

## مقایسه روش تبیین کارکردی

### جامعه‌شناسان و عالمان دین در عرصه دین‌پژوهی

امان الله فصیحی\* / محمدحسین پوریانی\*\*

#### چکیده

روش کارکردی از روش‌هایی است که دین‌پژوهان مختلف از آن استفاده می‌کنند. مسئله این نوشتار، فهم‌پذیر کردن تفاوت روش کارکردی عالمان دین و جامعه‌شناسان است؛ زیرا هر دو گروه از این روش استفاده کرده‌اند؛ اما نتیجه آن کاملاً متفاوت، بلکه در مقابل همدیگر قرار دارد. نتیجه روش کارکردی جامعه‌شناسان، سکولار شدن دین از طریق بی‌کارکرد شدن دین و یا عصری شدن آن است؛ اما نتیجه منطق کارکردی عالمان، ثبات و بقای دین است. آنچه سبب این اختلاف شده، تلقی محدود کارکردگرایان از مفهوم کارکرد است؛ آنها کارکردهای دین را از منظر خود آن تفسیر و به کارکردهای خاص دنیوی و سیال، محدود کرده‌اند. در نتیجه، به دلیل تأمین شدن این کارکردها از راه دیگر، مدعی شده‌اند دیگر به دین نیازی نیست. در مقابل، در نگاه عالمان دین، قلمرو کارکرد بسیار گسترده است؛ خاستگاه این تفسیر تا حدی در خود آموزه‌های دین است. اساساً از نظر عالمان دین، کارکرد اصلی دین، تأمین نیازهایی است که انسان قدرت تأمین آنها را از راه دیگر ندارد. کارکردهای سیال و بدیل‌پذیر مورد نظر جامعه‌شناسان، مقصود بالعرض دین است، نه مقصود اصلی آن. در نتیجه، دین از جهت کارکردی همواره حضور خواهد داشت. کلید واژه‌ها: دین، روش، کارکرد، جامعه‌شناسان، عالمان دین.

\* دانش‌آموخته جامعه‌المصطفی‌العالمیه و دانشجوی دکتری رشته جامعه‌شناسی دانشگاه تهران.

دریافت: ۸۸/۱۰/۱۸ - پذیرش: ۸۸/۱۱/۱۵

\*\* دانش‌آموخته حوزه و استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد نراق.

## مقدمه

تبیین کارکردی، یکی از روش‌های رایج در علوم اجتماعی است که در حوزه‌های مختلف به طور وسیع استفاده می‌شود. روش کارکردی، در عرصه دین‌پژوهی از سوی متألهان، جامعه‌شناسان و روان‌شناسان استفاده شده است؛ اما نتیجه استفاده از این روش متفاوت است؛ عالمان دین با استناد به کارکردهای دین، ضرورت<sup>۱</sup> و حضور دائمی دین را بدون عصری شدن آن مدلل کرده‌اند؛<sup>۲</sup> ولی نتیجه روش کارکردی جامعه‌شناسان در عرصه دین، عرفی شدن دین از طریق تکامل کارکردی است.<sup>۳</sup> بر اساس نظریه تکامل کارکردی، برخی جامعه‌شناسان می‌گویند همزمان با رشد عقلانیت و تمایز کارکردی، دین به یک پدیده بدون کارکرد تبدیل گردیده و از بین می‌رود. عده دیگری از جامعه‌شناسان معتقدند دین در صورتی می‌تواند در جامعه حضور داشته باشد که عصری و عقلانی گردد و یک دین، به صورت ثابت نمی‌تواند حضور کارکردی داشته باشد.<sup>۴</sup> بنابراین، موضوع این نوشتار، فهم‌پذیر کردن اختلاف روش کارکردی عالمان دین و جامعه‌شناسان است؛ زیرا بر اساس دیدگاه متألهان، دین به جهت کارکردهای خود همواره حضور دارد و هیچ وقت از بین نمی‌رود؛ اما بر اساس دیدگاه جامعه‌شناسان، در پی رشد خرد و عقلانیت، دین یا باید به طور کامل از بین برود و یا باید برای بقای خود پذیرای مرجعیت عقلانیت مدرن باشد. با توجه به مسئله مزبور، این پرسش مطرح می‌شود که تفاوت اصلی روش کارکردی جامعه‌شناسان با عالمان دین چیست؟ مدعای ما در این تحقیق آن است که روش کارکردی جامعه‌شناسان، بر خلاف روش کارکردی عالمان دین، اساساً سکولار است. ویژگی‌های سکولاریستی روش جامعه‌شناسان، از طریق مقایسه آن با روش عالمان دین نشان داده خواهد شد.

## چارچوب مفهومی

مهم‌ترین موضوع این نوشتار، کارکرد است؛ کارکرد کاربردهای گوناگون دارد. چنان‌که این اصطلاح در ریاضی به معنای تابع، در زیست‌شناسی به معنای فعالیت یا منشأ چیزی بودن، در نظام اداری به معنای خدمت، تکلیف، پایگاه و شغل، و در تبیین علمی امور به معنای اثر به کار می‌رود. در ادبیات علوم اجتماعی، کارکرد در معانی مختلف استفاده شده است؛ مانند: اثر و نقش،<sup>۵</sup> وظیفه، معلول، عمل، فایده، انگیزه، غایت، نیت، نیاز، نتیجه و حاصل. در بیشتر موارد، این معانی مکمل یکدیگرند؛ اما در زمینه‌های مختلف، معانی آنها متفاوتند.<sup>۶</sup> به رغم تعدد کاربرد کارکرد، عام‌ترین معنای آن در جامعه‌شناسی نتیجه و اثر است که انطباق یا سازگاری یک ساختار معین یا اجزای آن را با شرایط لازم محیط، فراهم می‌سازد.<sup>۷</sup> بنابراین، معنای کارکرد در منطق کارکردگرایی جامعه‌شناسان اثر یا پیامدی است که یک پدیده در ثبات، بقا و انسجام نظام اجتماعی دارد. این معنا از همان دو معنای ریاضی و زیستی مشتق گردیده و مفاهیم کل، جزء و رابطه را در بر می‌گیرد.

کارکرد در متون فقهی و اصولی با واژه‌های «علت»، «حکمت» و «فلسفه احکام» قرابت معنایی دارد. در ادبیات فقیهان و اصولیان شیعه، علت در دو معنای ثبوتی و اثباتی به کار رفته است؛ مقصود از علت در مقام ثبوت نفس آثار، مصلحت، مفسده و غایت‌های مترتب بر فعل است؛ مقصود از علت اثباتی نیز صفت ظاهری معینی است که شارع آن را معرف و نشانه جعل حکم قرار داده است. برای نمونه، مسکر بودن به منزله یک معرف علت حرمت خمر به شمار آمده است.<sup>۸</sup> از علت به معنای نخست، به علت غایی نیز تعبیر شده است.<sup>۹</sup> بنابراین، علت به معنای نخست، همان کارکرد مقصود است؛ زیرا علت به آثاری دلالت دارد که محرک فاعل بوده و فاعل پس از انجام فعل به آن نایل می‌شود؛ اما علت به معنی دوم، با کارکرد انطباق ندارد.

حکمت نیز با مفهوم کارکرد مرتبط است؛ زیرا در ادبیات عالمان شیعه و اکثر اصولیان اهل سنت، جوهر مشترک معنای حکمت جلب منفعت و دفع ضرر است که شارع به موجب آن حکم معینی را بر فعل حمل کرده است.<sup>۱۰</sup> در حقیقت، حکمت همان اثر و پیامدی است که به وسیله عمل به احکام شرع عاید انسان می‌شود. البته از حکمت به فلسفه احکام نیز تعبیر شده است. چنان‌که شهید مطهری در توصیف کارکردهای حجاب، از اصطلاح حکمت، علت و فلسفه حجاب استفاده کرده است.<sup>۱۱</sup> نتیجه اینکه واژه‌های مصلحت، حسن و قبح، علت به مثابه پیامد مثبت و منفی فعل، حکمت و فلسفه احکام در ادبیات کاربران آنها، به کارکرد اشاره دارند؛ اما سطوح آنها متفاوت است. برخی از آنها مانند مصلحت، حسن و علت، به کارکردهای واقعی و اصیل و همواره ثابت احکام دلالت دارند که ممکن است همیشه برای ما آشکار و روشن نباشد؛ ولی برخی از آنها مانند حکمت یا فلسفه به کارکردهای آشکار و یا عصری احکام اشاره دارد.

کارکرد از منظرهای مختلف قابل تقسیم است؛ بر مبنای ظرف تحقق، کارکرد به دو قسم اخروی و دنیوی تقسیم می‌شود. مقصود از کارکرد اخروی، کارکردهایی است که تأمین سعادت اخروی انسان در گرو آنهاست و ظرف تحقق آن نیز آخرت است. کارکرد دنیوی به سعادت و حیات این جهانی انسان مربوط می‌شود. کارکرد دنیوی به مثابه پاسخ به نیازهای<sup>۱۲</sup> این جهانی انسان به ثابت و متغیر تقسیم می‌شود؛ زیرا نیازها دارای دو تقسیم مزبور هستند. کارکرد ثابت به نیازهای نخستین انسان پاسخ می‌گوید. این کارکرد در ابتدا به اجتماعی و فردی و سپس کارکرد فردی به جسمانی و روحی تقسیم می‌شود. به کارکردی که به نیاز درجه دوم انسان پاسخ می‌دهد، کارکرد متغیر گفته می‌شود.

