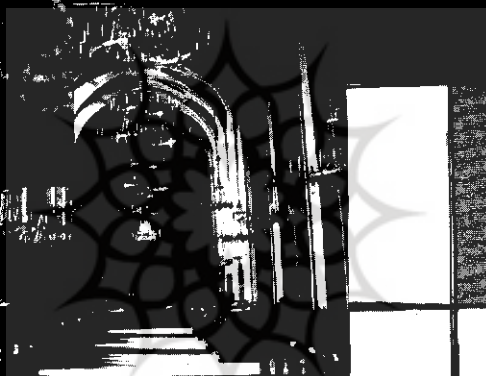


# تأملی در نظریات جامعه‌شناسی دینی معاصر

سید ابوالفضل جعفری نژاد



علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
جامعه‌شناسی دینی



## چکیده

جامعه‌شناسی در بررسی دین، قبل از هر چیز با واقعیتی سر و کار دارد که نمی‌تواند آن را انکار و یا از مطالعات خود حذف کند. چگونه می‌توان خانواده، آموزش و پرورش و حتی کار و فراغت را مطالعه نمود، اما خود را از «واقعیت» دین کنار کشید؟

صرف نظر از جنبه‌های ارزشی و سمبولیک روابط اجتماعی که از خلال دین برملا می‌شود، آن چه مسلم به نظر می‌رسد نقش فوق‌العاده اساسی و حساس در رفتار و کردار توده‌های مردم است. تا وقتی که به درستی روحیه دینی جامعه را درک و احساس نکنیم، به هیچ وجه نحوه ارتباطی را که باید بین گروه روشن‌فکر و مردم حاصل شود نخواهیم شناخت که این خود یک قاعده و مردم‌شناسی است که برای فهم ارزش‌های هر جامعه باید در آن زندگی کرد.

ما حتی اگر حقیقت دین را کنار بگذاریم هر چند محال است؛ زیرا دین یک جنبه اعتقادی و ارزشی دارد و ما نمی‌توانیم دین را به عنوان یک وسیله یا ابزار عملی بپذیریم و آن قسمت را که توجیهی عملی یا علمی برای آن نداریم کنار بگذاریم و از آن درگذریم. دین کلیتی است که جنبه‌های ارزشی و اعتقادی و مناسک و رفتارها و اعمال آن با هم توأم است، از این رو امکان‌پذیر نیست که فقط به مطالعه رفتارهای بیرونی و ظاهری بپردازیم. معمولاً جامعه‌شناسان از دیدگاه خود، این کار را می‌کنند و به درست یا غلط، جزئی از کل را مورد توجه قرار می‌دهند و جنبه‌ای از یک مجموعه را در نظر می‌گیرند و در اطراف آن به مطالعه می‌پردازند.

به هر حال هر جامعه‌شناسی که بخواهد ادعا کند از طریق علمی به یک نتیجه متقن و ثوری واحد در مورد دین رسیده است از دعوای علمی خود فزاتر رفته و از حدود یک دانش تجربی پا به بیرون نهاده است.

## واژه‌های کلیدی

**نظریه:** اندیشه‌ای است که با رعایت مراحل مخصوصی در فضای ذهن جمعی کسب اعتبار کرده است و رأیی را گویند که توانسته در میان حداقل افراد از متخصصان پیرو پیدا کند.

**دین:** در اصطلاح به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان دستورات عملی متناسب با این عقاید می‌باشد.

## مقدمه

اگر یک جامعه‌شناس نخواهد سطحی باقی بماند و به طبقه‌بندی‌های نظری و طبقه‌بندی‌هایی که انسان را به بحث اسکولانیک<sup>۱</sup> می‌کشاند سرگرم باشد، لازم است تا به اعماق ارزش‌های اجتماعی نفوذ کند و در این زمینه از هرگونه تصنع برحذر باشد و نباید حالت طبیعی

واقعیت‌های

اجتماعی را که متکی به دین است، مصنوعاً از آن جدا سازد. به طور کلی رابطه دین با «نظام اجتماعی»<sup>۲</sup> «ساخت اجتماعی»<sup>۳</sup> «دگرگونی اجتماعی»<sup>۴</sup> «پانتولوژی اجتماعی»<sup>۵</sup> و... زمینه‌های بسیار وسیعی است که تا به حال مورد مطالعه دقیق قرار نگرفته است.

دین به عنوان یک واقعیت اجتماعی به عقیده ما زمینه بسیار وسیع و مناسبی برای اکثر مطالعات اجتماعی در اختیار قرار می‌دهد. دین با همه رفتارها ترکیب شده و از آن جدایی‌ناپذیر است. در مقابل، فرهنگ بدون درک ارزش‌های دینی قابل فهم نمی‌باشد. در این مقال قصد داریم تا به مطالعات و نظریات جامعه‌شناسی دینی بپردازیم ولی ابتدا به تعاریف واژه‌های «نظریه» و «دین» می‌پردازیم و سپس موضوعات اساسی و اصلی را مورد بررسی و مطالعه قرار می‌دهیم.

## تعریف نظریه

نظریه‌ها در مفهوم کلی، قضایایی هستند که مطابق قواعدی کامل شده‌اند. به بیان دیگر، این قضایا مطابق با قانون معین و بر اساس داده‌های قابل مشاهده به همدیگر مربوط شده‌اند. از این قضایا به عنوان وسایلی برای پیش‌بینی و تبیین پدیده‌های قابل مشاهده استفاده می‌شود. به عبارت دیگر همبستگی درونی فرضیه‌های نظری که راهنمای جامعه‌شناس در مشاهده همبستگی بین پدیده‌هاست، نظریه نامیده می‌شود. فرضیه‌های نظری از طریق ارتباط قطعی که بین مفاهیم نظری وجود دارد تدوین می‌شود. نظریه ممکن است خیلی سریع و گسترده باشد یا از تعدادی فرضیه به هم پیوسته که دارای ارتباط درونی هستند، تشکیل شود. «رینولدز»<sup>۶</sup> نظریه را به صورت کلی و به شرح زیر تعریف کرده است.

«نظریه عبارت است از هر جمله یا بیان درباره حوادثی که مشاهده آنها میسر نیست»<sup>۷</sup> این جمله ممکن است از یک سو فرضیه‌ای ساده درباره وقوع یک متغیر در شرایطی معین باشد. از سوی دیگر می‌تواند تبیینی

پیچیده باشد، مانند این که هستی در ۴/۵ میلیون سال پیش چگونه بوده است؟ در بین این دو نوع ممکن است نظریه‌های مختلفی از لحاظ نوع، کیفیت و دامنه نیز وجود داشته باشند که هر یک در زمینه و محدوده معینی کاربرد دارند. به این معنی که نظریه به منظور تبیین طبقه معینی از پدیده‌ها طرح‌ریزی می‌شود و به ندرت می‌توان یک نظریه خوب یافت که در تمام زمینه‌ها کاربرد داشته باشد.

با این که اصول تقلیل‌گرایی مورد قبول همه جامعه‌شناسان نیست و علم جامعه‌شناسی حیطه مخصوص به خود دارد و به مشاهده و اندازه‌گیری پدیده‌های اجتماعی معینی می‌پردازد، پس با این دید ضرورتی وجود ندارد که نظریه در علم جامعه‌شناسی، قابل تبدیل و بیان به علم دیگری باشد. در حال حاضر راهی وجود ندارد که بر اساس آن بتوان تعیین کرد اصولاً آیا ضرورتی وجود دارد یا حتی امکان‌پذیر است که وحدت نظریه و روش را در تمام حیطه‌های علوم به کار برد یا خیر؟ به عنوان مثال، فیزیک و شیمی مدت‌ها است که به دنبال این هدف یعنی انتقال مفاهیم از یکی به دیگری رفته‌اند. علوم دیگر پیشرفت‌های محدودی در این زمینه داشته‌اند. اما حقیقت این است که حتی در یک علم برای پدیده‌های متفاوت انواع مختلف نظریه وجود دارد.

صرف نظر از این که نظریه چگونه طرح‌ریزی و بیان شود، دو هدف مربوط به هم؛ یعنی توصیف و تبیین را دنبال می‌کند. به این ترتیب، نظریه وسیله است که از طریق آن انبوهی از داده‌های مشاهده شده خلاصه می‌شوند. نظریه برای سازمان‌بندی کردن مشاهده‌ها بر اساس تشابه درونی ویژگی‌های انتخاب شده، طرحی فراهم می‌کند، این تشابه ممکن است بر اساس شکل ظاهری و یا بر پایه وظایف مشترک باشد.

اولین کار نظریه‌پرداز عبارت است از تصمیم‌گیری در این باره که چه نوع تشابهی به عنوان مبنای توصیف به کار برده شود. به عنوان مثال یک نظریه رفتاری در روان‌شناسی ابتدا حوادث قابل مشاهده را بر مبنای محرک و پاسخ توصیف می‌کند و سپس آن‌ها را بر اساس زمان وقوع‌شان، به حوادث گذشته و حال تقسیم‌بندی می‌کند. «تمام نظریه‌های رفتاری از نظریه فوق تبعیت می‌کنند، اما ویژگی‌هایی که برای طبقه‌بندی بعدی به کار برده می‌شود از یک نظریه به نظریه دیگر متفاوت است.»<sup>۸</sup>

در مراحل آغازین هر علم نظریه‌های توصیفی زیادی تدوین گردید و هر کدام از آنها مورد حمایت و دفاع قرار گرفت. موفقیت یک نظریه در دجه اول به توانایی آن در طبقه‌بندی داده‌های قابل مشاهده بستگی دارد. نظریه خوب آن است که بتواند هر مشاهده‌ای را به راحتی و بدون شک و تردید طبقه‌بندی کند؛ یعنی هم برای آن طبقه

مناسب وجود داشته باشد و هم این که برای آن بیش از یک طبقه موجود نباشد. هر نظریه توصیفی همانند نظریه تبیینی باید بر اساس میزان سودمندی و قدرت توصیفی آن با توجه به ملاک آزمون‌پذیری مورد ارزشیابی قرار گیرد. یک نظریه تبیینی خوب باید بتواند مشاهداتی را که هنوز صورت نگرفته است، به شکلی قابل آزمون پیش‌بینی و توصیف کند. تشخیص نظریه توصیفی و تبیینی به صورت تجزیه و تحلیل به خوبی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا یک نظریه توصیفی واقعی، ضرورتاً به یک نظریه تبیینی تبدیل می‌شود. دلیل دیگر این است که در طرح‌ریزی و گسترش نظریه، این دو نوع هم‌زمان تشکیل و بیان می‌شوند و در همان هنگام نظریه‌پرداز و جامعه‌شناس طبقاتی را که مشاهدات بر اساس آنها طبقه‌بندی می‌شوند تعیین می‌کند. او در همان زمان روشی را که برای تعیین همبستگی بین طبقات به کار برده می‌شود، مشخص می‌کند. قدرت یک نظریه تبیینی به روشی بستگی دارد که نظریه‌پرداز برای طرح‌ریزی آن به کار می‌برد. همچنین، این قدرت به توانایی نظریه در آزمون‌پذیری و کافی بودن روش‌های انتخاب شده برای انواع مشاهدات بستگی دارد. نظریه‌ای که قدرت پیش‌بینی ندارد، فاقد ارزش تبیینی است.

«گلدشتاین (۱۹۶۹) انواع نظریه را بر اساس پیچیدگی ارتباط درونی مفاهیم، تعداد مفاهیم به کار برده شده و قدرت پیش‌بینی تقسیم‌بندی کرده است.»<sup>۹</sup>

البته این تقسیم‌بندی به منظور آسان‌سازی است، نه بر اساس ویژگی‌های نظریه. «نظریه، مجموعه‌ای است از تعریف‌ها و پیشنهاد درباره تعدادی متغیر به هم پیوسته که همه این تعریف‌ها و پیشنهادها بعد منظم و مدونی از وقایع و پدیده‌هایی را که در اثر همبستگی‌ها و تداخل این متغیرها به وجود می‌آید، ارائه می‌دهد.»<sup>۱۰</sup>

مفهوم نظریه در تحقیقات جامعه‌شناسی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. این مفهوم دچار برداشت‌های دوگانه‌ای شده است:

یکی: برداشت عامیانه که به جای «نظر» به کار می‌رود؛

دو: برداشت صحیح و علمی از مفهوم نظریه بدین معنا که نظریه بنیاد هر فعالیت را تشکیل می‌دهد.

درباره جایگاه نظریه در تحقیقات جامعه‌شناختی نیز دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد؛ عده‌ای به روش قیاسی اصالت داده، معتقدند که نظریه مبنای تحقیق در انتخاب موضوع و فریضه‌سازی و روش‌های کار است و نتیجه آن به تأیید یا رد نظریه می‌انجامد؛ عده‌ای دیگر بر عکس به روش استقرایی اصالت داده، معتقدند که پس از انجام مطالعات و مشاهده و تجربه واقعیت‌های قابل آزمایش،

می‌توان به یک نظریه به عنوان حاصل کار تحقیق دست پیدا کرد. «عده‌ای هم این دو نگرش را با یکدیگر ترکیب نموده، ابتدا بر اساس مشاهدات محدودتر، چارچوب نظری یک واقعیت را در ذهن خود پی‌ریزی می‌کنند و سپس با مطالعهٔ مصادیق و واقعیت‌های آن نظریه خود را مورد ارزشیابی قرار می‌دهند.»<sup>۱۱</sup>

با توجه به مطالب فوق لازم است تعریف، ویژگی‌ها و نقش نظریه مشخص شود.

