

مجله علمی - پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان

دوره دوم، شماره بیست و دوم و بیست و سوم

پاییز و زمستان ۱۳۷۹، صص ۸۸ - ۵۵

جامعه‌شناسی دین و انگاره «عرفی شدن»

دکتر محمود کتابی* - دکتر ابراهیم انصاری** - دکتر علی‌رضا شجاعی‌زند***

اشاره

جامعه‌شناسی دین یک مطالعه برون‌دینی است که علاوه بر دارا بودن منظری متفاوت، از حیث انگاره خاص حاکم بر آن نیز از دیگر رشته‌های دین‌پژوهی متمایز می‌گردد. انگاره عرفی جاری در ادبیات جامعه‌شناختی دین، میراثی از جامعه‌شناسان کلاسیک است که موضوع دین را یکی از سر فصل‌های مهم مطالعات و نظریه‌پردازی‌های خویش قرار داده‌اند. هنوز متون نظری بازمانده از بنیانگذاران جامعه‌شناسی در موضوع دین، از معتبرترین و غنی‌ترین بخش‌های نظری این رشته نوبا محسوب می‌شود. امروزه که هشت دهه از عمر جامعه‌شناسی دین در غرب می‌گذرد و نسل سوم جامعه‌شناسان دین، آخرین سالهای حیات علمی خود را سپری می‌نمایند، جا دارد که این موضوع از سوی محافل علمی و دینی جامعه ایران نیز با اقبال و توجه بیشتری قرین گردد. نقش و جایگاه دین در ایران، اهمیت این روآوری و بذل توجه را دو چندان کرده است.

دین اساساً به دو اعتبار، موضوع معرفت واقع می‌شود و هر یک از این دو نیز شقوق مختلفی به خود می‌گیرد که بر روی هم علوم متنوع دینی و دین‌پژوهی را تشکیل می‌دهند.

*- دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه اصفهان.

** - استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه اصفهان.

*** - دکترای رشته جامعه‌شناسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی از دانشگاه اصفهان.

وقتی که نگرش، آموزه‌ها، دعاوی، توأسی و نواهی یک دین، موضوع شناسایی و بازخوانی‌های تفسیری و کلامی قرار گیرد و از سر شوق و ارادت از آن دفاع شود و به‌عنوان تعالیم نجات‌بخش، نشر و ترویج گردد؛ محصول آن، مجموعه معارفی است که با تمام گستردگی، از آن با نام «علوم دینی» یاد می‌شود. فقه، حدیث، کلام، تفسیر، علم اخلاق و عرفان از این جمله‌اند که خصوصیت مشترک تمامی آنها اولاً اتکا و ابتناء بر متن مقدس و ثانیاً رویکرد متعهدانه نسبت به موضوع کار خویش است. حضور و رواج علمی چون ادبیات، منطق، فلسفه و تاریخ در جمع معارف دینی از حیث مساعدت و خدمتی است که به علوم ذاتاً دینی می‌نمایند و لذا به‌رغم ارتباط وثیقشان با این علوم، به دلیل واجد نبودن خصوصیات فوق، از اجزای علوم دینی به‌شمار نمی‌روند.

اما آنگاه که موضوع معرفت، خود دین است و هیچ‌گونه التزام پیشینی نسبت به نتایج حاصل از کاوشهای عالمانه و پژوهشهای محققانه وجود ندارد و منابع و ابزار کسب معرفت، جز با حجت‌های معرفت‌شناسانه، محدود نمی‌گردد؛ ما با نوع دیگری از معرفت دین مواجهیم که با نظر به همین خصوصیات، آن را برون‌دینی دانسته‌اند. تاریخ انتقادی و تطبیقی، مردم‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و فلسفه از جمله علمی هستند که با همین نگاه و بی‌اعتنا به فحوا و مدعای دین، آن را به مثابه یک پدیده (Phenomen)، موضوع مطالعه خویش قرار داده‌اند و به بررسی ماهیت و چیستی و منشأ و ریشه دین در مقام تعریف و بازشناسی تحولات و تغییرات آن در طی زمان و در موقعیت‌های مختلف، تعاملاتش با دیگر پدیده‌ها و پیامدهای روانی-اجتماعی آن در مقام تحقق پرداخته‌اند.

اندیشه‌های اجتماعی درباره دین

هرگاه بشر اندیشه‌ورز با انگیزه اصلاح یا از سر تحجیر به تأمل در محیط اجتماعی خویش پرداخته، ناخواسته خود را با شاخص‌ترین پدیده اجتماعی تأثیرگذار در حیات انسانها، یعنی دین مواجه دیده است. لذا سابقه اندیشه‌های اجتماعی درباره دین به قدمت اندیشه‌ورزی‌های اجتماعی بشر است که از گذشته‌های دور توسط فلاسفه و متکلمین هر عصر صورت گرفته است.

وقتی که افلاطون طرح اتوپایی خویش از یک جامعه ایده‌آل را ارائه می‌داد یا ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی از سهم ارزشهای اخلاقی در حیات اجتماعی سخن می‌گفت یا هنگامی که آگوستین در کتاب شهر خدا، تصویری آرمانی از یک نظام دنیوی

همسان با نظم ازلی عرضه می‌کرد و فارابی انواع مُدُن فاضله و رذیله را براساس میزان پابندی مردمانش به تعالیم الهی معرفی می‌کرد و ابن‌خلدون نقش دین و عصیت قبیله‌گی را در فراز و فرود حکومتها تحلیل می‌نمود و جان‌کالون تلاش می‌کرد تا الگویی از جامعه مسیحی مورد نظر خویش را در ژنو پیاده نماید و یا حتی هنگامی که فلاسفه اجتماعی عصر روشنگری، حضور اجتماعی کلیسا را مورد نقد قرار می‌دادند و برای جهان آینده، دین حداقل را توصیه می‌کردند و به‌طور کلی هر وقت که فیلسوف یا متکلمی درباره اجتماع خویش یا آرمان اجتماعی خویش سخن می‌راند، بی‌آنکه تصریح یا تفکیک نماید، به واقع درباره نقش و حضور اجتماعی دین سخن می‌گفته است. به‌رغم این، به‌واسطه گسستی که میان تفکر اجتماعی فلاسفه و متکلمین از یک سو و جامعه‌شناسی درسوی دیگر وجود دارد، نمی‌توان این خاستگاه و این متون فراهم آمده درباره دین و اجتماع را به جامعه‌شناسی دین پیوند زد و این را میراث بر آن دانست.

بستر شکل‌گیری «جامعه‌شناسی دین»

واکاوی و ریشه‌یابی پیشینه مطالعات جامعه‌شناختی درباره دین، جست‌وجوگران و علاقه‌مندان این رشته را حداقل به دو سرچشمه متفاوت رهنمون می‌سازد. مدخل نخست که قدمت و سابقه بیشتری از جریان عدیل دارد، از مطالعات دین‌پژوهانه در حوزه‌های مختلفی چون تاریخ دین، مطالعات تطبیقی ادیان، مردم‌شناسی و حتی روان‌شناسی دین نشأت می‌گیرد. در حالی که مدخل دوم، ریشه در روندی دارد که طی آن جامعه‌شناسی به عنوان یک رشته علمی مستقل، راه خویش را از فلسفه و تفکرات کلامی جدا نمود و اهداف و مقاصد جدیدی را پیش روی عالمان اجتماعی قرار داد.

به لحاظ قدمت، مطالعات تاریخی - تطبیقی و تاریخی - انتقادی ادیان، مردم‌شناسی دین و جادو و روان‌شناسی دین، پیشینه بیشتری از رشته نوپای جامعه‌شناسی دین دارند. بهره‌هایی که نخستین جامعه‌شناسان دین از متون دین‌پژوهی گردآمده در این رشته‌های علمی برای ساخت و پرداخت نظریات تحلیلی و تبیینی خویش برده‌اند، مؤید وجود همین سبقت و تعاقب است. استفاده‌های فراوان امیل دورکیم از نتایج به‌دست آمده از مطالعات مردم‌شناسی در میان قبایل ابتدایی و اتکای ویر بر مطالعات تاریخی و تطبیقی دین‌پژوهان پیش از خود درباره ادیان شرقی و ابتدای نظریات و آزمایش فرضیات جامعه‌شناسانه خویش با استمداد از این تحلیل‌های تاریخی

و همچنین کار کسانی چون مارکس و اسپنسر که با اشراف و تسلط نسبی بر بعضی از رشته‌های دین‌پژوهی متقدم، گام‌هایی نیز - هر چند ابتدایی و لرزان - در درون مرزهای جامعه‌شناسی دین زده‌اند، همگی از مصادیق همین صله و پیوند است. جامعه‌شناسی دین را اگر چه به لحاظ عطف توجه به جنبه‌های مغفول‌مانده در روان‌شناسی، از رشته‌های هم‌عرض و رقیب روان‌شناسی دین می‌شناسند؛ لیکن از آن حیث که «نگاه پدیده‌ای» و همچنین «بررسی پیامدی و کارکردی» دین را از آن آموخته یا پس از آن به کار گرفته است، و امداد روان‌شناسی دین می‌شناسند؛ هر چند روان‌شناسی به تنهایی، مُبدع این نوع «نگاه» و آن نوع «بررسی» نبوده است.

با این حال، جست‌وجوی منشأ و واکاوی ریشه این رشته علمی نوپا به مثابه یکی از زیرشاخه‌های جامعه‌شناسی، در جامعه‌شناسی عمومی و پیگیری روند تفصیل یافتن و انفکاک پذیرفتن این حوزه عمومی و منشعب شدن در شاخه‌های تخصصی متعدد، گزارش قابل دفاع و مقنع‌تری را عرضه می‌دارد. جامعه‌شناسی به عنوان یک حوزه عمومی، از آغاز شکل‌گیری، نطفه‌های مولودی به نام جامعه‌شناسی دین را در خود داشت و در مسیر رشد و تناوری، آن را در بطن خویش پروراند و برای یک ولادت طبیعی و ظهور بهنگام آماده ساخت.

جامعه‌شناسی دین قبل از «جامعه‌شناسی دین»

از بررسی آثار و تألیفات برجای‌مانده در حوزه جامعه‌شناسی چنین به دست می‌آید که جامعه‌شناسی دین به عنوان یکی از زیرشاخه‌های تخصصی‌تر آن، کارش را به نحو جدی و مستقل از حوالی دهه ۴۰ و ۵۰ میلادی آغاز کرده است و صاحب‌نظران و دانشجویان خاص و متون و منابع مختص خویش را از همین زمان به دست آورده است. نخستین کارهای شناخته شده در این حوزه، ظاهراً در آمریکا انجام گرفته است و آن‌هم به تحقیقات میدانی راجع به تغییرات پدیدآمده در میزان دینداری مردم، از طریق اندازه‌گیری میزان عضویت و حضور کلیسایی مربوط می‌شود (17-15 / P. 32). برگر و لاکمن (۱۹۶۶) نیز تأیید می‌کنند که جامعه‌شناسی دین در آمریکا کار خویش را نه با مباحث نظری انتقال‌یافته از جامعه‌شناسی، بلکه با تأمل در موقعیت سازمانی و رسمی دین، یعنی کلیساهای نهادی و با استفاده از روش پیمایشی و ابزار پرسشنامه، آغاز کرده است (22). پس از آن، جامعه‌شناسی دین حداقل سه جهش تکاملی را تجربه کرده

است. نخست، بیرون جستن از چارچوب تحقیقات صرفاً میدانی و پُرکردنِ خلأهای تبیینی با تقویت مبانی نظری؛ دوم، گسترش مرزهای دین به بیرون از محدوده‌های نهادی و سازمانی آن، و سوم تلاش برای خارج کردن آن از جغرافیای غربی و مسیحی. مجموعه این تحولات باعث گردید تا جامعه‌شناسی دین مجدداً به خاستگاه نخستین خویش در آرای جامعه‌شناسان کلاسیک، بازگردد.

مطالعات جامعه‌شناختی دین در نخستین مراحل نضج‌گیری جامعه‌شناسی و در بین جامعه‌شناسان کلاسیک مورد توجه قرار داشته و به مراتب بیش از دوره متأخر در آمریکا، حاوی مایه‌های نظری و تبیینی بوده و غالباً به فراتر از مرزهای مسیحی و غربی دین، نظر می‌کرده است. لذا تصمیم جامعه‌شناسان معاصر دین به بازگشت و عطف توجه بیشتر به جامعه‌شناسی ماقبل جامعه‌شناسی دین، علاوه بر متصل ساختن شریانه‌های این رشته نوپا به میراث ارزشمند خویش در جامعه‌شناسی و تحکیم و تقویت موقعیت آن در سلسله‌مراتب علوم، موجب گردید تا حصارهای خودساخته آن نیز فرو ریزد و راه آن به سوی آینده‌ای پربارتر هموار گردد. توفیق و اقبال جامعه‌شناسی دین به‌عنوان یکی از شاخص‌ترین زیرشاخه‌های جامعه‌شناسی، مرهون همین اتصال و بازگشت است که به غنای نظری و قدرت تبیین‌کنندگی و همچنین میزان واقع‌نمایی آن بیش از پیش افزوده است.