بر اساس سلسله مراتب اهمیت، کارکرد را می‌توان به کارکرد اصلی و فرعی تقسیم کرد. مقصود از کارکرد اصلی، کارکردی است که فی‌نفسه اصالت دارد و

مطلوب بالذات است؛ در مقابل، کارکرد فرعی، کارکردی است که خود اصالت ندارد؛ بلکه از فروعات کارکرد اصلی است و به تبع کارکرد اصلی مطلوبیت دارد. برای مثال، کارکرد اصلی دین ایصال انسان به خداوند است؛ ولی ساختن دنیا از کارکردهای فرعی آن است.

بر اساس مقایسه کارکرد یک واقعیت اجتماعی با واقعیت اجتماعی دیگر، کارکرد به مثبت، منفی و خنثی تقسیم می‌شود.<sup>۱۳</sup> از منظر دیگر، کارکرد به آشکار و پنهان تقسیم می‌شود. کارکردهای آشکار با قصد قبلی انجام می‌گیرند؛ اما کارکردهای پنهان از لوازم علی و معلولی یک نهاد و از مقتضیات ذاتی آن به شمار می‌آیند.<sup>۱۴</sup>

### اصول کارکردی

روش کارکردی جامعه‌شناسان دارای اصولی است که بر اساس آن به تبیین پدیده‌های اجتماعی می‌پردازند. روش کارکردی مرسوم بر دو اصل «اصالت کل» و «اصالت سودمندی» استوار می‌باشد. بر اساس اصل نخست، جامعه به مثابه یک کل، اجزایی دارد که در ایجاد و بقای آن سهم هستند؛ بدین سان، روش کارکردی از تقلیل پدیده‌های اجتماعی به کوچک‌ترین اجزای سازنده آن اجتناب می‌ورزد و در تلاش است ماهیت درهم‌تافته، زنده و متقابلاً سازگار یک نظام اجتماعی را در کلیت‌شان فهم کند. این امر الزاماً وحدت را در اجزا بازشناسی می‌کند که بر مقیاس آن، اجزا و کل در هم تنیده شده و هویت واحد را به وجود می‌آورند.<sup>۱۵</sup> خاستگاه این اصل اندیشه افلاطون است و به اعتقاد بسیاری، وی اولین فردی است که تحلیل کل‌نگر را در عرصه اجتماع وارد کرد.<sup>۱۶</sup> بر اساس اصل سودمندی، پدیده‌های اجتماعی باید دارای نوعی تأثیرگذاری باشند و نیازی از نیازهای فرد و یا جامعه خود را تأمین کنند؛ فلسفه وجودی آنها به کارکرد آنها

بستگی دارد و همین اصل، روش کارکردی را با ضرورت کارکردی پیوند می‌دهد.<sup>۱۷</sup> چنان‌که اصالت کل از سخنان افلاطون قابل استخراج است، جوانه‌های اصل سودمندی نیز در اندیشه وی قابل مشاهده است.<sup>۱۸</sup>

اصول کارکردی در میان متفکران مسلمان هنوز به صورت دقیق دسته‌بندی نشده است؛ اما نکاتی را می‌توان در این ارتباط از آرای آنها استخراج کرد. برای نمونه، علامه طباطبایی در بحث علت غایی معتقد است ارتباط علی میان اجزای هستی به مثابه یک کل حقیقی، سیطره نظام سلسله‌مراتبی میان فعالیت‌های نظام مزبور و حرکت دائم جهان به سوی تکامل، سه اصلی هستند که از طریق آنها علت غایی برای تمام موجودات اثبات می‌شود. در ادامه، وی بیان می‌کند که پدیده‌های دارای فایده‌های مثبت از ابتدا منظور بوده و وجود آنها ضروری است. از سوی دیگر، نبود موجودات فاقد فایده‌های مثبت حتمی است؛ زیرا نبود آنها مقدمه وجود و لازمه پیدایش موجودات کامل‌تر دیگر می‌باشد. بنابراین، غایت و فایده وجود این پدیده‌ها، همان غایت و فایده وجود کامل‌تر آنها می‌باشد؛ زیرا تا این‌ها موجود نشده و از خمیره وجود کامل‌تر جدا نشوند، وجود کامل‌تر پیدا نمی‌شود.<sup>۱۹</sup> در موردی دیگر نیز علامه طباطبایی بیان می‌دارد هدف جهان هستی به مثابه یک نظام، حرکت به سمت خداوند است. تمام عناصر این نظام در این مسیر کارکردهای خاص دارند؛ به طوری که انحراف و اختلال در یک جزء نظام، موجب فساد و اختلال در کل نظام می‌شود.<sup>۲۰</sup>

دیدگاه علامه اصالت کل و اصل سودمندی را در عالم تکوین اثبات می‌کند؛ اما در حوزه پدیده‌های اجتماعی نیز قابل تعمیم است؛ زیرا آنها نیز از نوعی هستی برخوردار هستند. شهید مطهری به صورت روشن‌تر به اصالت سودمندی اشاره کرده است؛ وی معتقد است یک پدیده اجتماعی تنها در صورتی جاودان می‌ماند که بر اساس خواست فطری انسان باشد و یا اینکه وسیله منحصر به فرد

تأمین نیازهای اولیه انسان باشد؛ یعنی در حیات فردی و اجتماعی انسان سودمند باشد و اگر سودمندی خود را از دست بدهد، دیگر باقی نمی‌ماند.<sup>۲۱</sup>

### روش تبیین کارکردی

بر اساس دو اصل پیش گفته، تبیین کارکردی به دنبال کشف آثاری مؤثر در تداوم و بقای پدیده‌های اجتماعی است؛ یعنی تبیین کارکردی، وجود و بقای نهاد یا عمل (P) اجتماعی را به مثابه مبین از طریق قرار دادن آن، در متن نظام متفاعل خودمختار و خودتنظیم‌کننده، و بر اساس سودمندی آن (B) برای کل نظام اجتماعی و یا یکی از نظام‌های تابع آن (S) تبیین می‌کند.<sup>۲۲</sup> بنابراین، تبیین کارکردی به سه مدعای کوچک‌تر بقای خصیصه، نقش علی P و تاریخ علی B تجزیه می‌شود:

۱. P در S باقی است؛ ۲. P استعداد تولید B در S را دارد؛ ۳. P در S باقی

است؛ زیرا مستعد تولید B است.

بر اساس مدعای نخست، P شی یا ویژگی پایدار در S است؛ البته همراه با این فرض مبنایی که ویژگی بدون تبیین علی، از طریق فرایندهای پریشان تحول اجتماعی حذف می‌شود. بر اساس مدعای دوم، P نقش علی دارد؛ به ویژه آنکه مستعد ایجاد نقش پاره‌ای از آثار است. بر اساس مدعای سوم، علت پایداری P در گرو استعداد آن برای ایجاد B در آینده S است. بر اساس مدعای تاریخ علی، اگر B خدمتی باشد که P در جامعه S می‌گذارد، پس استعداد P برای ایجاد B موجب بقای P در S خواهد بود. در نتیجه، اگر استعداد P برای ایجاد B زایل شود، نوسان‌های پریشان حیات اجتماعی، عمل P را تحلیل خواهد برد. از این رو، و لذا P در S ناپدید خواهد شد.<sup>۲۳</sup>

### ویژگی‌های روش تبیین کارکردی جامعه‌شناسان

تبیین کارکردی جامعه‌شناسان ویژگی‌هایی دارد که عمده‌ترین آنها و پیامدشان در حوزه دین بررسی می‌شود. این ویژگی‌ها عبارتند از:

#### بی‌توجهی به ذات دین

توجه بیش از حد روش کارکردی جامعه‌شناسان به کارکرد دین، موجب غفلت از ذات و جوهر دین شده است. در این روش، به دین نه به مثابه امر حق، بلکه تنها به منزله ابزار تأمین نیازهای این جهانی مانند دیگر ابزار حیات مادی توجه می‌شود؛ نه امر فراتر از آن. از نظر اسپینوزا، خاستگاه این نوع نگاه به دین، تفکر برخی یونانیان است؛ چنان‌که کریتیاس<sup>۲۴</sup> می‌گوید دین را سیاست‌مداران روشن‌بین برای اداره کردن توده مردم، همچون وسیله‌ای برای قدرت ابداع کرده‌اند تا در روح مردمان رخنه کنند؛ زیرا تنها از طریق زور نمی‌توان بر مردم حکومت کرد.<sup>۲۵</sup> از این رویکرد، به نگاه ابزارانگاران نیز تعبیر شده است.