ساموئلسون در تعریف نظریه می‌گوید: «یک نظریه، مجموعه‌ای بدیهیات، قوانین و فرضیه‌هایی است که چیزی را دربارهٔ واقعیت قابل مشاهده تبیین می‌نماید.»<sup>۱۲</sup>

بنابراین نظریه نقش‌های ویژه‌ای از نظر تعریف، منظم کردن، توضیح و پیش‌گویی روابط بین پدیده‌ها دارد. همچنین گفته‌اند: «نظریه عبارت است از سازه‌های تصویری یا فرضیه‌هایی دربارهٔ ماهیت واقعی اشیاء.»<sup>۱۳</sup> به طور کلی می‌توان گفت که یک نظریهٔ جامعه‌شناختی دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. مبین ماهیت پدیده با روابط علت و معلولی بین پدیده‌ها و متغیرهاست.
۲. از ترکیب مفاهیم، قضایا و قوانین ویژه خود که به صورت نظام‌یافته دربارهٔ یک واقعیت به وجود می‌آید و تشکیل یک مجموعه واحد را می‌دهد، حاصل آمده است.
۳. قدرت پیش‌بینی و آینده‌نگری را دارد؛ زیرا ماهیت شی یا رابطه بین متغیرها را بیان می‌کند.
۴. مفاهیم و قضایای نظری از مصادیق بیرونی برخوردارند یا قابل آزمایش می‌باشند، تا از این طریق امکان ارزیابی نظریه فراهم آرد. «نظریه‌ها باید توانایی آزمون‌های سخت و دشوار را داشته باشند و اگر مورد و مصادیقی که ناقض مفاهیم نظریه باشد کشف شود، نظریهٔ ارزش خود را از دست می‌دهد.»<sup>۱۴</sup>
۵. نظریه باید چارچوب مفهومی مناسبی را برای انجام تحقیقات، چه در بُعد انتخاب مسئله و پردازش آن و چه در بُعد تدوین فرضیه و مدل‌های علی و چه در بُعد روش‌های کار، ارائه دهد.
۶. نظریه نباید با سایر نظریه‌های پذیرفته شده و تأییدشده و نیز امور بدیهی در تضاد و تعارض باشد و جامعه‌شناس وظیفه دارد قبل از شروع تحقیق از این جهت آن را مورد ارزیابی قرار دهد. از سوی دیگر، بر رابطه با نقش نظریه‌ها گفته‌اند: «نظریه‌ها همچون تورهایی هستند که برای صید جهان و حقایق آن انداخته می‌شوند.»<sup>۱۵</sup> یا به قول دیویی «هیچ چیز عملی‌تر از یک نظریهٔ خوب نیست»<sup>۱۶</sup> یا این که «نظریه قلب علم است.» این‌ها حکایت از اهمیت و نقش نظریه‌ها در تحقیقات جامعه‌شناسی دارد. «تایلور» در کتاب ایدئولوژی، فلسفه و سیاست در مقام بحث از

با این که اصول تقلیل‌گرایی مورد قبول همهٔ جامعه‌شناسان نیست و علم جامعه‌شناسی حیطة مخصوص به خود دارد و به مشاهده و اندازه‌گیری پدیده‌های اجتماعی معینی می‌پردازد، پس با این دید ضرورتی وجود ندارد که نظریه در علم جامعه‌شناسی، قابل تبدیل و بیان به علم دیگری باشد

«نظریه» می‌نویسد: «هیچ عصری به اندازهٔ عصر ما غرق در تئوری نبوده است.»<sup>۱۷</sup>

و این سخن چنین به ذهن متبادر می‌کند که میزان آشنایی ما با ماهیت نظریه بیش از هر زمان دیگری است. اما حقیقت امر چیز دیگری است و نفس غرقه بودن در دریای نظریات، ما را از درک ماهیت واقعی آنها بازداشته، به گونه‌ای که مشاهده می‌شود بسیاری از جامعه‌شناسان به همین شناخت اندک قناعت ورزیده از تأمل در جوهره و خصایص بنیادین نظریات، غفلت ورزیده‌اند. بر این اساس باید ادعای «استانفورد کوهن» را در کتاب «تئوری‌های انقلاب» قرین صحت دانست آنجا که «از وجود هاله قابل توجه‌ای از ابهام برگرد واژه «نظریه» سخن گفته و مدعی می‌شود که بحث از چیستی و اصول حاکم بر تئوری‌ها منطقی بر سایر موضوعات مقدم است»<sup>۱۸</sup> اگر چه بستر اولیه مباحث مربوط به چیستی «نظریه» در حوزهٔ فلسفه علم قرار دارد.<sup>۱۹</sup> جهت آغاز بحث می‌توان تعریف ساده «کوهن» را از نظریه پذیرفت؛ آنجا که می‌نویسد:

«در بدو امر، مناسب است تئوری را آن چیزی بدانیم که در پاسخ‌گویی به سؤال «چرا» کمک می‌کند (البته) پاسخ‌گویی به سؤال چرا ممکن نخواهد بود، مگر آن که نشانه‌هایی دربارهٔ نحوه ارتباط و عوامل مختلف با یکدیگر را در دست داشته باشیم.»<sup>۲۰</sup>

در یک مدل تیمی از تبدیل یک طرح فکری به «نظریه» یعنی همان اندیشه‌ای که باید در فضای ذهن جمعی کسب اعتبار نماید، باید از شش صافی عبور نماید که در این جا بدان‌ها می‌پردازیم:

می‌گوید که هیچ‌کدام جنبه شخصی نداشته و علمی می‌باشند. «مؤلف کتاب (نظریه‌پردازی درباره انقلاب) نیز نظریاتی عطف توجه نموده که فراتر از نظرات شخصی است.»<sup>۲۵</sup> و همه این شواهد ما را بر این می‌دارد که از کلی بودن به عنوان یک معیار کارآمد سخن بگوییم. البته این تعدد مصداقی نبایستی به گسترش موضوعی نظریه منجر شود؛ چرا که حفظ معنای نظریات در گروه مشخص بودن «موضوع» می‌باشد. به گفته «اینکلز»:<sup>۲۶</sup> «یک تئوری وسیله‌ای است برای سازمان دادن به آنچه که در هر زمان مشخص درباره مسئله یا موضوعی کمابیش صریحاً مطرح شده و به طور قطع یا به گمان اظهار شده است.»<sup>۲۷</sup>

### صافی سوم - اغماض از جزئیات

بر این اساس، تولد تئوری‌های مختلف در گرو وجود اختلاف در اصول و مبانی اولیه و نه اختلافات جزئی و فرعی، می‌باشد. به عنوان مثال برای تئوریزه کردن مدعای شخص و گروهی مثل A کافی نیست که بین ادعای او با شخص و گروه B تفاوتی وجود داشته باشد، بلکه نوع این اختلاف مهم است. لذا چه بسا در ذیل یک تئوری واحد بتوان به طرح دیدگاه‌های مختلفی همت گمارد که علی‌رغم اختلافات صوری در اصل از اعضاء یک تئوری به حساب می‌آیند. نتیجه آن که در مقام تئوریزه کردن اظهارات نبایستی دل در گرو هرگونه اختلافی نهاد و سپس برای هر دیدگاه عنوان تئوری تازه‌ای جعل کرد. جملات ذیل در همین راستا معنا می‌دهد: «تئوری‌پرداز ناگزیر خواهد بود یا امور را به صورت کلی و انتزاعی (یا) جزئی و مشروع... و یا اختلاطی از هر دو... ارائه دهد. در هر مورد ضرورت وظیفه آکادمیک ایجاب می‌کند تا برای ارائه تئوری میزانی از اغماض و چشم‌پوشی نسبت به مسائل را پذیرا شود...»<sup>۲۸</sup>

### صافی چهارم - انسجام منطقی

از جمله اصول بنیادین و آشکار نظریه‌هاست که تقریباً تمامی شارحان و متخصصان این حوزه بدان اشاره داشته‌اند. «دیوید ویلر»<sup>۲۹</sup> در کتاب «جامعه‌شناسی علمی؛ نظریه و روش»<sup>۳۰</sup> و «جوهاج» در «تئوری سازمانی» بر روی اصل وجود ارتباط انسجام‌بخش بین اجزاء تأکید بسیار نموده‌اند.<sup>۳۱</sup> نظر به شهرت این صافی از توضیح بیش‌تر خودداری ورزیده و به همین اندک بسنده می‌نماییم.

### صافی پنجم - پردازش گفتاری

نکته مهمی که کمتر بدان اشاره شده، ساختار و نحوه پردازش گفتاری نظریه‌هاست که بر اساس آن تنها عقایدی

دهخدا، ابتدا چهار معنا برای دین ذکر می‌کند:  
«کیش (منتهی الارب)، ملة (اقرب‌المورد)  
(تاج‌العروس)، صبغه (ترجمان‌القرآن). طریقت  
و شریعت مقابل کفر (یادداشت مرحوم  
دهخدا).» و می‌گوید: «در سانسکریت و گات‌ها  
و دیگر بخش‌های اوستا مکرراً کلمه «دئنا» آمده

### صافی اول - فرضیه‌پردازی

«آندرو وینسنت»<sup>۳۱</sup> معتقد است که «نظریه‌ها متشکل از جزا و حاوی اصول، قواعد و فرضیات اساسی هستند و حوزه خاصی را مشخص کرده و به کثرت جزئیات نظم می‌بخشد.»<sup>۳۲</sup>

لذا وجود فرضیه مهم‌ترین رکن تولید نظریه است و اظهاراتی که مبتنی بر فرضیه‌های خاص می‌باشد شایسته کسب این عنوان نمی‌باشند. مرگ و حیات نظریه‌ها مبتنی بر استحکام بر فرضیه‌های شاد است لذا اظهار نظری که بدون توجه به نظریه‌ای مشخص صورت گیرد یا مبتنی بر فرضیه‌هایی باطل نشده باشد، در آن صورت نظر ارائه شده همچون کودکی است که مرده به دنیا آمده و صلاحیت طرح در حوزه «نظریه»ها را ندارد. «جوهاج» با عنایت به همین وجه است که می‌نویسد: «هر نظریه‌ای مبتنی بر مجموعه‌ای از فرضیه‌هاست که با وجود یک سری از ارتباطات منطقی، اجزاء مختلف مدعا را به هم مربوط می‌سازد.»<sup>۳۳</sup>

### صافی دوم - کلی بودن

نظریه‌ها اگر چه موضوع مشخص و معینی دارند ولیکن حوزه مصداقی آن‌ها آن قدر گسترده و وسیع هستند که ضرورتاً یک مورد خاص را شامل نمی‌شود. با عنایت به همین وجه است که «جان‌اتان تورنر» می‌گوید: تئوری‌های علمی در خصوص دولت آن گونه هستند مورد خاصی از دولت را در نظر ندارند بلکه به ماهیت قدرت در غالب یک نیروی اجتماعی اساسی و بنیادین ناظر هستند.»<sup>۳۴</sup>

مشاهده می‌شود که موارد مطروحه از حیث مصداقی عام هستند. به عنوان مثال؛ کوهن در «تئوری انقلاب» اگر چه تصویر ساده‌ای را ارائه می‌دهد - که ذکرش رفت - با این حال ضمن رعایت اصل فوق از نظریاتی سخن

صلاحیت «نظریه بودن» را دارند که علاوه بر رعایت موارد سابق‌الذکر، در قالب زبانی خاص هم ارائه شده باشند. انسجام، شفافیت و اختصار زبانی در این مقام از اهمیت به‌سزایی برخوردار است «خانم ماری جوهاج» در کتاب «تئوری سازمانی...» این بُعد مهم را برجسته ساخته است؛ آنجا که نظریه را مجموعه‌ای از مفاهیم می‌داند که به شکل منسجم و منطقی در قالب الفاظ تخصصی به صورت قابل قبولی ارائه شده‌اند.<sup>۳۲</sup> «تورنر» نیز بر همین مطلب انگشت‌گذاری کرده و اظهار می‌دارد «نظریه‌ها زبان خاص خود را دارند و این در هر حوزه علمی صورت خاص خود را می‌گیرد که صاحب‌نظران هر فن آن را به نحوه احسن ادراک می‌کنند.»<sup>۳۳</sup>

### صافی ششم - کسب اعتبار

این مقام از اهمیت بسیاری برخوردار است و به طور ضمنی به تمامی مراحل قبل دلالت دارد، بدین معنا که کسب اعتبار یک تئوری به میزان زیادی در گرو تحقق عینی مراحل پیشین است. اگر برای هر ایده دو فضای اصلی در نظر گرفته شود، ذهن فردی و جمعی و شرایط اصلی مطرح شده یک اندیشه به عنوان نظریه ورود به فضای ذهن جمعی دانسته شود - فضایی که اندیشه در آن به محک افکار جمعی متخصصان فن می‌خورد - آن‌گاه کسب اعتبار بزرگ‌ترین رهاورد این حوزه تلقی خواهد شد. «دیوید ویلر» در همین ارتباط متذکر می‌شود که: «یک تئوری عبارت است از مجموعه‌ای یک پارچه از روابط که دارای سطح معینی از اعتبار می‌باشد.»<sup>۳۴</sup>

«سطح معینی از اعتبار» یعنی آنکه، جمع قابل قبولی از افکار متخصص باشند که موارد صحت نظریه را بیش از موارد سقمش یافته باشند. در فضای ذهن جمعی، اعتبار نقش ویژه‌ای را ایفا می‌نماید به گونه‌ای که میزان آن، عامل اصلی در تعیین مقام یک نظر است. این که آیا نظر به مقام رأی، نظریه به نظریه بدیل و نهایتاً پارادایم رسیده است یا نه، در اصل منوط به همین عامل است؛ مثلاً «رأی آن نظری را می‌گویند که هنوز نتوانسته است موافقت حداقل افراد از میان متخصصان را به خود جلب کند و پارادایم آن نظریه‌ای است که به توفیق چشمگیری در این زمینه دست یافته است.»<sup>۳۵</sup> نتیجه‌ای که می‌گیریم این است که: «قبل از تحقق اعتبار، تئوری نامیدن این مجموعه احکام، قطع نظر از اصالت و خلوص غالب آن‌ها، امری نادرست و نایب‌جاست... به عبارتی قبل از اعتبار، این مجموعه احکام منطقی را نه یک تئوری بلکه مجموعه‌ای از فرضیه‌ها خواهیم خواند... تنها هنگامی می‌توانیم به چنین فرضیه‌هایی لفظ تئوری اطلاق کنیم که اعتبار آن‌ها مورد تصدیق قرار گیرد.»<sup>۳۶</sup>

