب عقبه‌ی فکری نظریات، یا جغرافیای شکل‌گیری آن‌ها یا موضوعات و جنبه‌هایی از دین که محور نظریه‌پردازی قرار گرفته‌اند، دسته‌بندی ممکن است در قالب نوعی مرحله‌شناسی از فرایند تحول تبدل و جایگزینی نظریات صورت گیرد.^۲ این مقال با اتخاذ مبنای اخیر مدعی است که جامعه‌شناسی در مطالعه دین، سه مرحله مشخص را پشت سر گذارده و اینک در مرحله چهارم تحولات نظری درباره‌ی دین به سر می‌برد:

- ۱- مرحله‌ای که جامعه‌شناسی با نوعی بی‌اعتنایی، احکام «روش‌شناختی» از پیش‌گزیده خود را بر «موضوع» مطالعه و در اینجا دین، جاری می‌ساخت؛^۳
- ۲- مرحله‌ای که اعتنایی توأمان به «موضوع» و «روش» مبذول می‌داشت؛
- ۳- مرحله‌ای که «موضوع»، اقتضایات خویش را بر «روش» و حتی بر نگرش جامعه‌شناختی دیکته می‌کرد؛
- ۴- مرحله بازگشت تعدیل‌شده و گزینش‌گرانه به رویکردهای پیشین و ابداع رهیافت‌های ترکیبی^(۱) در مطالعه دین.

رهیافت‌های نظری ذیل مراحل مذکور، نوعاً با تغییر و تعدیل تدریجی پیش‌دآوری‌ها نسبت به دین همراه بوده‌اند و از نگاه سراسر منفی، به موضعِ لادریت، به تأمل هم‌دلانه و بالاخره به درگیرشدن وجودی با آن رسیده‌اند. همان‌طور که به ترتیب از «تحلیل‌های بیرونی»، به تلاش برای «شناختن»، به اهتمام در «فهمیدن»، به اشتیاق برای «تجربه‌کردن» و در نهایت، به «شدن» برای نیل به درکی کامل از آن ره سپرده‌اند. مرحله اخیر اما به جای مشی واکنشی و تقابلی نسبت به نظریات پیش از خود و تبعیت از انگاره واحد، با اشراف بر تحولات نظری پیش از این، راهبرد گزینش و ترکیب را اتخاذ کرده است.

علم و معرفت به تعبیر کانتی، محصول مشترک ذهن و عین است. یعنی مشارکت فعالانه فاعل شناسا^(۱) و موضوع شناسایی^(۲) آورده‌های ذهن در کار شناسایی واقعیت از این چهار بیرون نیست:

۱- اذعان صریح یا ضمنی بر برخی «اصول مبنایی»^۴ دربارهٔ وجود خود و بیرون از خود و حاکم و جاری دانستن نظم و تغییر و علّیت در آن؛

۲- بول و لحاظ برخی «پیش‌فرض‌های»^۵ مأخوذ از معرفت‌های قبلی یا از شاخه‌های دیگر دانش. بنیادی‌ترین پیش‌فرض‌ها برای جامعه‌شناسی عمدتاً از فلسفه می‌آید؛ مثل شناختنی بودن واقعیت، قابلیت شناسایی در انسان، حجیت و اعتبار شناخت و کاشفیت و امکان واقع‌نمایی، مدنی‌الطبع یا ضداجتماعی بودن انسان، جاری دانستن نظم و قاعده در حیات اجتماعی و از این قبیل؛

۳- همراه داشتن برخی پیش‌داوری‌ها و تصورات قالبی^(۳) و اسطوره‌سان دربارهٔ «موضوع»؛ مثلاً دربارهٔ چیستی آن یا عقایدی دربارهٔ اصالت، قابلیت، مفیدیت، حقیقت و حقانیت آن؛

۴- ترجیح و به‌کارگیری برخی «روش‌ها»؛ مثلاً روش‌ها و ابزارهای شناسایی موفق و رایج در آن عصر.

آورده‌های چهارگانه مذکور به نحوی تحت تأثیر انگاره غالب و سوابق معرفتی هر متفکر است؛ اما تأثیر انگاره‌ها و چارچوب معرفتی و علایق نظریه‌پرداز بر دو جنبه اخیر، به مراتب بیشتر است. اگر دو آوردهٔ اول را به مثابه ملزومات ذهن در هر تلاش معرفتی، پیشینی و اجتناب‌ناپذیر بدانیم، دوتای دوم چنین شأنی ندارند و نمی‌توان و نباید آن‌ها را جزو آورده‌های پیشینی‌گریزناپذیر ذهن قلمداد کرد.

به نظر می‌رسد مشکل جامعه‌شناسی در آوان شکل‌گیری، از همین سهو و خطای معرفت‌شناسانه در شأن موضوع و روش، سر زده است، یعنی از سوگیری در پیش‌آورده‌های «موضوع‌شناختی» و «روش‌شناختی»^۶، قبل از مواجهه استقرایی با واقعیات اجتماعی. به بیان دیگر، جامعه‌شناسی در تشخیص چیستی موضوعات مورد بررسی، دچار خطای مشهور

فرض همسانی با پدیده‌های طبیعی و فرض شیبیت برای آن‌ها گردید و در نتیجه به دام خطای بزرگ‌تری افتاد و آن، اتخاذ روش‌های نامناسب در کار شناسایی موضوع و تبیین مسایل اجتماعی بوده است.

اگر جامعه‌شناسی در بستر و زمینه دیگری رشد می‌کرد و یا تحت تأثیر فضای ناشی از توفیقات علوم دقیقه و فلسفه‌های منبعث از آن قرار نمی‌گرفت، شاید این دو انحراف در شناخت موضوع و انتخاب روش هم برای آن رخ نمی‌داد. این همان خطایی است که به تبع تقدم و اصالت یافتن روش بر موضوع در آوان شکل‌گیری، دامن جامعه‌شناسی به نحو عام و جامعه‌شناسی دین را به طور خاص گرفت. یعنی وقتی روش تجربی به دلیل توفیقاتش در کار شناسایی پدیده‌های طبیعی و به دست آوردن توان پیش‌بینی و امکان مداخله در امور، به الگوی غالب بدل گردید؛ همچون یک اصل حاکم پیشینی، بر موضوع تقدم پیدا کرد و حکم خود را صرف نظر از ماهیت موضوع، بر آن جاری ساخت. نقش پوزیتیویسم به مثابه فلسفه برآمده از این توفیقات هم چیزی نبود جز تعمیم و تسری آن الگو به عرصه‌های دیگر.

در نگاه پوزیتیویستی، اصالت با روش است و ابعاد و مشخصات موضوع نیز بر اساس قابلیت‌های روش شناختی تعیین می‌شود و اعتبار می‌یابد. «تحقیق‌پذیری»^(۱) و «معناداری»^(۲) به عنوان دو اصل بنیادی معرفت‌شناسی اثباتی نیز چیزی نیست جز جاری ساختن انتظارات روش شناختی بر مشخصاتی قابل قبول از موضوع. در این دیدگاه، آن مسایل و پدیده‌هایی معنا دارند و موضوعیت و قابلیت تحقیق پیدا می‌کنند که در تور شناسایی پوزیتیویستی بیفتند و امکان سنجش با ابزار و تکنیک‌های پذیرفته شده آن را داشته باشند. پدیده‌ای که عینیت روش شناختی نداشته باشد، شأن موضوعی هم پیدا نمی‌کند و هر آنچه موضوع شناسایی پوزیتیویستی قرار نگیرد، وجود هم نخواهد داشت؛^۳ به عبارت بهتر، موهوم است یا محکوم به نادیده و ناشناخته ماندن.

این نگرش اگر چه کمک شایانی به ظهور و رشد جامعه‌شناسی در آغازین مراحل خود نمود، لیکن به دلیل نادیده گرفتن وجوه پنهان‌تر پدیده‌های اجتماعی، تصویری ناقص و بعضاً نادرست از واقعیت ارائه کرد. این نقیصه در پدیده‌های پیچیده، عمیق و پُر معنای اجتماعی،

نظیر دین، به نحو بارزتری خود را نمایان ساخت. شاید به همین روست که نخستین تردیدها و تجدیدنظرها در نگرش پوزیتیویستی، از تأمل جامعه‌شناسان در اطراف دین برخاسته است. جریان نظریه‌پردازی علوم انسانی دربارهٔ دین، بیانگر روندی است پویا و مستمر؛ بدین معنا که هر نظریه، ضمن پاسخگویی به جنبه‌هایی از مسأله و رفع ابهاماتی از موضوع، به دلیل نادیده انگاشتنِ وجوهی دیگر یا ارائه تلقی ناقص و نادرستی از آن، واکنش‌هایی را تدریجاً در برابر خود پدید می‌آورده و به شکل‌گیری رهیافتی جدید دامن می‌زده است. این روند، زنجیره‌ای از نظریات مکمل یا جانشین را در هر یک از حوزه‌های دین‌پژوهی شکل داده است؛ چنان که رهیافت پوزیتیویستی و نظریات ذیل آن، واکنشی بودند به رویکردهای کلامی و مدافعه‌گرانه^(۱) پیش از خود و آن نیز به نوبه خویش مواجه با نقد و اصلاحاتی گردید که از سوی نظریه‌پردازان تحویل‌گرا مطرح می‌شد. بی‌اعتنایی‌های موجود در نظریات اثباتی و تحویلی نسبت به موضوع و تمرکز و تأکیدشان بر روش، محور جدی‌ترین نقدهایی گردید که از سوی نظریه‌پردازان متعاقب آن‌ها وارد آمد. سیر نقد و اصلاح و رفت و بازگشت در نظریات مربوط به دین، ادامه پیدا کرد تا امروز که شرایط از هر حیث برای از راه رسیدن نقد و ابداعات جدیدتر کاملاً آماده است.