این رویکرد از قرن شانزدهم و هفدهم به بعد در غرب کم‌کم گسترش یافت و در جامعه‌شناسی با تبیین کارکردی پیوند خورد. جامعه‌شناسان کارکردگرا به دلیل توجه بیش از حد به سودمندی اشیا از جمله دین، دین را به یک امری ابزاری و مصرفی این جهانی صرف تقلیل دادند و ذات و جوهر دین به مثابه یک حقیقت به طور کامل نادیده انگاشته شد. برای نمونه، کنت معتقد است انسان برای اینکه محبوب موجود برتر واقع شود و جامعه برای تقدیس قدرت دنیوی، به طور دائمی به دین نیازمند است.<sup>۲۶</sup> دورکیم نیز حضور دین را به دلیل کارکردهای آن برای نظام اخلاقی جامعه مانند غذا برای جسم امری ضروری می‌داند.<sup>۲۷</sup> سمنز و کلر تصریح می‌کند دین نیز «مانند صنایع و جنگ و مقررات وسیله‌ای برای حراست و حمایت بشر است» به عقیده این افراد یک بیمه عملی



ضد خطرهای ناگهانی زندگی است؛ زیرا بشر از درک علل آنها عاجز است و ناگزیر آنها را به قوای مافوق طبیعی نسبت می‌دهد.<sup>۲۸</sup>

پیامد تقدم کارکرد بر ذات و اتخاذ نگاه ابزارانگارانه به دین عبارتند از:

**الف. تقلیل ملاک صدق به کارکرد داشتن:** یکی از پیامدهای تبیین کارکردی جامعه‌شناسان تقلیل ملاک حقانیت و صدق اشیا و از جمله ادیان به سودمندی عملی است و از مطابقت با واقع به مثابه ملاک دیگر صدق یا کاملاً غفلت می‌شود و یا در مرتبه دوم قرار می‌گیرد. برای نمونه، دورکیم همه ادیان را صادق و بر حق می‌داند؛ زیرا همه به ضرورت‌ها پاسخ می‌دهند؛ از علت‌های واحد برخوردارند و نقش یکسانی بازی می‌کنند.<sup>۲۹</sup> نتیجه این امر در عرصه دین‌داری، اتخاذ رویکرد بی‌طرفانه نسبت به دین حق و باطل و یا حتی دین و غیر دین است؛ زیرا هر چیزی که بتواند نیازهای مورد نظر فرد و جامعه را پاسخ بگوید، دین حق قلمداد می‌شود.<sup>۳۰</sup>

**ب. رواداری تکثرگرایی:** تقلیل ملاک صدق به سودمندی عملی، افزون بر اینکه خود عامل مهم دنیوی شدن قلمداد گردیده است،<sup>۳۱</sup> نتیجه آن رواداری تکثرگرایی دینی به منزله یکی از عوامل مهم سکولار شدن<sup>۳۲</sup> و چشم پوشی از دین حق است؛ زیرا در این منطق، محدودیت‌های فردی و اجتماعی منشأ دین‌داری تلقی می‌شود؛ زیرا نیازهای انسانی متفاوت است. در نتیجه، ادیان نیز متفاوت خواهد بود.<sup>۳۳</sup>

افزون بر پیامدهای مخرب تقلیل ملاک صدق به سودمندی عملی، یک اشکال مبنایی‌تر نیز مطرح است و آن اینکه، به‌رغم پذیرش سودمندی به منزله تنها ملاک صدق و نشانه درستی اشیا، سودمندی و کارکرد داشتن، لزوماً دلیل درستی و نادرستی افعال نیست؛ حال آنکه بر اساس روش کارکردی سودمندی هم‌زمان نشانه درستی و دلیل درستی اشیا است.

ج. تحول دین الهی به دین انسانی: یکی از پیامدهای تداوم این نوع نگاه، «تحول دین الهی به دین انسان‌محور» است. حال آنکه در تمام ادیان وحیانی، اندیشه الوهیت مرکز ثقل دین‌باوری قرار دارد و گویی بین دو مفهوم «دیانت» و «خداپرستی» پیوند ذاتی و تفکیک‌ناپذیر برقرار است؛ اما در تبیین کارکردی به دلیل توجه بیش از حد به کارکرد، عنصر الوهیت حذف و یا کم رنگ می‌شود و دیانت رنگ بشری به خود می‌گیرد و دین انسانیت جایگزین دین الوهیت می‌شود؛ زیرا لازمه منطق تحلیل کارکردی از دین این است که در ابتدا باید انتظار انسان از دین روشن شود، بعد بررسی شود کدام دین این انتظارات را بهتر تأمین می‌کند و سپس باید دین مورد نظر را مطرح کرد. در این صورت بحث نیازهای انسان و انتظارات او بر دین مقدم می‌شود. معنای اصلی این اندیشه این است که انسان مخدوم، و جز انسان هر چه هست، حتی دین و خدا نیز در خدمت حیات دنیوی انسان است.

#### بی‌توجهی به کارکردهای مختلف دین

یکی از مدعاهای جامعه‌شناسان این است که دین از طریق «ابدال» و «تبدیل» در معرض عرفی شدن قرار می‌گیرد.<sup>۳۴</sup> در «ابدال»، اصل دین به مثابه یک ابزار کارکردی پذیرفته می‌شود؛ مشروط بر اینکه عصری شود؛ یعنی دین باید به منظور انجام هرچه بهتر نقش ابزاری خود، همسو با تحول‌های فرهنگ و جوامع، تغییر کند و عصری گردد. جامعه‌شناسان کلاسیک مانند سن سیمون با نظریه «مسیحیت نوین»، کنت با ابداع «دین آدمیت»،<sup>۳۵</sup> دورکیم با جست‌وجویش برای «بديل‌های کارکردی دین» در دنیای مدرن<sup>۳۶</sup> به تغییر شکل و جایگزینی و نه فروگاهی و محو دین در دنیای آینده معتقد بودند. مقصود از «تبدیل» این است که دین به تدریج کارکردهای خود را کاملاً از دست می‌دهد و دیگر ابزارهای مدرن و

کارآمدتر، نقش دین را ایفا می‌کند. نمونه این نوع تبیین را می‌توان در آرای مارکسیست‌ها و گیدنز<sup>۳۷</sup> جست‌وجو کرد. مارکس مدعی است پس از سقوط نظام سرمایه‌داری به وسیله انقلاب کارگری، دین به طور کامل از بین می‌رود؛ زیرا دیگر به کارکرد توجیه‌گری آن نیازی نیست.<sup>۳۸</sup> به عقیده گیدنز، مدرنیته در بخش‌های وسیع زندگی انسان را از دین بی‌نیاز کرده<sup>۳۹</sup> و در نتیجه فرایند پیچیده عرفی شدن در حد زیادی بسط یافته است.<sup>۴۰</sup>

آنچه باعث طرح مدعاهای مزبور شده است، اسارت کارکردگرایان در دام تقلیل‌گرایی درباره کارکردهای دین است. برخی از نمودهای تقلیل‌گرایی در کارکرد دین عبارتند از:

**الف. عدم توجه به کارکردهای غایی دین:** با توجه به انواع کارکرد، از یک جهت کارکردهای دین به کارکردهای دنیوی و اخروی و از حیث دیگر به کارکردهای غایی و تبعی تقسیم می‌شوند. روشن است که کارکردهای اخروی جزو کارکردهای غایی و کارکردهای دنیوی جزو کارکردهای تبعی و فرعی دین قرار می‌گیرند. یکی از اصلی‌ترین اشکال‌های روش کارکردی جامعه‌شناسان این است که آنها کارکردهای غایی ادیان مخصوصاً ادیان الهی را کاملاً نادیده انگاشته و به جای آن کارکردهای تبعی دین را غرض اصلی آن معرفی کرده‌اند. به همین دلیل، کارکردهایی که به دین نسبت داده‌اند، همه خصیلت این‌جایی و اکتونی دارند و کارکردهای ذاتی و آن‌جهانی دین را آگاهانه یا ناآگاهانه نادیده می‌انگارند و یا در حد کارکردهای دنیوی دین تنزل می‌دهند. برای نمونه، حتی کارکردهایی مانند معنادر کردن رنج و اضطراب زندگی از نظر جامعه‌شناسان دنیوی است؛ زیرا معنا بخشی به زندگی در آرای آنها به این معناست که محدودیت‌های وجودی انسان، بدون در نظر گرفتن جهان دیگر، باعث اضطراب وجودی انسان می‌شود؛ بشر به

منظور رهایی از رنج‌ها و اضطراب‌های این جهانی به دین روی می‌آورد. این نوع نگاه در ذات خود با جوهر دین در تضاد است؛ زیرا ادیان، به ویژه ادیان الهی هدف خود را ایجاد تحول و دگرگونی در انسان و رساندن انسان به ترقی و تکامل معنوی و رهایی از بند مادیت و موقعیت این‌جایی و اکنونی معرفی می‌کنند، نه رسیدن از یک موقعیت و مرتبه مادی به موقعیت و مرتبه مادی دیگر. علت توجه نکردن به کارکردهای اخروی دین این است که اولاً آنها از حیث هستی‌شناسی عالم دیگر را قبول ندارند؛ ثانیاً از نظر معرفت‌شناختی، علم اثباتی قدرت درک کارکردهای اخروی دین را ندارد.

ب. **عدم توجه به کارکردهای متنوع دنیوی دین:** جامعه‌شناسان نه تنها به کارکردهای غایی دین، بلکه به سلسله‌مراتب و کارکردهای اصیل دنیوی دین نیز توجه کامل نکرده‌اند؛ در ادبیات آنها قلمرو کارکردی دین به ابعاد خاص حیات محدود شده است. دلیل این امر آن است که درک آنها از نیازهای فردی و اجتماعی انسان ناقص است. جامعه‌شناسان پس از تقلیل کارکردهای غایی دین به کارکردهای ثانوی و تقلیل کارکردهای دنیوی به کارکردهای خاص و جایگزین‌پذیر، مدعی‌اند عصری شدن یا بی‌کارکرد شدن، سرنوشت محتوم دین است و هر دو مسیر، دین را در فرایند عرفی شدن قرار می‌دهند.