کلام «ویلر» را باید یک گام مهم تلقی نمود چرا که صرف وجود فرضیه، انسجام منطقی، کلیت امر و زبان علمی می‌توان این مطلب مهم را به زبان ساده این چنین بیان داشت:

«یک تئوری در هر حوزه‌ای که باشد عبارت است از یک توضیح عام درخصوص یک پدیده مشخص گزینش‌شده که برای تعدادی از افرادی که درخصوص واقعیت آن پدیده به تأمل و مطالعه مشغول شده‌اند، قابل قبول و رضایت‌بخش باشد.»<sup>۳۷</sup>

حال می‌توان از رهگذر صافی‌های ششگانه گذشته، تعریف ساده و اجمالی اولیه را صیقل زده، از زبان «وینست» این گونه تکرار کرد:

«هر نظریه‌ای مجموعه منطقی از مفاهیم مرتبط با یکدیگر است که هدف آن تعریف و توصیف و توضیح واقعیت است. به عبارت دیگر هر تئوری طرحی فکری است که جهان را معنی می‌کند و احتمالاً نیز طریقی ارائه و تجویز می‌نماید (که مورد اقبال عمومی از متخصصان قرار گرفته است).»<sup>۳۸</sup>

### تعریف دین

دهخدا، ابتدا چهار معنا برای دین ذکر می‌کند: «کیش (منتهی‌الارب)، ملة (اقرب‌المورد) (تاج‌العروس)، صبغه (ترجمان‌القرآن). طریقت و شریعت مقابل کفر (یادداشت مرحوم دهخدا).»<sup>۳۹</sup> و می‌گوید: «در سانسکریت و گات‌ها و دیگر بخش‌های اوستا مکرراً کلمه «دئنا» آمده. دین در گات‌ها به معانی مختلف کیش، خصایص روحی، تشخیص معنوی و وجدان به کار رفته است و معنی اخیر دین، یکی از قوای پنج‌گانه باطن انسان است. اما در عربی از ریشه دیگر و مأخوذ از زبان‌های تازیان این کلمه را مع الواسطه از زبان آکدی گرفته‌اند و در زبان اخیر کلمات دنو<sup>۴۰</sup> و دینو<sup>۴۱</sup> به معنی قانون و حق و داوری است و دانو<sup>۴۲</sup> به معنی حکم کردن و دیه‌نو<sup>۴۳</sup> به معنی قاضی است.»<sup>۴۴</sup> و سپس می‌گوید: «علمای فقه‌الغنه اسلامی برای دین، معانی مختلفی ذکر کرده‌اند که اساس همه آن‌ها در سه معنا خلاصه می‌شود:

الف) از اصل آرامی - عبری به معنای حساب که با استعاره از آن اخذ شده.

ب) عربی خالص و معنای آن عادت یا استعمال است که هر دو از یک اصلند.

ج) کلمه‌ای است فارسی به معنای دیانت که این معنا در زبان عرب و دوره جاهلی مستعمل بوده و به معنی «عادت» یا استعمال است. (از دائرةالمعارف اسلامی).»<sup>۴۵</sup>

و همچنین: «مجموعه عقاید موروث مقبول در باب



روابط انسان با مبدأ وجودی وی و التزام بر سلوک و رفتار بر مقتضای آن عقاید».<sup>۴۶</sup> راغب اصفهانی در این باره می‌گوید: «الدین للطاعة و البحراء و استعیر للشریعه و الدین کامله لکن ینقال اعتباراً بالطاعة و انقیاد للشریعه؛ دین به معنای طاعت و جزا گفته شده و در معنای شریعت استعاره است و دین در معنا مثل ملت است، لکن به جهت اطاعت و انقیاد و شریعت، دین گفته می‌شود».<sup>۴۷</sup> در فرهنگ فارسی عمید نیز گفته شده: «دین به معنای ملت، مذهب، کیش، آیین، وزع، طاعت، حساب، پاداش، جزا، مکافات و جمعش ادیان است».<sup>۴۸</sup>

### دین DIN

۱. مجموعه آموزش‌هایی که به وسیله پیغمبری ارائه و به وسیله برخی پیروانش گردآوری، تنظیم یا تکمیل شده است. مجموعه آموخته‌ها، باورها و رفتار یک شخص برای برقراری رابطه خوب با نیروهای فوق طبیعی و جلب یاری و توجه آن‌ها».<sup>۴۹</sup>

ابن فارس نیز می‌نویسد: «الذال والیاء و النون اصل واحد الیه یرجع فروع کله‌ها و هو جنس من الانقیاد و الذل و الیاء و النون اصل واحد الیه یرجع فروع کله‌ها و هو جنس من الانقیاد و الذل فالذین: الطاعة ینقال دان له یدین دینا انذا اصحب و انقاد و طاع قوم دین ای مطیعون متقادون؛ دین از نظر ریشه همان سه حرف اصلی است و تمام فروع به این اصل برمی‌گردد و جنسی از انقیاد و تواضع است. پس دین طاعت و بندگی است و صاحب دین به کسی می‌گویند به همراه داشته و انقیاد و بندگی کنند و قوم دیندار؛ یعنی کسانی که مطیع و منقاد هستند».<sup>۵۰</sup> در مجمع البیان آمده است: «دینداری دارای معانی متعددی است که عبارت است از جزا، عادات، قهر و استیلا».<sup>۵۱</sup> نویسنده مقاله دین در دائرةالمعارف اسلام بر اساس تحقیقات «نولدکه» نتیجه گرفته است علمای فقه اللغه (لغت‌شناسی) در زمینه ریشه کلمه دین، سه نظر ابراز داشته‌اند و از سه ریشه سخن گفته‌اند:

۱. دین، واژه‌ای آرامی - عبری که به معنای حساب می‌باشد.
۲. دین، واژه مستقل فارسی است و دیانت یعنی کیش و دین‌داری.
۳. دین، واژه خالص عربی است به معنای عادت و استعمال.

در دیکشنری آکسفورد با سه تعریف عمده از دین مواجه می‌شویم.

۱. دین، ایمان به وجود یک خدا یا خدایان است و اعتقادی که جهان را می‌آفریند و به انسان هستی می‌بخشد و یک سرشت روحانی که به حیات پس از مرگ معتقد است.

۲. دین، نظام بخصوصی از ایمان و عبادت است که بر اساس اعتقاد مذهبی قرار دارد، مانند: مسیحیت، یهودیت و مذهب هندو.

۳. نظارتی که زندگی فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهد».<sup>۵۲</sup> دیکشنری B, B, C نیز دین را این گونه تعریف می‌کند: «دین اعتقاد به یک خدا یا خدایان است و فعالیت‌هایی که به این اعتقاد مربوط می‌شود».<sup>۵۳</sup>

در فرهنگ لاروس (Larousse) نیز بُعد غیرمادی به عنوان جزء لاینفک دین عنوان می‌شود: «اعتقاد به مابعدالطبیعه یکی از ویژگی‌های اساسی دین و از گرایش‌های ثابت و جهانی بشر است، لیکن نیاز به دین، در جریان تاریخ، صور و اشکال گوناگونی یافته است با توجه به اینکه دین حاکی از گرایش انسان‌هاست به خدایان و احساس نوعی ارتباط شخصی و جمعی نسبت به واقعیت‌هایی والا و برین، اشکال صوری و مرتبط با شرایط هستی و سطوح فرهنگ یافته است. گروه‌های زارعی در عصر نوسنگی، اشکال گوناگونی از جان‌گرایی را معمول می‌دانستند و حال آنکه امپراتوری‌های قدیمی، خدایان ملی پدید آوردند».<sup>۵۴</sup> دکتر پور افکاری در فرهنگ جامع روان‌شناسی، دین را این گونه تعریف می‌کند:

«به طور کلی و با در نظر گرفتن تمامی انسانیت در همه زمان‌ها، می‌توان دین را همچون گرایش شدید انسان‌ها به سوی وجود والای خداوند یا نیروهای برین و یا احساس ساده وابستگی به آنان، به منظور تبیین علل وجودی خویش در جهان و بازیابی معنایی برای هستی دانست. در نتیجه دین، اعتقادات نسبت به این واقعیت‌ها و اشکالی که به خود می‌گیرند، مناسک کیش‌ها و اعمال گوناگون مذهبی را مشخص می‌دارد».<sup>۵۵</sup> در «لغت‌نامه روان‌شناسی»، نیز دین این گونه تعریف شده است: «دین پدیده‌ای است که در قالب رفتار در بشر نمود می‌یابد و این رفتار به عنوان طرز بودن، عمل کردن و زیستن موجود زنده که بر اساس یک مبادله کنشی - فضایی - زمانی بین ارگانیسم و محیط از اعمال فیزیولوژیک متمایز می‌گردد».<sup>۵۶</sup>

این واژه به صورت‌های مختلف در زبان‌های دیگر نیز کاربرد داشته است. از جمله در زبان اکدی و آرامی که دین در این زبان‌ها به معنی قانون و حق داورری بوده و از این راه وارد زبان عربی شده است.

در آیات قرآن نیز کلمه دین غالباً در دو معنای طاعت و جزا و گاهی در معانی قرض و حساب و حکم به کار رفته است. دین عبارت است از هرگونه مسلک آمیخته به معنویت که مجموعه‌ای از مسائل ماورایی را در خود جای داده است. این همان معنای عام است که قرآن در پاسخ شرکت می‌فرماید: «لکم دینکم ولی دین».

## مروری بر پیشینه

### دین‌شناسی و جامعه‌شناسی دینی

اگر مقصود از «دین‌شناسی»<sup>۵۷</sup> همان موضوعی باشد که در اصطلاح به زبان‌های غربی از آن به «علم دین»<sup>۵۸</sup> یا «تحقیق در دین»<sup>۵۹</sup> یا «تاریخ تطبیقی ادیان»<sup>۶۰</sup> تعبیر می‌کند و مقدمات آن به اواسط قرن نوزدهم بازمی‌گردد، بیش‌تر مطالعه و تحقیق در ماهیت دین و دینداری انسان است؛ به طور کلی و عمومی به مبادی و مبانی علوم و احکام شرعی یک دین خاص فقط وقتی می‌پردازد که

بخواید با شناخت و مقایسه آن در موضوع و مورد خاص با موضوع و مورد مشابه آن در ادیان دیگر، با توجه به وجوه مشابهت و اختلاف، بهمعنایی پی ببرد و یا نکته‌ای را در موضوع کلی خود توضیح و تبیین نماید. در دین‌شناسی کلاً فرض بر این است که دین هم مانند سایر موضوعات و نهادهای دیگری که در طی هزاره‌ها و جوامع بشری و زندگانی فردی و اجتماعی نوع بشر همواره وجود داشته و در همه تمدن‌ها و فرهنگ‌ها، در هر درجه‌ای از رشد و تکامل که بوده‌اند، سهم مؤثر و قوام‌بخش داشته است، قابل آن است که مورد تحقیق و بررسی علمی و نقد و تحلیل همه جانبه قرار گیرد:

خاستگاه دین چیست و در کجاست؟ آیا عوامل خاصی موجب پیدایش آن شده‌اند؟ سهم آن در حیات فردی و اجتماعی چیست؟ آیا امری است تابع قوانین و احکام منطقی و یا خود احکام و منطق خاص خود را دارد؟ آیا موضوعی است عقلانی یا امری است عاطفی و غیرعقلانی یا فوق عقلانی؟ قدرت تأثیر و حضور بارز و عمیق آن در حیات فردی و در همه جوامع از کجاست؟ مبانی اعمال و مناسبات و شعائر دینی و تکالیف عبادی و شرعی چیست و معنا و محتوای آن‌ها کدام است؟... این‌ها مسائلی است عام و کلی که علم دین یا

به طور کلی و با در نظر گرفتن تمامی انسانیت در همه زمان‌ها، می‌توان دین را همچون گرایش شدید انسان‌ها به سوی وجود والای خداوند یا نیروهای برین و یا احساس ساده وابستگی به آنان، به منظور تبیین علل وجودی خویشتن در جهان و بازیابی معنایی برای هستی دانست

دین‌شناسی باید هم به کلیت آن‌ها بپردازد و هم به جزئیات آن‌ها. البته جواب‌هایی که به این مسائل داده می‌شود طیف وسیعی از دیدگاه‌های صرفاً مادی و پوزیتیویستی تا دیدگاه‌های الهی و عرفانی را فرا می‌گیرد. به این اعتبار، علم دین در مواردی با فلسفه دین هم‌مرز می‌شود و چون همیشه باید موضوع را در پیشبرد تاریخی آن بررسی کرد با تاریخ ادیان و جوامع مختلف توأم می‌شود، ولی به طور کلی علمی است که با همه حوزه‌های معارف بشری به نوعی سروکار دارد.