زمان‌بندی و مرحله‌شناسی از روند تحولات در هر باب، یک مدعای اعتباری است و تاحد زیادی کارسازی شده و بی‌آن که انطباق کاملی با واقعیت تودرتو و درهم آمیخته داشته باشد، به فهم و استنباط پژوهنده کمک می‌کند تا تصویری ساده‌شده از یک ماجرای پیچیده و پُردامنه ارائه نماید. لذا نباید آن را در بهترین حالت، چیزی بیش از ابزار یا قالبی تحلیلی به شمار آورد که البته گنجایش در خود جای دادنِ همه جریانات را هم ندارد و لاجرم بسیاری از اجزای به ظاهر خُرد و کم‌اهمیت را از قلم می‌اندازد. خطای بزرگ‌تر آنجا رخ می‌دهد که گمان رود یا ادعا شود مراحل، چیزی شبیه ظروف نامرتب و از هم گسسته‌اند که مواد یا عناصری را به نحو خالص در خود جای داده و از آمیزش با مراحل پیش و پس جلوگیری می‌کنند. بنابر این تلقی به شدت ساده‌شده، پشت سر گذاردن یک مرحله و نیل به مرحله دیگر، به مثابه در آمدن از ظرفی و وارد شدن به ظرف دیگر است با حفظ تمام تمایزاتی که میانشان برقرار است. در حالی که

اوضاع و تحولات در عالم واقع چنین نیست. رویدادهای مرتبط، کاملاً به هم پیوسته و درهم تنیده‌اند و حداکثر بر حسب غلبه یک وضع بر اوضاع دیگر است که می‌توان آن‌ها را اعتباراً تحدید و از هم تفکیک کرد. با اذعان به این حقیقت، هیچ ظرف خالص یا مرحله مختص و به کلی خالی از عناصر ماقبل و مابعد وجود ندارد و اگر چیزی هم از این دست قابل استنتاج باشد، به آغازین مراحل شکل‌گیری و رشد یک فرایند مربوط است و به سختی می‌توان آن را به آدوار پیش‌رفته‌تر همان جریان تعمیم داد.

این نکات برای افزایش دقت و بذل احتیاط بیشتر بیان شد تا تلقی صوری و ساده‌ای از مرحله‌شناسی ارائه شده برای گشایش‌های نظری دربارهٔ دین پدید نیاید.

مرحله نخست: جامعه‌شناسی، مطالعات خود دربارهٔ دین را در اولین مراحل با نوعی «بدوی‌شناسی»^۷ آغاز کرد. یعنی با این اعتقاد که دین متعلق به گذشته است و عنقریب از صفحه ذهن و صحنه روزگار محو خواهد شد. جامعه‌شناسی در این تلقی، تنها نبود، بلکه همفکرانی نیز در حوزه‌های دیگر داشت. فویرباخ،^۸ گنت،^۹ فریزر^{۱۰} و فروید،^{۱۱} دین را متعلق به دورهٔ ابتدایی و کودکی بشر می‌دانستند و پیش‌بینی می‌کردند که با عبور بشریت از این مراحل، دین و زمینه‌های فردی و اجتماعی آن نیز زایل خواهد شد. بنابر این اعتقاد، تفاوت میان ادیان، چندان مهم نیست و طبعاً ضرورتی هم برای تعمق در فحوای اعتقادی و آموزه‌ای ادیان و احوال و تلقیات متفاوت دینداران وجود ندارد.

اما وقتی پیش‌بینی بدوی‌شناسان به تحقق نرسید و احکام کلی و قطعی‌اشان دربارهٔ محو دین با تردیدهای جدی مواجه گردید، این راه‌کار «تحویل‌گرایانه»^(۱) بود که برای رفع ابهام و زدودن تردیدها به میدان آمد. تحویل‌گرایی^{۱۲} با همان مشی سلف در بی‌اعتنایی به موضوع، دو دسته توجیه برای ماندگاری دین، به رغم پیش‌بینی زوال آن، ارائه کرده است:

۱- علت ماندگاری دین چیزی نیست جز ایقا و استمرار «شرایط ناسالم»^(۲) در حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها. روانکاوانی نظیر فروید، شرایط ناسالم توأم با سرکوب^(۳) در تربیت و رشد فردی را موجب بازتولید دینداری و زمینه‌های فردی تقاضا برای دین دانسته‌اند^{۱۳} و

جامعه‌شناسانی نظیر مارکس، بر شرایط ناسالم اجتماعی، یعنی وجود ساخت‌های طبقاتی و رنج و ستم^(۱) و محرومیت‌های ناشی از آن، به عنوان عامل بالا نگه داشتن تقاضای دین به مثابه جبران‌کننده، تأکید نموده‌اند.^{۱۴} با این که مبنای نظری فروید و مارکس در ارائه تبیین فردی و اجتماعی از دین، کاملاً متفاوت است، اما از حیث تأکیدشان بر زمینه بیمارگون ظهور دین یا گرایش به آن، بسیار به هم نزدیکند و عقبه مشترک تئوری‌های «محرومیت - جبران»^(۲) را در مطالعات دین و دینداری تشکیل می‌دهند.

۲- توجیه دوم برای بقای دین را به رغم انتظاری که بر زوال آن وجود داشت، کارکردگرایان ارائه کرده‌اند. دین به نظر ایشان اگرچه موهوم و کاذب است، لیک واجد کارکردهایی است که پاسخگوی نیاز جامعه یا اقلشاری از جامعه شده و همین امر به ماندگاری آن کمک کرده است. این شرایط تا وقتی دوام می‌یابد که بدیل‌های کارکردی مناسبی در دنیای آینده پدید آیند و جای آن را بگیرند.^{۱۵} در این توجیه، هم فلاسفه روشنگری با نگاه کاملاً منفی و الحادی‌اشان به دین را می‌توان سراغ گرفت^{۱۶} و هم دورکیم و کارکردگرایان دیگر را که نگرش متلاطم‌تری نسبت به دین داشته و موضعی لادری‌گرانه نسبت به آن اتخاذ کرده‌اند.^{۱۷}

نظریه بدوی‌شناسانی نظیر گنت و فریزر و تایلر درباره زوال دین، برخاسته از تمرکز ایشان بود بر وجه معرفتی دین^{۱۸} و مقایسه آن با معرفت علمی؛ در حالی که کارکردگرایانی نظیر دورکیم و یونگ و فروم، تنها به آثار فردی و اجتماعی دین، صرف نظر از فحوای اعتقادی و آموزه‌ای آن نظر داشتند. به همین رو، در مقابل تأکید آن‌ها بر «غیرعقلانی بودن دین»، اینها بر «عقلایی بودن دینداری»^{۱۹} مٌبر هستند و در برابر تردید آنان در «تحقیق‌پذیری» مدعیات دینی، اینان به «کاربرد» بودن آن اذعان دارند.

عنصر اساسی در رویکرد تحویلی، همچنان که اشاره شد، بی‌اعتنایی نسبت به دین بوده است، حتی وقتی که به مطالعه آن می‌پردازند. بی‌اعتنایی جامعه‌شناسان تحویل‌گرا نسبت به موضوع را در شش سطح می‌توان از هم تفکیک کرد:

۱- بی‌اعتنایی نسبت به «چیستی دین» و معطوف شدن به چرایی و چه کارگی آن. یعنی رفتن سراغ زمینه‌های پدیدآورنده یا پیامدهای استمراربخش دین؛

۲- بی‌اعتنایی نسبت به «متن» و گزارشات دین دربارهٔ چیستی خود، زمینه‌های پیدایی، غایات مطمح نظر و دلایل ماندگاری و افول و از این قبیل؛^{۱۹}

۳- بی‌اعتنایی نسبت به تفاوت‌های «اعتقادی و آموزه‌ای» ادیان^{۲۰} و پرهیز از ورود در حقیقت‌شناسی مدعیات دینی؛^{۲۱}

۴- بی‌اعتنایی به «کارکردهای آشکار» یا صریحاً ابرازشدهٔ دینی و اهتمام در کارکردهای پنهان آن؛^{۲۲}

۵- بی‌اعتنایی نسبت به فهم و بیان «کنش‌گر»، در اینجا دیندار و ترجیح نگرش و تلقی «ناظر» بر آن؛^{۲۳}

۶- بی‌اعتنایی به تجربه‌های متفاوت ادیان در فرایند شکل‌گیری، بسط و استقرار. این به رغم تأکیدی است که جامعه‌شناسی پوزیتیویستی بر امر محقق و تجربیات عینی دارد. رغبت شدید در احاله تأملات به غیر دین و میل سرشار به تعمیم، مانع از آن شد که کسانی چون کُنت و مارکس و دورکیم به بررسی تاریخی ادیان و ملحوظ داشتن آن در تبیین خود از دین مبادرت نمایند.