به منظور روشن شدن بحث، انواع نیازهای انسان و ارتباط آنها با دین مرور می‌شود. نیازهای انسان در کلی‌ترین سطح به فردی و اجتماعی تقسیم می‌شوند؛ نیازهای فردی به دلیل گستردگی از چند جهت قابل تحلیل است: اولاً به مادی و معنوی تقسیم می‌شوند. مقصود از نیازهای مادی آن دسته از نیازهایی است که در صورت تأمین نشدن، بدن انسان دستخوش نقصان، رنج و ضرر می‌شود. نیازهای معنوی، نیازهایی هستند که در صورت تأمین نشدن آنها، ذهن یا روان انسان دچار مشکل می‌شود؛ مانند کشف حقیقت، معناداری زندگی....؛ ثانیاً نیازهای

معنوی به دنیوی و اخروی قابل تقسیم هستند؛ ثالثاً هر کدام از نیازهای مادی و معنوی به ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند. نیازهای ثابت از مقتضیات وجودی حیات انسان و همواره با او قرین هستند؛ اما نیازهای متغیر از نیازهای اولیه انسان ناشی، و به توسعه زندگی وی مربوط می‌شوند. نیازهای اجتماعی نیز به مادی و معنوی از یک سو، و متغیر و ثابت از سوی دیگر تقسیم می‌شوند.<sup>۴۱</sup>

با توجه به شکل‌های مختلف نیازهای انسان، کارکردهای دین نیز در عرصه اجتماعی و فردی به شکل‌های مختلف تقسیم می‌شوند. چنان‌که بیان شد، در مقام ارزشیابی نیز باید توجه کرد که در عرصه اجتماعی و فردی کارکردهای معنوی دین بر کارکردهای مادی آن و کارکردهای ثابت بر کارکردهای متغیر دین تقدم دارند. در میان کارکردهای معنوی نیز کارکردهایی که رنگ اخروی دارند، در اولویت هستند. یعنی دین اولاً و بالذات پاسخ‌گوی نیازهای ثابت و معنوی انسان در عرصه جامعه و فرد است؛ ثانیاً و بالتبع به نیازهای جسمانی و متغیر انسان پاسخ می‌دهد.

نتیجه این سخن آن است که اولاً به دلیل پیوند دین با نیازهای ثابت فردی و اجتماعی و لایه‌های عمیق و محدودیت‌های وجودی انسان، دین همواره ثابت است و جایگزینی برای آن متصور نیست؛ ثانیاً اگر دین در فرایند تکامل جوامع برخی از کارکردهای خود را در عرصه نیازهای جسمانی و ثانوی انسان از دست داده باشد، این آسیبی به دین وارد نمی‌سازد؛ زیرا دین بالذات عهده‌دار این گونه مسائل نیست. بسیاری از مدعیان بی‌کارکرد شدن دین در جامعه، نگاه ابزاری به دین داشته و دین را در حد ابزار تأمین نیازهای مادی انسان در دوران خاص تقلیل داده‌اند.

**ج. بی‌توجهی به کارکردهای معرفتی دین:** در روش کارکردی، به دین در جایگاه منبع معرفت و آگاهی در کنار علم مدرن توجه نمی‌شود؛ زیرا

کارکردگرایان مانند دیگر هم‌صنفان خود، دل‌دادهٔ تعارض علم و دین هستند؛ به همین دلیل، از نظر آنها زبان دین شایستگی بررسی علمی را ندارد و آن را به منزلهٔ منبع معرفت نمی‌پذیرند؛ در نتیجه، صرفاً به کارکردهای مادی و غیرمعرفتی دین توجه می‌کنند؛ زیرا قابل بررسی علمی هستند. دانیل پالس<sup>۴۲</sup> بیان می‌دارد پیروان مکتب کارکردگرایی - ساختاری، دین‌شناسی فرویدی و مارکسیستی به مثابهٔ مصادیق تبیین‌های کارکردی، محتوای ادیان را نادیده می‌گیرند و در تلاشند به عمق و فراسوی اندیشه‌های آگاهانهٔ مردم متدین نگاه کنند تا چیزهای پنهان و عمیق‌تری را کشف کنند. آنها می‌گویند ساخت‌های اجتماعی زیرین و افسردگی‌های روانی ناپایداری وجود دارند که ریشه‌های واقعی رفتار و تجلیات دینی را شکل می‌دهند. علل واقعی همهٔ ادیان، این نیروهای الزام‌آورند. برای نمونه، مارکس می‌گوید توجه به آموزه‌ها و عقاید دین بر اساس شایستگی خود آن بی‌فایده است؛ زیرا آنها باورهای کاذب هستند.<sup>۴۳</sup>

از نظر الیاده، مهم‌ترین ویژگی جامعه‌شناسی دین دربارهٔ کارکردگرایی این است که با دین و جامعه، قانون‌جویانه رفتار می‌کند و به دلیل غفلت از محتوا و درون‌مایهٔ آن، دین را به یک پدیده اجتماعی تقلیل می‌دهد که پیامد آن عرفی‌سازی اندیشهٔ دینی و نهاد دین است.<sup>۴۴</sup> دان ویب نیز بیان می‌کند که جامعه‌شناسان به دلیل پیروی از منطق اثباتی، تعارض علم و دین را مطرح کردند که پیامد آن تنزل ادیان به ساختارهای فرهنگی است. به نظر دان ویب، در منطق جامعه‌شناسان تنها آن بخشی از دین حقیقت دارد که با علم قابل تبیین است. از نظر وی، علم به واقعیت فراطبیعی و متعالی دین دسترسی ندارد و برای پژوهشگر وجود و نبود آن تفاوت ندارد. بر همین اساس، جامعه‌شناسان با نادیده انگاشتن محتوا و متعلق عقاید ادیان به تبیین کارکردی دین روی آورده و کوشیده‌اند تا تبیین عام از همهٔ ادیان ارائه دهند.<sup>۴۵</sup>

### بی‌توجهی به اهداف آورندگان ادیان و دین‌داران

یکی از ویژگی‌های روش کارکردی این است که این روش از منظر ناظر به تبیین پدیده‌ها مبادرت می‌ورزد تا از منظر عامل.<sup>۴۶</sup> به همین دلیل، این روش میان کارکردهای روانی و اجتماعی دین و اهداف آورندگان و پیشوایان دین تفکیک نمی‌کند و آنها را به طور کامل نادیده می‌انگارد. افزون بر آن، در تبیین کارکردی دین، هدف اعلام‌شده از مناسک دینی و تفسیر کنشگران و عاملان از اعمال و رفتارشان نادیده انگاشته می‌شود و آنها جنبه فرعی و حاشیه‌ایی پیدا می‌کنند. از نظر کارکردگرایان، کارکرد واقعی مناسک همواره یکی بیش نیست. این اهمیت ندارد که اعضای گروه برای چه کاری مناسک دینی را انجام می‌دهند؛ مهم این است که آنها گردهم می‌آیند و کاری را انجام می‌دهند و کارکرد مناسک بروز می‌یابد و در فهم رفتار آنها نیازی نیست که باورهایشان مطالعه شود؛<sup>۴۷</sup> اما حقیقت این است که شناخت جوهر و هدف ادیان بدون توجه به اهداف آورندگان آن، و فهم معنای کنش و کارکرد آن بدون توجه به نیت کنشگر میسر نیست.

### گرفتار شدن در دام ابدال‌های نابجا

تبیین‌های کارکردی ارائه شده از دین دچار دو ابدال غیرقابل توجیه است؛ نخست آنکه غالباً «تبیین و توجیحات کارکردی» را به جای «علیت‌های ایجادی» دین گرفته‌اند؛ ثانیاً «ریشه دین‌داری» را به جای «منشأ دین» نشانده‌اند. از ابدال نخست به تبیین غایت‌انگاری نیز تعبیر شده است؛ زیرا در تبیین‌های غایت‌انگاری معلول به جای علت قرار گرفته<sup>۴۸</sup> و علت فراموش می‌شود.<sup>۴۹</sup> بدین ترتیب، ظهور دین و حفظ آن با زنجیره‌های علی مقدم بر آن تبیین نمی‌گردد؛ بلکه بر اساس نقش آن در تأمین «نیازهای» فردی و اجتماعی توضیح داده می‌شود.<sup>۵۰</sup> حتی اگر

کارکردگرایان، تبیین خود از کارکردهای دین را به صراحت غایت‌شناسانه ندانند و با آن مخالفت کنند؛ اما خوانندگان مطالب ایشان، غالباً این را استنباط کرده‌اند و می‌کنند.

در حالی که اولاً دین مانند هر پدیده‌ی دیگر، نیازمند علت فاعلی است و داشتن علت غایی، تنها در شکل‌گیری آن کافی نیست؛ ثانیاً ریشه دین‌داری غیر از منشأ دین است؛ زیرا اولی به شرایط اجتماعی و روانی پذیرش دین از سوی مردم و دومی به آورندگان ادیان اشاره دارد. الهی بودن دین و فطری بودن منشأ دین‌داری و بیان کارکردهای مختلف برای دین در متون دین، بیانگر این تفکیک است. نتیجه تمام مطالب مزبور این است که درک جامعه‌شناسان دین از کارکردهای دین به دلیل توجه نکردن به آموزه‌های دین ناتمام است و برای تحلیل کارکردهای دین، توجه به آموزه‌های دین مهم است.

#### خصوصیات روش کارکردی عالمان دین

روش کارکردی از دیربگام در میان عالمان دین نیز مرسوم بوده است. عالمان دین با استفاده از این روش، ضرورت دین را در حدوث و بقا اثبات می‌کنند. به منظور تفکیک روش کارکردی جامعه‌شناسان از عالمان دین، در این بخش ویژگی‌های روش کارکردی عالمان، در عرصه دین تحلیل می‌شود.