یعنی از آنجا که دین در جامعه عمل می‌کند و در جامعه اثر می‌گذارد و از جامعه اثر می‌پذیرد، ناچار با جامعه‌شناسی و از آنجا که در جوامع کهن و دیرینه نیز همین خاصیت و عملکرد را داشته، با مردم‌شناسی مربوط می‌شود و از آنجایی که امری است نفسانی و در حیات فردی و عاطفی عمل می‌کند، با روان‌شناسی و از آنجا که در جوامع مختلف در بستر تاریخ حرکت و فعل و انفعال دارد، با تاریخ و از آنجا که کیفیات اقلیمی در چگونگی رفتارها و اعمال و عقاید مؤثر است، با جغرافیا و محیط‌شناسی و سروکار پیدا می‌کند. همین طور با زبان‌شناسی و ادبیات و باستان‌شناسی و اسطوره‌شناسی و حوزه‌های فرهنگی و تمدنی دیگر. چنان که ملاحظه می‌گردد، همان طور که خود دین امری بسیط و ساده نیست و باید طیف‌های بسیار وسیعی از کیفیات روحی و اخلاقی و عقلانی و احساسی متنوع درجات و مراتب دانش و فهم و ادراک اشخاص گوناگون را در شرایط و احوال اجتماعی و تاریخی ناهمسان فراگیرد و به مسائل و پرسش‌های اشخاص و جوامع در طیف‌های مختلف پاسخ مناسب دهد، علم دین هم همانند خود دین نمی‌تواند امری بسیط و ساده باشد.

در مغرب زمین این علم سابقه‌ای نزدیک به دوپست سال دارد و در برنامه‌های دانشگاه‌ها و مراکز علمی طبعاً این شرایط مراعات می‌شود. در آنجا اگر صاحب تخصصی همه شرایط را نداشته باشد لااقل قسمت عمده آن را دارد. باید توجه داشت که در مراکز علمی غرب، علوم به زبان‌های علمی امروز مورد تدریس و تحقیق قرار می‌گیرند و هر کس در هر زمینه‌ای که تخصص دارد، آخرین تحقیقات در زمینه کار خودش را به زبان‌های علمی رایج در اختیار دارد. تخصص هم در آنجا معنی خودش را دارد و تمامی وقت شخص را به خود اختصاص می‌دهد. کتابخانه‌های تخصصی عموماً آخرین نشریات مربوطه را از هر جای دنیا که باشد به طور منظم تهیه می‌کنند.

در روزگاران گذشته؛ یعنی از زمان‌های قدیم تا یکی دو قرن پیش، مطالعات درباره ادیان یا به قصد نقض و رد و ابطال بوده - که در همه فرهنگ‌ها نمونه‌هایی از آن در



منطقی به ماهیت دین و دینداری انسان را در غرب مشاهده کرد که اشکال و صور مختلف به خود گرفت؛ ولی نگرش جامعه و فراگیر به این موضوع در حقیقت از زمانی آغاز شد که اروپاییان در دوره استعمار با اقوام و ملت‌ها و فرهنگ‌های گوناگون جهان، از هندی و چینی و مسلمان و... مواجه شدند و برای شناختن آنها به شناختن ادیان و زبان‌ها و فرهنگ‌های آنان روی آوردند. مقدمات پیدایش علوم و مطالعات تطبیقی؛ مانند زبان‌شناسی تطبیقی، اسطوره‌شناسی تطبیقی، دین‌شناسی، تاریخ و علوم دیگر برای مردم امروز بسیار قابل ملاحظه است. اگر چه مطالعه در ادیان دیگر به شیوه‌های علمی در واسط قرن هجدهم و با کسانی چون ویلیام جونز انگلیسی و آنکتیل دو پرون فرانسوی شروع شد، ولی آغاز دوران رشد و کمال آن در قرن نوزدهم و با ظهور کسانی چون ماکس مولر، تایلور، فریزر و مارت بود و در همین دوره بود که نظریه‌های مختلف جدید درباره دین و ماهیت آن عرضه شد و جست‌وجوی ریشه‌های دینداری انسان و کشف صورت‌های اولیه آن آغاز شد. البته عامل بسیار مهم و مؤثر دیگر در یمن دوران، رواج و گسترش افکار ماتریالیستی و دیستی و پوزیتیویستی است که انگیزه‌ای بسیار نیرومند، در ایجاد عکس‌العمل در حوزه‌های فکری مخالف گردید.

از اوایل قرن بیستم، علم دین‌شناسی به صورت یک موضوع دانشگاهی و آکادمیک در مراکز علمی پذیرفته شد و سعی می‌شود که به شیوه‌ای روشمند، کلیت و جامعیت آن مورد بررسی و پژوهش قرار گیرد. البته تحقیقات و نظریه‌های محققان قرن نوزدهم به عنوان مایه کار در این جریان بسیار راهگشا و الهام‌بخش بود و کتاب «شاخه زرین» فریزر در چندین جلد بزرگ، کتاب مهم «فرهنگ مردم ابتدایی» تألیفات و تحقیقات دامنه‌دار ماکس مولر، نظریه آنیمیسیم و فتیشسیم تایلور، توتیمسم فریزر و رابرتسون اسمیت، نظریه «مانا»ی مارت، همگی در قرن بیستم در افکار و نظریات جدیدتر کسانی چون دورکهایم، فروید، مالدینوفسکی و دیگران تأثیر بنیادی داشته‌اند.

از قرن بیستم به تدریج مکتب‌ها و روش‌های تحقیقات دینی در حوزه‌های مختلف جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، روان‌شناسی و پدیدارشناسی شکل گرفت و رو به گسترش نهاد. جامعه‌شناسی دین، دین را از لحاظ عملکرد آن در جامعه و از لحاظ رفتارهای اجتماعی مطالعه می‌کند و تأثیر متقابل آن دو را بر یکدیگر مورد بررسی قرار می‌دهد.

«آغازگر جامعه‌شناسی دین» «امیل دورکهایم (دورکیم)» فرانسوی بود که از عقاید و تحقیقات فریزر و

«آغازگر جامعه‌شناسی دین» «امیل دورکهایم (دورکیم)» فرانسوی بود که از عقاید و تحقیقات فریزر و رابرتسون و اسمیت در توتیم‌پرستی قبایل ابتدایی متأثر بود و برای کشف صور اولیه دین، قبائل بدوی و ابتدایی استرالیا را در کتاب معروف «اشکال ابتدایی حیات دینی» مورد تحقیق قرار داد»

دست داریم و حاجت به نقل شاهد و مثال ندارد - و یا به قصد گزارش و بیان دیده‌ها و شنیده‌ها بوده، بی‌آنکه صریحاً یا از روی عمد قصد طعن و رد و ابطال در آن بوده باشد؛ مانند گزارش‌هایی که در آثار کسانی چون هرودوت و پلو تارک و پلینی و مورخان و سیاحان دیگر دیده می‌شود.

یک وجه یا صورت سوم هم در گذشته وجود داشته است که نه به قصد رد و ابطال بوده و نه گزارش ساده مشاهده است و شنیده‌ها، بلکه مقصود از آن بیان حقایق دین دیگر برای فهماندن و شناساندن آن به مردم دیگر بوده است. جالب توجه اینکه این صورت یا وجه سوم تنها در مسلمانان دیده می‌شد و کسانی چون ابوریحان بیرونی، ابوالفضل علامی، میرابوالقاسم میرفندرسکی و شاهزاده مه‌محمد دارالشکوه، فرزند شاه جهان بآبری، از نمایندگان برجسته این شیوه و روش بوده‌اند که می‌خواستند میان دین و اعتقادی هندوان و ارزش‌های اخلاقی و عرفانی و معنوی آنان را به مسلمانان معرفی کنند.

اما روش کار اینان غالباً توصیفی و غیرعلمی بوده و الفاظ معانی و پدیده‌های دینی و هندویی را به لحاظ و معانی مشابه آن‌ها به فارسی و عربی ترجمه و مقولات دینی و عرفانی هندویی را با وحدت وجود اسلامی یکی و یکسان دانستن و اصطلاحات آن را به اصطلاحات رایج در نوشته‌های مسلمانان نقل کردند، کاری است عامیانه و غیرعلمی و منحرف‌کننده. البته ابوریحان بیرونی را باید از این حکم به کلی مستثنی کرد.

روش علمی و دور از تعصب او در تألیف کتاب «تحقیق ماللهند» بحث گردیده است.

بعد از رنسانس و در آثار کسانی چون بیکن و دکارت و هیوم و متفکران سده‌های ۱۷ و ۱۶ و عصر روشنگری و هومانیسیم، می‌توان انگاره‌های آغازین نگرش عقلانی و

رابرتسون و اسمیت در توتم‌پرستی قبایل ابتدایی متأثر بود و برای کشف صور اولیهٔ دین، قبائل بدوی و ابتدایی استرالیا را در کتاب معروف «اشکال ابتدایی حیات دینی» مورد تحقیق قرار داد.<sup>۶۱</sup> جامعه‌شناس آلمانی معاصر او، «ماکس وبر»، به رابطهٔ دین و اجتماع در جوامع هندی و چینی و اروپایی پرداخت و در کتاب مشهور «اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری» از تأثیر دین و اخلاق دینی بر اقتصاد و نهادهای دیگر سخن گفت.<sup>۶۲</sup>

«لوی بروئل» فرانسوی نیز صور اولیهٔ دین را در جوامع بدوی جست‌وجو می‌کرد و معتقد بود که انسان جوامع ابتدایی در دوران «پیش از منطقی» زندگی می‌کرد و ذهن پیش منطقی (اگر نه غیرمنطقی) داشت و با محیط اطراف خودش نوعی ارتباط و اشتراک احساسی و عاطفی<sup>۶۳</sup> برقرار می‌کرد.

«مارسل موس»، جامعه‌شناس دیگر فرانسوی، برخی از اعمال و مناسک دینی چون: مراسم قربانی، نذر، صدقه و کرامات را از لحاظ جامعه‌شناسی و تأثیرات اجتماعی آنها مورد مطالعه قرار داد. «لوی استراس» یکی از برجسته‌ترین چهره‌های انسان‌شناسی معاصر، دربارهٔ پدیده‌های دینی از لحاظ شکل و ساختار و ارتباط ساختاری و اجزاء و عناصر آنها با هم به تحقیق پرداخت. «ژرژ دومزیل» نظام طبقاتی مردم آریایی (هند و اروپایی) را موضوع تحقیق قرار داد و ساختار دینی و اساطیری این اقوام را انعکاس اوضاع و شرایط اجتماعی آنان داشت.

در آلمان نیز جامعه‌شناسان بزرگی چون «ویلهلم اسمیت» و «ماکس وبر» به تأثیر و تأثر جامعه و دین در یکدیگر نظر داشتند. در انگلستان بعد از تایلور و فریزر، توجه به مسائل مربوط به جامعه‌شناسی، در جهت تحقیق در کیفیات حیات دینی قبایل بدوی ادامه داشت. «مالینوفسکی»، «ردکلیف براون» و «اوانس پریچارد» در این دوره، پژوهش‌های ارزشمندی در این زمینه عرضه کرده‌اند که در حقیقت بازتاب کارهایی بوده است که در آلمان و فرانسه صورت می‌گرفت.

در آمریکا از اوایل سدهٔ بیستم، جامعه‌شناسی دینی در مراکز علمی و دانشگاهی رواج و گسترش یافته بود و خصوصاً مطالعهٔ احوال جوامع و قبایل سرخپوستان بومی آن قاره اهمیت خاص داشت و کسانی چون «کرویر»، «پل رادین» و «بواس» در این زمینه آثار مهمی انتشار داده بودند. بعد از جنگ جهانی دوم چند تن از دانشمندان جامعه‌شناسی دین: چون: یواخیم و اوخ و «میلتون بینگر» در انتقال روش‌های جدید این علم به این قاره مشارکت داشتند.

در روان‌شناسی دین «ویلیام جیمز»، «فروید» و «یونگ» سه شخصیت برجسته بودند که هر کدام

خاصی در این عرصه بنیاد نهادند. «ویلیام جیمز در آمریکا ابعاد و جنبه‌های مختلف تجربه دینی و احوالی را که در وقت عبادت و آداب اعمال و تکالیف دینی بر شخص می‌گذرد و تأثیرات آن را از لحاظ عملی و تجربی در کتاب «انواع تجربه‌های دینی» مورد بحث و تحلیل قرار داد».<sup>۶۴</sup>

«فروید» درباره اصل و مبنای دین و مفهوم الوهیت نظریاتی در کتاب «توتنم و تابو» و سایر آثار خود ابراز کرد که در همان اوایل از طرف مردم‌شناسان مردود شناخته شد، ولی «نظریه‌های او درباره ضمیر ناخودآگاه و عقده‌های روانی و علل چگونگی پدید آمدن آنها، اساس و مبنای روان‌شناسی ژرفا و روان‌کاری تشخیص بیماری‌های روانی شد».<sup>۶۵</sup>

شاگرد و همکار او «کارل گوستاو یونگ» بر پایه دریافت‌های او و با نقادی و اصلاح آنها نظریه‌های بسیار مهم و اساسی دیگر مطرح کرد که امروز هواداران فراوان دارد و خصوصاً «برخی از نظریه‌های او چون ناخودآگاه جمعی و کهن انگاره‌ها و روش او در تحلیل اسطوره‌ها و افسانه‌ها نه تنها در عالم روان‌شناسی و روان‌کاوی، بلکه در علم ادب و هنر نیز تأثیرات مهم داشته است».<sup>۶۶</sup>

تا اواخر قرن بیستم مطالعه علمی دین، یعنی ماهیت دینداری انسان، غالباً به یکی از این روش‌ها بود؛ یعنی موضوع یا از نظر مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی مورد توجه بود یا از دیدگاه روان‌شناسی و یا تطبیقی بودن؛ مانند تحقیقات مکس مولر و فریزر و یا مجزا و غیر تطبیقی، مانند کارهای دورکهایم و فروید.