اهمیت موضوع دین برای جامعه‌شناسان، نه فی‌نفسه، بلکه به تبع تأثیراتی بوده است که بر حیات اجتماعی می‌گذارده یا از آن می‌پذیرفته است. مخاطبین دین در بادی امر، اگرچه افرادند و تجلی نخستین آن در ایمان و تعلق خاطر فردی است، لیکن مستعد آن است که به سرعت وجه اجتماعی بیابد. این ابدال و صیرورت در جهت اجتماعی شدن دین، حتی ممکن است به‌رغم خواست و تمایل ناقلین و موالیان صورت گیرد؛ چنانکه با وجود تمایز ادیان از این حیث، هیچ دینی را در هیچ زمانی نمی‌توان سراغ گرفت که کاملاً سرّی، درونی، ذهنی و حاشیه‌ای باقی مانده باشد. به همین سبب دین، نمی‌توانسته از چشم و نظر متفکرین اجتماعی در گذشته و جامعه‌شناسان در دوره جدید دور بماند.

دین برای بسیاری از افرادی که در جامعه می‌زیند، مهم است. عقاید و ارزشهای دینی بر عمل فردی و اجتماعی آنها و فهم و تفسیرشان از رفتار دیگران تأثیر دارد. به‌علاوه هنجار و رفتارهای دینی افراد در سطح خرد، حیات اجتماعی جامعه در سطح کلان را متأثر می‌سازد. برخی از ادیان، علاوه بر تأثیرات مع‌الواسطه از طریق پیروهای فردی، دارای آثار و تبعات مستقیم بر محیط اجتماعی خویش‌اند؛ چراکه خود را صاحب

نقش و رسالت اجتماعی می‌شناسند؛ بدیهی است که پیامدهای اجتماعی این قبیل ادیان به مراتب بیشتر و حضورشان در عرصه اجتماع، تعیین‌کننده‌تر است و لذا توجه جامعه‌شناسان را بیش از ادیان غیرمدعی به سوی خویش جلب می‌کند. به علاوه دین نیز مانند هر پدیده اجتماعی دیگر، از تأثیرپذیری محیط نشو و نمای خویش مصون نیست؛ لذا از این حیث هم به مثابه یک متغیر وابسته، محل توجه جامعه‌شناسان و محمل مطالعات جامعه‌شناختی قرار می‌گیرد. از همین روست که مشاهده می‌شود موضوع دین و پیوسته‌هایش به عنوان متغیر مستقل یا تابع، بی‌استثنا در تمامی سرفصل‌های مطالعات جامعه‌شناسانه مطرح بوده و همچنان دنبال می‌شود. در جامعه‌شناسی ساختها، در جامعه‌شناسی نهادها، در جامعه‌شناسی گروهها، در جامعه‌شناسی نظم و تغییرات، در جامعه‌شناسی کنش و کنش‌گران اجتماعی؛ در مقولاتی چون فرهنگ، نظام ارزشی، هنجارها؛ در بحث از اقتدار و مشروعیت، رهبری و پیروی؛ در موضوعاتی چون همبستگی و تعادل، تضاد و ستیز و بالاخره در تمامی حوزه‌ها و رشته‌های جامعه‌شناختی می‌توان حضور پررنگ دین را در یک طرف معادله مشاهده کرد.

دین به دلیل تأثیراتش بر ساخت و مناسبات اجتماعی، بر ثبات یا تغییرات اجتماعی و بر فرایند رشد و توسعه جوامع، از دیرباز یکی از مهمترین موضوعات مورد توجه جامعه‌شناسان بوده است. در میان جامعه‌شناسان، کسانی بوده‌اند که دین را نه به عنوان یک عامل تأثیرگذار، بلکه به عنوان متغیری وابسته و تأثیرپذیر از ساخت و شرایط اجتماعی مورد توجه و مطالعه قرار داده‌اند و همچنین کسانی که در نسبت میان دین و جامعه، هر دو جنبه را مد نظر داشته‌اند. صرف نظر از جایگاهی که دین در یک مدل همبستگی یا مدل علی در ارتباط با جامعه یا پدیده‌های اجتماعی اشغال می‌کند و الگوهای تبیینی متفاوتی که برحسب آن در ذهن نظریه‌پرداز پدید می‌آید، در تمامی آنها یک اصل موضوعه جاری است و آن اینکه: اساساً دین هم می‌تواند همچون دیگر پدیده‌های اجتماعی، موضوع مطالعات جامعه‌شناسانه قرار گیرد.

گفتمیم که سابقه مطالعه بیرونی دین، به پیش از ظهور جامعه‌شناسی برمی‌گردد و از نقادی‌های دوره رنسانس و اصلاح‌طلبی و تردیدهای عصر روشنگری نسبت به اصالت و حقیقت دین سرچشمه می‌گیرد (23). بنیانگذاران جامعه‌شناسی با گنجاندن دین در یکی از سرفصل‌های مهم مطالعات خویش، نه تنها بر این اصل موضوعه مورد اتفاق، صحه گذاشتند؛ بلکه انگاره انتقادی و ارتدادی شایع در فضای اندیشه‌ای پیش از

خود را به درون جامعه‌شناسی آوردند. بسیاری بر این اعتقادند که اساساً جز بر بستر چنین پارادیمی، امکان دیگری برای پیدایی جامعه‌شناسی دین به‌عنوان یک علم بیطرف و خنثی متصور نبوده است. زیرا فقط وقتی که دین از حصار تقدس خود بیرون می‌آید و به عنوان یک پدیده واقعاً اجتماعی (Social Construction) مطرح می‌شود، امکان مطالعه علمی آن نیز فراهم می‌گردد (P. 15 / 32 , 26).

اگر بر این گمان شایع که اندیشه‌های اجتماعی ماقبل آگوست گنت را از جنس جامعه‌شناسی نمی‌شناسد، صحه گذاریم، آنگاه نظریه مراحل سه‌گانه تحول ذهن بشری را باید از نخستین نظریه‌های جامعه‌شناختی دین به شمار آورد. براساس این نظریه، با گام نهادن بشر به مرحله اثباتی و علمی، دوره تصورات و تصدیقات ربانی و متافیزیکی به سرآمده و در نتیجه موقعیت و نقش اجتماعی دین نیز به شدت کاهش پیدا کرده است. با این حال، تمایلات ثبات‌گرایانه و نظم‌طلب در گنت، به او اجازه نداد تا بتواند حتی در مرحله اثباتی، یک جامعه مدرن کاملاً تهی از دین را تصور کند. او بی‌اعتنا به اصالت و حقانیت دین، وجود آن را برای مشروعیت‌دهی به ساخت قدرت و انسجام بخشی به جامعه، ضروری و دارای کارکرد می‌بیند و نگران از خلاء موجود در جامعه مدرن، دست به کار خلق آیین جدیدی می‌شود تا جایگزین سنت‌های دینی ناکارآمد و کهنه شده گردد. مارکس خود را بیش از آن که جامعه‌شناس بشناسد، فیلسوفی اصلاح‌گر می‌دانست؛ اما جامعه‌شناسان پس از او به واسطه برخی از نظراتش او را در جمع خویش پذیرفتند و آرای او را بر متون جامعه‌شناسانه افزودند. نظریه زیربنای مادی که در آن، دین در کنار دیگر فرآورده‌های غیر مادی حیات بشر، تابع زیرساخت اقتصادی جامعه می‌باشد، حاوی دیدگاه‌های مهم مارکس در حوزه جامعه‌شناسی دین است. کارل مارکس و همفکر معاصرش، فردریک انگلس معتقد بودند که دین در عین داشتن نقش تخریبی برای طبقات فرودست، همچون ابزاری ایدئولوژیک، در اختیار طبقه حاکم و در خدمت توجیه ساخت طبقاتی موجود است. البته آنها اشارات کم‌رنگی هم به نقش انتقادی و تحول‌آفرین دین در جوامع سنتی دارند.

دورکیم که بیش از هر جامعه‌شناس دیگری از محصول کار مردم‌شناسان پیش از خود بر روی دو پدیده دین و جادو در جوامع ابتدایی بهره برده، دو اثر ماندگار راجع به دین از خود برجای گذاشته است. هریک از این دو کتاب - صور ابتدایی حیات دینی و خودکشی - از جنبه و منظری متفاوت از دیگری به موضوع دین پرداخته‌اند. او در کتاب

نخست که بیشتر جنبه نظری دارد، تلاش می‌نماید تا با کشف و بررسی نخستین اشکال دینی در جوامع بشری، به عامل یا عوامل غیرماورایی پیدایش دین در اجتماعات اولیه پی ببرد. دورکیم با شناسایی توتمیسم به عنوان خالص‌ترین و خام‌ترین صورت ابتدایی دین، به این نتیجه می‌رسد که دین، چیزی جز تقدس‌بخشی به سنت‌ها و هنجارهای پذیرفته‌شده در جامعه که موجبات یگانگی و بقای آن را فراهم می‌آورد، نیست. او با تعریف دین به عنوان تمیزگذاری‌های میان امور مقدس و نامقدس، نقش کارکردی مهمی برای آن در حفظ انسجام اجتماعی قایل بود. به همین دلیل در صدد یافتن جایگزین‌های مناسبی به جای آن برآمد تا بتواند در خلأ وجودی دین در جامعه صنعتی مدرن، همان نقش و کارکرد را به عهده بگیرد.^۱ پژوهش جامعه‌شناسانه دورکیم در کار خودکشی، باب بررسی‌های میدانی و تبیینی مطالعات دین‌پژوهی را به روی آیندگان گشود. او در این کار علاوه بر اینکه بُعد اجتماعی به ظاهر فردی‌ترین اقدام یک انسان بر علیه خود را به خوبی نمایان ساخت، اثر ایمان دینی به عنوان یکی از مهمترین عوامل پیوند فرد با جامعه را نیز آشکار نمود و تفاوت پیرویهای مختلف در میزان انسجام‌بخشی را به خوبی نشان داد. هرچند که اخلاف وی سرمشق میدانی^۲ دورکیم در حوزه دین‌پژوهی را دنبال نکردند و بخش میدانی مطالعات جامعه‌شناختی درباره دین تا مدت‌ها مسکوت ماند، لیکن میراث گرانبهایی برای جامعه‌شناسان نیمه قرن بیست که با اهتمام و جدیت بیشتری به این موضوع پرداختند، باقی گذارد. شاید به همین دلیل است که امیل دورکیم را یکی از دو ستون اصلی بنای جامعه‌شناسی دین می‌شناسند.

ستون دیگر این بنای استوار و در حال رفعت، ماکس وبر است با اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری و جامعه‌شناسی دین. وبر در کار نخست، عرصه‌های مهمتری را به روی دین‌پژوهان حوزه جامعه‌شناسی گشود و نقش تعیین‌کننده‌تری برای دین در تأثیرگذاری بر روند تحولات رو به پیشرفت جامعه مدرن قایل شد. اگر دورکیم صرفاً به نقش انسجام‌بخش دین در تخفیف سرخوردگی‌ها و مهار ناهنجاریهای اجتماعی تأکید می‌کرد، وبر جایگاه آن را تا فراهم‌آورنده زمینه‌های اخلاقی - روانی شکل‌گیری یک نظام عقلانی مدرن بالا بُرد. کار وبر در مراحل تکمیلی و در مطالعات تطبیقی بر روی مسیحیت غیر پروتستان و ادیان غیر مسیحی، امکان نوعی گونه‌شناسی درباره رویکردها و جهتگیریهای مختلف ادیان جهانی را نیز فراهم آورد. بررسی‌های جامعه‌شناسانه وبر درباره دین که پس از او در کتاب مستقلی عرضه گردید، شامل تک‌نگاری‌هایی است

دربارهٔ ادیان جهانی مثل کنفوسیائیسیم و تائویسم در چین، هندویسم و بودیسم در هند و یهودیت که در ذیل و ادامهٔ آن به مباحث نظری مهمی نیز پرداخته است و انواع سنخ‌شناسی‌های دوشقی (Dichotomous) در ارتباط با «جهت‌گیریهای ادیان»، «پیروی دینی»، «رهبری دینی»، «رفتار دینی» و «وجه نظر دینی اقشار اجتماعی» را برای اولین بار مطرح کرده است.^۳ ویردر کتاب اقتصاد و جامعه در بعضی از بخشها و در ذیل موضوعاتی چون اقتدار، مشروعیت و... نیز گریزی به این حوزه دارد. لذا اگر ماکس ویررا علاوه بر پایه‌گذاری این رشتهٔ جامعه‌شناختی، پرکارترین عضو آن نیز بشناسیم، به خطا نرفته‌ایم.^۴

دموکراسی در آمریکا کار ارزشمند آکسی توکویل یک اثر چندوجهی است که مورد توجه حوزه‌های مختلف علوم سیاسی و جامعه‌شناسی قرار گرفته است. توکویل در این اثر، درسها و نکته‌های ارزشمندی برای دانشجویان جامعه‌شناسی سیاسی و جامعه‌شناسی انقلاب به یادگار گذاشته است؛ در عین حال علاقه‌مندان جامعه‌شناس دین، آن را در زمرهٔ منابع کلاسیک حوزهٔ مطالعاتی خویش به‌شمار می‌آورند. جلب‌تندری توجهات بسیار به سوی این کتاب، علاوه بر محتوای نسبتاً بدیع آن در تحلیل جامعهٔ نوپای آمریکا و ارائهٔ تصویری متمایز از یک جامعهٔ مدرن با مشخصاتی متفاوت از جوامع اروپایی، علت مهم دیگری نیز داشت و آن از اثر نگاه خوش‌بینانهٔ توکویل به نقش دین در شکل‌دهی و حمایت از ساختهای سیاسی مدرن برمی‌خاست؛ نگاهی که در آن زمان و فضا، تلقی نسبتاً غریبی به نظر می‌رسید. توکویل برخلاف جو شیدیداً منفی اوایل قرن ۱۹ علیه دین و به‌رغم تمایلات به‌شدت سکولار حاکم بر فضای سیاسی متأثر از انقلاب فرانسه در اروپا، می‌گوید: در آمریکا، این دین است که مردم را در جهت روشنگری و تنویر افکار هدایت کرده است و از طریق رعایت قوانین الهی است که انسانها به آزادی و جامعه به دموکراسی رهنمون گردیده است. او نقش مهاجرین پیوریتن را در تدارک و تثبیت دموکراسی در آمریکا مهم و اساسی ارزیابی می‌کند. از منظر او دین، علاوه بر ایفاکردن نقش ضد استبدادی و کمک به گسترش آزادهای فردی، منبع مهمی برای انسجام اجتماعی در جامعهٔ آمریکا بوده است. پروتستانتیزم که از نظر ویربسترساز پیدایی سرمایه‌داری مدرن در اروپا بود، نزد توکویل زمینه‌ساز تحقق و تحکیم دموکراسی جدید در آمریکا گردیده است.