#### تقدم حقانیت و مخالفت با ابزارانگاری دین

در اندیشه‌ی عالمان دین، حقانیت دین در درجه نخست و نگاه کارکردی در درجه دوم قرار دارد. از متقدمان، غزالی در نقد برهان فیلسوفان درباره‌ی ضرورت دین معتقد است تصویر فیلسوفان از بعثت ابزارانگاران و کارکردگرایان است و این نوع نگاه، بی‌نیازی از دین را در پی دارد.<sup>۵۱</sup> ابن‌خلدون نیز مدعی است نگاه فیلسوفان به دین ابزاری است؛ زیرا ضرورت دین را از طریق نیازمندی انسان به



تنظیم مسائل سیاسی و اجتماعی اثبات می‌کند. در حالی که اثبات دین برای عموم انسان‌ها در تمام زمان‌ها از این طریق ممکن نیست.<sup>۵۲</sup> علامه طباطبایی می‌فرماید درباره دین‌ورزی سه مکتب مطرح است؛ در یک مکتب هدف از دین‌ورزی نیل به کارکردهای دنیایی، در مکتب دوم هدف از قبول دین دستیابی به کارکردهای اخروی آن و در مکتب اسلام هدف صرفاً رضایت خداوند است. تفاوت این سه مکتب در این است که صورت اول، تنها به سوی حق مبتنی بر خواست فرد و جامعه و صورت دوم تنها به سوی حق واقعی و کمال اخروی می‌خواند؛ اما مکتب اسلام به سوی حقی دعوت می‌کند که نه ظرف اجتماع گنجایش آن را دارد و نه آخرت و آن خدای تعالی است.<sup>۵۳</sup> در موردی دیگر نیز علامه طباطبایی از دو منطق احساس و تعقل نسبت به دین صحبت می‌کند. از نظر ایشان، منطق احساس انسان را تنها بر منافع مادی و دنیوی دعوت می‌کند؛ در نتیجه، هر زمان که نفع مادی داشته باشد و انسان مادی نیز آن را احساس کرد، عشق و علاقه بدان پیدا می‌کند و به سوی انجام آن عمل تحریک می‌شود؛ ولی اگر سودی در عمل نبیند، به انجام آن روی نمی‌آورد؛ اما در منطق تعقل به مثابه منطق اصلی دین، ملاک انتخاب یک عمل، حقانیت آن است؛ اگر حقانیت عملی مشخص شود، افراد به انجام آن مبادرت می‌ورزند و پیروی از حق، سودمندترین عمل قلمداد می‌شود؛ دیگر تفاوت ندارد که سود مادی داشته باشد یا نداشته باشد.<sup>۵۴</sup>

آیت‌الله مصباح در این باره می‌فرماید: «حقیقت‌طلبی، حق‌شناسی، کرامت‌خواهی و تقرب‌خواهی انگیزه‌های اصلی دین‌ورزی است؛ البته این انگیزه‌ها در اکثر مردم بروز و تجلی نمی‌یابد؛ از این رو، از انگیزه‌های درجه دوم که منافع مادی را در اولویت قرار می‌دهند، به منزله مقدمه پذیرش دین سود جست».<sup>۵۵</sup>

افزون بر مطالب مزبور، عنوان‌های تکلیف‌گرایی، وظیفه‌گرایی، حق‌الطاعه و عبودیت، اگر به خوبی تحلیل شود، همه کاشف این حقیقت است که در اندیشه

عالمان دین، ذات‌گرایی بر نتیجه‌گرایی تقدم دارد؛ زیرا وجه مشترک آنها در این است که انسان مأمور به وظیفه است نه نتیجه، و باید نتیجه را به خداوند واگذار نماید.

بنابراین، در منطق متفکران مسلمان، ملاک اصلی دین‌ورزی حقانیت آن است؛ اگر هم در مواردی به کارکردهای این جهانی دین توجه شده است، یا به دلیل برگشت آنها به کارکردهای غایی و اخروی دین و یا برای سوق دادن انسان‌های معمولی به سوی دین است تا آنها را از این طریق متوجه خداوند کند و در هیچ مورد غرض تنها بهره‌مند شدن انسان‌ها از کارکردهای این جهانی دین و ماندن آنها در این جهان مادی و غفلت از جهان برتر نیست.

### توجه توأمان به صور مختلف کارکردهای دین

برخلاف جامعه‌شناسان، در روش عالمان دین، به شکل‌های مختلف به کارکردهای دین توجه شده است. برای اثبات مدعا، به طرح دیدگاه برخی از آنها بسنده می‌شود.

**الف. توجه به کارکردهای اخروی و دنیوی:** یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های روش کارکردی عالمان دین، توجه هم‌زمان به کارکردهای اخروی و دنیوی دین است. غزالی در این باره می‌نویسد: «مقصود شریعت پنج چیز است: دین، نفس، عقل، نسل و اموال»<sup>۵۶</sup> مقصود وی از «دین» همان آخرت است. برخی دیگر نیز چنین می‌نویسد:

اکنون که اعتقاد به خدا و مذهب چنین فایده‌های بزرگی دارد و در سرنوشت اجتماع می‌تواند تا این اندازه مؤثر باشد چرا انسان درباره آن به بحث و بررسی پردازد تا در صورت واقعیت داشتن آن، از این همه مزایا بهره‌مند گردد ... وظیفه هر دانش‌پژوه عاقل است که در این باره به مطالعه و تحقیق پردازد تا با کاوش و بررسی به خدا ایمان بیاورد و از مزایای دنیوی و اخروی آن محروم نماند.<sup>۵۷</sup>

مهم در آرای عالمان دین، توجه به نحوه ارتباط کارکردهای دنیوی دین با کارکردهای اخروی آن است. از نظر آنها، کارکردهای اخروی اصل، و کارکردهای دنیوی تابع و مقدمه کارکردهای اخروی هستند؛ زیرا کارکردهای دنیوی راه وصول به کارکردهای اخروی است؛ در نتیجه، اگر به بعد مقدمه بودن آنها توجه نشود، بی‌اهمیت است.

بسیاری از متفکران اسلامی به این حقیقت اشاره کرده‌اند؛ ملاصدرا معتقد است کارکرد اصلی دین راهنمایی انسان به سوی خداوند و ارتقا دادن از این عالم است نه دنیای تنها؛ از نظر ایشان، دنیا مقدمه آخرت و غرض از زیستن در دنیا، آماده شدن برای آخرت است.<sup>۵۸</sup> امام خمینی قدس سره نیز می‌فرماید هدف اصلی دین بسط توحید و شناخت مردم از عالم است و تمام کارکردهای دیگر آن مانند تشکیل حکومت، مقصود بالذات دین نیست؛ بلکه مقدمه بسط توحید است.<sup>۵۹</sup> از نظر آیت الله جوادی آملی نیز خواستن سعادت و رستگاری اخروی کارکرد غایی دین و خواستن امور مادی انسان مانند تأمین اقتصاد و... جزو کارکردهای فرعی و مقدمه دستیابی به کارکرد اخروی دین است.<sup>۶۰</sup> علامه محمدتقی جعفری با تقسیم حیات به طبیعی و معقول بیان می‌دارد انسان در سامان دادن زندگی طبیعی، نه تنها به دین نیاز ندارد، بلکه دین در برخی مواقع مزاحم آن نیز است؛ سرّ نیاز انسان به دین حیات معقول و طیبه است که در آن انسان به کمال نهایی دست می‌یابد و ظرف تحقق آن نیز آخرت است. بنابراین، هدف غایی دین، ساختن زندگی معقول است و اگر این هدف نادیده انگاشته شود و زندگی طبیعی مقدم انگاشته شود، استفاده ابزاری از دین است.<sup>۶۱</sup>

گفتنی است از نظر عالمان دین، پس از وصل به ذی‌المقدمه نیز از کارکردهای دنیوی دین به منزله مقدمه بی‌نیاز نمی‌شویم. سر مطلب این است که گاهی مقدمه مرتبه ضعیفی از ذی‌المقدمه است و گاهی نیست. امور دنیوی مورد توجه دین از

نوع اول است. بنابراین، کارکرد دنیوی و توجه به آخرت، دو مرتبه از یک حقیقت واحد کمال بشر است و دین به هر دو توجه کرده است.<sup>۶۲</sup> بنابراین، بسیاری از کارکردهای دنیوی دین برای رسیدن به هدف نهایی ضروری است.

ب. توجه به کارکردهای مختلف دنیوی دین: در این مورد، دو موضوع دیدگاه عالمان دین را از دیدگاه جامعه‌شناسان متمایز می‌سازد؛ اول اینکه در آرای عالمان دین، شکل‌های متنوع نیازهای انسان و کارکردهای دنیوی دین لحاظ شده است؛ یعنی کارکردهای روحی و جسمی و مادی و معنوی به مثابه مصادیق کارکردهای فردی دین و همین‌طور انواع کارکردهای اجتماعی آن با هم لحاظ شده است.<sup>۶۳</sup> شهید مطهری با تفکیک میان کارکردهای ثابت و متغیر، به صورت روشن به این مطلب پرداخته است. به عقیده وی، از آنجا که دین وسیله منحصر به فرد تأمین نیازهای ثابت انسان است، از جهت کارکردی نیز همواره حضور خواهد داشت.<sup>۶۴</sup> گفتنی است، کارکردهای ثابت مورد توجه عالمان دین، از حیث قلمرو گسترده‌تر از کارکردهای ثابت مورد توجه جامعه‌شناسان است. تفاوت دوم در این است که عالمان دین، کارکردهای دین را پاسخ به نیازهای حقیقی انسان می‌دانند؛ یعنی نیازهایی که خاستگاه آن ذات انسان است و عقل آن را تشخیص می‌دهد. به عبارت دیگر، از نظر عالمان دین، کارکرد دین تأمین مصالح واقعی است. از آنجای که این مصالح دارای ثبوت واقعی و غیر قابل زوال و ثابت هستند، در نتیجه دین و دستورها بنیادی آن نیز همواره ثابت خواهد بود؛ زیرا بیانگر مصالح واقعی ثابت و بادوام است.<sup>۶۵</sup>