این بی‌اعتنایی‌ها از یک‌سو به عقبه الحادی و نگاه سراسر منفی نظریه‌پردازان کلاسیک به دین برمی‌گشت^{۲۴} (بود، ۱۹۷۳: ۱-۳) و از سوی دیگر، از تأکید مفرط بر ساختارهای کلان اجتماعی و نادیده انگاشتن کنش‌گر آگاه و فعال برمی‌خاست. گابریل مارسل این بی‌اعتنایی را ناشی از احساس تفاخر و تملکِ عالمان نسبت به موضوع مطالعه خویش دانسته است (کین، ۱۳۷۵: ۳۵).

اهمیت یافتنِ تدریجی «ایده»،^{۲۵} تحت تأثیر جامعه‌شناسی تفسیری آلمان را باید زمینه‌ساز تحول در معرفت جامعه‌شناختی و در نگرش به دین و انتقال به مرحله بعدی شمرد.

مرحله دوم: جامعه‌شناسی با نقد نظریات کلاسیک، اعم از بدوی‌شناسی و تحویل‌گرایی، مرحله جدیدی را در مطالعات دین آغاز کرد که ما آن را با نظر به آنچه در مقدمات مقال آمد، مرحله دوم نظریه‌پردازی جامعه‌شناسان دین نامیده‌ایم. رهیافت‌های برآمده از این مرحله با رفع برخی از بی‌اعتنایی‌های جاری در نگرش‌های تحویل‌گرایانه، خود را به واقعیت پیچیده و پُرمعنای دین نزدیک‌تر ساخته‌اند. رهیافت «تفهیمی» با اهمیت دادن به معنای کنش و قصدمندی کنش‌گر، تا حدی در بی‌اعتنایی پنجم تحویل‌گرایان، تردید افکند و توجهات

بیشتری را در مطالعات دین به سوی فاعلی‌کنش و معنا و قصد نهفته در او معطوف ساخت.^{۲۶} وبر (۱۹۵۸؛ ۱۹۹۱) به عنوان بنیان‌گذار این نگرش، توجهاتی نیز به فحوای آموزه‌ای ادیان و آثار متفاوت منبعث از آن در پیروان هر یک از آن‌ها نشان داده است که گویای نوعی عدول از بی‌اعتناییِ سومِ تحویل‌گرایان است.^{۲۷} او را همچنین به دلیل برخی تأملات تطبیقی اجمالی در بستر اجتماعی و تاریخ تحولات ادیان مختلف، باید رافع تلویحی بی‌اعتنایی ششم نیز دانست. ترنر اما معتقد است که وبر نیز به دلیل تحلیلی که از روان‌شناسی اجتماعی طبقات ارائه کرده و آن را مؤثر در تلقی دینی آنان ارزیابی نموده است، از مشی همدلانه خویش، عدول و به تحویل‌گرایی جاری در سنت جامعه‌شناسانه عودت کرده است (ترنر، ۱۹۹۱: ۸۲).

یواخیم واخ (۱۹۴۴) از جامعه‌شناسان دین متعاقب وبر نیز با مبنای دیگری به جز رویکرد تفهمی، با تحویل‌گرایی رایج در مطالعات دین به مخالفت پرداخته است. او با تعریض بر روش‌شناسی‌های پوزیتیویستی در مطالعه پدیده‌هایی نظیر دین، به کارگیری روش‌های توأمان و دو مرحله‌ای را که بی‌شبهت به روش‌شناسی تفهمی نیست، پیشنهاد می‌کند. واخ می‌گوید: در گام نخست باید حداکثر تلاش را برای درک ماهیت و حقیقت این پدیده، آن چنان که هست و از آن برداشت می‌شود، به کار بُرد و در گام دوم، به تجزیه و تحلیل انتقادی زمینه‌ها و عوامل تأثیرگذار و عناصر تأثیرپذیر آن پرداخت (واخ، ۱۳۸۰: ۱۴).

رهیافت‌های کارکردی این دوره نیز از بی‌اعتنایی مفرط مرحله ماضی نسبت به دین به دورند. شاهد مثال آن که کارکردهای برشمرده برای دین از سوی وبر و وبرین‌های بعد از او، نظیر دیویس، بینگر، آدی، گیرتز، برگر، لاکمن، غالباً انحصاری و متعالی‌اند. یعنی در غالب موارد نه تنها جایگزینی برای آن متصور نیست، بلکه در خدمت انتقال به مراتب بالاتر حیات قرار دارند و با تحلیل کارکردی خویش، موجب تنازل دین به اغراض مادون نمی‌گردند؛ مثل معنابخشی، انرژی‌زایی، انگیزه‌آفرینی، بصیرت‌بخشی و توسع دید و کمک به تعالی و جودی.

این مرحله، شاهد قبول برخی تعدیل‌ها و تنازلات در روش‌شناسی پوزیتیویستی است که با تدبیر بیشتر در مشخصات منحصر به فرد موضوع پدید آمد و تبعیت محض موضوع از روش را به ملاحظات دوسویه میان آن‌ها بدل ساخت. رهیافت‌های مطرح در مرحله دوم گشایش‌های نظری که موضع همدلانه و مثبتی به دین اتخاذ کرده و از برخی بی‌اعتنایی‌های تحویلی نسبت به دین و دینداران دست شسته‌اند، همچنان واجد رویکرد بیرونی و غیرقضاوتی به دین

محسوب می‌گردند و همین ویژگی است که آن‌ها را از رویکردهای مرحله سوم جدا می‌سازد. مرحله سوم: مرحله سوم را می‌توان با شاخصه اصالت بخشی به موضوع و امتناع از تعمیم، شناسایی کرد. اصالت دادن به موضوع، اگرچه کمک شایانی به جامعه‌شناسی در شناسایی هرچه عمیق‌تر واقعیت‌های پرمعناي فردی و اجتماعی نمود، اما آن را در برخی رهیافت‌ها از موقعیت یک علم نظری، به یک معرفت اکتشافی - توصیفی صرف، آن هم بدون هرگونه امکانی برای بازیابی و ارزیابی نازل ساخت؛ به نحوی که انتظارات تبیینی و کاربردی جامعه‌شناسان را چندان برآورده نمی‌کرد. به همین روست که بعضاً رهیافت‌های این مرحله، نظیر «پدیدارشناسی»، «الهیاتی» و «وجودی» را خارج از قلمرو جامعه‌شناسی محسوب کرده‌اند. خارج افتادن رهیافت‌های مذکور از منظومه نظریات جامعه‌شناختی بیش از هر چیز، از تردید در عمومیت‌گرایی^(۱) جامعه‌شناسانه و اعتقاد به خاص بودن^(۲) پدیده‌های اجتماعی، خصوصاً دین، نشأت گرفته است.^{۲۸} همین خصوصیت است که قابلیت و توان تبیینی را از شبه نظریات اخیر سلب کرده است.

این رهیافت‌ها را به سبب تقابلشان با رویکرد تحویلی و روش‌شناسی اثباتی می‌توان تکمله مرحله دوم محسوب کرد؛ خصوصاً آنجا که به رفع دیگر بی‌اعتنایی‌های موضوع‌شناختی در مطالعات دین کمک رسانده‌اند. اما به دلایل پیش‌گفته، از جمله انحنای پیدا کردن از مسیر اصلی جامعه‌شناسی، آن‌ها را مرحله مستقل دیگری از فرایند تحول نظریات دین قلمداد کردیم.

صورت بارز تردیدافکنی در روش‌های تحویل‌گرایانه و جبران بی‌اعتنایی‌ها، خصوصاً در موارد ۱ و ۴ و ۵ را باید در رهیافت «پدیدارشناسانه» به دین جست که تمامی توجهات در آن به نحو بارزی معطوف به خود دین و دیندار و پدیدارهای نهان و آشکار دینداری است. جلوة دیگر رفع بی‌اعتنایی، خصوصاً در موارد ۲ و ۳ را که چندان مورد اهتمام رهیافت‌های پیش‌گفته قرار نگرفت، می‌توان در «مطالعات الهیاتی» دین یافت. با این قید که الهی دانان برخلاف پدیدارشناسان، مستقیماً به متن مقدس یا حاملین آن مراجعه می‌نمایند و دیندار عام را مرجع صایی برای معرفی دین قلمداد نمی‌کنند و در این باب شاید به نوعی کم‌اعتنایی دچارند.