جست‌وجو در آثار برجای مانده از جامعه‌شناسان نسل نخست ما را با حجم بیشتری از منابع جامعه‌شناسی دین در دوران قبل از به رسمیت‌شناختن جامعه‌شناسی دین آشنا

می‌سازد. بجز اسپنسر که همچون مردم‌شناسان هم‌عصرش به بحثهایی دربارهٔ ریشه و منشأ دین پرداخته و تصویری از مراحل تحول صورتهای دینی ارائه کرده است، بقیهٔ جامعه‌شناسان آنگاه که به مقایسهٔ ساختهای اجتماعی تحول‌یافته یا در حال تحول با ساختهای پیشین می‌پرداختند، به نوعی به نقش و جایگاه دین در این ساختها و روندهای روبه فرسایش در مسیر این تحولات توجه نموده و مطالبی را دربارهٔ آن نگاشته‌اند. اسپنسر، تونیس، زیمل، ویلن و پاره‌تواز جمله جامعه‌شناسانی هستند که می‌توان در لابه‌لای آثار برجای مانده از ایشان به مطالبی در حوزهٔ جامعه‌شناسی دین دست یافت.

سه نسل از «جامعه‌شناسی دین»

از زمان بنیانگذاران و بزرگان جامعه‌شناسی که بحثهای جامعه‌شناختی دین را در همان چارچوب جامعه‌شناسی عمومی دنبال می‌کردند تاکنون حداقل سه نسل از عمر جامعه‌شناسی دین سپری شده است. همزمان با بروز تفصیل و تشعب در جامعه‌شناسی و تخصصی شدن حوزه‌های جامعه‌شناختی، نسل دوم جامعه‌شناسان پای به عرصهٔ وجود گذاشتند. در میان این نسل، کسانی بودند که با تمرکز و تمحص در یکی از موضوعات یا شاخه‌ای از مباحث و انجام احیاناً مجموعه‌ای از تحقیقات و عرضهٔ چند تألیف تخصصی در آن باره، زمینه‌های شکل‌گیری و به منصهٔ ظهور رسیدن زیرشاخه‌ای از این علم گسترده را فراهم آوردند. لذا با اینکه می‌توان خطی و ردی از تمامی زیرشاخه‌های جامعه‌شناسی را در لابه‌لای آثار برجای مانده از نسل نخست به دست آورد، با این حال، بنیانگذاران خودآگاه هر یک از این زیرشاخه‌ها را باید در میان همان نسل دوم جست‌وجو کرد.

ارنست ترولنج از معاصرین ماکس وبر است؛ لیکن به دلیل آنکه هیچ اثر کلاسیک و نظریهٔ کلانی از خود در حوزهٔ جامعه‌شناسی باقی نگذاشته است، او را از متفکرین نسل نخست نمی‌شناسند. با اینکه در جامعه‌شناس بودن او به معنای دقیق کلمه نیز محل تردید است^۵، چون گونه‌شناسی تشکلیابی دینی (Religious Organization) ویرا بسط و تفصیل داده است، در جمع جامعه‌شناسان دین پذیرفته شده است و معمولاً در بحثهای مربوط به انواع ساختهای پیروی مثل کلیسا و فرقه از او یاد می‌شود.

جواشیم واخ را که در چارچوب سنت وبری، یعنی تحلیل مقایسه‌ای فرهنگ ادیان بزرگ کار کرده است و کتابی تحت عنوان جامعه‌شناسی دین منتشر ساخته است،

از نسل دوم جامعه‌شناسان دین باید شناخت. واخ که دهه آخر عمر خود را در آمریکا و در دانشگاه شیکاگو گذراند، به اعتباری بنیانگذار روش پدیدارشناسی در مطالعات تاریخی ادیان در آمریکا شناخته شده است.^۶

تالکوت پارسونز جامعه‌شناس شهیر آمریکایی و بنیانگذار مکتب جریان‌ساز ساختی-کارکردی (Strutural-Functionalism) در جامعه‌شناسی را به لحاظ زمانی باید در میان نسل دوم و سوم قرار داد؛ اما به سبب نظریات کلان و تأثیرگذارش بر جامعه‌شناسان پس از خود و حلقه پیوندی که میان نسل اول و سوم جامعه‌شناسی به طور عام و جامعه‌شناسی دین به طور خاص برقرار کرده است، باید از جامعه‌شناسان نسل دوم به شمار آورد. پارسونز علاوه بر ترجمه اثر مشهور ویر درباره پروتستانیزم و سرمایه‌داری، به خاطر نظراتش درباره نقش مهم و مؤثر دین در خرده‌نظام فرهنگ و شکل‌دهی به شخصیت کنشگران اجتماعی، گریزی نیز به جامعه‌شناسی دین داشته است. نظریه پارسونز درباره جایگاه مسیحیت در ساخت سیاسی و فرهنگی جامعه آمریکا با نظریات آلکسی دو توکویل در این باره قابل مقایسه است. مدعای او درباره فرایند خصوصی‌شدن دین، یکی از مهمترین نظریه‌های عرفی‌شدن است.

جامعه‌شناسی دین در نسل سوم، بیش از هر جا در آمریکا رشد کرد و ادامه یافت. تفاوت در وضع دینداری و نوع پیروی دینی و در ساخت نهادهای دینی جامعه آمریکا با آنچه که در جوامع اروپایی می‌گذشت از موضوعات مورد توجه جامعه‌شناسان معاصر دین بوده است. همان موضوعی که در اوایل قرن گذشته توجه توکویل را به سوی خود جلب کرده بود، در نیمه دوم قرن بیستم، زمینه‌های بسط و تقویت این رشته را در دانشگاه‌های آمریکا و در میان متفکرین اجتماعی آن جامعه فراهم آورد. توماس لاکمن و پیتر برگر کار خویش را اساساً با تعقیب همین موضوع آغاز کردند. رابرت بلا همین بحث را در قالب دین مدنی در جامعه آمریکا دنبال کرد. شهرت بلا علاوه بر این، به واسطه زنده کردن رهیافت تحولی بود. او یک طرح پنج مرحله‌ای از تحول ادیان، همپای تحولات اجتماعی بشر ارائه کرد. چارلز گلاک و رودنی استارک نیز ضمن انجام برخی مطالعات میدانی، تلاش مشترکی را برای ساخت شاخصهای سنجش میزان دینداری و مقایسه روند تغییرات آن با جوامع اروپایی صورت دادند. در همین چارچوب باید از کلیفورد گیرتز، شاگرد بلا فصل پارسونز که شهرتش بیشتر به سبب مطالعه درباره دین و فرهنگ اسلامی در کشورهای جنوب شرق آسیاست، ریچارد نیبر، میلتون بینگر، توماس اودی،

گی سوانسون، گرهارد لئسکی، برایان ترنر و مردیت مک‌گوئر نیز به عنوان نسل سوم جامعه‌شناسان نام برد.

جامعه‌شناسی دین در نسل سوم، انگاره غالب و همزاد خویش یعنی «عرفی‌شدن» را در قالب یک موضوع محوری مهم که توجه اصلی بعضی از متفکرین این رشته را به صورت متمرکز به خود معطوف می‌نمود، دنبال کرده است. پیتر برگر^۷، برایان ویلسون، دیوید مارتین، رولند رابرتسون، هاروی کاکس^۸، الیستر مک‌اینتایر، آندریو گریلی، پیتر گلنسر، دانیل بل و دابلر از جمله جامعه‌شناسان معاصر دین‌اند که در مهمترین آثارشان عمدتاً بر بحث‌های عرفی‌شدن متمرکز شده‌اند.

مکاتب و رهیافتهای مهم در «جامعه‌شناسی دین»

مکاتب نظری و ادوار سیطره و خاستگاه جغرافیایی هرکدام در جامعه‌شناسی دین تا حد زیادی با سیر تحولات آن در جامعه‌شناسی عمومی انطباق دارد؛ با این تفاوت که موضوع دین، خود را با برخی از این رهیافتهای سازگارتر یافته است. جامعه‌شناسی دین در نسل نخست، هنگامی که تبیین‌های جامعه‌شناختی در هیمنه رهیافتهای تحولی (Evolutionary) و اثباتی (Positivistic) قرار داشت، از همین جریان‌ها که خاستگاه انگلیسی و فرانسوی داشتند، تأثیر پذیرفت. با انتقال اندیشه‌های جامعه‌شناختی به آلمان و تأثیرپذیری از ایده آلیسم آلمانی و همچنین به دلیل نقصانهای نظری موجود در آن دو رهیافت، رویکرد جدیدی در حوزه مطالعات جامعه‌شناختی سر برآورد که ضمن توجه بیشتر به کنشگر اجتماعی، تلاش داشت تا تحلیل و تبیین خویش از رفتار ظاهری از دید نظاره‌گر را به معنای کنش نزد کنشگر منتقل نماید.

جامعه‌شناسی دین از جمله حوزه‌هایی بود که از این جابه‌جایی و تحول انگاره‌ای در نظریه‌پردازیهای جامعه‌شناختی، بیش از دیگران بهره برد؛ چرا که رهیافت تفهیمی با تأکید بر فاعل اجتماعی، جلوه‌ها و ابعاد دیگری از دین را که در سنت تحولی-اثباتی و در توقف بر ساخت اجتماعی مفعول مانده بود، برجست و جوگران این علم آشکار می‌ساخت. به علاوه تأکید این رهیافت بر معناشناسی رفتار از منظر کنشگر، دریچه‌ای را به روی جامعه‌شناس دین می‌گشود تا مواجهه همدلانه‌تری با سنت‌های دینی غیر خودی داشته باشد. از این پس مسیر کمال و رشد جامعه‌شناسی در قالب دو جریان موازی در دو حوزه آلمان و آمریکا دنبال شد.

جامعه‌شناسی آمریکا میراث‌بسر و احیاکننده رهیافتهای دوره آغازین جامعه‌شناسی در اروپا گردید؛ با این تفاوت که با انفصال هر چه بیشتر جامعه‌شناسی از فلسفه، صبغه نظری آن نیز کاستی می‌گرفت و در پاسخ به نیازهای زمان، بر جنبه‌های میدانی و کمی آن افزوده می‌گردید. جریان اصلی جامعه‌شناسی در آمریکا، بازگشتی روزآمد و کمال‌یافته بود به رهیافتهای تحولی، اثباتی و کلان‌نگر جامعه‌شناسی. رهیافتهای کارکردگرا و ساختی-کارکردی منتسب به این جریان، ریشه در اندیشه‌های نسل نخست جامعه‌شناسان داشت. اما آلمان که جامعه‌شناسی را دیرتر از دیگر مراکز زایش جامعه‌شناسی در اروپا آغاز کرده بود، یک جریان مستقل و دنباله‌دار را در جامعه‌شناسی پدید آورد و با حفظ جوهر مشترک خویش، تجلیات متفاوتی را از خود نمایان ساخت. البته بروز حوادثی در دو دهه آخر نیمه اول قرن بیستم در آلمان، این جریان را بی‌آنکه در سمت و سو و خصوصیات ذاتی آن تغییرات مهمی پدید آورد، به آن سوی اقیانوس آرام، منتقل ساخت و در همجواری جریان رقیب نشاناند. رهیافتهای شهودی (Intuitionism)، وجودی (Existentialism) و پدیدارشناسانه (Phenomenologism) جامعه‌شناسی که بیشترین کاربرد و حوزه عملشان جامعه‌شناسی دین می‌باشد، جواهرهای گوناگون و به هم پیوسته همین جریان انتقال‌یافته به سرزمین آمریکاست؛ در حالی که ریشه و پیشینه آن در اروپا و در حوزه‌های مرتبط با کشور آلمان قرار دارد.