اندیشمندان دینی به ترتب و نظام سلسله‌مراتبی کارکردهای دین نیز توجه کرده‌اند. برای مثال، شاطبی کارکردهای دین را به سه قسم ضروری، حاجتی و تحسینی تقسیم می‌کند. مقصود از کارکرد ضروری، تأمین مصالحی است که حیات دنیوی و اخروی انسان به آنها وابسته‌اند و در غیاب آنها، نظام دنیوی و

اخروی انسان دستخوش اختلال می‌شوند. حفظ دین، نفس، نسل، مال و عقل مصادیق اساسی کارکردهای ضروری هستند. کارکردهای حاجتی، آنهایی هستند که اصل حیات بدان‌ها وابسته نیست؛ بلکه تأمین‌کننده رفاه و آسایش بشر هستند. اهداف تحسینی آنهایی‌اند که در پی نظم بخشی به روابط اجتماعی انسان با دیگران و نهادینه کردن نظام ارتباطی نیکو در جامعه هستند. از نظر وی، مصالح سه‌گانه مزبور دارای نظام سلسله‌مراتبی است؛ یعنی مصالح ضروری بنیان و اصول تمام مصالح دیگر، مصالح حاجتی در خدمت مصالح ضروری، و مصالح تحسینی در خدمت مصالح حاجتی است؛ از این‌رو، مصالح ضروری محور تمام مصالح دیگر هستند؛<sup>۶۶</sup> ولی در آرای جامعه‌شناسان، نیازهای انسان چنین عمقی ندارند.

**ج. توجه به کارکردهای معرفتی دین:** برخلاف دیدگاه جامعه‌شناسان، عالمان دین به خوبی به بعد معرفتی دین توجه کرده‌اند. خواجه نصرالدین طوسی در برابر کسانی که ضرورت دین را نفی کرده‌اند، به برخی کارکردهای معرفتی دین مانند تأیید مستقلات عقلیه، ارشاد عقل به سوی امور غیرمستقلات عقلیه، بیان حسن و قبح، شناسایی اشیای مفید و مضر به حال انسان و بیان پیامدهای عمل اشاره کرده است.<sup>۶۷</sup> شهید مطهری در این باره بیان می‌دارد رفتارهای تدبیری انسان بر خلاف رفتارهای التذادی آن، همواره نیازمند طرح، برنامه، روش و انتخاب وسیله برای هدف است. عقل انسان در تنظیم برنامه جزئی و مربوط به مسائل روزانه زندگی مفید است، ولی تدوین برنامه‌های کلان، جامع و مطابق با مصالح خارج از قدرت عقل فردی و جمعی است؛ زیرا اولاً انسان و به ویژه حیات اجتماعی او، بالاترین مجهول است؛ ثانیاً انسان دارای حیات اخروی است که عقل قدرت درک آن را ندارد؛ زیرا از آن عالم تجربه ندارد. از این‌رو، نیاز به دین ضرورت خود را می‌نمایاند.<sup>۶۸</sup> آیت‌الله جوادی آملی به صورت دقیق‌تر به این

مطلب توجه کرده است؛ از نظر ایشان، مهم‌ترین نیاز انسان به دین و اساسی‌ترین کارکرد دین، معرفتی و شناختی است. ایشان معتقد است کارکرد اصلی دین، آموختن چیزی‌های است که بشر به طور مستقل و با عقل، قادر به درک آنها نیست. به همین دلیل، دین همواره حضور خواهد داشت.<sup>۶۹</sup>

### تفکیک کارکرد از فواید دین

یکی از مختصات دیگر تحلیل کارکردی عالمان دین این است که بیشتر عالمان دین به تفکیک میان کارکرد به معنای غایت و فواید دین قائل‌اند.<sup>۷۰</sup> از نظر آنها، کارکرد آن هدفی است که دین به دنبال تأمین آنهاست و فواید دین آن آثاری است که بر دین‌داری مترتب می‌شود. علامه طباطبایی به روشنی در این باره می‌فرماید نگاه جامعه‌شناسان به دین، لوازمی دارد که هیچ متدین آشنا به مسایل دینی نمی‌تواند به آن ملتزم باشد؛ زیرا اولاً جامعه‌شناسان حقیقت و غایت دین را به فواید آن تقلیل می‌دهند. این امر آشکار با آموزه‌های دین و رفتار پیشوایان دین، در تعارض است؛ ثانیاً توحید از مجموعه معارف دینی حذف، و یا آن را به یک فایده پست ارجاع می‌دهند؛ زیرا می‌گویند دین جز برای بهتر زیستن در این دنیا نیامده است؛ در حالی که این دو هدف، ارتباطی با هم ندارند؛ نه برگشت توحید به وسایل رفاه ممکن است و نه برگشت ابزار بهتر زیستن در این جهان به توحید ممکن است.<sup>۷۱</sup> بنابراین، بسیاری از مطالبی که با عنوان کارکرد تعبیر شده است جزو آثار و فواید دین هستند. چنان‌که آیت‌الله مصباح نیز هدف اصلی دین را تأمین سعادت اخروی انسان‌ها معرفی می‌کند و تمام آثار غیر از آن را جزو فواید دین می‌داند.<sup>۷۲</sup> شهید مطهری نیز به بیان دیگر به این مطلب اشاره کرده است:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

دین مردم را به حق و قانون و عدالت دعوت می‌کند؛ مردم را دعوت به خدا می‌کند و از طریق خدا دعوت به عدالت می‌کند؛ پلی بین مردم و خدا برقرار می‌کند و از راه خدا، باز پلی میان مردم و ارزش‌های انسانی از قبیل عدالت و راستی و درستی و آزادی و بزرگواری برقرار می‌کند.<sup>۷۳</sup>

پیامد تفکیک هدف از آثار یا فواید دین آن است که برای شناخت کارکردهای دین، باید به آموزه‌ها و پیشوایان دین مراجعه شود تا کارکردهای اصلی دین مشخص شود و نمی‌توان بدون ارجاع به آنها، کارکرد دین را تعیین کرد. به همین دلیل، خاستگاه بسیاری از کارکردهایی که عالمان دین بیان کرده‌اند، آموزه‌های دین است و کمتر از منظر برون دینی، کارکردهایی را به دین نسبت داده‌اند. در تحلیل کارکردی عالمان دین، آورندگان ادیان فراموش نمی‌شوند؛ زیرا در آرای آنها، برخی از کارکردها اساساً برای اثبات ضرورت نبوت به منزله آورندگان دین آورده شده است. در آرای عالمان دین، به نیت و هدف کنشگران دینی نیز توجه شده است؛ زیرا از نظر آنها دستیابی به کارکردهای مورد نظر خود دین، در صورتی میسر است که آن عمل بر اساس آموزه‌های خود دین انجام گرفته باشد.

#### تفکیک کارکرد از منشأ دین

در اندیشه عالمان دین، هیچ‌گاه کارکردهای دین به منزله علل ایجاد دین نگریسته نشده است تا حضور دین دایر مدار آن باشد؛ زیرا آنها منشأ دین و منشأ دین‌داری را از هم تفکیک کرده‌اند. در نگاه متفکران مسلمان، اراده تشریحی خداوند منشأ دین و فطرت منشأ دینداری انسان است. کارکردهای دین نیز حضور و بقای دین را در حیات انسان تضمین می‌کند. البته باید توجه داشت که کارکردهای دین، علت غایی فعل خداوند است؛ یعنی خداوند از کارکردهای دین هیچ سودی نمی‌برد، بلکه انسان به مثابه فعل خداوند از آن سود می‌برد.

## نتیجه‌گیری

ما با دو نوع روش تحلیل کارکردی از طرف جامعه‌شناسان و عالمان دین مواجه هستیم در ظاهر این دو نوع تحلیل کارکردی با همدیگر همسان به نظر می‌رسند؛ ولی در ذات و جوهر خود کاملاً متفاوت‌اند و نباید به شباهت ظاهری آنها بسنده کرد. تفاوت اساسی آنها در این است که نگاه جامعه‌شناسان به ماهیت و کارکرد دین، نگاه سکولار است. دلیل سکولار بودن روش تبیین کارکردی جامعه‌شناسان این است که آنها کارکردهایی به دین نسبت داده‌اند که دین را در حد ابزار زندگی دنیایی انسان تنزل داده است. همچنین بدون در نظر گرفتن سایر ابعاد دین، اساساً کارکردهای اخروی به مثابه کارکردهای غایی و اصلی دین را نیز نادیده انگاشته‌اند. به بیان دیگر، در این روش یک اشتباه بسیار بزرگ صورت گرفته و آن اخذ مابالعرض به جای مابالذات است. بر فرض، اگر توجه به کارکردهای اخروی هم بشود، معادله دنیا و آخرت بر عکس می‌شود و گفته می‌شود: «دنیا اصل و آخرت تابع آن است»؛ معنای «تابع بودن آخرت نسبت به دنیا» این است که دین برای ارتقای سطح زندگی آمده است و شأن و کارکردش در مرتبه نخست همین است؛ زیرا در تمدن جدید، سطح زندگی تنها معیاری است که ملاک ارزیابی و سنجش امور قرار می‌گیرد و دین اگر بخواهد در این جهان باقی بماند، باید در مرتبه نخست نیازهای این جهانی را تأمین کند.