در رهیافت «وجودی»، کارِ کشف و شناساییِ دین از یک «تلاش معرفتی» صرف، به یک «درگیری عاطفی»^(۱) و «تجربه متأملانه»^(۲) و مشارکتی بدل شده است. بدیهی است که این، چیزی فراتر از اهمیت یافتنِ فی‌نفسه موضوع شناسایی است و بر اجتناب‌ناپذیریِ درگیرشدنِ با آن در حین شناسایی تأکید دارد.^{۲۹} در این رهیافت، فاصله میان ناظر و فاعل به حداقل می‌رسد و در یک کل واحد که همان تامت وجود و زندگی است به یگانگی می‌رسد تا کارِ شناسایی به سامان قابل اطمینان‌تری برسد.^{۳۰} بر این اساس، هیچ‌کدام از راه‌کارهای «بی‌طرفی» پوزیتیویستی، «بازسازی خیالی تجربه»^(۳) در رهیافت تفهیمی و «آپوخه» پدیدارشناختی، کمکی به درک دقیق و عمیق واقعیت دین و دینداری نمی‌کنند؛ بلکه این امر، مستلزم «تجربه زیسته» و مشارکت شورانگیز و با تمام وجود ناظر است در همان حال و در همان موقعیت. بدین معنا که باید «برسد» و «بشود» تا «بفهمد».^{۳۱}

با این که رهیافت الهیاتی و نگرش وجودی به دلیل نزدیکی بسیارشان به رویکردهای کلامی، هیچ‌گاه رسمیت و اعتبار لازم را در جامعه‌شناسی پیدا نکردند، اما برخی جامعه‌شناسان را خصوصاً در حوزه مطالعات دین، تحت تأثیر قرار داده‌اند.^{۳۲} همچنین باید اذعان داشت به میزانی که این رهیافت‌ها در جامعه‌شناسی دین حضور یافته و مقبولیت پیدا کرده‌اند، از موقعیت و اعتبار روش‌شناسی‌های پوزیتیویستی کاسته شده است و به میزانی که استفاده از روش‌های پوزیتیویستی در مطالعات دین کاسته شده، جامعه‌شناسی دین نیز از اغراض تبیینی علم به دور مانده است.

مرحله چهارم: همچنان که در توضیحات کلی مرحله‌شناسی آمد، اولاً نباید انتظار قاطعی از این جداسازی‌های اعتباری داشت و ثانیاً نباید متوقع بود که الگوی «خودبه‌خودی» شکل‌گرفته در آغازین مراحل یک جریان، در مراحل و فرازهای پیشرفته‌تر نیز همچنان باقی بماند و حفظ شود؛ چراکه وارد شدن عنصر آگاهی و اطلاع از سابقه یک جریان و به‌دست آوردن فرصت و امکان بیشتر برای گزینش، روند طبیعیِ موردِ انتظار را برهم می‌زند و مراحل متأخرتر را از قاعده کلی آن خارج می‌سازد. به همین دلیل است که در مرحله اخیرِ گشایش‌های

نظری درباره‌ی دین، شاهد بعضاً بازگشت، توازی و ترکیب رهیافت‌ها هستیم. در عین حال با اطمینان می‌توان بر این حقیقت صحه گذارد که نظریات متأخر به دلیل اشراف بر تحولات ماضی، از اتقان و اعتبار به مراتب بیشتری نسبت به قبلی‌ها برخوردارند و شاید سبب اطلاق عنوان «گشایش»‌های نظری بر سیر تحولات نظریه‌پردازی درباره‌ی دین نیز همین باشد. پس به‌رغم تمایزات فحوائی قابل توجه میان نظریات دوره‌ی اخیر، جا دارد به دلیل اشتراک در راهبرد «بازگشت» و رویکرد «گزینش و تلفیق»، آن‌ها را در قالب یک مرحله اما به نحو مستقل، مورد بررسی قرار داد و از حیث داشتن اهتمام موضوعی یا روشی و نسبتی که با هر یک از مراحل پیشین برقرار می‌نمایند، مقایسه کرد.

در ادوار اخیر و پس از اقبال به سوی کنش در برابر ساختار، «ایده» نیز در مرکز توجهات جامعه‌شناسان قرار گرفت. بازگشت به ایده و ظهور «ایده‌آلیسم جامعه‌شناختی»، با آنچه به عنوان «ایده‌آلیسم فلسفی» شناخته می‌شود و در مباحث وجودشناختی مطرح بوده است، البته فرق دارد. این رویکرد با تلاش کسانی چون برگرو و لاکمن که جامعه‌شناسی معرفت را در قلب دانش جامعه‌شناختی قرار دادند، آغاز شد و با راه پیدا کردن رویکردهای فرهنگی، گفتمانی و زبان‌شناختی به درون جامعه‌شناسی تداوم پیدا کرده است. جهان واقعیات در این نگرش، تعین وجودی دارد اما تعین معنایی ندارد. یعنی، نعلی وجودی آن برای همگان یکسان نیست و تابع جهان معنایی فرد فرد انسان‌ها است. ایده‌گرایی جامعه‌شناسانه موجب تحولات مهمی در نظریه و روش جامعه‌شناسی دین بوده است و آن را به اهتمام بیشتر در فحوائ آموزشی ادیان واداشته است.

«نمادگرایی» به عنوان رهیافتی شایع از دین را باید بیش از یک نظریه ابداعی، از تدابیر صیانتی به حساب آورد که به منظور حفظ دین در مقابل حملات سخت خردگرایی و پوزیتیویسم اتخاذ شده است.^{۳۳} فشارهای ناشی از تحمیل ملاک تحقیق‌پذیری و معناداری در دانش، ترجیح موضع لادری‌گرانه در مطالعات دین، خصوصاً در قبال ادیان غیرمسیحی به دلیل تسهیل کار و بالاخره اهمیت یافتن تدریجی ایده و فرهنگ به‌جای خرد و علم، از مهمترین زمینه‌های ظهور و تقویت این رهیافت بوده است. این جریان نظری با تمام حمیتش نسبت به دین و ادبار و اجتنابش از پوزیتیویسم، همچنان یک رهیافت تحویلی است. چه آنگاه که تلفی نمادین از آموزه‌ها و نشانه‌های دینی را به کنش‌گران، یعنی به دینداران منتسب می‌سازد و چه

وقتی که به ناظر اجازهٔ چنین برداشتی را می‌دهد تا با صرف نظر کردن از تلقی واقع‌گرایانه کنش‌گر از عقاید خویش، آن‌ها را نمادین بشمارد (تریگ، ۱۳۸۴: ۱۶۱-۱۶۰). البته پذیرش نرض نخست، یعنی تلقی سمبلیک دیندار از معتقدات خویش، قدری دشوار به نظر می‌رسد (گودی، ۱۹۶۱؛ همیلتون، ۱۳۷۷: ۶۸-۶۵).

نظریه «واقع‌گرایی نمادین»^(۱) رابرت بلا، راه حلی است برای جمع میان تلقی واقع‌گرایانه دیندار و درک نمادین ناظر از آن. او می‌گوید، دین با نمادهایی غیر عینی سروکار دارد که به رغم ناظر بودن به واقعیات، قابل تقلیل به قضایای تجربی نیستند (بلا، ۱۹۷۰). نماد به مثابه نشانه‌ای مشار به امر دیگر^(۲)، البته نوعی تحویل‌گرایی را القا می‌نماید؛ اما بلا با معرفی آن به مثابه معنای فشرده و متراکم^(۳)، بدان اصالت بخشیده و از وجه تحویلی آن به میزان زیادی کاسته است. با توجه به این که در قرائت‌های عرفانی ادیان نیز نوعی تمایل برای عبور از ظواهر عبارات و اعمال دینی و درک معانی باطنی از آن‌ها وجود دارد، انتساب تحویل‌گرایی به نظریه واقع‌گرایی نمادین رابرت بلا قدری دشوار است.

نمادگرایان با فراتر رفتن از عقل‌گرایی مفرط که انسان را یک بسته عقلی محض تصور می‌کرد و عبور از ظاهر‌گرایی^(۴) خشک رایج در برخی قرائت‌های سنتی دین، عناصر عاطفی را از یک سو و عوامل اجتماعی - تاریخی را از سوی دیگر با آن درآمیختند تا سازه‌های معرفتی و معنایی بس پیچیده‌تری که در اسطوره و نشانه‌های دینی متجلی شده‌اند، موضوع مطالعات دین قرار گیرد.^{۳۴} در عین حال، رهیافت نمادی را می‌توان نظریه‌ای تفسیری دربارهٔ دین بر شمرد که نقش ناظر یا مفسر نمادگذار یا نمادشناس در آن، همچنان تعیین‌کننده و قاطع است و فحوای لفظی^(۵) دین و مدعای صریح دیندار، مورد بی‌اعتنایی.^{۳۵}

«هرمنوتیک»^(۶) به عنوان یکی دیگر از رهیافت‌های تفسیری، بیش از آن که نظریه‌ای باشد دربارهٔ دین، رویکردی است در معرفت‌شناسی دین که به تأمل در معرفت دینی و معرفت دین‌پژوهان از دین می‌پردازد. هر پدیده‌ای که در پس آن قصدی نهفته و معنایی از آن حاصل آید، به محض صدور و جدا شدن از فاعل، خواه ناخواه، موضوع تأملات تفسیری مخاطبان و

ناظران دور و نزدیک قرار می‌گیرد و دین از این حیث شاید بیشترین قابلیت را داراست.