ولی از اوایل قرن حاضر (بیست و یکم)، روش تطبیقی به تدریج در تحقیقات دینی رواج بیش‌تر یافت و کوشش پژوهشگران و دین‌شناسان عمده‌تاً معطوف به کشف معانی پدیده‌های دینی بود. پژوهشگر می‌خواست از طریق مقایسه و تطبیق پدیده‌ها به حیات دینی پیروان ادیان دیگر نزدیک شود و در تجارب دینی آنان مشارکت یابد. این روش و رویکرد از جهاتی به روش و مکتب پدیدارشناسی فلسفی «هوسرل» شبیه است و از این جهت به پدیدارشناسی دینی معروف شده است. روش پدیدارشناسی نخست در آلمان و کشورهای اروپایی شمالی رواج یافت و کسانی چون: «رودلف اوتو»، «بردکریستن سن» و «فان درلیو» مهم‌ترین چهره‌های این جریان بودند. کسی که در این اواخر بیش از دیگران در ترویج این شیوه و مخصوصاً در آمریکای شمالی تأثیر داشت، «میرچا الیاده» بود که امروزه اغلب پژوهشگران پدیدارشناس دین یا از شاگردان و یا از پیروان راه و روش او می‌باشند.

با این که پدیدارشناسی با مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی دین تفاوت‌های بنیادی دارد، اما در نهایت

**پژوهشگر می‌خواست از طریق مقایسه و تطبیق پدیده‌ها به حیات دینی پیروان ادیان دیگر نزدیک شود و در تجارب دینی آنان مشارکت یابد. این روش و رویکرد از جهاتی به روش و مکتب پدیدارشناسی فلسفی «هوسرل» شبیه است و از این جهت به پدیدارشناسی دینی معروف شده است**

همه این مکاتب علمی در تکوین و تشکیل مبادی آن سهمیم بوده و در مطالعات پدیدارشناسی از آنها بهره‌گیری می‌شود. اعتقاد دیدارشناسان بر این است که مطالعات تطبیقی و پدیدارشناسی دین علاوه بر اینکه ما را به کشف معنای پدیدارهای دینی یاری می‌کند، شناخت و ادراک ما را از جنبه‌های مختلف دین خود ما کامل‌تر می‌سازد؛ حیات دینی و ایمانی ما را گسترش و توانمندی می‌بخشد و توانایی می‌دهد که حقایق دینی خود را روشن‌تر و بهتر ببینیم و برای بسیاری از پرسش‌هایی که در این زمینه‌ها در برابر ما قرار می‌گیرد پاسخ‌های روشن‌تر بیابیم.

**اهمیت دین‌شناسی و جامعه‌شناسی دین در دوران معاصر**

سید جمال‌الدین اسدآبادی، علاوه بر رویکرد جامعه‌شناسانه به دین، با شناخت عمیقی که از جوامع معاصر خویش دارد، می‌گوید: «مسلمانان جنسیت دیگری را جز دین نمی‌شناسند».<sup>۶۷</sup>

و بر اساس این شناخت جامعه‌شناسانه نتیجه می‌گیرد که به علت فقدان بستر مناسب برای رشد روحیه تفکر و نقادی در مسلمانان، بایستی کار را از تربیت دینی آغاز نمود».<sup>۶۸</sup>

و در نهایت اعلام می‌کند که «چاره‌ای جز یک حرکت دینی نیست».<sup>۶۹</sup>

از نظر دکتر شریعتی، مذهب از یک نظر ایدئولوژی است و از نظر دیگر سنت اجتماعی است. مذهب به عنوان مجموعه‌ای از عقاید موروثی، احساسات و تقلیدها و شعائر مرسوم اجتماعی و احکام ناخودآگاه عمل است، اما مذهب به عنوان ایدئولوژی آنگاه تحقق پیدا می‌کند که افراد آن را آگاهانه انتخاب کنند. «کسی که مذهب را به عنوان یک ایدئولوژی در نظر می‌گیرد به

نیازهای جامعه خود توجه دارد و برای تحقق ایده‌آل‌ها از آنها استفاده می‌کند».<sup>۷۰</sup> او یکی از پیشگامان حرکت «بازگشت به خویش» است که با طرح این شعار، یکی از قوی‌ترین جریان‌ها علیه روشنفکری ضددینی را سازمان داد. او این بازگشت را بازگشت به اسلام می‌داند و می‌گوید: «اینک در یک کلمه می‌گویم، تکیه ما به همین خویش فرهنگی اسلامی مان است و بازگشت به همین خویش را باید شعار خود کنیم به خاطر این که تنها خویش است که از همه به ما نزدیک‌تر می‌باشد و در عین حال تأکید می‌کند که اسلام را باید از صورت تکررها و سنت‌های ناآگاهانه‌ای که بزرگ‌ترین عامل انحطاط است به صورت اسلام آگاهی‌بخش مترقی، متعزز و به عنوان یک ایدئولوژی آگاهی‌دهنده و روشنگر مطرح کرد».<sup>۷۱</sup>

شریعتی را باید نسل دوم روشنفکران مذهبی به حساب آورد که ضمن تلاش برای طرح مجدد دین در جامعه، قرائت جدیدی از عقاید و اصول دینی ارائه کرد. هرچند منشأ شناخت او در چارچوب کتاب و سنت بود، ولی بدون تردید به معنای سنتی آن توجه چندانی نداشت، «بلکه به تعبیر خود او مهم‌تر از هر دو متد و استراتژی، مبارزه فکری و اجتماعی پیامبر در انجام رسالتش است که باید به آن تکیه کرد».<sup>۷۲</sup> نوع اسلام‌شناسی شریعت جهت طرح در جامعه مبتنی بر تفکر جامعه‌شناختی بود و به قول خود او «به درد دین می‌پردازد تا درس دین».<sup>۷۳</sup> وی به دین به جهت اینکه یک نهاد اجتماعی و یک عنصر فعال و پویا در حرکت‌های اجتماعی است، نگاه می‌کند و به کارکردهای اجتماعی دین توجه دارد. وی می‌خواهد بدین ترتیب کارکردهای مثبت دینی در امور اجتماعی را تبیین نماید؛ «از این رو او اسلام را یک مکتب اجتماعی مسئول جامعه و تاریخ می‌داند».<sup>۷۴</sup>

دلیل این نوع نگرش - به تعبیر خود او - زمینه تحصيلی‌اش است: «چون رشته تحصيلی من جامعه‌شناسی مذهبی بوده است و تناسبی با کارم داشته است کوشش کرده‌ام که یک نوع جامعه‌شناسی مذهبی بر مبنای اسلام و یا به اصطلاحات استنباط شده و اقتباس شده از قرآن و مکتب اسلامی تدوین کنم».<sup>۷۵</sup>

به همین دلیل، او حتی در مبحث توحید و شرک در دین به معنای کلامی آن توجه چندانی نکرد، بلکه از توحید و شرک اسلامی سخن می‌گوید و معتقد است: «مسئله توحید به معنای فلسفه تاریخ است و جهان‌شناسی توحید به عنوان نظامی است که وحدت اجتماعی را تحقق بخشیده و شرک به عنوان دینی که همواره تفرقه اجتماعی و شرک طبقاتی را توجیه می‌کرده است و جنگ این دو، جنگ دو نظام بوده است».<sup>۷۶</sup> او بر

این اساس، درگیری شرک و توحید را بیش‌تر یک درگیری اجتماعی می‌داند؛ از این رو رویکرد او به دین را باید بر اساس یافته‌های علوم قرون نوزده و بیستم دانست که حتی در تعبیر او از اجتهاد نیز نمایان است.

بولی<sup>۷۷</sup> دین را چنین تعریف می‌کند: «دین مجموعه باورها و اعمالی را در برمی‌گیرد که نسبت به یک واقعیت، یکتا یا جمعی اما متعالی پدید می‌آید؛ واقعیتی که انسان را بدان وابسته می‌داند و درصدد تماس با آن است».<sup>۷۸</sup> چهار ویژگی دین که جامعه‌شناسان به تفصیل به آن برخورد کرده‌اند، عبارتند از:

۱. دین نه تنها در مفهوم تجریدی، اخلاقی، بلکه به منزله مکانیزم بنیادی وحدت انسان‌ها، قلمرو سنبل‌های یگانگی و ایمان را وحدت می‌بخشد و برای اجتماع ضروری است.

۲. دین کلید اساسی فهم تاریخ و تغییر اجتماعی است، دین همچنان در استقرار نظم اجتماعی دارای اهمیت سمبلیک است، نخستین حوزه‌ای است که ریشه انواع تغییرات اجتماعی در آن قرار دارد. به عبارت دیگر، زمینه‌ای که تغییرات مادی و انگیزش‌ها به ارزش‌هایی مبدل می‌شود که دارای اهمیت هستند.

۳. دین چیزی بیش از ایمان، آموزه و یا دستورات اخلاقی است. دین همچنان شامل مناسک است و سلسله مراتب و سازمان دارد.

بسیاری ریشه و منشأ تمامی افکار و آراء بشری را در دین می‌دانند. عده‌ای پیشاپیش زمان را در دین و مناسک دینی می‌دانند. همچنین می‌گویند: «تمامی هم‌بستگی‌ها در دین است».<sup>۷۹</sup>

به نظر کنت، دین اصل وحدت‌بخشی است که بدون آن تضاد موجود میان افراد، جامعه را از هم خواهد برد. دین به آدمیان این فرصت را می‌دهد که تمایلات خودخواهانه را کنار بگذارد و همدیگر را دوست داشته باشند و وحدت اجتماع را حفظ کنند.

لازمه هر نوع حکومتی، نوعی دین است تا بتواند به اقتدار خود جنبه تقدس ببخشد. آلکسی دو توکویل، دین را مهم‌ترین سرچشمه تفکر بشری درباره واقعیت فیزیکی و اجتماعی می‌داند. او معتقد است به دشواری می‌توان ریشه هر عمل انسانی را - هر اندازه هم که کم‌اهمیت باشد - جدای از اعتقاد دینی متصور شد. ماهیت رابطه او با دیگر آدمیان، سرشت روح و وظایفش در قبایل سایر هم‌نوعان، همه متأثر از رابطه آدمی با اولو‌هیت است.

«توکویل» مدعی است: «دین مثل امید، ذاتی ذهن بشر است». انسان‌ها نمی‌توانند ایمان دینی خود را رها سازند، مگر با نوعی انحراف از عقل و مخدوش کردن سرشت واقعی خود. آنان سرانجام ناگزیرند به نوعی

احساس دینی بازگردند. شرکت دوره‌ای زودگذر و ایمان جزء لاینجزی ذهن بشر است. به نظر او، ایمان به «اصل اعتقادی» برای آدمی و اجتماعی ضروری است و اصل اعتقادی سرچشمه تفکر است.

دورکیم، منشأ اساسی‌ترین مقولات فکری بشر از قبیل زمان و... را مقولات مذهبی می‌داند. او برای دین چند عملکرد قائل است:

۱. وحدت‌بخشیدن: دین اجزای جامعه را به یکدیگر متصل می‌کند و آن را به عنصری واحد بدل و سمبول‌های اساسی وحدت را فراهم می‌کند. به نظر وی، ریشه‌های تفکر و فرهنگ و حتی سازمان یافتن ذهن انسانی، مستقیماً وابسته به اعمال دینی اوست. از گفته‌های او برمی‌آید که مفاهیم زمان، مکان، عدد، ملیت و قدرت، همگی از آرای طبقه‌بندی دینی هستند و در جوامع غیردینی اصلاً به وجود نمی‌آیند.

۲. احیا و تقویت قوا: مؤمنی که با خدا راز و نیاز می‌کند، نه تنها انسانی است که به حقایق جدیدی دست می‌یابد، بلکه انسانی است که خود را قدرتمند احساس می‌کند. او در درون خود نیروی بیش‌تری احساس می‌کند و توانایی بیشتری در غلبه بر سختی‌ها و مشکلات دارد.

۳. عملکرد تسکینی دین: منظور همان آزمایشی است که انسان‌ها با توسل به دین در رابطه با اجتماع خود کسب می‌کنند. به نظر دورکیم، عملکرد تسکینی، به‌ویژه در ایام نومیدی و اغتشاش اجتماعی، دارای اهمیت بسیار زیادی است و به همین خاطر، ما در بین افراد دیندار، کم‌تر جرم و جنایت، خودکشی، بزهکاری و... را می‌بینیم؛ چرا که هر چه انسان مدنیت‌تر باشد، پرهیزکارتر می‌شود.

دورکیم در اثرش «اشکال ابتدایی حیات دینی» تعریفی اجتماعی از دین به دست می‌دهد. به زعم او، دین نظامی است هم‌بسته، متشکل از اعتقادات و اعمالی در برابر موجوداتی مقدس؛ یعنی مجزا و ممنوع‌التماس. «این اعتقادات تمام کسانی را که بدان می‌پیوندند متحد می‌کند و پایه‌گذار اجتماعی است». <sup>۸۰</sup> وی می‌گوید: «دین یک معنویت والا است و ما به هیچ‌وجه نمی‌توانیم آن را از زندگی فطری و اجتماعی خود جدا کنیم». استدلالات مختلف دورکیم در زمینه دین او را به یک تعریف کلی می‌رساند: «دین به صورت اعتقاد به یک دنیای مقدس در برابر یک دنیای غیرمقدس (پلید) تعریف می‌شود». <sup>۸۱</sup>

اصولاً دین در جایی پدید می‌آید که خط فاصل بین اشیاء و امور در نظر کسی که اعتقاد به امور «مقدس» <sup>۸۲</sup> و «پلید» <sup>۸۳</sup> دارد ترسیم شده است. آداب و مناسک و سمبل‌هایی که در هر جامعه به وجود می‌آید به این خصوصیات مقدس و غیرمقدس بستگی دارد. استدلال دیگری که دورکیم در زمینه دین دارد، توجیه

«فونکسیونلی» <sup>۸۴</sup> ادیان است که با روش فونکسیونالیسم انطباق دارد. او معتقد است که «نقش و وظیفه دین» نه تنها در همبستگی اجتماعی و روابط اجتماعی غیرقابل انکار است، بلکه در حل و فصل مشکلات اجتماعی، در ایجاد یگانگی و در معنویت که در جامعه به وجود می‌آید سخت اهمیت دارد. به علاوه دین موجب ثبات، استمرار و پایداری جامعه می‌شود. دورکیم می‌گوید: «یکی از خصوصیات «امر اجتماعی» <sup>۸۵</sup> این است که قبل از افراد و بعد از افراد وجود داشته و دارد و در میان تمام نهادهای اجتماعی، دین بیش‌تر از همه این خصوصیت را واجد است. در نتیجه، دین فونکسیونلی استمرار را در جوامع بشری از گذشته به آینده ایفا می‌کند و آن را تعمیم می‌دهد و این از خصوصیات فونکسیونلی دین ناشی می‌شود». <sup>۸۶</sup> این استدلال دورکیم، در مورد دین اسلام که وحدت و کلیت حقایق را اعم از ماده و معنی یا مربوط به این جهان یا آن جهان می‌پذیرد به هیچ وجه صادق نیست، چنان که مثلاً در هر مکانی می‌توان نماز خواند و مسجد در عین حال محل حل و فصل امور عمومی و عبادت است.