اینک پس از ارائه تصویری موجز و سریع از مهمترین مکاتب و رهیافتهای نظری مطرح در جامعه‌شناسی دین، جا دارد که به معرفی بیشتر آنها در این حوزه مبادرت شود. قبل از هر چیز لازم است که برای جلوگیری از یک مخالطه رایج توضیح داده شود که بحث از رهیافتهای رایج در جامعه‌شناسی دین با آن تمایزاتی که در تعریف دین میان دین‌پژوهان رخ داده است، متفاوت است. وقتی از رهیافتهای جامعه‌شناختی دین سخن گفته می‌شود، غرض همان جریان‌ات نظری است که یک جامعه‌شناس از منظر آن به دین نظر می‌کند و در چارچوب آن به یک سلسله فرضیات و نظریات تبیینی دست می‌یابد. در حالی که تکثر نوع دوم در میان دین‌پژوهان از آنجا پدید می‌آید که در کشف و معرفی جوهر دین، کدام یک از ابعاد یا عناصر تشکیل‌دهنده آن را مهمتر از دیگر ابعاد قلمداد نمایند و دین را بر حسب کدام یک از عناصر اصلی آن تعریف کنند. البته نقش و اثر رهیافتهای نظری مورد قبول و فلسفه پیشینی مورد اتکای جامعه‌شناس در تشخیص ذات

و جوهر دین و ارائه تعریف مشخصی از آن را هم نمی‌توان نادیده گرفت. در این مقال با احتراز از ورود به بحث تنوع تعاریف و خاستگاه‌های نظری آن^۹، به مروری بر مکاتب و جریان‌های نظری رایج در جامعه‌شناسی دین اکتفا می‌نماییم.

همچنان‌که پیش از این اشارت رفت، جامعه‌شناسان دین در نسل‌های دوم و سوم به‌نحوی تحت تأثیر اندیشه‌ها و افکار برجای مانده از نسل نخست، یعنی بزرگان دوره کلاسیک جامعه‌شناسی قرار داشته‌اند. به علاوه تصریح گردید که امیل دورکیم و ماکس وبر بیش از هر جامعه‌شناس دیگری، سایه خویش را بر مطالعات جامعه‌شناختی دین پس از خود انداخته‌اند؛ بنابراین در متون جامعه‌شناسی دین، با اصطلاح دورکیمی (Durkheimian) و وبری (Weberian) - که یک گرایش یا صاحب‌نظر را بدان منتسب می‌سازد و از گرایش‌ها و صاحب‌نظران دیگر متمایز می‌نماید - فراوان برخورد می‌شود. انتساب تعلق به یکی از دو بنیانگذار جامعه‌شناسی دین در واقع اشاره‌ای اجمالی است به مسیر و حوزه مطالعه، الگو و روش مطالعه و همچنین جنبه و ابعاد مطالعه‌ای که یک دین‌پژوه جامعه‌شناس برگزیده و دنبال کرده است. به علاوه به نحو نه چندان صریح به رهیافت و مکتب متکی بر آن نیز اشارت دارد.

رهیافت تحولی که همچون پارادیمی غالب، اندیشه نسل نخست جامعه‌شناسی را متأثر ساخت، نخستین مکتبی است که جامعه‌شناسان چندی از منظر و مَرآی آن به موضوع دین نظر کرده‌اند و متونی را در ذیل آن پدید آورده‌اند. این مکتب به واسطه خاستگاه اصلی‌اش در انگلستان، مطالعات مردم‌شناختی دین را بیش از همه متأثر ساخته و از طریق ارتباطی که این نوع مطالعات با جامعه‌شناسی دین برقرار کرده بود، به درون جامعه‌شناسی آمد. مکتب تحولی در خاستگاه نخستین خویش محصور نماند، بلکه به دیگر حوزه‌های نشو و نمای جامعه‌شناسی در اروپا، خصوصاً فرانسه نیز سرایت کرد و دامن گسترده. متون به ارث مانده از هربرت اسپنسر، آگوست کنت، امیل دورکیم و فردیناند تونیس در جامعه‌شناسی دین و ادوارد تایلور، لوئیس هنری مورگان، جیمز فریزر، رادکلیف براون، برانیسلاو مالینوفسکی، لوی بروول و مارسل موس در مردم‌شناسی دین و جادو تماماً قابل انتساب به این مکتب نظری‌اند.

پوزیتیویسم یا مکتب اثباتی که تحت تأثیر توفیقات و دستاوردهای مهم علوم فیزیکی در اواخر قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹ در سراسر اروپا و خصوصاً فرانسه از اقبال چشمگیری در میان متفکرین علوم انسانی و اجتماعی برخوردار گردیده بود با نظریه

مشهور مراحل تحول اندیشه بشری گنت با به‌درون جامعه‌شناسی نهاد و در واقع جامعه‌شناسی را به وجود آورد. از طریق همین رهیافت بود که الگوی رایج در علوم فیزیکی برای چندین دهه بر اندیشه‌های جامعه‌شناختی سیطره یافت و علاوه بر ارائه تعاریف خاصی از موضوع آن، بر روش‌شناسی و أغراض این علم هم تأثیر گذاشت. مهمترین دغدغه پوزیتیویسم که با سوء ظن حادی به‌تازگی راه خویش را از معرفت‌های ربانی و متافیزیکی، یعنی دین و فلسفه جدا کرده بود، فاصله‌گرفتن از موضوع خویش و احراز حداکثر بی‌طرفی در کار شناسایی و داوری بوده است. شی‌انگاری (Objectivity) پدیده اجتماعی، راه حلی بود که علاوه بر ایجاد فاصله کافی میان فاعل شناسا و موضوع مورد شناسایی، امکان حداکثر بی‌طرفی را نیز فراهم می‌آورد؛ همچنین آن را مستعد پذیرش الگوی مطالعه و تحقیق در علوم فیزیکی می‌نمود. گنت، دورکیم، اسپنسر و به اعتباری مارکس و تابعینش مهمترین جامعه‌شناسان پیرو مکتب پوزیتیویسم‌اند و طبعاً آثار برجای‌مانده از ایشان در حوزه مطالعات دین نیز در چارچوب همین مکتب قرار می‌گیرد. بر این اساس تعلق انگاره‌ای آن دسته از جامعه‌شناسان دین را که به عنوان دورکیمی شناخته شده‌اند، به میزان زیادی می‌توان حدس زد. اندیشه‌های دورکیم به لحاظ گستردگی و جامعیت، موجِد حداقل دو ویژگی مهم انگاره‌ای بوده است که در ادوار پس از او نیز در قالب دو مکتب خویشاوند نمایان گردیده است. تأکید دورکیم بر ساخت‌های کلان اجتماعی، تحت تأثیر نگاه اندامواره‌ای (Organismic) به جامعه و همچنین بر وظیفه و کارکرد (Function) اجزای اجتماعی برای حفظ آن، از جهت‌گیریهای مهمی است که در جهت‌دهی به منظر مطالعه جامعه‌شناسان بعد از خود بسیار مؤثر افتاد و لاقفل دسته‌ای از آنان را از مابقی جدا ساخت. بنابراین، جریان دورکیمی در جامعه‌شناسی دین، منتسب به جامعه‌شناسانی است که اولاً کلان‌نگرند و به مطالعه نقش و جایگاه دین در ساخت اجتماعی بیش از رفتارها و عقاید دینی در سطح خرد، اهتمام دارند؛ ثانیاً به بررسی کارکردهای دین در جهت حفظ انسجام اجتماعی و همچنین بحث‌های مربوط به تحولات پدیدآمده در صورت‌های دینی بسیار علاقه‌مندند و ثالثاً تلاش می‌نمایند تا فاصله ممکن از موضوع خویش را چنان حفظ نمایند که کمترین لطمه‌ای به اصل بیطرفی در شناسایی و داوری وارد نیاید.

ویری‌ها در جامعه‌شناسی دین، بنیانگذار و پیرو دسته دیگری از رهیافتهای شناخته شده در این حوزه‌اند. رهیافت تفهمی ویر، نخستین تغییر جهتی است که در

جریان اصلی حاکم بر جامعه‌شناسی رخ داد و با زاویه کمی از آن جدا گردید. ویردر عین اینکه به تفسیر و معنی رفتار نزد کنشگر اهتمام داشت، از تبیین آثار و پیامدهای بیرونی آن نیز غافل نبود؛ یعنی در یک رفت و برگشت میان منظور کنشگر و منظر مشاهده‌گر، از تفسیر به سوی تبیین میل می‌کرد. در واقع ویر و دیدگاه تفهیمی وی، در نقطه‌ای در میانه دو جریان نظری موازی ایستاده است و نقش حلقه اتصال میان آن دو را ایفا می‌کند. تمایز میان این دو جریان که به‌عنوان تبیینی (Explanatory) و تفسیری (Interpretive) شناخته شده‌اند، (29 / P. 12-31, 34 / P. 58-59) در این است که جریان نخست در بررسی و مطالعه دین بر عوامل تأثیرگذار و پیامدهای تأثیرپذیر بیرونی نظر دارد و لذا با تمایلی شدید به تعمیم‌دهی و کشف قوانین علی، به سمت بحث‌های مربوط به ریشه و منشأ دین، کارکردهای دین و مناسبات آن با دیگر پدیده‌های اجتماعی در ساختهای کلان کشیده شده است. در حالی که جریان تفسیری به سوی بررسی ماهیت باورها و ارزشهای دینی و نقش معنابخشی آن به زندگی فردی و اجتماعی جلب گردیده است.^{۱۰} این دو جریان در تقابل‌های آشکار و نهان، یکدیگر را به داشتن نقطه ضعف‌هایی متهم می‌نمایند که از منظر رقیب، نقطه قوت آن است. مثلاً متفکرین اثبات‌گرا (Positivists)، رهیافتهای تفسیری را ذهنی، شخصی، بی‌پایه و غیر علمی می‌خوانند و در مقابل، تأویل‌گرایان (Hermeneuticians) دیدگاه‌های اثباتی را به شدت مکانیستی، تحویل‌گرا و جامد می‌شمارند و اعتقاد دارند که در شناخت عمیق حیات و اندیشه بشری ناتوان و قاصر است. دسته اخیر معتقدند با توجه به اینکه دین یک امر ذهنی و درونی است، اساساً روشهای تبیینی در بررسی و مطالعه آن دچار مشکل می‌باشد. (29 / P. 13)

جریان تبیینی با انتقال به آمریکا، رهیافتهای تحولی، کارکردی و ساختی-کارکردی را که ریشه در ادوار نخست رشد جامعه‌شناسی داشت، مجدداً احیا کرد و چهره‌ها و آثار شاخصی را از خود به یادگار گذاشت. جریان تفسیری نیز در صورت‌های جدیدی از مکاتب و رهیافتهای کهن، چون مکتب «شهودی» سلایرماخر، رهیافت «وجودی» کمی‌برکه‌گور و «پدیدارشناسی» هوسرل و شوتز خود را بازتولید کرد. جریان تفسیری با استمداد از فلسفه و کلام که از سابقه و ظرفیت‌های بسیاری در مطالعات دین‌پژوهی برخوردار بودند و با تجویز استفاده از ایده‌ها و اندیشه‌های غیر جامعه‌شناسانه در حوزه جامعه‌شناسی دین، نشان داد که از آمادگی زیادی برای گسترش دامنه این مطالعات و گشودن مناظر جدید به‌روی آن برخوردار است.

انگاره غالب بر اندیشه جامعه‌شناختی

وجود ادوار پارادیمی و انگاره‌ها و اسطوره‌های حاکم بر سازوکار اندیشه در هر عصر، فرض پذیرفته‌ای است که در میان فلاسفه معرفت (Epistemologists) و جامعه‌شناسان علم (Sociologists of Science)، نوعی اذعان و توافق جمعی درباره آن وجود دارد. با اینکه این تلقی هیچ نسبتی با ایده آلیسم فلسفی ندارد و در اعتبار و اتقان نظری دستاوردهای علمی، کمترین تردیدی روا نمی‌دارد؛ در عین حال بر یک نقیصه مهم معرفتی نیز صحه می‌گذارد و آن محدودیت دانش و معرفت بشری از یک سو و کثرت ابعاد و پیچیدگی جلوه‌ها و غموض لایه‌های پنهان واقعیت از سوی دیگر است. بشر جدید که خودباورانه به شناسایی و ارزیابی انگاره‌های حاکم بر اعصار گذشته پرداخته است و تفاسیر مختلفی از مراحل تحول و جابه‌جایی آن ارائه می‌نماید^{۱۱}، نمی‌تواند و نباید خود را در ورای تحولات پارادیمی بشناسد و از تأثیرات انگاره‌ای و اسطوره‌ای بر ذهن و رفتار خویش، مصون و برکنار بشناسد. تلاش عالم منصف، نه در نفی وجودی انگاره‌ها و نشاندن خویش در موضع فرا انگاره‌ای، بلکه در راه کشف و شناسایی ویژگیهای انگاره حاکم بر این عصر و بررسی امکان راهیابی به انگاره‌های محتمل دیگر در آینده باید صرف شود. با این اوصاف، جا دارد که انگاره حاکم بر اندیشه جامعه‌شناختی و بر یافته‌های جامعه‌شناسی دین، مورد بررسی و امعان نظر بیشتری قرار گیرد.