این مکتب تفسیری البته عرض عریضی دارد و از حدس‌های شناختی شلایرماخر تا بازآفرینی تجربی ديلتای و بالاخره تا گادامر و جدا ساختن «معنی» از «قصد» و سپردن آن به مفسران و قاریان، دامنه پیدا کرده است. هرمنوتیک همچون دیگر رهیافت‌های تفسیری، اهتمام و ملاحظاتِ حداکثری نسبت به موضوع خویش دارد و از تأکید بر عینیت و شیئیت موضوعات، به ذهنیت و معنای آن‌ها رسیده است و از این رو در مقابل رهیافت‌های پوزیتیویستی قرار می‌گیرد؛ اما در شاخه‌هایی از آن که از قصدمندی مؤلف فاصله می‌گیرند و به معناسازی قاری نزدیک می‌شوند، به تحویل‌گرایی عودت می‌نماید؛ چرا که نقش آفرینی را به طریق دیگری از کنش‌گر، سلب و به ناظر سپرده است. افزون بر این، با راه دادن به معناسازی بی‌محابا و ارائه تفاسیر بی‌حد از متن واحد، ادیان را به جهان نسبیت‌ها و تکثرات بی‌سامان وارد ساخته و از حیّزِ اطلا و قطعیتِ نیازمندِ آن خارج می‌سازد.

«پدیدارشناسی» از حیث به بازی گرفتن فاعل و اهمیت دادن به قصد و معنای نزد او، البته همدلی بیشتری با پدیده‌های دینی از خود نشان می‌دهد؛ اما در دامن زدن به تکثر و نسبیت دینی، چندان تفاوتی با هرمنوتیک ندارد. آن یکی از طریق اعتبار یکسانی که برای تفاسیر متعدد از متن واحد قایل شده است و این یکی از طریق تفویض مرجعیت به فردِ دینداران. با این که بی‌اعتنایی به موضوع، صورت آشکارش را در این رهیافت‌ها تا حد زیادی از دست داده است، اما با امتناع از برقراری ارتباط مستقیم با خود دین به مثابه متن معنادار و قصد شده، به طریق دیگری آن را باز تولید نموده‌اند. ردّ رهیافت‌های مطرح در مرحله دوم و سوم نظریه‌پردازی دربارهٔ دین را در این دسته از نظریات به روشنی می‌توان شناسایی کرد.

آدوار اخیر در جامعه‌شناسی دین همچنان که گفته شد، شاهد بازیابی و بازفرآوری نظریه‌های پیشین است، بازسازی مجدد و غنی‌شده از نگرش کارکردی به منظوری فراتر از توجیه ماندگاری دین. بازخوانی جدیدی که استارک و بین‌بریج از نظریه محرومیت - جبران مارکس و فروید^{۴۶} و رفتارگرایی اسکینر ارائه داده‌اند، مصادیقی از این نوع بازسازی‌های نظری هستند. در همین راستا و با تأثیراتی که از دیگر حوزه‌های علوم انسانی گرفته شده است، همچنین شاهد ارائه برداشتی کالایی شده از دین و درکی مکانیستی از مناسبات انسانی در نظریات مبادله و گزینش عقلانی هستیم.

نظریات «جبران»^(۱)، «مبادله»^(۲) و «گزینش عاقلانه»^(۳) در تبیین پدیده‌های دینی اگر چه متأخرند، اما از ریشه‌هایی مشترک در نظریات دوره نخست ارتزا می‌کنند. تلقی و نگرش تحویلی نسبت به دین، انتظار کارکردی از آن، به اضافه درک و باور خاصی از انسان، پیش‌فرض‌های بارز و نهان این نظریاتند. هر سه همچنان تفاوت‌های میان ادیان را نادیده می‌انگارند و به جای واکاوی دلایل گرایش به دین در خود دین، علل و بهانه‌های بیرونی آن را جستجو می‌نمایند.

دین به مثابه نظام مبادله در دو سطح مطرح است: میان بشر و خدایان، میان قدیسین و موالیان. این طرف‌های نازل مبادلات دینی هستند که با تیزهوشی، خدایان و قدیسین را در خدمت تمنیات غایی خویش در همین دنیا یعنی بقا و وفور و تندرستی می‌گیرند و آن‌ها را با نشان دادن تمایل خویش به عناوین دیگری که دلخواه ایشان است، یعنی رستگاری و کف نفس و ایثار، فریب می‌دهند و به ظاهر، مبادله می‌نمایند. این بار، این ناظر نیست که با هوشیاری، قصد و معنای نهفته نزد کنش‌گر یا غرض حقیقی مغفول مانده از او را کشف می‌کند؛ بلکه هوشیارتر از او، دیندار است که راز خودخواهی و فریبش را با زیرکی پنهان داشته تا بخش‌هایی از آن با دشواری و از پی سالیان، توسط ناظر، کشف و برملا گردد.

نظریه جبران، دنباله نظریه مبادله است و در جایی موضوعیت پیدا می‌کند که به هر دلیل، پاداش مورد انتظار در مبادله دینی برآورده نشود؛ مثل بقا و جاودانگی که از توان قدیسین و خدایان در این دنیا خارج است و با جبران‌کننده‌ای ماورایی، یعنی دنیای دیگر، مرتفع می‌گردد. پس با تدبیری که گهته و کشیشان به عنوان واسطه‌های مبادله اندیشیدند، مهمترین خلل و خدشه وارد بر نظام مبادله دینی بدین طریق برطرف گردید و دوام آن تضمین پیدا کرد. در این نظریات، البته میزانی از هوشیاری و اشراف برای بازیگران اصلی صحنه دینداری، مفروض گرفته شده است؛ اما اشراف فراگیر برای بازنویسی تمامی داستان و طراحی جوانب مختلف آن، همچنان با ناظر است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نظریه‌پردازی در علوم انسانی بیش از آن که محصول اراده‌های فردی یا برنامه‌های از پیش طراحی شده باشد، مولود خودبه‌خودیِ آنباشت، اِشراف، تمرکز و رفت و بازگشت‌های مکرر در اطراف یک موضوع خاص یا مسأله مشخص است و غالباً پس از وقوع و بازخوانی‌های بعدی است که بدان اذعان می‌شود و توسط تابعینِ نظریه‌پرداز و قاریان نظریات اوست که مدون و پرداخته می‌گردد. نگارنده آنقدر واقف هست که به دنبال چنین سودایی خام، یعنی ابداع و انجام شخصیِ نظریات نرود؛ مع الوصف تلاش دارد با شالوده‌شکنی و بازنویسی‌های مکرر و متفاوت از ادبیات نظری موجود، اولاً بر اِشراف خویش نسبت به نظریات دین بیفزاید و ثانیاً نقاط کور و مبهم و خطاهای احتمالی آن را بازنماید تا شاید نقطه عزیمتی از آن، برای عبور به مراحل بالاتر بدست آید. دسته‌بندیِ نظریات دین و عرضه نوعی مرحله‌شناسی از آن بر اساس اهمیتی که بر موضوع یا روش داشتند، عهده‌دارِ عملی ساختنِ بخشی از همین کار است و اینک با مروری بر عمده‌ترین مشکلات و نارسایی‌های موجود در نظریات پیش‌گفته، این باب را به مثابه معبری پیمودنی، پیش‌اروی نسل جدید نظریات دین که دیر یا زود فراخواهند رسید، می‌گشاید تا بر اساس آن، علاوه بر ارتقای سطح دانش، راه‌حل‌های مطمئن و رافعی برای هر یک از این مشکلات بیابند و ارائه نمایند.

عمده‌ترین مشکلات رویکرد اثباتی - تحویلی که مانع از درکی عمیق و همه‌جانبه از پدیده‌های دینی گردید، در سه مشخصه «پیش‌داوری»، «بی‌اعتنایی» و «تجربه‌گرایی» قابل تشخیص و تلخیص است. به همین رو، تمامی مساعیِ رهیافت‌های جایگزین اولاً صَرَفِ اصلاح دیدگاه و تعدیل تصورات قالبی کلاسیک‌ها راجع به دین گردید و ثانیاً مصروف رفع انواع بی‌اعتنایی‌های برخاسته از پیش‌داوری، به منظور تقویت هر چه بیشتر واقع‌نگری در حقِ موضوع شد و بالاخره با تنوع‌بخشی به روش‌های مطالعه، تلاش نمود به نحوی بر تنوع موجود در ابعاد و مؤلفه‌های دین و آشفتگی حاصل از آن فایق آید.