#### نظریات دورکیم را می‌توان این طور خلاصه کرد:

اول، مسأله جادو را از دین جدا می‌سازد و مسأله توهم و تخیل را به هیچ عنوان به استدلال‌های منشأ دین آغشته نمی‌کند.

دوم، تکامل را در شکل جامعه‌شناسانه‌ای که از طریق هیجان‌ات حاصل شده است، رد می‌کند و بیش‌تر به بحث و مناسک و حالات جمعی دین توجه نشان می‌دهد.

سوم، تأکید اصلی او روی توتمیسم است و نوع همبستگی‌های اجتماعی را بر اساس آن مطرح می‌کند.

چهارم، بالاخره به دین، نقش و وظیفه سازنده‌ای از لحاظ روابط اجتماعی و از نظر پیوستگی و استمرار جوامع می‌بخشد.

تنها مطلبی که در نظریات «دورکیم» امکان دارد ناقص و دو پهلو باشد، این است که از یک سو دین حاصل همبستگی اجتماعی است ولی به نوبه خود، دین همبستگی اجتماعی را تقویت می‌کند و این بحثی است که خود دورکیم مطرح می‌سازد: «توجیه یک امر اجتماعی به وسیله امر اجتماعی دیگر». ولی در واقع، او این جا دچار یک نوع دور شده است؛ زیرا وقتی از یک طرف دین را به وسیله همبستگی اجتماعی و مجدداً همبستگی را به وسیله همبستگی دینی توجیه می‌کند، استدلال‌های ضعیف می‌شود.

اگر مجموع کتاب‌های او مطالعه شود، بسیاری از نقطه نظرهایش دچار تغییر شده است ولی روی فونکسیون مسهم دین در جامعه همواره می‌ایستد.

لطف الهی بود. این شیوه نگرش، به نظر وبر در پیدایی سرمایه‌داری صنعتی مؤثر افتاد؛ چه «کسار را عبادت می‌خوانند، رابطه انسان و خدا را بدون واسطه می‌شناخت، ثروت را موهبت خدایی می‌دانست و خلایق را تشویق می‌نمود».<sup>۸۸</sup>

به هر حال این «وبر» بود که به مقابله با آرای قدرتمند مارکس درباره رابطه جامعه و دین برخاست و به شکل تجربی و منطقی نشان داد که تحول جامعه، خود می‌تواند ناشی از تحول دینی باشد. «همچنین ما در نوشته‌های مارکس که دین را «افیون توده‌های خلق» می‌داند، نظرات مثبتی درباره دین می‌بینیم».<sup>۸۹</sup> «دین قلب یک دنیای بی‌قلب، دین تجلی رنج و محنت واقعی، آه ستمکشان، احساسات جهان سنگدل، روح و جهان بی‌روح...»<sup>۹۰</sup>

این گفته‌های مارکس مبین آنست که او دین را دارای تأثیرات سازنده‌ای نیز می‌داند؛ زیرا به عنوان مثال، به وجود رنج واقعی در جهان اعتراف می‌کند. به نظر او، دین مردمان را کمک می‌کند تا سخت‌ترین نوع زندگی و دشوارترین شرایط را تحمل کنند و به آنها امید می‌دهد که به انتظار جهانی بهتر، اگر چه نه در این جهان بنشینند.

از دیگر دانشمندان علوم اجتماعی که قالبی برای همه جوامع و نظام‌ها ساخته است، «پارسونز» است. پارسونز کل جامعه را به عنوان یک نظام واحد می‌بیند که در درون به چهار نظام مجزا تقسیم می‌شود، این‌ها ساخت‌های اصلی جامعه هستند که با هم در ارتباطند هر کدام از این‌ها با نهادهایی در ارتباطند و اختلال در هر کدام از این‌ها در جامعه ایجاد مشکل می‌کند و باعث می‌شود که جامعه به ضعف و انحطاط کشیده شود. نظام فرهنگی در این مدل نقش مهمی دارد که شامل نهادهای تربیتی جامعه می‌باشد.

بنابراین از مارکس در مورد دین به طور مستقیم شاید بیش از چند جمله در دست نداشته باشیم ولی بحثی دیگر در زمینه نظریات مارکس مطرح می‌شود و آن «ماتریالیسم» است که واقعاً احتیاج به بحث فوق‌العاده‌ای دارد. تنها جمله‌ای که از مارکس در مورد دین نقل می‌شود و در مقدمه «انتقاد بر فلسفه حقوق هگل» آمده این است که: «دین ناله‌های خلق‌های رنجبر، قلب بی‌قلب‌ها، احساس بی‌احساسی است. دین افیون مردم است». این جمله زیاد تکرار شده، اما مسأله‌ای که کمتر از آن بحث می‌شود این است که خود مارکس در موارد دیگر نقش دین را در انقلاب‌ها و تحولات اجتماعی بیان کرده است. پوزیتیویست‌هایی مانند آگوست کنت، اسپنسر، تایلور و دورکیم، فرضیات‌شان با این پیش‌فرض همراه است که واقعیت دین از حقیقت آن جداست و باید مستقل از حقیقت مطرح گردد و جامعه بایستی دین را به

این «وبر» بود که به مقابله با آرای قدرتمند مارکس درباره رابطه جامعه و دین برخاست و به شکل تجربی و منطقی نشان داد که تحول جامعه، خود می‌تواند ناشی از تحول دینی باشد

در نتیجه نظریات دورکیم را در مورد دین می‌توان به دو قسمت تقسیم کرد:

۱. دین و خصوصیات آن در اقوام ابتدایی؛

۲. خصوصیات دین در جوامع صنعتی امروزی.

هرچند او سلسله تئوری‌هایی در زمینه دین دارد ولی هیچ‌گاه به تئوری واحد و منسجم و همه‌جانبه‌ای نمی‌رسد و بیش از آنکه تئوری واحدی به دست دهد زمینه مطالعاتی را فراهم می‌کند که در جوامع ابتدایی به عمل آمده است.

یکی از جامعه‌شناسان که بیش‌تر از دیگران در مورد دین و تأثیر آن در پیشرفت جامعه کار کرده است، ماکس وبر است. او به مطالعه وسیعی درباره ادیان سراسر جهان پرداخت.

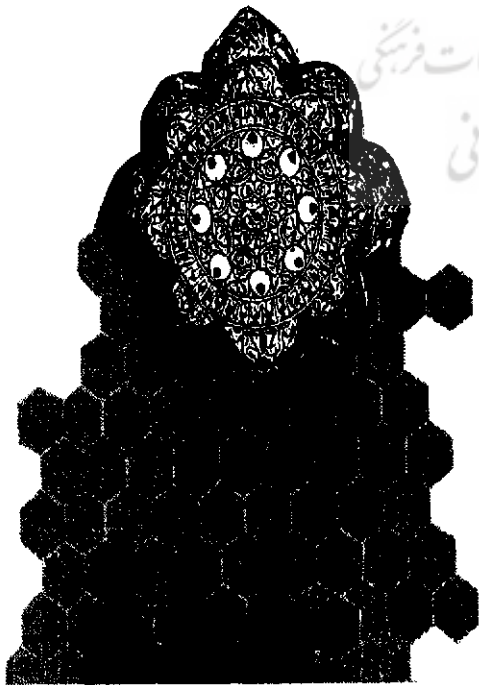
هیچ دانشمندی پیش از او تاکنون به کاری با چنین دامنه وسیع دست نزده است. او مطالعاتی مفصل درباره مسیحیت، آئین‌های هندو، بودا، یهودیت و... انجام داد، اما نتوانست مطالعه خود را که درباره اسلام طرح‌ریزی کرده بود به پایان برساند. آنچه در مورد «وبر» اهمیت دارد، به کار بردن مفاهیم دینی در کشف رمز و رازهای جامعه است. او ایدئولوژی را زیربنای جامعه می‌داند که باعث حرکت و پیشرفت در جامعه می‌شود.

او معتقد است که جنبش‌های الهام‌گرفته از دین، اغلب دگرگونی‌های اجتماعی چشمگیری به وجود آورده‌اند. «دین‌سان پروتستان، به‌ویژه پیوریتینیزم، منبع شیوه نگرش سرمایه‌دارانه موجود در غرب امروزی بود».<sup>۸۷</sup> نخستین کارآفرینان، اکثراً از پیروان کالون بودند. انگیزه آنها برای موفقیت که به شروع توسعه اقتصادی در غرب کمک کرد، در اصل از میل به خدمت به خداوند سرچشمه می‌گرفت و موفقیت مادی برای آنها نشانه‌ای از



در این حال و وضع بسیاری از امور هستند که موجب اضطراب و نگرانی می‌شوند. مردم نیازهای متعددی دارند که بعضی از آنها رفع شده است ولی در موارد مختلف دیگر، تحت فشار قرار می‌گیرند و نمی‌توانند به آسانی مشکلات و نیازهای خود را رفع کنند. از این رو از هر طرف مورد تهدید قرار می‌گیرند و بدین ترتیب نوعی نگرانی و اضطراب در مقابل طبیعت و قوای طبیعی در افراد به وجود می‌آید و در حقیقت همین اضطراب‌ها و نگرانی‌ها و اعمال دست جمعی مربوط به آن است که برای کاهش این ناراحتی‌ها، مناسک و مراسمی به وجود آمد و فکر دینی را در اذهان ایجاد کرد. در این جا سروکار ما با خصوصیت تازه‌ای است که به دلیل ترس و به خاطر هیجانات و نگرانی‌ها (جنبه روانی) سعی کرده است، به دین پناه ببرد و از این طریق قوای مرموزی را که احاطه‌اش کرده‌اند با خود همراه کند و ارواح را تسخیر نماید و حتی برای جلب نظرشان به آن‌ها غذا دهد و از آن‌ها پذیرایی کند و مانند آن، بدین ترتیب زمینه بسیار وسیعی در مورد ارواح و مناسک و اعتقادات به وجود می‌آید که جوامع ابتدایی را به خود مشغول می‌کند.

«هاب هاوس» جامعه‌شناس انگلیسی، معتقد است که «دین در حدودی که نظم را در برابر هرج و مرج الزام و وظیفه را در برابر انگیزه قرار می‌دهد، گروهی از حقایق تجربی انسان را بیان می‌کند نه تفنن و توهّم را. منشأ دین در شرایط زندگی ابتدایی، نمی‌تواند صورت‌های از آن را که در شرایط کامل تر توسعه پیدا کرده است توجیه و تأویل نماید».<sup>۹۱</sup>



صورت یک واقعه اجتماعی مطالعه کند نه بیش‌تر؛ «آگوست کنت» که مرحله فکر دینی را به گذشته نسبت می‌داد و اولین حالت از حالات سه‌گانه نظریه خود را تئولوژیک می‌دانست و معتقد بود که امروز فکر پوزیتیویستی بعد از گذر از متافیزیک جانشین آن شده است. فکر دینی به طور کلی از جامعه جدید رخت برمی‌بندد و فکر علمی جای آن را می‌گیرد (که این نخستین سوء تفاهم شبه علمی بود که یک جامعه‌شناس به غلط مطرح کرده بود). سایر پوزیتیویست‌ها فکر می‌کردند که دین را باید مانند دیگر پدیده‌های اجتماعی به صورت شیء و واقعیتی خارج از ذهن افراد مورد مطالعه قرار داد و نتایجی که از این طریق به دست می‌آید، باعث می‌شود که ما از متافیزیک فاصله بگیریم و دین را به عنوان یک پدیده اجتماعی بشناسیم.

اسپنسر حرکت جوامع را از مرحله ابتدایی و یکنواخت به مرحله پیچیده و گسترده و نامتجانس در نظر می‌گرفت. بنابراین فکر می‌کرد که به موازات آن چهار مرحله تکاملی جوامع و منطبق با آن، باید چهار مرحله هم در تکامل دین در نظر می‌گرفت و در واقع می‌گویند توازی بی‌طرفانه را به نظر خودش بین موضوع دین از آنیمیس تا مرحله یکتاپرستی، منطبق با مراحل تکاملی جوامعی به ترتیب مذکور از پیش در نظر گرفت که عبارت بود از:

۱. مرحله آنیمیس (اعتقاد به موجودات جاننداری که گاهی در اشیاء متجلی می‌شوند).