بر اساس این منطق، در حقیقت تفاوت چندانی میان دین و سایر ابزارهای حیات این جهانی نیست. خاستگاه این نگاه نیز در تلقی جامعه‌شناسان از هستی و انسان نهفته است؛ زیرا آنها از منظر هستی‌شناسی، وجود را به همین جهان مادی خلاصه می‌کنند و در بعد انسان‌شناسی نیز حیات انسان را به حیات این جهانی، و ابعاد وجودی آن را به ابعاد مادی وی محدود می‌کنند. در نتیجه، دین را محصول



انسان یا جامعه معرفی می‌کنند و صرفاً کارکردهای این جهانی به آن نسبت می‌دهند.

کسانی که به زوایای پنهان و پیدای این روش توجه کرده‌اند، به خوبی به این حقیقت واقفند؛ چنان‌که برگر تبیین کارکردی از دین را اساساً تبیین سکولار معرفی می‌کند و معتقد است این روش مشروعیت بخش‌های شبه‌علمی از یک جهان‌بینی سکولار شده را فراهم می‌کند؛ زیرا در این دیدگاه، با نادیده انگاشتن ویژگی‌های متمایز و انحصاری، پدیده‌های دینی آنها در سطح پدیده‌های غیردینی تقلیل یافته است؛ در نهایت، پدیده‌های دینی دیگر به چشم نمی‌آید. وی در بیان مقصود خود می‌نویسد:

گو این که «دین به درون یک شب تاریکی جذب می‌شود که در آن همه گریه‌ها خاکستری‌اند» خاکستری بودن<sup>۷۴</sup> همان دیدگاه سکولار شده درباره واقعیت می‌باشد که در آن تجلیات تعالی معنایی ندارد و با پدیده‌های دینی تنها بر اساس کارکردهای روانی و اجتماعی آن تعامل می‌شود؛ کارکردهای که فهم آنها نیازمند ارجاع به بعد تعالی‌بخشی و معنایی دین نیست»<sup>۷۵</sup>.

به عبارت دیگر، از نظر برگر، در تبیین‌های کارکردی بعد تعالی‌بخشی و تجربه دینی فدای کارکردهای دنیایی آن می‌گردد. افزون بر آن، چون کارکردگرایان به دلیل اضطرار آن هم به کارکردهای بالعرض دین توجه کرده‌اند، در نتیجه در بلندمدت از طریق «ابدال» و «تبدیل» زمینه عرفی شدن دین، فرد و جامعه را فراهم می‌سازند؛ زیرا پس از قلب، ماهیت دین و تقلیل آن به یک ابزار به تدریج احساس بی‌نیازی از دین را به فرد و جامعه تزریق می‌کند. چنان‌که روشن شد، بسیاری از کسانی که این منطق را به کار برده‌اند، ادعای بی‌نیازی فرد و جامعه از دین را مطرح کرده‌اند؛ زیرا ابزاری بهتر فراهم شده است.

با توجه به ویژگی‌های تبیین کارکردی بیشتر عالمان دین، منطق آنها سکولار و دنیاگرایانه نیست؛ زیرا به دلیل تفاوت در مبانی، نگاه‌شان به دین متفاوت است. درباره دین، چنان‌که معلوم شد آنها اولاً نگاه جامع به دین دارند؛ یعنی به ابعاد مختلف دین توجه کرده‌اند و دین را به کارکردهای‌شان تقلیل نداده‌اند؛ ثانیاً از نظر آنها تمام کارکردهای دین، حتی کارکردهای دنیوی آن در مسیر سعادت واقعی انسان قرار دارد؛ از نظر آنها، دین ابزار زندگی حیات اخروی است؛ اما حیات اخروی از متن همین زندگی دنیوی می‌گذرد. از این‌رو، به هر دو سنخ کارکردهای دین توجه شده است و سعادت دنیوی بدون آخرت، هرگز مقصود نهایی عالمان دین نیست. بنابراین، اگر زندگی آدمی به همین جهان دنیوی محصور می‌بود، نیاز چندانی به دین نبود و می‌توانست با آزمایش و خطا راه زندگی را پیدا کند.

در منطق کارکردی عالمان دین، عرفی شدن از طریق تبدیل و ابدال رخ نمی‌دهد؛ از طریق تبدیل رخ نمی‌دهد، چون انسان دارای نیازهای ثابتی است که همواره وی را به دین محتاج می‌سازد. از طریق ابدال رخ نمی‌دهد، زیرا شکل این نیازها در همه زمان‌ها نیز ثابت است و در هیچ دورانی دستخوش تغییر نمی‌شود. چه بسا برخی بکوشند با استناد به کارکردهای لغزان دنیوی دین، ضرورت دین‌داری را اثبات کنند؛ این نوع نگاه آشکارا مصداق توجیه کارکردی دین قرار می‌گیرد و باید از آن اجتناب کرد؛ زیرا هدف غایی دین را ارتقای هرچه بیشتر سطح زندگی قلمداد کردن، یکی از آثار و نتایج کاربرد دیدگاه غیردینی و این‌جهانی درباره دین است؛ این نگرش، دین را به حد نوعی آرمان‌گرایی یا مکتب انسانی تنزل می‌دهد که با آرمان‌گرایی‌ها و سایر مکاتب دنیوی در جهت وصول به هدف واحد یعنی رفاه نوع بشر، رقابت دارد. از این‌رو، می‌توان گفت در ادبیات کارکردی جامعه‌شناسان، غالباً هدف دین در حد تحقق کامل آرمان‌های

یک دولت رفاه تقلیل می‌یابد. روشن است دینی که هدف آن صرفاً تأمین رفاه مادی انسان‌ها باشد، فلسفه وجودی خود را دیر یا زود از دست می‌دهد و در مواجهه با سایر مکاتب و ایدئولوژی‌های انسانی، طعم تلخ شکست را خواهد چشید.

افزون بر آن، طلب نعمت‌های دنیوی به خاطر خودشان یا داشتن نگاه حق‌طلبانه به آنها و توجه نداشتن به لطف الهی در اعطای آنها و یا نپذیرفتن وظایف‌مان در برابر آنها، سه روشی است که موهبت‌های الهی را به بت‌ها بی‌بدل می‌کنند که ما را اسیر و برده خود می‌سازند و به جای تعالی‌بخشی ما را تنزل می‌دهند؛ زیرا از نظر دین، بُت بودن یک چیز، به صورت ظاهری آن بستگی ندارد؛ بلکه به نحوه تعامل ما با آن مربوط است.

#### .....پی‌نوشت‌ها

۱. برای نمونه خواجه نصرالدین طوسی برای اثبات ضرورت نبوت به کارکردهای دین تمسک جسته است. (ر.ک: حسن حلی، شرح *تجربید الاعتقاد*، ص ۳۴۶)
۲. شهید مطهری پایداری دین را بر اساس کارکردهای آن مدلل نموده است. (ر.ک: مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۳، ص ۳۸۴ - ۳۸۸)
۳. ر.ک: رونالد اینگلهارت، *مقدس و عرفی*، ترجمه مریم وتر، ص ۲۳-۳۲.
۴. سعید حجاریان دقیقاً به همان دو معنی اشاره نموده و بدون دلیل موجه، مدعی شده است که حکومت دینی، دین را در فرایند عرفی شدن قرار می‌دهد. وی بیان می‌دارد معنای اول عرفی شدن «دنیوی شدن دین» است؛ یعنی عصری شدن مفاهیم دینی. معنای دوم عرفی شدن «بی کارکرد شدن دین» در عصر مدرن است. (سعید حجاریان، *از شاهد قدسی تا شاهد بازاری*، ص ۷۷ - ۷۸)
۵. امیل دورکیم، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، ص ۵۱ / ر.ک: گی روشه، *سازمان اجتماعی*، ترجمه دکتر هما زنجانی‌زاده، ص ۱۲۷ و ۱۳۱.
۶. غلام عباس توسلی، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، ص ۲۱۷ / برو نیسلا و مالدینوفسکی، *نظریه علمی درباره فرهنگ*، ترجمه عبدالحمید زرین قلم، ص ۱۹۵.
۷. جولیس گولد، و ویلیام ل. کولب، *فرهنگ علوم اجتماعی*، جمعی از مترجمان، ص ۶۷۹.
۸. محمد حسین نائینی، *فوائد الاصول*، ج ۱ و ۳، تألیف محمد علی کاظمی خراسانی، ج ۳، ص ۵۹ / محمد حسین اصفهانی، *نهایه الدراية*، ج ۲، ص ۴۲۹.

۹. نائینی بیان می‌دارد علل و حکم در شریعت همان علت غایی در تکوینات است. نائینی، *فوائد الاصول*، ج ۱، ص ۲۷۳ / ر.ک: محمد حسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۷، ص ۱۲۳ و ج ۱۴، ص ۲۷۱ - ۲۷۳.
۱۰. محسن خرازی، *بداية المعارف الالهية في شرح العقاید الاماميه*، ج ۱، ص ۱۰۲ / محمدتقی حکیم، *الاصول العامه للفقّه المقارن*، ص ۲۲۰ / عبدالحکیم عبدالرحمن اسعد السعدی، *مباحث العلة فی القیاس عند الاصولیین*، ص ۱۰۵.
۱۱. ر.ک: مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱۹، ص ۳۴۱ - ۳۹۵.
۱۲. نیاز دارای تعاریف متعدد است، ولی می‌توان «احساس کمبود» را هسته‌ای اصلی آن در نظر گرفت. (فرامرز رفیع پور، *جامعه روستائی و نیازهای آن*، ص ۱۶)
۱۳. جورج ریترز، *نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۱۴۵ - ۱۴۶.
۱۴. جورج ریترز، همان، ۱۴۷ / آلن رابین، *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، ص ۲۲۱.
۱۵. ویلیام اسکیدمور، *تفکر نظری در جامعه‌شناسی*، ترجمه جمعی از مترجمان، ص ۱۳۹ - ۱۴۰ / کوزر و برنارد روزنبرگ، *نظریه‌های بنیادی جامعه شناسی*، ترجمه فرهنگ ارشاد، ص ۵۰۲.
۱۶. ر.ک: کارل پوپر، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه علی اصغر مهاجر.
۱۷. امیل دورکیم، *قواعد روش در جامعه شناسی*، ترجمه محمد کاردان، ص ۱۲۴.
۱۸. افلاطون، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، ص ۸۳، ۱۰۲ و ۳۵۷ - ۳۵۸.
۱۹. سیدمحمدحسین طباطبائی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ص ۷۱۶.
۲۰. همو، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۸، ص ۲۴۷.
۲۱. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۳، ص ۳۸۴.
۲۲. دانیل لیتل، *تبیین در علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، ص ۱۵۲-۱۵۳.
۲۳. همان، ص ۱۵۷ - ۱۵۸.