مونتگمری وات درباره سنت فکری غرب به دو نکته مهم اشاره می‌نماید: نخست اینکه روح و جهتگیری حاکم بر این سنت، دنیوی است و دوم، این سنت فکری به یک فرهنگ مسلط جهانی بدل شده است. او معتقد است که مقاومت دیگر فرهنگها در راه حفظ هویت و اصالت خویش، چیزی جز تلاشهایی در درون و نه در مقابل آن به حساب نمی‌آید و حاصلی جز تقویت و تکمیل همان فرهنگ جهانی در پی ندارد. (۱۴ / ص ۲۲۲-۲۱۹).

با ملاحظه غرض و غایت علمی که منشأ و خاستگاه غربی داشته‌اند و از طریق جهانی شدن فکر و فرهنگ غربی در تمامی عالم انتشار یافته‌اند، چنین احراز می‌شود که ویژگی مورد اشاره مونتگمری وات کمابیش بر فضای ذهنی عالمان بنیادگذار و اخلاف بسط‌دهنده این علوم، سیطره داشته و آنان را متأثر و با آهنگ عزیمت خویش همراه ساخته است. دیوید مارتین ۱۹۷۷ و پیتر گلسنر ۱۹۶۹ از جمله کسانی هستند که از جایگاه اسطوره‌ای انگاره عرفی شدن (Secularization) در نظریات جامعه‌شناختی به

تفصیل یاد کرده‌اند. (31 , 25) گاستن بوتول می‌گوید، کُنت با بریدن بند ناف جامعه‌شناسی از ماوراءالطبیعه، همان کاری را کرد که دکارت پیش از این برای نجات فلسفه از دامان الهیات کرده بود؛ از آن پس، خصوصیت اصلی جامعه‌شناسی، طرد و تحاشی نسبت به ماوراءالطبیعه بوده است (۴ / ص ۶۷-۶۸).

ویژگی متمایز جامعه‌شناسی به عنوان یک رشته علمی، از زمانی که تبیینی تجربی، انسان‌محور، این جهانی و مبتنی بر امر واقع از چگونگی سازمان‌یابی و پیشرفت بشری ارائه داد، آشکار شد. کار اخلاف کُنت اگرچه از مبادی متفاوت و با به‌کارگیری اصطلاحات مختلف و در چارچوب‌های نظری گوناگون شکل گرفت، اما همگی بر همین جهتگیری عمومی تأکید داشت: تأکید مارکس بر ماده‌گرایی (Materialism)، افسون‌زدایی (Disenchantment) وبر، پی‌جویی اخلاقی عقلانی (Rational Ethic) از سوی دورکیم و بالاخره اندیشه امر واقع (Mather-of-Fact) ویلن. (37)

لخنر می‌گوید: عرفی شدن، جوهر معرفت جامعه‌شناسانه مرسوم بوده است (30) و دانیل بل اذعان می‌نماید که تمامی جامعه‌شناسان کلاسیک بجز معدودی، انتظار داشتند که با برآمدن آفتاب قرن بیستم، دین نیز محو گردد. (21 / P. 420-423) رهیافت تحوّل‌ی حاکم بر اندیشه‌های جامعه‌شناختی دوره نخست و جاری در ذهنیت غالب جامعه‌شناسان کلاسیک، متضمن برداشتی بود که اولاً دین را در مراحل آغازین یا میانی تحول معرفت بشری و ساخت اجتماعی قرار می‌داد و ثانیاً زوال و فرسایش (Declining) گریزناپذیر آن را در دنیای جدید پیش‌بینی می‌کرد. حسین نصر از انگاره و رهیافت تحویل‌گرایی (Reductionism) حاکم بر اندیشه علمی در غرب یاد می‌کند^{۱۲} و می‌گوید که علم جدید غربی - بمافیه جامعه‌شناسی - به قصد ساده‌سازی واقعیت، مفاهیم و مقولات عالی‌تر را به امور دانی‌تر تحویل می‌نماید و تمامی صور و ابعاد مختلف هستی را به ذرات و مولکول‌ها تقلیل می‌دهد و همه ابواب معرفت را به دانشهای فیزیکی و ریاضی متصل و ملحق می‌سازد (۱۳ / ص ۲۷۲-۲۷۳).

جامعه‌شناسی دین نیز از این آبخور با همین مشخصات تغذیه کرده است؛ لذا از جمله علمی است که نه تنها به موضوع خویش، هیچ اقبال و التفات مثبتی ندارد، بلکه همین انگیزه و دیدگاههای منفی نسبت به دین، از موجبات روآوری متفکرین دین‌پژوه به سوی آن بوده است. دورکیم و وبر که به اعتباری، استوانه‌های برپایی این رشته علمی محسوب می‌شوند، بحثهای جامعه‌شناختی خویش راجع به دین را از بررسی موقعیت

تضعیف‌شده دین در جامعه مدرن و تغییر رویکرد انسان جدید، نسبت به آن آغاز کرده‌اند.^{۱۳} در واقع جامعه‌شناسی دین، کارش را با نوعی بیطرفی ناهمدلانه و از موضع انتقادی و توأم با بدگمانی نسبت به دین آغاز کرد. شاید همپا و همگام شدن رشد مطالعات جامعه‌شناختی دین در غرب با رشد فرایندهای عرفی شدن دین، فرد و جامعه غربی از همین حیث قابل فهم و توجیه باشد؛ چراکه این علم لاقلاً در نخستین گامهایش، نوعی تعارض میان دین و تجدد را مطرح می‌کرد و دامن می‌زد. (23) بر همین اساس است که از «عرفی شدن» به عنوان انگاره غالب بر جامعه‌شناسی دین یاد می‌شود و سیطره آن را تا حد یک اسطوره علمی قوی، مؤثر و فراگیر بالا می‌برند. (1-8 / P. 28 , 32 / P. 215)

غلبه و تأثیر علم بر موضوع خویش در جامعه‌شناسی دین، چنان سنگین است و آشکار که برخی خود آن را از جمله عوامل تأثیرگذار در ابدال و عرفی سازی دین بر شمرده‌اند. موضع پیشینی جامعه‌شناسان نسبت به دین - که آسیبهای مهمی نیز بر اصل بی طرفی و اعتبار علمی نظریاتشان وارد ساخته است - از بدینی و بدگمانی مفرط تا تلقی نارس و تعمیم‌های ناقص از دین دامنه دارد. ترنر با اشاره به مصادیقی از دو سر این طیف، یعنی کارل مارکس و ماکس وبر، نگاه و داوری ارزشمندانۀ آنها را به نقد می‌کشد. او می‌گوید، نگاه ملحدانه و کاملاً منفی مارکس به دین، به نحوی و نگاه لادری‌گرانه و شخصی و جانبدارانه وبر به نحو دیگر بر قضاوت و داوری این دو جامعه‌شناس درباره دین اثر گذارده است. ترنر معتقد است که روح تجزی‌گرای حاکم بر جامعه‌شناسی دین وبر و فرض تعارض حل‌ناشدنی میان دین و دنیا، او را در شناخت و داوری صحیح و بیطرفانه درباره ادیان دیگر و مشخصاً اسلام، ناتوان ساخته است (5 / ص ۳۱۵-۳۱۱).

در یک نگاه گذرا، بر برخی از اندیشه‌های عرفی و برداشتهای عرف‌گرایانه چهار اندیشمند بنیانگذار جامعه‌شناسی که نظریاتشان در یک قرن بعد، بنیان‌های نظری جامعه‌شناسی دین را شکل داد، پرتوی می‌افکنیم.

اگوست کنت

کنت به عنوان پدر جامعه‌شناسی، به اعتباری بنیانگذار نخستین نظریه جامعه‌شناختی عرفی شدن نیز هست. انگاره غالب بر نظریات عرفی شدن در جامعه‌شناسی و در حوزه‌های دیگر، جریان و نگرش تحولی (Evolutionism) است و اتفاقاً مهمترین نظریه برجای مانده از کنت، یعنی نظریه «مراحل سه‌گانه تحول ذهن بشری»^{۱۴} نیز به همین انگاره

تعلق دارد. کُنت در این نظریه که اساساً یک نظریه معرفت‌شناختی است، به جنبه‌های معرفتی و تبیینی دین نظر دارد و تحولات پدید آمده در نقش و جایگاه اجتماعی دین را به تبع تغییرات معرفت‌شناختی در ادوار حیات بشری طرح و دنبال می‌کند. نظریه تحول معرفت بشری، چنان سایه سنگین خود را بر دیگر آرای کُنت انداخته است که بعضاً دیگر نظریات وی درباره دین را که همچون کارکردگرایان بر نقش و کارکرد دین در انسجام اجتماعی و مشروعیت‌بخشی به دستگاه قدرت تأکید دارد، تحت الشعاع قرار داده است.

نظریات کُنت درباره دین حداقل در سه موضع، مؤید فرایند عرفی‌شدن است و در چند جا نیز بر اهمیت و ضرورت دین در حیات اجتماعی حتی در دوره اثباتی‌گرایی اذعان می‌نماید.

برافراشتن علم استقلال جامعه‌شناسی و آزادسازی آن از چنبره الهیات و فلسفه به منظور تکمیل آخرین حلقه سلسله مراتب علوم اثباتی، به اعتباری مهم‌ترین گام کُنت در هموار ساختن مسیر این فرایند به‌شمار می‌آید. او اندیشه‌های اجتماعی پیش از عصر خود را آغشته به ارزش‌گذاریه‌های ماورایی و تبیین‌های الهیاتی می‌داند و لذا بنیادگذاری علم اثباتی جامعه‌شناسی را در راستای طرد مفاهیم ماوراءالطبیعی و تبیین‌های غایی معرفی می‌کند. به‌علاوه آن‌گاه که از فرایند انتقال از جامعه الهی - نظامی گذشته به جامعه علمی - صنعتی آینده سخن می‌گوید، همزمان به فرایندهای عرفی‌شدن فرد و عرفی‌شدن جامعه اشاره دارد؛ چرا که او تحول و اصلاح اجتماعی را تابعی از تحولات پدید آمده در انگاره‌های حاکم بر ذهن بشری می‌داند. موضع سوم و آشکارتر، در همان نظریه یا قانون مراحل سه‌گانه تحول ذهن بشری است که در آن به صراحت از تعلق نگره و انگاره دینی به دوره کودکی بشر و جوامع ابتدایی یاد می‌کند. کُنت مدعی است که بشر و به تبع آن جوامع بشری با پشت سرگذاردن دوره ربانی و دوره متافیزیک، اینک به عصر اثباتی پای گذاشته‌اند تا آنچه را که دین و فلسفه، پیش از این توانسته بود برای او به ارمغان بیاورد، با استمداد از علم و به دست خویش فراهم آورد.

اگوست کُنت به لحاظ تاریخی و جغرافیایی در نقطه‌ای ایستاده است که به اعتباری چهارراه اندیشه‌ها و گرایشهای مهم و بعضاً معارض و همچنین حوادث سرنوشت‌ساز عصر جدید است. از یک سو اندیشه‌های عقل‌گرایی، فردگرایی و تمایلات شدید عرف‌گرایانه منبعث از عصر روشنگری و فضای سیاسی ضد کلیسا و ضد سلطنت،

ناشی از فروپاشی نظام فئودالی و شعله‌ور شدن انقلاب فرانسه و حوادث گیح‌کننده بعد از آن، همچنین رواج اندیشه‌های لیبرالی در اقتصاد و ایده پیشرفت و از سوی دیگر جریان قوی محافظه‌کاران، کاتولیک‌ها و سلطنت‌طلبان با رهیافتهایی کاملاً مغایر با عقل‌گرایی، فردگرایی، عرف‌گرایی و مخالف با فکر پیشرفت و انقلاب.