رهیافت تفسیری در تمامی انواعش، گام‌های مؤثری برای رفع نقصان‌های موضوع‌شناختیِ پوزیتیویسم برداشت؛ اما خودِ بانیِ مشکلات دیگری گردید که پیش از آن موضوعیت نداشت: تضعیفِ «قطعیت و حجیت‌های عام» و اجتناب از «تبیین». به دلیل تأکید مفرط رهیافتِ تفسیری، اعم از بدیدارشناختی و نمادگرایی و ایده‌گرایی و هرمنوتیک بر کنش‌گر فردی و عامل

آگاهی در آن، نقدهای دیگری نیز علاوه بر موارد فوق، بر آن‌ها وارد شده است: مثلاً نادیده گرفتن شرایط و زمینه‌های اجتماعی شکل دهنده یا محدودکننده کنش فردی (ترنر، ۱۹۹۱: ۱۷)؛ عدم توجه کافی به پیامدهای ناخواسته عمل (مک‌آینتایر ۱۹۶۷)؛ انکار تلویحی موقعیتی بودن بخش قابل توجهی از باورهای اکثریت کنش‌گران و چشم‌پوشی از بخش ناپیدای کوه یخی در انگیزه و مبنای عمل و اکتفای صرف به عامل اندیشه و آگاهی.

به همین دلیل که رهیافت تفسیری به‌ازای رفع برخی از مشکلات و بی‌اعتنایی‌ها، خود موجب مشکلات و بی‌اعتنایی‌های دیگر و بعضاً جدی‌تری در مطالعه پدیده‌های اجتماعی و از آن جمله دین گردید، هیچ‌گاه جایگزین مطمینی برای جریان پوزیتیویسم محسوب نشد و همواره در عرض و حاشیه آن باقی ماند.

رهیافت وجودی نیز جریان حاشیه‌ای دیگری در مطالعات علمی دین است که برای تکمیل مسیر گشوده شده توسط تفسیری‌ها و رفع نقصان کم‌اعتنایی به ابعاد غیر معرفتی دخیل در کنش و فهم کنش‌گر از سوی آن‌ها به میدان آمد. این رهیافت، ضمن تشدید مشکلات رهیافت سلف در مسائلی چون عدم حصول قطعیت، ناتوانی در تعمیم یافته‌ها و ترک «علت‌یابی» به بهای «واکاوی دلایل»، مشکل ریشه‌دار عینیت و بی‌طرفی در مطالعه پدیده‌های فرهنگی را نیز از نو زنده کرد.

نظریات آینده نمی‌توانند مدعی ارتقای دانش جامعه‌شناختی به مراحل بالاتر باشند، مگر از هیمنه نظری و ولایت فکری اسلاف بیرون آیند و چنین دریچه‌ای به روی آنان گشوده نخواهد شد، مگر راه‌حل‌های مطمین و رافعی برای مشکلات پیش‌گفته بیابند و ارائه نمایند.

منابع

- الیاده، میرچا. ۱۳۷۲. رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.
- پالس، دانیل. ۱۳۸۲. هفت نظریه در باب دین. ترجمه محمد عزیز بختیاری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- پرودفت، وین. ۱۳۷۷. تجربه دینی. ترجمه عباس یزدانی، قم، طه.
- تریگ، راجر. ۱۳۸۴. فهم علم اجتماعی. ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران، نشرنی.
- راسل، برتراند. ۱۳۴۷. چرا مسیحی نیستیم. ترجمه روح‌ا... عباسی. تهران، روز.

- زاکرمن، فیل. ۱۳۸۴. درآمدی بر جامعه‌شناسی دین. ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، لوح فکر.
- دورکیم، امیل. ۱۳۸۳. صور بنیانی حیات دینی. ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز.
- سایکس، استون. ۱۳۷۴. فریدریش شلایرماخر. ترجمه منوچهر صانعی‌دره‌بیدی، تهران، گروس. ۱۳۷۴.
- فروند، ژولین. ۱۳۷۲. نظریه‌های مربوط به علوم انسانی. ترجمه علی‌محمد کاردان، تهران، نشر دانشگاهی.
- فروید، زیگموند. ۱۳۴۰. آینده‌ی یک پندار. ترجمه هاشم رضی، تهران، کاوه.
- کوزر، لوییس. ۱۳۷۰. زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی. ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- کین، سم. ۱۳۷۲. گابریل مارسل. ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، گروس.
- کیویت، دان. ۱۳۷۶. دریای ایمان. ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح‌نو.
- همیلتون، ملکلم. ۱۳۷۷. جامعه‌شناسی دین. ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تبیان.
- Beckford, James A. 2000. Start Together and Finish Together: Shifts in the Premises and Paradigms Underlying the Scientific Study of Religion, Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 39 Iss. 4 Dec. 2000 pp 480-495.
- Bellah, Robert N. 1970. "Christianity and symbolic realism," Journal for the Scientific study of Religion, 9: 89-99.
- Berger, Peter & Thomas Luckmann, 1963. Sociology of religion and sociology of Knowledge, Sociology and Social Research, 47 (4) July 1963, pp. 417-427.
- Berger, Peter L. 2002. Whatever Happened to Sociology, First Things, A Monthly Journal of Religion and Public Life, October.
- Budd, Susan 1973. Sociologists and Religion, London: Collier-Macmillan.
- Evans-Pritchard, E. E. 1965. Theories of Primitive Religion, Oxford, England: Clarendon Press.
- Fenn, Richard K. 1972. "Toward a new sociology of religion Journal for the

Scientific Study of Religion 11 (1).

- Geertz, Clifford 1966. Religion as a Cultural System in: Anthropological Approaches to the Study of Religion, M. Banton, (ed.) London: Tavistock Publications. pp. 1-46.

- Goody, Jack 1961. Religion and Ritual: The Definitional Problem, The British Journal of Sociology, Vol. 12 No. 2 (Jun 1961) pp. 142-164.

- Hyman, Gavin 2004. The Study of Religion and the Return of Theology Journal of the American Academy of Religion, vol. 72, no.1 (pp. 195-219).

- Lawson, E. Thomas & McCauley, Robert n. 1990. Rethinking Religion, Cambridge.

- McIntyre, Alasdair 1967. Secularization and Moral Change, London: Oxford University Press.

- Stark, Rodney & Charles Glock 1970. American Piety: The Nature of Religious Commitment, Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.

- Turner, Bryan S. 1991. Religion & Social Theory. London: Sage.

- Wach, Joachim 1944. Sociology of Religion Chicago & London. Phoenix Books.

- Weber, Max 1958. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism Trans. T. Parsons. New York: Scribner.

- Weber, Max 1991. The Social Psychology of the World Religions , in: H. H. Gerth and C. Wright Mills (eds.) From Weber: Essays in Sociology, London: Routledge, (p. 267-301).

- Wilber, Ken 1983. Sociable God: A Brief Introduction to a Transcendental Sociology, New York: New Press.

پی‌نوشت‌ها

۱- همیلتون در تعقیب و تکمیل کارِ ایونس پریچارد، این دسته‌بندی را مبنای تدوین کتاب خویش قرار داده است. در کار او عمل دینی به مناسک، تقلیل یافته و در ذیل نظریه‌های جامعه‌شناختی مورد بررسی قرار گرفته است. او، البته از شق چهارمی هم تحت عنوان نظریه‌های معنا نام می‌برد که ترکیبی از عقل‌گرایی و عاطفه‌گرایی است که از همکاری میان جامعه‌شناسی و روان‌شناسی پدید آمده است. نگاه کنید به: (همیلتون، ۱۳۷۷: ۳۲۰).

۲- برای ملاحظه مصداقی از دوره‌شناسی تحول نظری در جامعه‌شناسی دین، به کتاب جامعه‌شناسان و دین، اثر سوزان بود مراجعه نمایید. او در آنجا از یک دوره‌شناسی چهار مرحله‌ای در جامعه‌شناسی آمریکا یاد کرده است که با رویکرد منفی و بی‌اعتنا به محتوای دین آغاز می‌شود و به دوره اهمیت یافتن ایده و عطف توجه به فحوای دین و قرار گرفتن جامعه‌شناسی دین در ذیل جامعه‌شناسی معرفت خاتمه می‌پذیرد. بکفورد نیز معتقد است که جامعه‌شناسی دین، هم از حیث رهیافت‌های نظری و هم از حیث موضوعات مورد بررسی دچار تحول شده است و هر دو نیز بر تحولات روش‌شناختی آن مؤثر افتاده‌اند. نگاه کنید به: (بود، ۱۹۷۳: ۵-۴؛ بکفورد، ۲۰۰۰).