۲. پرستش ارواح و قوای مقدس (توتیمیس)

۳. مرحله چندخدایی

۴. مرحله یکتاپرستی که شامل ادیان توحیدی مخصوصاً شامل یهودیت و مسیحیت می‌شد. تئوری «تایلر» و «فرایزر» یک تئوری فکری است و منشأ دین را بر مبنای فکر و کنجکاوی انسان توجیه می‌کند. فرایزر معتقد است که مرحله قبل از دین در جوامع ابتدایی مرحله «جادو» بوده است، ولی تبدیل جادو خود به خود شکل نگرفته بلکه به وسیله روشنفکران و علمای این مذاهب صورت پذیرفته است و در حالی که روشنفکران تمایل داشتند که دین را به جای جادو قرار بدهند و به اصطلاح معدودپرستی را جایگزین تعددپرستی نمایند، عامه مردم گرایش داشتند که بیش‌تر ب جادو توجه نشان دهند. حتی زمانی که در بین مردم دین به وجود آمده، هنوز رفتارهای جادویی از بین نرفته است.

سری دوم تغییراتی که در زمینه دین ابتدایی وجود داشت، توجیه منشأ دین از طریق توسل به «هیجانات» و «اضطراب‌ها» و «مناسک» است. صاحبان این نظریه می‌گویند لحظه‌ای خود را جای مردم ابتدایی قرار دهید.

مارسل موس، از شاگردان دورکیم، در مورد دین هم به جای این که از اعتقادات شروع کنند از مسئله همبستگی‌های آداب و عادات و رسوم آغاز می‌کند. او پوزیتیویستی است که نوعی تحول‌گرایی را در توجیهاتش وارد می‌کند، به طوری که می‌گوید افراد، نخست زندگی پراکنده و ابتدایی داشتند و به صورت گروه‌های کوچک زندگی می‌کردند. این گروه‌های کوچک به دلیل پراکندگی زیاد، همدیگر را کم‌تر می‌دیدند و به ندرت با هم برخورد می‌کردند، ولی همین که مسئله یا مشکلی پیش می‌آمد در موقعیت‌های خاص، یک روح اجتماعی مشترک در آنها به وجود می‌آمد و آن روح اجتماعی در تجمع آنها در یک مکان و شرکت‌شان در سرودها، آوازها، شعر و رقص؛ یعنی در آداب و مناسک تظاهر می‌کرد و از این جا دین دسته جمعی شروع شد که در آن تعداد افراد مطرح نبود، بلکه نوع گروه‌هایی که با هم جمع می‌شدند حایز اهمیت بود.

یکی از کارهای مارسل موس، تحقیقی است که در اطراف زندگی اسکیموها به عمل آورده است. او که می‌کوشد نظریات دورکیم را به آزمایش درآورد و آن را تأیید کند، از جمله روی پراکندگی و جمع شدن اسکیموها برای انجام مناسک دینی در فصول مختلف سال مطالعه می‌کند و به بررسی ارتباط این تجمع و پراکندگی بخصوص با مناسک دینی آنان می‌پردازد (مقاله او با نام «تحقیق درباره تغییرات فصلی در جامعه اسکیموها» معروف است).

«انگلس» فکر می‌کرد دین را در موقعیت‌های متفاوت بر حسب اثرات مختلف منفی یا مثبتی که داشته است باید مورد بررسی قرار داد و نباید یک باره آن را رد کرد. سرانجام دوباره به نظریات ماکس وبر می‌رسیم. نظریات او مقوله تازه و بحث جدیدی را در زمینه دین مطرح می‌کند. «وبر» نیز همانند مارکس بیشتر توجهش معطوف به جامعه جدید صنعتی است و کم‌تر به اقوام ابتدایی می‌پردازد؛ او نه تصورگراست و نه شیءگرا. او می‌کوشد نقش دین را در جوامع موجود - خصوصاً در جوامع اروپایی - مورد مطالعه قرار دهد و از سوی دیگر معتقد است که «مطالعه دین به صورت تکاملی به هیچ وجه یک فکر پوزیتیویستی نیست»؛ زیرا به اطلاعات تاریخی وسیع و کاملی احتیاج دارد که پوزیتیویست‌ها این اطلاعات را در اختیار ندارند و نیز مستلزم وجود سنتزی است که امکان آن سنتز وجود ندارد. «وبر» نه تنها تئوری تکاملی دین را نمی‌پذیرد، بلکه نظریات مارکس را در مورد دین، خاصه در اروپا رد می‌کند.

یکی از کتاب‌های بسیار معروف او به نام «اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری» است. این کتاب اهمیت

**«هاب هاوس» جامعه‌شناس انگلیسی، معتقد است که «دین در حدودی که نظم را در برابر هرج و مرج الزام و وظیفه را در برابر انگیزه قرار می‌دهد، گروهی از حقایق تجربی انسان را بیان می‌کند نه تفنن و توهم را. منشأ دین در شرایط زندگی ابتدایی، نمی‌تواند صورت‌هایی از آن را که در شرایط کامل‌تر توسعه پیدا کرده است توجیه و تأویل نماید»**

زیادی پیدا کرده است؛ زیرا مطالعات تاریخی که انجام داده نشان می‌دهد که فکر و نظام اخلاقی منشأ تحول و تکامل صنعتی در جامعه اروپایی بوده است. به دیگر سخن، معتقد است که اخلاق پروتستانی موجب ایجاد روحیه‌ای در اروپا شد که توسعه علوم و صنایع را به دنبال داشت. اخلاق «کالونی» که پیروان خود را از یک طرف مجبور به ریاضت و کار و کوشش می‌کرد و از طرف دیگر متوجه فعالیت‌های دنیوی و رتن و فتن امور این جهان می‌نمود، مورد نظر او است و در نتیجه یک همبستگی و پیوستگی مستقیمی بین اخلاق پروتستانی - که روحیه‌ای خلاق و مبتنی بر کار و تلاش است - و توسعه نظام سرمایه‌داری قائل می‌شود و به طور کلی تحولات چهار قرن اخیر اروپا را مربوط به خصوصیات ویژه اخلاق پروتستانی می‌داند. او تمامی تحولات عصر جدید را که از قرون وسطی تا قرن بیستم به وجود آمده در رابطه با بنیادهای مذهب پروتستان بررسی کرده است.

مطالعات جدیدتر جنبه‌های نظری و تئوری‌های مربوط به دین در جوامع ابتدایی و سایر جوامع را کنار گذاشته و بیش‌تر به یک «جامعه‌نگاری» تمایل پیدا کرده است. توصیف رفتارها و اعمال دینی در جوامع مدرن از آن جمله است، چنان که «لوبرا» در فرانسه کتاب‌های زیادی نوشته است و با مطالعات آماری در کلیساهای کاتولیک، حتی با شمردن شمع‌هایی که در آنجا روشن می‌شود و افرادی که به آداب دینی می‌پردازند یا تنها اعتقاد دارند، مختصات و درجات دینی کاتولیک‌ها را بررسی و توصیف کرده است.

## در طول تاریخ جامعه‌شناسی دینی، پیروان نظریه تطور، پوزیتیویست‌ها، معناگرایان و در کنار آن‌ها ضد دین‌ها یا ماتریالیست‌ها و جامعه‌شناسان تجربی همواره به مطالعه دین پرداخته و در مورد آن اظهار نظر کرده‌اند

به این ترتیب، در طول تاریخ جامعه‌شناسی دینی، پیروان نظریه تطور، پوزیتیویست‌ها، معناگرایان و در کنار آن‌ها ضد دین‌ها یا ماتریالیست‌ها و جامعه‌شناسان تجربی همواره به مطالعه دین پرداخته و در مورد آن اظهار نظر کرده‌اند. ولی آیا واقعاً می‌توان ادعا کرد که جامعه‌شناسی در حال حاضر به نظریه خاصی در مورد دین دست یافته است؟

### نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

در مجموع مباحث مذکور این چنین می‌توان استنباط کرد که دین، مجموعه‌ای از حقایق و ارزش‌هایی است که از طریق وحی به وسیله کتاب و سنت برای هدایت انسان‌ها به دست بشر می‌رسد، اعم از این که مضامین آن از راه‌های عادی نیز به دست می‌آیند یا این که حس و عقل و شهود بشری از آن آموزه‌ها محروم باشند.

دین، مظهر توجه انسان است به موجود الهی یا نیروهای فوق طبیعی و با دست کم احساس ساده وابستگی بدان‌ها، به منظور بازیابی تیبینی از هستی خود در این جهان و معنایی برای بودنش. هیچ جامعه شناخته شده‌ای نیست که در آن شکلی از دین وجود نداشته باشد، اگر چه اعتقادات و اعمال مذهبی از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر فرق می‌کند.

«همه ادیان شامل مجموعه‌ای از نمادهاست که متضمن احساس حرمت بوده و با شعابری که توسط اجتماعی از مؤمنان انجام می‌شود، پیوند یافته‌اند»<sup>۹۲</sup>

دین با رسوخ به درون انسان در همه لحظات، در خلوت و آشکار، در جمع و تنهایی، در آرامش و سختی، اندیشه و عمل وی را تحت تأثیر قرار داده با حلول ارزش‌های آسمانی جسم خاکی تعالی یافت، تصعید گردید و با تبلور ابعاد ملکوتی در آن به اوج رسید.

جامعه‌شناسی همواره با جذبه و شوق در پی تحلیل دین و استفاده از آن برای تعمق در جامعه به طور کل بوده است. جریان دنیوی شدن (کاهش نفوذ دین در جامعه) در قرن ۱۹ تحول یافته و عده‌ای از قبیل مارکس و نیچه بیش از پیش به دین تاختند و دین را وهم پنداشتند. اما جامعه‌شناسی، دین را هرگز وهم نپنداشت. از نظر جامعه‌شناسی، دین تازی است که بود زندگی ذهنی و اجتماعی به آن بافته است دارای همان نقش تعیین‌کننده اقتصاد و سیاست در زندگی است.

«کنت، توکویل، وبر، دورکیم و زیمل، بر این نظر سخت پای فشردند و بدین‌سان عصیان جامعه‌شناسی بر ضد جزمیت و ساده‌گیری قرن ۱۹ را هدایت کردند»<sup>۹۳</sup>

«رویکردهای جامعه‌شناسی نسبت به دین، شدیداً تحت تأثیر اندیشه‌های چند تن از نظریه‌پردازان کلاسیک جامعه‌شناسی؛ یعنی دورکیم، وبر، کنت و مارکس است»<sup>۹۴</sup>

جامعه‌شناسان اگر چه خود مؤمن نبودند، اما از وحشت جهان چندگونه جدید و برای غلبه بر بی‌هنجاری و از خودبیگانگی و بوروکراتیزه شدن و غیرشخصی شدن روابط، نجات را در دین جستند.

قرن ۱۹ که خود نتیجه دنیوی شدن جهان غرب پس از روشنگری است، به شیوه‌های گوناگون به دین بازمی‌گردد و آن را مورد مطالعه قرار می‌دهد. به جز مواردی چند، از ابتدای این قرن، علما و دانشمندی که با علوم اجتماعی و انسانی سروکار داشتند، بر ضرورت اجتماعی دین پافشاری کردند. هر جامعه‌ای، اعم از آنکه هگل بدان معتقد بود و یا کنت، بدون دین قادر به ادامه بقا نبود. دین با به وجود آوردن سیستم مشترک عقاید، جامعه را از در افتادن به اغتشاش‌ها رهایی می‌بخشد و به همین سبب بنیان نظم اجتماعی است. توسل به حکومت برای حفظ نظم کافی نیست؛ زیرا هیچ قدرت موقت دنیوی نمی‌تواند جایگزین اقتدار روحانی شود. دین موجود همبستگی است و فقدان ناگهانی آن، به از هم‌گسیختگی سازمان‌های اجتماعی و استبداد سیاسی منجر می‌شود. هنگامی که دین مردم تخریب شود، شک به قدرت عقل بالا می‌گیرد و مردم را نیمه فلج می‌سازد. آدمی به اندیشه‌های مفشوش درباره دیگران و خودش عادت می‌کند. این شرایط به سستی روحی، ضعف اراده و تمهید بندگی می‌انجامد.

«تالکوت پارسونز» در تعریفی جامعه‌شناختی، دین را «مجموعه‌ای از باورها، اعمال، شعایر و نهادهایی دینی که افراد بشر در جوامع مختلف بنا کرده‌اند»<sup>۹۵</sup> می‌داند. بنابراین، در جوامع مختلف نهادهای تربیتی اندکی با هم تفاوت دارند. نهادهای تربیتی در جامعه ما (ایران) عبارتند

12. Hempel, Carl G. "Fundamentals of concept in empirical science", Chicago University of Formation Press, 1952.
13. Hatch, Mary Jo "Organization theory: modern symbolic & post modern perspectives", Oxford, Oxford University Press, 1997.
14. Turner, Jonathan H. "The structure of sociological theory", 6th edition, Worth Publishing Company, 1998.
15. Foran, John. "Theorizing revolutions". London, Routledge, 1997.
۱۶. سیف زاده، حسین «نظریه‌های مختلف در روابط بین‌الملل»، تهران، سفیر، ۱۳۶۸.
17. Willer, David, "Scientific sociology: theory & method", New Jersey, Enjle Wood Cliffs, 1991.
۱۸. کوهن، تامس، س، «ساختار انقلاب‌های علمی»، ترجمه احمد آرام، تهران، سروش، ۱۳۶۹.
19. Dougerthy, James E. Falt, "Contending theories of international relations", U.S. A, Harper & Row, 1990.
۲۰. دهخدا، علی‌اکبر «لغت‌نامه»، چاپ اول، (دوره جدید)، جلد ۷، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران (با همکاری انتشارات روزنه)، ۱۳۷۲.
۲۱. راضب، اصفهانی، «مفردات»، تهران، دفتر نشر کتاب، بی‌تا.
۲۲. عسמיד، حمید، «فرهنگ فارسی عمید»، ج ۱، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.
۲۳. صدری افشار، غلامحسین و حکمی نسری و نسترن، «فرهنگ فارسی امروز»، ج ۲، چاپ اول، تهران، مؤسسه نشر کلمه، ۱۳۷۳.
۲۴. اختریان، سیدمحمود، «فرهنگ فارسی به فارسی پیام»، چاپ چهارم، تهران، نشر محمد، ۱۳۷۸.
۲۵. ابن فارسی، «مجمع مقایس الفه»، قم، چاپ دفتر تبلیغات اسلامی، بی‌تا.
۲۶. طبرسی، شیخ ابن احسن، «مجمع‌البیان»، جلد اول، کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، بی‌تا.
27. The Oxford Advanced learners dictionary of current English", A. S. Horn by, Tehran, Jahan Zadeh Publisher, 5sted, 1997.
28. "B. B. C. English dictionary" London, Harper Collins Publishers, first edition, 1993.
29. Grand Larousse Encyclopedique, Paris, Librairie, Larousse, 1982.
۳۰. پور افکاری، نصرت‌الله، «فرهنگ جامع روان‌شناسی - روان پزشکی و زمینه‌های وابسته» (انگلیسی - فارسی)، جلد دوم، چاپ اول، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۷۳.
۳۱. دادستان، پریخ و راد منصور، لغت‌نامه روان‌شناسی، تهران، ژرف، ۱۳۶۵.