گنت نسبت به هیچ‌یک از این جریانات بی‌موضع نیست و در عین حال از هر کدام نیز تأثیراتی را پذیرفته است و لذا ترکیبی متناقض‌نما از این گرایشها را در آرای خویش منعکس می‌سازد. جای پای علم‌باوران و مروجان روشهای علوم تجربی، اندیشه‌های روشنگری، اقتصاددانان لیبرال، معتقدان به نظریه پیشرفت و نظریه پردازان انقلاب فرانسه در آن دسته از نظریات گنت که به نحوی بر فرایندهای عرفی شدن صحنه می‌گذارد و پیش از این به اجمال بدان اشاره کردیم، قابل مشاهده و تشخیص است. اما اثر محافظه‌کاران و مشخصاً بوسونه متأله مسیحی و لویی دوپونالد و ژوزف دومیستر بر بخش دیگری از نظریات گنت که از آن، نوعی اعتنای به جامعه در مقابل فرد، به نظم در مقابل هرج و مرج، به ثبات در مقابل تغییر، به سلسله‌مراتب در مقابل مساوات اجتماعی و بالاخره به دین در مقابل الحاد به مشام می‌رسد، نیز نمایان است. تأثیر الهیات مسیحی بر گنت را می‌توان در اعتقاد به جزمیت تاریخی - که بی‌شبهت به مشیت الهی بوسونه نیست - (۲ / ص ۱۰۳) و در بحث از طبیعت ثابت بشری و جدول مغزی انسان و رجحانی که به تمایلات دگرخواهانه می‌دهد، دید. (۲ / ص ۱۲۵) عقیده گنت درباره ضرورت و کارکرد انسجام‌بخش دین که می‌تواند وفاق و اشتراک اخلاقی را در جامعه پدید آورد، رنگ و بوی نظریات دوپونالد و دومیستر را با خود دارد. (۱۱ / ص ۵۱) گنت معتقد است که حتی در دوره اثباتی، بنیاد نظم اجتماعی از دین است. او تحت تأثیر هابز، چنین باور دارد که جوامع با زور اداره می‌شوند، در عین حال لازم می‌داند که همین زور عریان، با آمیزه‌ای معنوی مثل دین، تلطیف و قابل تحمل گردد. او می‌گوید: اقتدار و نفوذ معنوی وظیفه دارد تا نظم اجتماعی را حفظ کرده، آحاد جامعه را متحد ساخته و قدرت عریان و مادی را تقدیس و تلطیف نماید. (۱۱ / ص ۱۲۰) گنت تحت تأثیر همین گرایشهای متلائم با دین، ضرورت وجود سلسله‌مراتب قدرت معنوی در کنار سلسله‌مراتب قدرت دنیوی را پیش می‌کشد و در صدد است تا با پدید آوردن بدیلی که نقش کشیشان و کلیسای گذشته را در عصر جدید به عهده بگیرد، خلأ ناشی از فقدان مذهب را با «دین انسانیت» که خود، پیامبر و دانشمندان، کشیشان آن هستند، پر نماید.

کارل مارکس

مارکس با بینش مادیش بیش از هر اندیشمند دیگری مورد طعن و نفرین موالیان ادیان الهی قرار گرفته است؛ با این همه در قیاس با متفکرانی چون هگل، فوئرباخ، نیچه، فروید و... کمتر دربارهٔ دین سخن گفته و کمتر متعرضِ موردی ادیان و درگیر مجادله‌های کلامی و موضوعی با آنها گردیده است. مهمترین تعریضات مارکس بر دین در ذیل بحثهای «زیر بنا - روینا»، «ایدئولوژی» و «از خود بیگانگی» صورت گرفته است که در آنها کمتر به یک دین مشخص و یا عقیدهٔ دینی خاص نظر داشته، بلکه بی هیچ تفکیکی، برای تمامی صورتهای دینی، حکمی واحد و نسخهٔ یکسانی پیچیده است.

مارکس معتقد است که افکار طبقهٔ حاکم در هر عصری، افکار حاکم بر همان جامعه است. یعنی طبقه‌ای که قوای مادی تسلط بر جامعه و حفظ وضع موجود را در دست دارد، نیروی فکری توجیه‌کننده و پشتیبان آن را نیز پدید می‌آورد. به عبارت دیگر، نیرویی که ابزارهای تولید مادی را در اختیار دارد، بر ابزارهای تولید ذهنی نیز تسلط خواهد داشت. (۱۱ / ص ۸۰) مارکس ابزارهای ذهنی توجیه‌گر وضع موجود را ایدئولوژی می‌نامد و دین را یکی از رایج‌ترین ایدئولوژی‌های حامی طبقهٔ سلطه‌گر و تخدیرکنندهٔ طبقهٔ فرودست در دوران گذشته می‌شناسد. دین برخلاف ایدئولوژی‌های دیگر که تنها معتمد و مقبول یکی از دو طبقهٔ اصلی قرار می‌گیرند، در جوامع دارای ساخت طبقاتی، یک نقش دوگانه و مکمل دارد؛ نقش دوگانه‌ای که در نهایت به نفع یکی از دوسوی منازعه، یعنی طبقهٔ مسلط تمام می‌شود. دین در چنین جوامعی ضمن توجیه و تبیین ماورائی اوضاع نابرابر و مناسبات تبعیض‌آمیز و اقتناع نظری-روانی گروههای تحت ستم در درک و پذیرش این اوضاع به‌عنوان سرنوشت محتوم، به مثابهٔ ایمان و تعلق خاطر مشترک، بر روی تضادهای فاحش و شکافهای عمیق درون جامعه نیز نوعی سرپوش می‌نهد و صورتی از یک همبستگی کاذب میان دو خصم ذاتی را به نمایش می‌گذارد. مارکس در همین نظرات بی‌آنکه خود را درگیر بحثهای مردم‌شناختی و تاریخی کشدار بنماید، تکلیف منشأ و کارکردهای روانی و اجتماعی دین را نیز تعیین کرده است. بدیهی است که او هیچ اصالت و جوهری برای دین قابل نیست و ظهور و افول آن را همچون دیگر پدیده‌های ذهنی و غیر مادی، تابع زیرساختهای اقتصادی جامعه و مناسبات طبقاتی حاکم می‌داند. شاید از همین روست که مارکس و تابعین او در قیاس با دیگران، کمترین محاجه‌های نظری مشخص و مجادلات کلامی رودر رو را با دین و متألّهین

داشته‌اند؛ زیرا از نظر ایشان، عنصر تعیین‌کننده صحت و خطای یک ایدئولوژی - بمافیه دین - فحوای منطقی و مبانی برهانی آن نیست، بلکه خاستگاه و موضع طبقاتی آن است. اندیشه‌های مارکس درباره دین که صبغه ایدئولوژیک عرف‌گرایانه در آن پُررنگ‌تر از جنبه‌های نظریه‌ای است، به شدت متأثر از آرای فوئرباخ است که اعتقاد دینی و پرستش ذوات ماوراءالطبیعی را بارزترین جلوه از خودیگانگی انسان می‌دانست و معتقد بود که ریشه‌های خداشناسی را باید در انسان‌شناسی باز جُست؛ چراکه برخلاف گمان رایج، انسانها خود را تابع «آفریده» خود و نه «آفریدگار» خود قرار داده‌اند.

از مارکس دو موضع صریح که به نحوی و بی ذکر نام به فرایند عرفی شدن جوامع و افراد اشارت دارد، قابل بازشناسی است. مارکس «دین» و «دولت» را ابزارهای ایدئولوژیک - سیاسی قدرتهای حاکم می‌داند. او معتقد است که این دو محصول مناسبات طبقاتی، با عبور بشر از دوران ماقبل تاریخ و گام نهادن به دوران بی طبقگی، از میان خواهند رفت. (۱۹ / ص ۱۴۹) او به‌علاوه از متعالی و برترشدگی (Supernization) مجدد بشر برای خود، یعنی بازگشت به همان چیزی که فوئرباخ، دور شدن از آن را به عنوان «از خودیگانگی» انسان تعبیر کرده بود، سخن می‌گوید. شیلی از این سرانجام خوشایند مورد نظر مارکس، چنین تعبیر کرده است: پادشاه بر خود؛ معاف و برکنار از ترس، از پرستش و از مرتبه. (38 / P. 310)

امیل دورکیم

نگرش و تلقی دورکیم از مقوله دین، عرفی است و از چند مدخل و منظر نیز آن را تبیین و تقویت نموده است. دورکیم از یک سو با طرح و تبیین نظریه «منشأ اجتماعی دین» و نفی تلویحی هرگونه منشأ ماوراءالطبیعی و الهی برای آن، دین را یک فرآورده بشری معرفی کرده است. او که توتمیسم را به عنوان نخستین صورت دینی در جوامع ابتدایی قلمداد می‌کرد، معتقد بود که توتم، نمادی از خود «کلان» و ارزشها و سنت‌های نهادینه‌شده آن است که برای حفظ و حراست از جامعه و تضمین ماندگاری و بقای آن، باید مورد احترام و پرستش اعضا و آحاد آن قرار گیرد. قایل شدن منشأ اجتماعی و بشری برای دین، آن را مهیای هرگونه دستکاری و اصلاح و تبدیل‌های بعدی می‌سازد و در مسیر فرایند بی سرانجام عرفی شدن قرار می‌دهد.

مدخل دیگری که نظریات دورکیم را خواسته یا ناخواسته در ذیل انگاره

عرفی شدن قرار داده است، آنجایی است که جوهر دین را «تمایز قابل شدن میان امور مقدس و غیر مقدس» می‌شناسد. بنابراین تعریف، دین علاوه بر محصور شدن در حوزه مقدسات، خود، مدافع و مروج مرزگذاری میان این دو حوزه و حافظ حرمت خطوط جداکننده برای پیشگیری از هرگونه تخطی و آمیختگی‌هایی است که می‌تواند حوزه مقدسات و دامان قدیسین را آلوده سازد. دورکیم با مرزگذاری میان حیات دینی و حیات دنیوی، در واقع عرصه را بر دین تنگ می‌کند و آن را به بخشهای حاشیه‌ای و نه چندان جدی زندگی می‌راند؛ از این رو او بیش از متولیان امور دینی بر مجزا و مقدس نگه داشتن فضاها و اوقات اختصاصی دین تَحْمُس و تشدد به خرج می‌دهد. میرچا الیاده از دین‌پژوهان متأخر نیز در این باره با دورکیم هم عقیده است و از ثنویت امور مقدس و نامقدس به شدت دفاع می‌کند.

تلاش دورکیم در کشف و شناسایی جوهر دین، در چارچوب همان رهیافتی قرار داشت و تعقیب می‌شد که اصالت را به جامعه می‌داد و تمامی پدیده‌های جمعی را براساس آن تبیین می‌کرد. از این رو دورکیم در تعریف دین به فراتر از تجلیات و صور ظاهری آن رفت و از عقاید و مناسک و اخلاق، به سمت اغراض و کارکردهای اجتماعی مشترک نهفته در پس آنها عبور کرد. بنابر تعبیر دورکیمی تمام مردمان در تمامی فرهنگها، در هنگام مواجهه با حوزه مقدس، یک تحول و دگردیسی روان‌شناختی را تجربه می‌کنند که توأم با نوعی احساس خشیت و هیبت است. دورکیم اولاً این مواجهه را یک تعامل گروهی می‌داند^{۱۵} و ثانیاً معتقد است که بر اثر آن، انسجام اجتماعی از دست رفته در فعالیت‌های منفعت‌جویانه دنیوی، باز تجدید می‌شود.

باب سومی که دورکیم طی آن تصویری ولو مجمل از فرایند عرفی شدن جوامع - بسی آنکه اسمی از آن ببرد - ارائه می‌دهد، در بحث‌های مربوط به تحول و تبدیل «همبستگی مکانیکی» در جوامع محدود و ساده ابتدایی به «همبستگی ارگانیکی» در جامعه پیشرفته و دارای تقسیم کار پیچیده است. او در این مباحث، البته نه به تفصیل و صراحت دیگران، از کاسته شدن نقش و فروکاسته شدن جایگاه دین با انتقال از جوامع ابتدایی به پیشرفته و همچنین از خلأهای ناشی از گسست هنجاری و اخلاقی در جوامع جدید سخن گفته است و تلاش‌هایی نیز برای یافتن بدیل‌هایی کارکردی برای آن به عمل آورده است. موضع معتدل دورکیم در موضوع «عرفی شدن» از اینجا نمایان می‌گردد که اولاً او بیشتر به تحول دین در زندگی جدید نظر داشت تا به حذف کامل آن و ثانیاً معتقد بود که

چون ادیان گذشته، چیزی جز تجلی تقدس یافته آرمان‌های همان جوامع نبوده‌اند، جوامع آینده نیز قادر خواهند بود که دین و خدایان جدید خویش را از نو بسازند. شاید به همین دلیل است که رابرت بلا او را نخستین متکلم «دین مدنی» شناخته است. (23)

هرچند غلبه رهیافت جمع‌گرایانه در اندیشه‌های دورکیم، به او اجازه نداده است تا با صراحت بیشتری از تحولات ذهنی، روحی و رفتاری انسان ساکن در جوامع پیشرفته سخن بگوید؛ لیکن با ویژگیهایی که وی برای این نوع جوامع برمی‌شمرد، می‌توان به اشاراتی درباره «عرفی شدن فرد» نیز دست پیدا کرد.

همان‌طور که نشان دادیم، مضمونی از نظریه عرفی شدن و تبیین‌هایی در راستای اجتناب‌ناپذیری آن از متون جامعه‌شناختی بازمانده از دورکیم قابل شناسایی است و حتی در مواردی می‌توان ردی از تمایلات ایدئولوژیک یا غلبه انگاره‌ای به نفع آن را بازیابی کرد؛ در عین حال باید توجه داشت که این نظریه و گرایش در او - در جامعه‌شناسان کارکردگرا به دلیل کارکردهای همچنان مهمی که برای دین در - اجتماع قابل‌اند، به میزان زیادی تعدیل شده و مفاهیم آمیز است و در بعضی نقاط در موضع تعریض و تقابل با رهیافتهای متطرف عرفی شدن قرار می‌گیرد.