۳- بکفورد، دوره کلاسیک‌ها را عصر نهادینه‌شدن مطالعات دین بر پایه روش می‌داند. او در گزارش خود از فرایند شکل‌گیری و پیشرفت جامعه‌شناسی دین، به تقدم روش و تحمیل احکام روش‌شناختی بر موضوع مطالعه تصریح نموده است؛ همان چیزی که برگر از آن با عنوان «فیتیشسم روش‌شناختی» یاد کرده است. نگاه کنید به: (بکفورد، ۲۰۰۰؛ برگر، ۲۰۰۲: ۲۷).

۴- «صول مبنایی»، تعبیری نظیر اصول متعارف و بدیهی در فلسفه است.

۵- «پیش‌فرض‌ها» (Axioms)، همان اصول موضوعه در فلسفه هستند.

۶- گابریل مارسل از آن به انکار وجودی هرآنچه قابل تملک نیست، یاد کرده است. نگاه کنید به: (کین، ۱۳۷۵: ۳۹).

۷- «بدوی‌شناسی» را ما معادلی برای Primitivization گرفتیم که کِن ویلبر (۱۹۸۳) به کار برده است. بدوی‌شناسی اگر چه معادل لغوی درستی برای آن واژه نیست، اما مفهوم مورد نظر آن را بهتر منتقل می‌کند.

۸- فوئرباخ می‌گوید دین، موقعیت کودکی بشر است؛ زیرا کودک نیز طبیعتش را خارج از خود می‌بیند. نگاه کنید به: (فوئرباخ، ۱۹۸۹: ۱۳).

۹- گنت دین را راه‌حل ابتدایی برای ذهنیت ابتدایی می‌داند.

۱۰- فریزر می‌گوید، عصر دین به مثابه یک فسیل فکری، سپری شده است. تایلر نیز دین را از مصادیق «بقایا» (Residues) می‌داند و معتقد است با رسیدن بشر به دوره بلوغ، کنار گذاشته خواهد شد. نگاه کنید به: (پالس، ۱۳۸۲: ۵۴-۴۵؛ ۷۰).

۱۱- فروید معتقد است، دین چیزی نیست جز تثبیت و بازگشت به دوران کودکی (Fixation and regression to childish). نگاه کنید به: (فروید، ۱۳۴۰: ۱۷۶-۱۷۳).

۱۲- عریفی که کین ویلبر از تحویل‌گرایی ارائه می‌دهد، به اندازه کافی موجز و گویا است و هر دو نوع آن، یعنی «رجوع به زمینه» و «معطوف به کارکرد» را دربر می‌گیرد. تمایل برای تبیین حوزه و سطوح بالاتر با پایین‌تر یا تفسیر و تحلیل سطوح پایین‌تر با بالاتر. نگاه کنید به: (ویلبر، ۱۹۸۳: ۳۱، ۴۱). به جز موضوعات، علوم هم دچار رویکرد تحویلی می‌شوند و آن وقتی است که به جای استفاده از روش‌شناسی خاص همان علم، از روش‌شناسی علوم زیرین استفاده شود. این همان خطایی است که گنت در قبال جامعه‌شناسی مرتکب شده و به‌رغم قراردادن آن در بالاترین مرتبه طبقه‌بندی خود، از منطق و روش رایج در علوم پایه برای جامعه‌شناسی استفاده کرده است.

۱۳- فروید، دین را سرکوب‌کننده امیال و غرایز طبیعی بشر می‌داند و می‌گوید برای حفظ تمدن باید به عقل و منطق توسل جست و تعلیم و تربیت غیرمذهبی را درباره کودکان پیاده کرد. او پیش‌بینی می‌کرد که با افزایش قابلیت‌های علمی و نیل تمدن‌های بشری به بلوغ و کمال خویش و تربیت درست کودکان برای رفع عقده‌های اُدیپ، دین هم به مثابه نوژوز عمومی از میان خواهد رفت. نگاه کنید به: (فروید، ۱۳۴۰: ۴۵۴، ۴۳۴).

۱۴- مارکس مدعی است این اوضاع وارونه است که دین را به مثابه یک آگاهی وارونه پدید آورده است. پس برای محو دین، باید سراغ جهانی رفت که موجد آن بوده است. نقد دین در واقع نطفه نقد جهان‌پُردردی است که دین هاله مقدس آن است. پس باید نقد آسمان را به نقد زمین، نقد دین را به نقد حقوق و نقد الهیات را به نقد سیاست بدل کرد. نگاه کنید به: (مارکس، ۱۳۸۱: ۵۴-۵۳).

۱۵- همیلتون می‌گوید، دورکیم این پدیل کارکردی برای دین را در ارزش‌های مولود انقلاب فرانسه جُسته است. نگاه کنید به: (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۸۸).

۱۶- نگاه غالب اصحاب روشنگری به دین، منفی است؛ اما کسانی از آن‌ها، آن را «اُکذوبه لازم» شمرده‌اند. ولتر از این شمار است و می‌گوید: اگر خدا وجود نداشته باشد، باید یکی را اختراع کرد. نظریه اُکذوبه لازم با انتقادهایی از هر دو سو مواجه بوده است. اول از سوی راسل که نمی‌تواند کارکردی بودن دین را به رغم موهوم بودن آن بپذیرد و دوم از سوی دورکیم که کاذب بودن آن را به دلیل کارکردی بودنش، نمی‌پذیرد. نگاه کنید به: (راسل، ۱۳۴۷: ۳۸؛ دورکیم، ۱۳۸۳: ۹۳-۹۱).

۱۷- یلیام جیمز، کارل یونگ و اریک فروم نیز برای دین، کارکردهای مثبتی البته در سطح فردی قایلند. کارکردگرایان در حوزه مطالعات دین، البته جمع بسیار گسترده‌تری را تشکیل می‌دهند.

۱۸- در این باره به دسته‌بندی ایونس پریچارد در کتاب جامعه‌شناسی دین همیلتون (۱۳۷۷) نگاه کنید.

۱۹- این تقریباً همان نادیده گرفتن «وجه التفاتی» باورهای دینی است که الیاده مدعی است تحویل‌گرایان بدان مبتلا هستند. نگاه کنید به: (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۹۱-۱۹۰). حقیقت اما این است که حتی تحویل‌گرایان نیز نمی‌توانند به نحو مطلق نسبت به فحوای ادیان بی‌اعتنا باشند. نگاه کنید به: (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۰۴-۲۰۳).

۲۰- توجهات محدود مارکس و انگلس و دورکیم به تفاوت‌های میان ادیان در حث از یهود و مسیحیت، و کاتولیسیسم و پروتستانیزم، اگرچه از غلظت این نوع بی‌اعتنایی در کار آنان کاسته است، اما به دلیل عدم ورود به محتوای آن‌ها، تأثیری در تبیین عامی که از دین ارائه کرده‌اند، نداشته است.

۲۱- «لادری‌گری روش‌شناختی» (Methodological Agnosticism) که از اصول مبنایی پوزیتیویسم در مطالعه پدیده‌های ارزشی نظیر دین است، ناظر به همین نوع بی‌اعتنایی است که بر اساس آن، خرافاتی و وهمی یا مصاب و مطابق با واقع بودن مدعیات یک دین، هیچ تفاوتی برای دین‌پژوه ندارد و نباید داشته باشد. برای توضیحاتی در این باره نگاه کنید به: (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۲-۹؛ تریگ، ۱۳۸۴: ۱۶۶). زاگرمز از جامعه‌شناسان متأخر دین اما معتقد است که

جامعه‌شناس و متاله باید وارد گفتگوی با هم شوند؛ چراکه جامعه‌شناس دین حق دارد راجع به صحت و سُقم عقاید دینی قابل سنجش، به بحث و فحص بپردازد. نگاه کنید به: (زاکرمِن، ۱۳۸۴: ۶۷-۶۶، ۲۱۸).

۲۲- دورکیم می‌گوید، توجیه راستین عملکرد دینی را نباید در اغراض آشکار آن جست. شکل و مقصود اعلام‌شده یک مناسک دینی، چندان اهمیتی ندارد (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۷۹). سوزان بود هم می‌گوید، کارکردگرایان معتقدند که دین واجد کارکردهایی فراتر از موارد ظاهری (Ostensible) آن است و معنی حقیقی عقاید و رفتارهای دینی، به جز آن چیزی است که کنش‌گران گمان می‌کنند. نگاه کنید به: (بود ۱۹۷۳: ۷). در این باره همچنین نگاه کنید به: (ویلبر، ۱۹۸۳: ۱۰-۹).