از: خانواده، مدرسه، رسانه‌های گروهی، مساجد، حوزه‌های علوم دینی و... در مدل پارسونز، دین بر دو نظام تأثیر مستقیم دارد:

۱. تأثیر بر نظام فرهنگی: در اینجا دین از بُعد تربیتی و اخلاقی مؤثر است و القاء‌کننده ارزش‌هایی است که منشأ رفتار آرمانی در جامعه است.

۲. تأثیر بر نظام اجتماعی که به دو صورت در جامعه مشهود است:

الف) دستورها و احکام و نظام‌های هنجاری که مردم در زندگی روزمره به کار می‌برند.

ب) قوانین و دستورهایی که مدون شده و در نظام اجتماعی باید به کار گرفته شود و در قانون اساسی جامعه دینی راهگشا می‌باشد.

حال جامعه اسلامی ما که دینی است، سؤال اساسی این است که دین بر کدام یک از نظام‌های چهارگانه (فرهنگی، اجتماعی، شخصیت و جسمی) مؤثر است؟

## منابع و مأخذ

1. Reynolds; P. D. "A primer in theory construction", New York, The Books Merriee Company, Inc, 1971.
۲. دلاور، علی، «مبانی نظری و عملی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی»، چاپ سوم، تهران، انتشارات بدر، ۱۳۷۸.
3. Goldstein, H. K. "Research standards and methods for social science worker", Northbrook, White Hall Company, 1979.
۴. نادری، عزت‌الله... و سیف نراقی مردم، «روش‌های تحقیق و چگونگی ارزشیابی آن در علوم انسانی»، چاپ پنجم، تهران، دفتر تحقیقات و انتشارات بدر، ۱۳۷۲.
۵. حافظ‌نیا، محمدرضا، «مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی»، چاپ چهارم، تهران، سمت، ۱۳۸۰.
6. Misra, R. P. "Research methodology", 1st ed, New Delhi, Ashok Kumar Mittal, 1989.
7. Warty Fsky, Marx W. "Conceptual foundations of Scientific thought", 1st, New York, Mac Millan Company, 1968.
۸. پوپر، کارل ریموند، «منطق اکتشاف علمی»، ترجمه سید حسین کمالی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۹. وینست، اندرو، «نظریه‌های دولت»، ترجمه حسین بشریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۱.
۱۰. بست، جان، «روش‌های تحقیق در علوم تربیتی و رفتاری»، ترجمه حسن پاشا شریفی و ترگس طالقانی، تهران، انتشارات رشد، ۱۳۶۷.
۱۱. کوهن استانفورد، «نظریه‌های انقلاب»، ترجمه علیرضا طیب، تهران، قومس، ۱۳۶۱.

7. "D. P. sdlonyeR 55 .p. "noitcurtsnoc yroeht ni remirP A" ۸ دلاور، علی، «مبانی نظری و عملی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی»، ص ۵۳

9. Goldstein, H. K. "Research standards and methods for social science", p. 62

۱۰. نادری، عزت‌الله و سیف نراقی، مریم، «روش‌های تحقیق و چگونگی ارزشیابی آن در علوم انسانی»، ص ۳۲.

۱۱. حافظ‌نیا، محمدرضا، «مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی»، ص ۲۶.

12. Misra, r. p, research methodology, p. 26.

13. Wartofsky. mrxw, conceptual foundations of science thought, p. 72.

۱۴. پوپر، کارل ریموند، «منطق اکتشاف علمی»، ترجمه سید حسین کمالی، ص ۴۷.

۱۵. همان، ص ۷۸.

۱۶. بست، جان، «روش‌های تحقیق در علوم تربیتی و رفتاری»، ترجمه حسن پاشا شریفی و نرگس طالقانی، ص ۳۲.

۱۷. وینست، اندرو، «نظریه‌های دولت»، ترجمه حسین بشریه، ص ۷۰.

۱۸. کوهن استانفورد، «تئوری‌های انقلاب»، ترجمه علیرضا طیب، ص ۴۸.

19. hempel, cartg. fundamentals of concept in empirical science, p.83.

۲۰. کوهن استانفورد، «تئوری‌های انقلاب»، ترجمه علیرضا طیب، ص ۱۶.

21. andrew vincent

۲۲. وینست، اندرو، «نظریه‌های دولت»، ترجمه حسین بشریه، ص ۷۱.

23. hatchmary Jo, "organization theory", p.9.

24. turher Jonathan H. "The structure of sociological theory", p.2.

25. foran, john, "theorizing revolutions", p. 20.

26. alex inkeles

27. Inkeles, alex, what is sociology, p.28.

۲۸. سیف زاده، حسین، «نظریه‌های مختلف در روابط بین‌الملل»، ص ۲.

29. David Willer

30. WILLER, dawid, scientific sociology: theory & method, p. 10.

31. Hatch, mary jo, organization theory, p. 15.

32. Hatchmary. Jo, " organization theory", p.9.

33. turner, jonathan H. "the structure of sociological theory", p.2.

34. Willer, david, "scientific sociology: theory & method, p.9.

۳۲. دورکیم، امیل، «فلسفه و جامعه‌شناسی»، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، تهران، مرکز مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۶۰.

۳۳. وبر، ماکس، «اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری»، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران، سمت، ۱۳۷۱.

34. james, william, "The varieties of religious experiencr", new york, longman, green & co. 1920.

۳۵. فروید، زیگموند، «مفهوم ساده روانکاوی»، ترجمه فرید جواهر کلام، چاپ دوم، سروارید، ۱۳۴۷.

۳۶. یونگ، کارل گوستاو، «روان‌شناسی و دین»، ترجمه علی رحمانی، تهران، انتشارات کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۰.

۳۷. زرگسری‌نژاد، غلامحسین و رئیس، رضا، «سید جمال‌الدین، اندیشه‌ها، مبارزات»، تهران، حسینیه ارشاد، ۱۳۷۶.

۳۸. مخدوم، رحمان، «گزیده آثار سیدجمال‌الدین افغانی»، تهران، انتشارات بیهقی، ۱۳۵۵.

۳۹. شریعتی، علی، «مجموعه آثار»، ج ۲۳، بی‌جا، بی‌تا، بی‌نا.

۴۰. شریعتی، علی، «بازگشت»، (مجموعه آثار)، جلد چهارم، تهران حسینیه ارشاد (با همکاری انجمن‌های اسلامی دانشجویان در اروپا، آمریکا و کانادا)، بی‌تا.

۴۱. شریعتی، علی، «اسلام‌شناسی»، تهران، انتشارات شب‌دیز، چاپ دوم، ۲۵۳۶.

۴۲. شریعتی، علی، «شناخت اسلام»، بی‌جا، بی‌تا، بی‌نا.

۴۳. سیرو، آلن، «فرهنگ علوم اجتماعی»، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۰.

۴۴. ابادزی، یوسف علی، «مبحث جامعه‌شناسی دین»، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۷.

۴۵. ساروخانی، باقر، «درآمدی بر دایرة‌المعارف علوم اجتماعی»، ج دوم، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۱.

۴۶. توسلی، غلامعباس، «ده مقاله در جامعه‌شناسی دینی و فلسفه و تاریخ»، چاپ اول، تهران، انتشارات قلم، ۱۳۶۰.

۴۷. گیدنز، آنتونی، «جامعه‌شناسی» ترجمه منوچهر صبوری، تهران، انتشارات نی، ۱۳۷۳.

۴۸. ساروخانی، باقر، «جامعه خانواده»، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۰.

۴۹. هیک، جان، «فلسفه دین»، ترجمه بهرام راد، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۲.

پی‌نوشت

1. Scholastic
2. Social order
3. Social foundation
4. Social metamorphosis
5. Social pathology
6. Reynolds

۳۵. کوهن، تامس، «ساختار انقلاب‌های علمی»، ترجمه احمد آرام، ص ۶۲.
36. Willer, david, Ibid.
37. dougberty, James, and falt I. P, contending theories of international rilations, 1990, p. 15.
۳۸. وینسنت، اندرو، «نظریه‌های دولت»، پیشین، ص ۷۱.
۳۹. دهخدا، علی اکبر، «لغت‌نامه دهخدا»، ج ۷، ص ۱۰۰۴۲.
40. denu
41. dinu
42. danu
43. dayyanu
۴۴. همان منبع.
۴۵. همان منبع.
۴۶. دهخدا، علی اکبر، «لغت‌نامه»، پیشین.
۴۷. اصفهانی، راغب، «مفردات»، ص ۱۷۵.
۴۸. عمید، حمید، «فرهنگ فارسی عمید»، ج ۱، ص ۹۹۴.
۴۹. صدری افشار، غلامحسین و دیگران، «فرهنگ فارسی امروز»، ج ۱، ص ۵۷۶.
۵۰. ابن فارسی، «مجمع مقایس الفه»، ج ۲، ص ۳۱۹.
۵۱. طبرسی، شیخ ابن احسن، «مجمع البیان»، ج ۱، ص ۲۵.
52. Oxford Advanced dictionary, 1997, p. 988.
- 53 B. B. C. English dititory 1993, p. 940.
54. Grand larousse encyclopedique, 1982.
۵۵. پور افکاری، نصرت ا...، «فرهنگ جامع روان‌شناسی - روان پزشکی و زمینه‌های وابسته» (انگلیسی - فارسی)، ج ۲، ص ۱۲۸۶.
۵۶. دادستان، پریوخ و راد منصور، لغت‌نامه روان‌شناسی»، ص ۱۷۸.
57. religion swissen schaft
58. Science of religion
59. Study of religion
60. Comparative
۶۱. دورکیم، امیل، «فلسفه و جامعه‌شناسی»، ترجمه فرحناز خمیسه‌ای، ص ۹۳.
۶۲. ویر، ماکس، «اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری»، ترجمه عبدالمعبود انصاری، ص ۱۰.
63. Postlepatation mystique
64. james, william, the varieties of religious experiencr, 1920, p.77.
۶۵. فروید، زیگموند، «مفهوم ساده روان‌کاوی»، ترجمه فرید جواهر کلام، ص ۵۳.
۶۶. یونگ، کارل گوستاو، «روان‌شناسی و دین»، ترجمه علی رحمانی، ص ۴۲.
۶۷. زرگری نژاد، غلامحسین و رئیس، رضا، «سید جمال‌الدین، اندیشه‌ها، مبارزات»، ص ۱۵۴.
۶۸. مخدوم، رحمان، «گزیده آثار سیدجمال‌الدین افغانی»،
- ص ۳۸ و ۳۹.
۶۹. زرگری نژاد و رئیس، پیشین، ص ۳۷۵.
۷۰. شریعتی، علی، «مجموعه آثار»، ج ۲۳، ص ۱۱۲.
۷۱. همان، ج ۴، ص ۹۸.
۷۲. همان، ص ۵۲.
۷۳. همان، صص ۳۱-۳۲.
۷۴. شریعتی، علی، «اسلام‌شناسی»، ص ۲۵۲.
۷۵. شریعتی، علی، «شناخت اسلام»، صص ۳۰-۱۸.
۷۶. همان، ص ۳۲.
77. P. Pinard de le boullaye
۷۸. بیرو، آلن، «فرهنگ علوم اجتماعی»، ترجمه باقر ساروخانی، ص ۳۲۱.
۷۹. ابادزی، یوسف علی «مبحث جامعه‌شناسی دین»، ص ۶۳.
۸۰. ساروخانی، باقر، «درآمدی بر دایرة‌المعارف علوم اجتماعی»، ج ۲، ص ۶۸۱.
۸۱. توسلی، غلامعباس، «ده مقاله در جامعه‌شناسی دینی و فلسفه و تاریخ»، ص ۲۲۵.
82. sacre
83. profane
84. functionary
85. social order
۸۶. همان، ص ۲۲۶.
۸۷. گیدنز، آنتونی، پیشین، ص ۴۹۱.
۸۸. ساروخانی، باقر، «جامعه خانواده»، ص ۵۸۳.
۸۹. گیدنز، آنتونی، پیشین، ص ۴۹۲.
۹۰. ابادزی، یوسفعلی، «مبحث جامعه‌شناسی دین»، ص ۸۷.
۹۱. توسلی، غلامعلی، پیشین، ص ۲۲۳.
۹۲. گیدنز، آنتونی، «جامعه‌شناسی»، ترجمه منوچهر صبوری، ص ۵۱۴.
۹۳. بازری، یوسفعلی، پیشین، ص ۵۰.
۹۴. گیدنز، آنتونی، پیشین، ۴۱۹.
۹۵. هیک، جان، «فلسفه دین»، ترجمه بهرام راد، ص ۴۲.