ماکس وبر

فرایند عرفی شدن را دو نظریه اصلی به عنوان دو رهیافت کلان که دیگر نظریات، شاخه‌ها و منضمات آن هستند به پیش برده است. یکی نظریه «تمایزیابی ساختی» جامعه و «تفکیک نهادی» دین و دیگری «عقلانیت». جامعه‌شناسانی که پس از دورکیم و وبر به بررسی تحولات پدیدآمده در نقش و جایگاه دین در جامعه و در ذهنیت افراد پرداخته‌اند، جملگی در مسیر یکی از این دو رهیافت گام زده‌اند.

عقلانیت، به عنوان هسته مرکزی تحلیل جامعه‌شناختی وبر از دنیای جدید، در کنه خویش، نظریه محوری عرفی شدن دین، فرد و جامعه را نهفته دارد. وبر آنگاه که در ذیل بحث عقلانیت به افسون‌زدایی (Disenchantment) دین اشاره می‌کند و ادیان عقلانی را در مقابل ادیان جادویی و غیر عقلانی قرار می‌دهد و یکتاپرستی را صورت کمال یافته و عقلانی شده پرستش خدایان متعدد در ادیان ابتدایی معرفی می‌کند، در واقع به فرایندی در درون خود دین نظر دارد که بعد از او با نام عرفی شدن شناخته و معرفی شده است و وقتی که از عقلانیت، عمومیت یافتن ملاحظات «هدف - وسیله» و

افزایش سهم کنش‌های عقلانی معطوف به هدف را نسبت به دیگر انواع کنش مطمح نظر دارد، به چیزی نظیر فرایند عرفی شدن فرد توجه دارد و بالاخره هنگامی که پای عقلانیت را به دیوانسالاری و اقتصاد و مناسبات اجتماعی می‌کشاند، از عرفی شدن جامعه سخن می‌راند.

مفهوم دیگری از ویرکه نکات و مفاد اندیشه‌مندی برای نظریات جافاقتاده‌تر عرفی شدن در ادوار بعد از خود به ارث گذاشته است، «افسون‌زدایی» است. ویر در مطالعه بر روی تحولات پدیدآمده در ادیان ابتدایی و باستانی که تمامی هستی را قدسی و رازآلود و مملو از خدایان متعدد با نقشها و کارکردهای تخصصی و در حال تنازع با یکدیگر می‌دیدند، به این نتیجه می‌رسد که انسانها در عقاید دینی خویش، یک روند تدریجی به سوی کاستن از خرافات غیرعقلانی و هر چه عقلایی‌تر کردن باور، اخلاق و مناسک دینی را تجربه کرده‌اند. او معتقد است که روند عقلانی شدن اعتقادات دینی، موجب انتقال از ادیان چندخدایی به یکتاپرستی شده و به اخلاقی‌تر شدن ادیان منتهی گردیده است. در ادیان وحدانی و آخرت‌گراست که عمل نابهنجار، سرپیچی از فرامین الهی و در نتیجه گناه محسوب می‌شود. یکتاپرستی و اخلاق‌گرایی متجلی شده در آیین یهود، محصول همین روند افسون‌زدایی از دین و عقلانی شدن اعتقادات ادیان کهن می‌باشد و پیوریتنیسم نقطه اوج آن است. ویر معتقد است که در کالونیسم به عنوان آخرین حلقه زنجیره تحول ادیان، به علت وجود گرایشهای شدیداً ضد مناسکی (Antiritualistic) امکان شکل‌گیری هرگونه عرفان‌گرایی رازآلود (Mysticism) منتفی است (۱۵ / ص ۹۴ و ۱۰ / ص ۲۰۱). نقطه عزیمت بشر، جهان سراسر مقدس و سرشار از موجودات قدسی بوده است و سر منزل نهایی او جهانی است افسون‌زدایی شده و به غایت عقلانی که فاقد هر نوع قدسیت و فره‌مندی (Charisma) است. دین در این جهان، اگر جایی داشته باشد، درون وجدان آدمیان یا در عالم بالاست.

ویر از فرایندهای دیگری در موازات و در تکمیل روند افسون‌زدایی از دین و عقلانی شدن هر چه بیشتر فرد و جامعه سخن گفته است. مثل تمایزپذیری انواع فعالیت‌های بشری که سابقاً جملگی در ذیل ارزشها و هنجارهای دینی تحقق می‌یافتند و یا روندی که علم اثباتی ریاضی و تجربی باعث شده است تا عنصر قدسی به تدریج از جهان رانده شود (۲ / ص ۵۹۳ - ۵۹۰).

ویر در بحث از نقش اخلاق دینی در شکل‌دهی به نظام اجتماعی جدید، بی‌آنکه تصریح نماید، اشاره‌ی روشنی به وقوع این فرایند در جوامع سرمایه‌داری دارد. او اذعان می‌نماید پس از آن‌که پیوریتانیسم با آموزه‌ی ریاضت و تکلیف‌شغلی نقش خود را در رشد و گسترش روحیه‌ی سرمایه‌داری ایفا کرد و نظام نوپای سرمایه‌داری نیز به قوام و ثبات نسبی خویش رسید و وابستگی خود را به آن زمینه و پشتوانه‌ی اخلاقی به حداقل رساند، دیگر برای بقا و ادامه‌ی حیات، نیازی به پیوریتن‌های مؤمن نخواهد داشت. اینک، روح ریاضت پروتستانی از قفس پریده است... و جوامع جدید بر پایه‌ی عقلانیت ابزاری و نه تکلیف الهی و بر بنیاد منفعت و لذت و نه ریاضت استوار گردیده‌اند.

ردپای عرفی‌شدن را در دیگر مباحث جامعه‌شناختی ویر همچنان می‌توان دنبال کرد. هنر و سبک برجسته‌ی ویر در جامعه‌شناسی، ارائه‌ی انواع سنخ‌شناسی‌ها در راستای استفاده هر چه مؤثرتر از ابزار مفهومی «سنخ آرمانی» (Ideal Type) است که برای پُرکردن شکاف میان تفسیر و تبیین ابداع گردیده است. ویر با استفاده از همین الگو و به منظور ارائه‌ی یک گونه‌شناسی دو وجهی از ادیان، دو نوع دین رستگاری و شریعتی را معرفی می‌کند. او ضمن برشمردن مشخصه‌های ممیز هر یک از این دو نوع که بیشتر از نمونه‌ی مسیحیت و بودیسم در یک سو و کنفوسیوسیسم و یهودیت در سوی دیگر اخذ شده است، به الگو و مسیرهای متفاوتی از عرفی‌شدن در این دو صورت دینی دست می‌یابد. او با نظر به مهمترین خصوصیت ادیان رستگاری، یعنی بی‌اعتنایی و بدبینی نسبت به دنیا و نسبت به عناصر همبسته‌ی آن مثل اجتماع و سیاست و هنر و معرفت، فرایند عرفی‌شدن آن را در ترک رهبانیت، انتقال از سرشت نبوی و فره‌مند (کاریزماتیک) به پیشه‌ی روحانیون و کارکنان یک دستگاه مقدس و همچنین عقلانی‌کردن ایده‌ی رستگاری یافته است. ویر همین فرایند را در ادیان شریعتی، ناشی از رشد روحیه‌ی دیوانسالاری در دستگاه دینی دیده است که در نهایت به فراموش‌کردن هرگونه اعتلایی به عنوان هدف دینداری منجر می‌گردد.

از بحث‌های ویر در این باره دو جهتگیری مهم قابل استنباط است:

(۱) عرفی‌شدن، فرایند اجتناب‌ناپذیری است که تمامی صورتهای دینی و انواع دینداری را در می‌نوردد و هیچ دینی از تأثیرات آن برکنار نخواهد ماند.

(۲) الگو و مسیرهای عرفی‌شدن، حسب خصوصیات هر دین، متفاوت از دیگری است و این فرایند در مسیرهای متعدد و متنوع جریان می‌یابد.

ویر در چارچوب سنخ‌شناسی‌های خود، در دو جای دیگر نیز به نحوی مجدداً به بحث عرفی‌شدن باز می‌گردد. یکی در تمیزگذاری میان «اخلاق مسؤلیت» و «اخلاق اعتقاد» و دیگری در گونه‌شناسی «زاهد» و «صوفی».

مهمترین بحث ویر در این خصوص که او را از دیگر جامعه‌شناسان کلاسیک و نظریه‌پردازان عرفی‌شدن ماقبل و مابعد از خود متمایز می‌سازد، نگاه نه‌چندان خوش‌بینانه‌ی وی به آینده و به سرانجام این فرایند است. در حالی‌که غالب جامعه‌شناسان و صاحب‌نظران، وضع بشر در دنیای عرفی‌شده‌ی آینده را مطلوب و مؤتمن ارزیابی کرده‌اند، ویر با ابراز نگرانی از بابت تهی‌شدن حیات از معنا و ساختن «قفس آهنین» آینده به دست خویش، نمی‌تواند مبلغ صادقی برای وجه ایدئولوژیک این فرایند باشد.

برجستگی ویر نه در پیش‌بینی چنین سرنوشتی محتمل برای آینده‌ی بشر و جوامع بشری است، بلکه در اکتفا به ابراز نگرانی صرف به‌جای پیشنهاد تدابیری برای چاره‌جویی بوده است. جامعه‌شناسان معاصر او و پیش از او همگی به اجتناب‌ناپذیری این فرایند و به بروز گسست‌ها و پدید آمدن خلأهای معنوی و نابسامانیهای اجتماعی متعاقب آن واقف بوده‌اند؛ لیکن برخلاف ویر، به ابراز نگرانی توأم با بدبینی اکتفا نکرده‌اند، بلکه راه‌حل‌های متفاوتی را برای درمان این عارضه نیز پیشنهاد نموده‌اند. گنت، «دین‌انسانیت» را به عنوان بدیل روزآمد ادیان سنتی پیشنهاد می‌کند؛ مارکس، ایدئولوژی کارگری را به مثابه آرمان وحدت‌بخش سوسیالیسم، جایگزین ایدئولوژی‌های کاذب دینی می‌سازد و برای دنیای پس از آن، بشر را موضوع پرستش و تقدیس خویش قرار می‌دهد؛ دورکیم برخلاف همگنان خویش برای پُر کردن این خلأ، به دین‌سازی مبادرت نمی‌نماید، بلکه به راه‌حل‌های عملی و عقلانی‌تر بازبازی انسجام اجتماعی از دست‌رفته یا تضعیف‌شده، می‌اندیشد. او گروه‌های حرفه‌ای و اتحادیه‌های صنفی را که بیش از هر یک از گروه‌های خانوادگی، سیاسی و دینی قادر به تنظیم انضباط اجتماعی و تحکیم پیوند فرد با جمع می‌باشند، برای این منظور پیشنهاد می‌کند.

البته در عمل هیچ‌یک از این راه‌حل‌ها نتوانست نگرانیهای ویر از بابت آینده را به‌درستی مرتفع سازد و آسیبهای پیش‌بینی‌شده‌ی او در محو دین و رشد عقلانیت را چاره نماید. شاید از این حیث بتوان حق را به او داد؛ به‌واقع نیز هیچ بدیلی برای دین جز خود دین وجود ندارد.

مشکلات و موانع این رشته

جامعه‌شناسی دین به عنوان دیدگاهی که از بیرون به دین نظر می‌کند، در بطن خود با رویکردهایی که برای دین، منشأ طبیعی و اجتماعی و نه فطری و وحیانی قایل‌اند، بیشتر همخوانی دارد؛ با این حال امکان چنین مطالعه‌ای از سوی برخی کسان، مورد انکار و تردید قرار گرفته است. گنه و جوهر تمامی تردیدها در این باره از دو محور اساسی زیر، بیرون نیست:

- ۱) دچار بودنِ مطالعات جامعه‌شناختی دین به نوعی تحویل‌گرایی (Reductionism).
 - ۲) عدم امکان رعایت بیطرفی (Neutrality) و تعلیق (Epoche) در این قبیل مطالعات.
- برخی با این استدلال که دین فرآورده‌ای تماماً اجتماعی همانند دیگر پدیده‌های اجتماعی نیست، معتقدند که نمی‌توان به راحتی آن را در معرض تبیین‌های عقلانی قرار داد. دین واجد حقیقتی شهودی است و چونان یک امر شهودی بر ما مکشوف می‌گردد؛ لذا ادعای فراچنگ آوردن دین از طریق رهیافتهای تبیینی، گماتی خام و گزاف است. اینان در بهترین حالت، جز به جنبه‌ها و ابعاد کم‌اهمیت‌تر دین، دست پیدا نمی‌کنند. خصلت شهودی و معناشناسانه دین، مانع از صید آن با توره‌های تبیینی است؛ این کار تنها با توصیف و تفسیرهای همدلانه میسر می‌گردد. دین، پدیده‌ای فی‌نفسه (Sui generis) غیر قابل تحویل است که فقط به زبان خودش با ما سخن می‌گوید. میرچا الیاده می‌گوید با تقلیل دین به پدیده‌های زیستی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و غیره نمی‌توان حقیقت آن را کشف کرد؛ دین را باید همان‌طور که در تجربه انسانها متجلی می‌گردد، شناخت. از نظر تردیدکنندگان در امکان شناسایی دین، حتی همدلی (Empathy) برای شناخت پدیده‌های دینی و مقدس به تنهایی کافی نیست، بلکه بیش و پیش از هر چیز لازم است که پژوهشگر از نوعی تجربه دینی (Religious Experience) نیز برخوردار باشد (29/ P. 13).