۲۳- همیلتون بر اعتقاد کارکردگرایان به برتری علم و آگاهی «ناظر» بر «کنش‌گر» تأکید دارد. دورکیم به صراحت می‌گوید: نیات بازیگران صحنه چندان اهمیتی ندارد؛ خود این عمل اجتماعی، یعنی خوردنِ جمعی گوشت قربانی توسط مشارکین است که باید موضوع مطالعه قرار گیرد. فروید در توتم و تابو می‌گوید: ما نمی‌توانیم به دلایلی که کنش‌گر می‌گوید اعتماد کنیم؛ چون دلایل و انگیزه‌های اصلی از او مغفول مانده است. فویرباخ نیز از منظری غیر کارکردی بر این تلقی صحنه می‌گذارد که ذات دین از متدین، پنهان است و بر اندیشمندی که آن را به‌نحو عینی مطالعه می‌کند، آشکار. نگاه کنید به: (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۸۵-۱۸۴؛ کوزر، ۱۳۷۰: ۲۱۹؛ فروید، ۱۹۵۰: ۳۱؛ استیلویچ، ۱۳۷۳: ۱۴۴).

۲۴- ایونس پریچارد می‌گوید: تایلر یک کویکر بود؛ فریزر یک پرسبیتترین؛ مارت عضو کلیسای انگلستان و مالینوفسکی یک کاتولیک و دورکیم و لوی بُرول و فروید، عقبه یهودی داشتند؛ اما جز یکی دو استثناء، همگی لادری یا ملحد بودند و دین را صرف نظر از اولیه یا متعخر، یک توهم می‌پنداشتند (پریچارد، ۱۹۶۵: ۱۵-۱۴). پالس نیز درباره دورکیم، فروید، تایلر و فریزر همین نظر را دارد. نگاه کنید به: (پالس، ۱۳۸۲: ۴۰، ۴۲، ۵۵، ۱۱۰-۱۰۹، ۱۴۶).

۲۵- ایده، مَثَبِ قصدمندی در انسان است که به تعبیری، عام‌تر از خردمندی اوست. ایده‌آلیسم آلمان به‌رغم تأکیدش بر قابلیت‌های ذهنی بشر، به جز خردگرایی منبعث از انقلاب علمی و عصر روشنگری است. بدون هرگونه تفصیل در بیان تفاوت میان آن دو، به همین مقدار می‌توان اکتفا کرد که پوزیتیویسم، محصول خردگرایی است و جامعه‌شناسی تفسیری در تمام

شقوقش، محصول ایده‌آلیسم آلمان. به تعبیر گِیرتز، آنچه در اولی مهم است، نیل به قانون است و در دومی، کشف معنا. نگاه کنید به: (گِیرتز، ۱۹۷۳: ۵).

۲۶- دیدگاه تفهیمی را نباید در تقابل کامل با پوزیتیویسم دانست. با تمام تعدیل و اصلاحی که وبر در موضوع‌شناسی علوم اجتماعی به عمل آورد، از حیث تبیینی همچنان در چارچوب انگاره پوزیتیویستی قرار دارد. برای اشاراتی در این باره، نگاه کنید به: (فروند، ۱۳۷۲: ۱۱۵-۱۱۰).

۲۷- بکفورد همین تغییر رویکرد را در جامعه‌شناسی دین آمریکا یافته است که طی آن کسانی چون فین (۱۹۷۲) و برگر و لاکمن (۱۹۶۳) از تأکید بر کارکردهای دین در سطح نظام اجتماعی انصراف حاصل کردند و به تعامل در احوال فردی و گروه‌های دینی محدود پرداختند و به مقولاتی چون معرفت، تجربه، زبان و فرهنگ توجه بیشتری نشان دادند. نگاه کنید به: (بکفورد، ۲۰۰۰).

۲۸- گابریل مارسل در مقام فیلسوف وجودی، از میل به تعمیم در علوم، با عنوان «روحیه انتزاع» یاد کرده است و آن را موجب بی‌اعتنایی به واقعیات عینی و متفرد و دچارشدن به نوعی تحویل‌گرایی دانسته است (کین، ۱۳۷۵: ۳۴-۳۳). درباره روند خاص‌گرایانه شدن مطالعات دینی (Particularization of Religious Studies) که پوششی جدید در همین راستا است، نگاه کنید به: (هایمن، ۲۰۰۴).

۲۹- در مطالعات طبیعی، رابطه فاعل شناسا با موضوع شناسایی، «من و آن»ی است. در رهیافت پوزیتیویستی رایج در علوم انسانی و حتی در رهیافت‌های تفهیمی و تفسیری، رابطه در بهترین حالت، به «من و او»یی بدل می‌شود؛ در حالی که در رهیافت وجودی از رابطه «من و تو»یی سخن گفته می‌شود. در این باره نگاه کنید به: (کین، ۱۳۷۵: ۶۷-۶۵).

۳۰- شناسایی در این رهیافت، نه محصول ذهن، که حاصل درک شهودی و عاطفی است. به همین رو تلاش عاطفه‌گرایانی نظیر شلایرماخر مصروف این بود که دین را از زیر سایه سنگین الهیات و اخلاق، یعنی معرفت و کردار، خارج سازند تا جوهر آن که یک احساس غیر قابل نقل و بیان (Ineffability) است، بر فرد صاحب تجربه نمایان گردد. نگاه کنید به: (سایکس، ۱۳۷۴: ۶۷-۶۵).

۳۱- پراودفوت از کُنترول اسمیت به عنوان کسی که شرط دستیابی به فهمی دقیق و درکی

صایب از دین را باور و ایمان به آن دین دانسته است، یاد می‌کند. نگاه کنید به: (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۲۶۹-۲۶۷).

۳۲- مصداقی از تأثیرگذاری نگرش الهیاتی بر مطالعات دین را می‌توان در کار برخی از جامعه‌شناسان پُست‌مدرن دید و اثر رهیافت وجودی را بر آن دسته از جامعه‌شناسانی که بر وجه عاطفی دین یا بر بُعد تجربه دینی در مطالعات دینداری تأکید داشته‌اند. نگاه کنید به: (هایمن، ۲۰۰۴؛ استارک و گلاک، ۱۹۷۰: ۱۲۵).

۳۳- فشارهای سخت وارده از سوی جریان عام خردگرایی و گرایش‌های روشنگری و معرفت‌شناسی پوزیتیویستی بر باورهای دینی و مشخصاً مسیحی و قرار گرفتن دینداران در معرض انواع تردید و تشکیک‌های نظری و ایمانی، زمینه‌ساز شکل‌گیری واکنش‌های طبیعی و بعضاً سنجیده‌ای شد که در یک بیان کلی می‌توان از آن‌ها تحت عنوان «تدابیر صیانتی» (Protective strategies) یاد کرد. تدبیر ماخری در فرض گوهری عاطفی برای دین، تدبیر که‌گوری در انقطاع ایمان از عقل، تدبیر بولتمان در اسطوره‌زدایی از دین، تدبیر الیاده در مخالفت با هرگونه تحویل‌گرایی تبیینی و فلیپس با تحویل‌گرایی توصیفی از این شمارند. تلاش کیوپیت در اثبات این مدعا که عقاید و آموزه‌های دینی برای عملند، نه گزارش از واقع یا برای شناخت و برپا داشتن در نفی انتظار واقع‌نمایی از دین و تقدم غرض اخلاقی و روانی بر اغراض معرفتی و استیس با این مقایسه که دین برای حیرت‌افکنی است و علم برای حیرت‌زدایی، در واقع به کارگیری انواع دیگر تدابیر صیانتی هستند در برابر حملات فلسفی به عقاید دینی. راه‌کار کانت در جدا کردن معرفت عملی از نظری، اعتقاد ویتگنشتاین به تفاوت‌های زبانی و تعیید اصل کاربردی به جای تحقیق‌پذیری و رأی نمادگرایان درباره گزاره‌ها و نشانه‌های دینی را هم می‌توان در زمره تدابیر ناخواسته صیانتی محسوب کرد. ترنر می‌گوید «واقع‌گرایی نمادین»، (Symbolic realism)، بررسی حقیقت‌شناختی داعیه‌های دینی را از دسترس خارج کرد و این، یکی از راه‌حل‌های بُرون‌رفت از بحران مذهبی بود. در این باره نگاه کنید به: (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۲۸۲، ۲۹۴؛ کیوپیت، ۱۳۷۶: ۲۸؛ همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۷-۱۴).

۳۴- برای آشنایی بیشتر با رهیافت‌های نمادی در جامعه‌شناسی، نگاه کنید به: (گیرتز، ۱۹۶۶؛ بلا، ۱۹۷۰؛ لاوسن و مک‌کاولی، ۱۹۹۰: ۳۷-۴۱).

۳۵- ترنر می‌گوید «واقع‌گرایی نمادین»، توجیهی است برای دین فی‌نفسه، قطع نظر از

محتوای آن. نگاه کنید به: (ترنر، ۱۹۹۱: ۵۸-۵۷).

۳۶- فروید می‌گوید: وعده‌ی حیات پس از مرگ، عدالت تحقق نیافته و وجود شرور را در این

جهان توجیه می‌کند. نگاه کنید به: (فروید، ۱۳۴۰: ۱۸۵-۱۸۴).