مانع دیگری که بر سر راه جامعه‌شناسی دین وجود دارد، دشواری یا عدم امکان رعایت بیطرفی است. اشکال‌کنندگان می‌گویند، از آنجا که دین، عمیقاً در حیات فردی و اجتماعی انسانها رسوخ کرده و صبغ و سیاق خویش را بر ذهن و روح و رفتار آدمیان جاری ساخته است، کار دین‌پژوه برای مطالعه بیطرفانه دین و رعایت عینیت و شیئیت، سخت دشوار است؛ خصوصاً آن‌گاه که به مطالعه دین جامعه خویش می‌پردازد. در

خوش‌بینانه‌ترین حالت، یک جامعه‌شناس صرفاً قادر است، ادیان جوامع دیگر را که به اعتبار او، فاقد جوهر حقیقت‌اند، بشناسد. این امر امکان شکل‌گیری جامعه‌شناسی دین را به مثابه یک علم قابل تعمیم و تکرارپذیر پیشاپیش سلب می‌کند. پیروان مکتب وجودی در مطالعات دینی به پیش شرطی فراتر از این هم می‌اندیشند؛ آنها نه تنها رعایت عینیت و شیئیت در مطالعه دین را غیر ممکن می‌دانند، بلکه معتقدند فقط با نوعی تعهد و التزام ایمانی و تعلق خاطر دینی است که پرده‌های سائر از روی این پدیده پیچیده کنار می‌رود و دریچه‌هایی به روی پژوهشگر گشوده می‌شود و جلوه‌هایی از آن نمایان می‌گردد. (۳)

هر چند جریان غالب در جامعه‌شناسی دین به این قبیل تردیدها و انکارها که بر اصل وجودی آن خدشه می‌انداخت، چندان وقعی نتهادند، لیکن در عین حال نتوانستند اثر آن را بر افزایش احتیاط و دقت نظر نسل جدید دین‌پژوهان جامعه‌شناس کاملاً خنثی نمایند. در نسل جدید، جامعه‌شناسانی دیده می‌شوند که به «جامعه‌شناسی ادیان» بیش از «جامعه‌شناسی دین» به درک «همدلانه» بیش از «بیطرفی» خشک و به رهیافت‌های «فلسفی-کلامی» بیش از نگرش‌های علم‌گرایانه (Scientistic) دین و به طور کلی به «تفسیر» بیش از «تبیین» آن اهمیت می‌دهند.

پی‌نوشت

- ۱- تلاش اولیه مردم‌شناسان بر کشف ریشه و منشأ دین و شناسایی روند تحولات آن متمرکز است؛ اما در ادوار بعدی، پس از ناامید شدن از منتج بودن این قبیل تحقیقات، مطالعات خویش را بر روی ساخت جوامع ابتدایی و کارکرد دین در آن دنبال می‌کنند. دورکیم نیز که تحت تأثیر مردم‌شناسان به سراغ ادیان و جوامع ابتدایی می‌رود، دیگر در پی کشف ریشه و روند تحول دین نیست، بلکه به کارکرد و نقش دین در جامعه نظر دارد.
- ۲- منظور از میدانی بودن کار دورکیم، متکی بودن این بررسی بر اطلاعات آماری به دست آمده از میزان خودکشی بر حسب متغیرهای مختلفی چون: سن، جنس، وضع تأهل، شغل و پیروی دینی است. دورکیم برای این منظور از اطلاعات موجود و در دسترس استفاده کرده است و ظاهراً خود رأساً به جمع‌آوری این اطلاعات مبادرت ننموده است.
- ۳- برای آشنایی اجمالی با سنخ‌شناسی‌های دوشقی وبر، نگاه کنید به مقدمه پارسونز بر کتاب جامعه‌شناسی دین در عقلانیت و آزادی، یدالله موقن، ص ۸۶-۲۹.

۴- فروند معتقد است که جامعه‌شناسی دین، مرکز ثقل تحقیقات ویر در دوره کمال‌یافتگی اوست. پارسونز نیز می‌گوید که گرچه آثار نظری ویر درباره سازمانهای اقتصادی و روند نظامهای سیاسی و سازمانهای رسمی و حقوقی است، اما مهمترین کانون اندیشه او در قلمرو دین قرار دارد. نگاه کنید به: (موقن، بدالله. عقلانیت و آزادی، ص ۳۰ و ۱۰ / ص ۱۸۸).

۵- رویکرد تروئلج را بیشتر کلامی- تاریخی دانسته‌اند تا جامعه‌شناختی به معنای خاص آن. نگاه کنید به: (35 / P. 89)

۶- برخی او را به سبب اینکه تا به آخر نیز نتوانست اندیشه‌هایش را از جهتگیریهای کلامی بی‌الاید، به‌راحتی در جمع مورخان و جامعه‌شناسان دین نپذیرفته‌اند. نگاه کنید به: (۶/ص ۵۳).

۷- تعلق خاطر پیترو برگر بیشتر در جامعه‌شناسی معرفت است. او از این مدخل به جامعه‌شناسی دین وارد شده است و از جمله کسانی است که جامعه‌شناسی دین را در ذیل جامعه‌شناسی معرفت دنبال می‌کند.

۸- هاروی کاکس، بیشتر به عنوان یک متکلم شناخته شده است.

۹- برای تفصیل در این باره، نگاه کنید به: (۹).

۱۰- با استفاده از نظریات پیترو وینچ، از این دو جریان با دو خصلت متفاوت علت‌یابی (Causation) و دلیل‌شناسی (Reasoning) هم یاد کرده‌اند. لاوسن و مک‌کاولی نیز جهتگیری رهیافت تفسیری را دلالتی (Semiotic) و رهیافت تبیینی را قانون‌شناسی (Nomology) دانسته‌اند. برای تفصیل در این باره، نگاه کنید به: (۸) و (29 / P. 14)

۱۱- در این باره مردم‌شناسان بیش از جامعه‌شناسان و جامعه‌شناسان بیش از دیگران به تأمل و نظریه‌پردازی پرداخته‌اند و انواع الگوهای تحول و گردش ادواری برای انسانها و جوامع گذشته ارائه کرده‌اند. نظریه تحول سه مرحله‌ای اندیشه بشری در کارگنت و نظیر همان در کار فریزر از مصادیق شناخته‌شده‌تر این انگاره‌شناسی‌هاست. برای تفصیل در این باره، نگاه کنید به: (27)

۱۲- پارسونز نیز به غلبه رهیافت تحویل‌گرای پوزیتیویستی (Positivist Reductionism) بر اندیشه جامعه‌شناسی در دوره قبل و بعد از ویر اشاره می‌کند. نگاه کنید به مقدمه پارسونز بر کتاب ویر تحت عنوان: (36)

۱۳- بسیاری بر این اعتقادند که انگیزه و سودای ورود به حوزه بحثهای جامعه‌شناسی دین و اسباب درگیرشدن جامعه‌شناسان با این موضوع، نه اهمیت فی‌نفسه دین در نزد آنان بوده

است، بلکه از تأمل گسترده‌تر آنان درباره ماهیت جامعه مدرن برمی‌خاست. برای تفصیل در این‌باره، نگاه کنید به: (32 / P. 15-16) و (۱۷ / ص ۲).

۱۴- ماکس شلر معرفت‌های «دینی»، «فلسفی» و «علمی» را که گنت در یک زنجیره طولی تکاملی، پشت سر هم قرار داده است، مستقل از یکدیگر و هم‌عرض می‌شناسد و معتقد است که هر کدام از قوای خاصی در انسان نشأت گرفته و به نیازی خاصی پاسخ می‌دهد و لذا روندهای تکامل نسبتاً مستقلی را از یکدیگر شکل داده‌اند.

۱۵- با قایل شدن ویژگی گروهی و جمعی برای آن، در واقع میان دین و جادو که محمل ارتباطات فردی با امر مقدس است، تمایز قایل شده است. دورکیم می‌گوید: در تمام طول تاریخ حتی یک دین بدون کلیسا، قابل شناسایی نیست.

منابع

- ۱- آبراهام، جی. اچ. خاستگاه‌های جامعه‌شناسی، ترجمه احمد کریمی، پاپیروس، تهران، ۱۳۶۸.
- ۲- آرون، ریمون. مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۰.
- ۳- اُتینگن، فون. «میزگرد فلسفه دین»، فصلنامه قیسات (س ۱ - ش ۲)، زمستان ۱۳۷۵.
- ۴- بوتول، گاستن. تاریخ جامعه‌شناسی، ترجمه حسن پویان، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۳.
- ۵- ترنر، برایان. ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، مرکز، تهران، ۱۳۷۹.
- ۶- رودلف، کورت. درآمدی بر دین‌شناسی، ترجمه همایون همتی، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، تهران، ۱۳۷۸.
- ۷- ریتزر، جورج. نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، علمی، تهران، ۱۳۷۴.
- ۸- سروش، عبدالکریم. درس‌هایی در فلسفه علوم اجتماعی، نشر نی، تهران، ۱۳۷۴.
- ۹- شجاعی‌زند، علیرضا. «تعریف دین و معضل تعدد»، فصلنامه نقد و نظر (ش. ۱۹ و ۲۰) قم، تابستان و پاییز ۱۳۷۸.

- ۱۰- فروند، ژولین. جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، نیکان، تهران، ۱۳۶۲.
- ۱۱- کوزر، لوئیس. زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، علمی، تهران، ۱۳۷۰.
- ۱۲- گیدنز، آنتونی. دورکیم، ترجمه یوسف اباذری، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۳.
- ۱۳- نصر، حسین. جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۳.
- ۱۴- وات، ویلیام مونتگمری. برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان، ترجمه محمدحسین آریا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۳.
- ۱۵- وبر، ماکس. اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالمعبود انصاری، سمت، تهران، ۱۳۷۱.
- ۱۶- وبر، ماکس. اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، مولی، تهران، ۱۳۷۴.
- ۱۷- ویلم، ژان پل. جامعه‌شناسی ادیان، ترجمه عبدالکریم گواهی، تبیان، تهران، ۱۳۷۷.
- ۱۸- همتی، همایون. دین‌شناسی تطبیقی و عرفان، آوای نور، تهران، ۱۳۷۵.
- ۱۹- همیلتون، ملکم. جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تبیان، تهران، ۱۳۷۷.
- ۲۰- یاسپرس، کارل. کوره‌راه خرد، ترجمه مهید ایرانی‌طلب، قطره، تهران، ۱۳۷۸.
- 21- Bell, Daniel. (1977). "The Return of the Sacred: The Argument on the Future of Religion", *British Journal of Sociology*. 28 (4).
- 22- Berger, Peter. & Thomas Luckmann, (1966). *The Social Constructoin of Reality*. GardenCity: Doubleday .
- 23- Davis, Winston. " *Sociology of Religion*" in : Mircea Eliade, (ed.) (1987). *The Encyclopedia of Religion*. U.S.A .
- 24- Eliade, Mircea. (1959). *The Sacred and the Profane : The Nature of Religion*. Tras. W. R. Trask. NewYork: Harper & Row .
- 25- Glasner, Peter E. (1977). *The Sociology of Secularisation*. Routledge & Kegan Paul. London.
- 26- Good, Erich. (1967). " *Some Critical Observations on the Church-Sect Typology*" *Journal for the Scientific Study of Religion* (April).

- 27- Hamilton, Malcolm B. (1995). *The Sociology of Religion*. Routledge. London & NewYork.
- 28- Hammond, Philip. (ed.) (1984). *The Sacred in a Secular Age*. University of California press.
- 29- Lawson, E. Thomas & McCauley, Robert N. (1990). *Rethinking Religion*. Cambridge.
- 30- Lechner, Frank J. (1989). "The Case Against Secularization : A Rebuttal" in : *Social Forces* (Vol. 69) June 1991.
- 31- Martin, David. (1969). *The Religious and Secular*. London: Routleg & Regan.
- 32- McGuire, B. Meredith. (1981). *Religion: The Social Context*. California: Wadsworth.
- 33- Roberts, Kaith A. (1990). *Religion in Sociological Perspective*. California: Wadsworth.
- 34- Robertson, Roland. (1970). *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Basil Blackwell.
- 35- Turner, B. S. (1983). *Religion & Social Theory*. New York.
- 36- Weber, Max. (org. 1922) (1963). *The Sociology of Religion*. trans. Fischhoff, E. Beacon. Boston.
- 37- Wilson, Bryan. "Secularization: The Inherited Model" in Hammond, P. E. (ed.) (1985). *Sacred in a Secular Age*. University of California Press .
- 38- Woodhead, Hinda & Paul Heelas. (2000). *Religion in Modern Times*. Oxford: Black well.