#### 24. Kritias

۲۵. کارل یاسپرس، *اسپینوزا: فلسفه، الهیات و سیاست*، ترجمه خشایار دیهیمی، ص ۱۲۲-۱۲۳.
۲۶. ریمون آرون، *سیر مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی*، ترجمه باقر پرهام، ص ۱۳۵-۱۳۶.
۲۷. امیل دورکیم، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، ص ۵۲۸.
۲۸. ساموئل کینک، *جامعه شناسی*، مشفق همدانی، ص ۱۲۹.
۲۹. امیل دورکیم، *صور بنیانی حیات دینی*، ص ۲ - ۴ و ۹۵ - ۹۶.
۳۰. ملکلم همیلتون، *جامعه شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۱۹۸ - ۱۹۹.
۳۱. میرجا الیاده، *دین پژوهی*، دفتر دوم، ترجمه بهاءالدین خرم شاهی، ص ۳۵۰.
۳۲. ملکلم همیلتون، *جامعه‌شناسی دین*، ص ۳۰۰.
۳۳. ویلیام جیمز، *دین و روان*، ترجمه مهدی قائنی، ص ۱۷۸ - ۱۸۰.
۳۴. علی‌رضا شجاعی‌زند، *عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، ص ۶۳.
۳۵. ریمون آرون، *سیر مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی*، ص ۱۳۵ - ۱۳۶.
۳۶. لوئیس کوزر، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۱۹۷.

#### 37. Giddens

۳۸. مارشال برمن، *تجربه مدرنیته*، ترجمه مراد فرهاد پور، ص ۱۴۰ - ۱۴۱.

#### 39. Anthony Giddens, the Consequences of modernity, p 36 and 109.

#### 40. Anthony Giddens, sociology, pp 545 - 546.

۴۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۱۴۱.

#### 42. Daneil Pals

۴۳. دانیل پالس، هفت نظریه در باب دین، ترجمه محمد عزیز بختیاری، ص ۳۳ و ۲۰۹.
۴۴. الیاده، دین پژوهی، دفتر دوم، ص ۳۴۹ - ۳۵۰.
۴۵. راجر تریک، عقلانیت و دین، ترجمه حسن قنبری، ص ۷۰ و ۷۲ - ۷۴.
۴۶. ویلیام اسکیدمور، تفکر نظری در جامعه‌شناسی، ص ۱۴۲ و ۱۴۷ - ۱۴۹.
۴۷. ملکم همپلتون، جامعه‌شناسی دین، ص ۱۷۹، ۱۸۴ و ۲۰۲.
۴۸. پرسای اس کوهن، نظریه اجتماعی نوین، ترجمه یوسف نراقی، ص ۷۸ / آلن راین، فلسفه علوم اجتماعی، ص ۲۱۴ - ۲۱۵.
۴۹. آلوین گولدنر، بحران جامعه‌شناسی غرب، ترجمه فریده ممتاز، همان، ص ۳۸۳.
۵۰. کوهن، نظریه اجتماعی نوین، ص ۷۹ - ۸۰.
۵۱. محمد غزالی، المنتقد من الضلال، ترجمه دکتر صادق آینه‌وند، ص ۵۵ - ۵۷.
۵۲. عبدالرحمن ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ج ۱ (مقدمه ابن خلدون)، ص ۴۶.
۵۳. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱، ص ۳۵۵، ۳۵۶ و ۳۵۹.
۵۴. همان، ج ۴، ص ۱۱۲.
۵۵. محمدتقی مصباح، اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۲۸۰ - ۲۹۱.
۵۶. محمد غزالی، المستصفی من العلم الاصول، ج ۱، ص ۴۱۶.
۵۷. جعفر سبحانی، الالهیات، علی هدی الكتاب و السننه و العقل، ج ۱، ص ۲۴.
۵۸. محمد صدرالدین، تفسیر ملاصدرا، ج ۷، ص ۳۷۴ / ر.ک: ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۶۷ - ۳۶۸.
۵۹. امام خمینی قدس سره، صحیفه نور، ج ۱۹، ص ۲۸۴ - ۲۸۵.
۶۰. عبدالله جوادی آملی، انتظار بشر از دین، ص ۹۸.
۶۱. محمدتقی جعفری، فلسفه دین، ص ۱۲۵ - ۱۲۶.
۶۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲: ۱۷۷-۱۷۹.
۶۳. همان، ج ۲، ص ۲۸۴ - ۲۸۵.
۶۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۳۸۴-۳۸۸.
۶۵. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۶، ص ۱۸۹-۱۹۳.
۶۶. شاطبی، الموافقات فی الاصول الاحکام، ج ۲، ص ۴۳.
۶۷. حسن حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۴۶.
۶۸. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۵۱ - ۵۵.
۶۹. عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ص ۱۱۰.
۷۰. نصیرالدین طوسی، قواعد العقائد، ص ۸۷.
۷۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۴، ص ۱۱۵ - ۱۱۶.
۷۲. محمدتقی مصباح، راه و راهنما شناسی، ج ۱، ص ۳۵.
۷۳. مرتضی مطهری، فلسفه تاریخ، ج ۴، ص ۱۶۷.

75 . Peter. L Berger , " Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion ". Journal for the Scientific Study of Religion, (1974), Vol. 13, No. 2. (Jun.), pp. 125 - 133.



## منابع

- آرون، ریمون، *سیر مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، چ پنجم، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۱.
- اسکیدمور، ویلیام، *تفکر نظری در جامعه‌شناسی*، جمع مترجمان، تهران، سفیر، ۱۳۷۲.
- افلاطون، جمهور، *ترجمه فواد روحانی*، چ ششم، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، شرکت انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۷۴.
- الیاده، میرجا، *دین‌پژوهی*، دفتر دوم، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- اینگلهارت، رونالد، *مقدس و عرفی*، ترجمه مریم وتر، تهران، کویر، ۱۳۸۷.
- برمن، مارشال، *تجربه مدرنیته*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- پالس، دانیل، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه محمد عزیز بختیاری، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌قدس‌سره، ۱۳۸۲.
- پوپر، کارل، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه علی اصغر مهاجر، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۹.
- توسلی، غلام عباس، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، چ ششم، تهران، سمت، ۱۳۷۶.
- جعفری، محمدتقی، *فلسفه دین*، تدوین جمع نویسندگان، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله، *شریعت در آینه معرفت*، قم، اسراء، ۱۳۷۳.
- جوادی آملی، عبدالله، *انتظار بشر از دین*، قم، اسراء، ۱۳۸۰.
- جیمز، ویلیام، *دین و روان*، ترجمه مهدی قائمی، چ دوم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۲.
- حجاریان، سعید، *از شاهد قدسی تا شاهد بازاری*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- امام خمینی‌قدس‌سره، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی‌قدس‌سره، ۱۳۷۸.
- دورکیم، امیل، *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، ویراست دوم، تهران، مرکز، ۱۳۸۱.
- دورکیم، امیل، *قواعد روش در جامعه‌شناسی*، ترجمه دکتر محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳.
- دورکیم، امیل، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، مرکز، ۱۳۸۳.
- راجر تریک، عقلانیت و دین، ترجمه حسن قنبری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
- راین، آلن، *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
- رفیع پور، فرامرز، *جامعه روستائی و نیازهای آن*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۴.
- ریشه، گی، *سازمان اجتماعی*، ترجمه هما زنجانی، تهران، سمت، ۱۳۷۵.
- ریتزر، جورج، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، چ پنجم تهران، علمی، ۱۳۸۰.

- شجاعی زند، علی رضا، *عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۱.
- طباطبائی، محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، (مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۶)، چ پنجم، تهران، صدرا، ۱۳۷۵.
- غزالی، محمد، *المنقذ من الضلال*، ترجمه دکتر صادق آینه وند، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲.
- کوزر، لوئیس، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، چ نهم، تهران، علمی، ۱۳۷۹.
- کوزر، لوئیس و برنارد روزنبرگ، *نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناسی*، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران، نی، ۱۳۷۸.
- کوهن، پرسای اس، *نظریه اجتماعی نوین*، ترجمه یوسف نراقی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۱.
- کینک، ساموئل، *جامعه‌شناسی*، ترجمه مشفق همدانی، تهران، سیمرغ، ۱۳۵۳.
- گلدنر، آلوین، *بحران جامعه‌شناسی غرب*، ترجمه فریده ممتاز، چ سوم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۳.
- گولد، جولیس و ویلیام ل. کولب، *فرهنگ علوم اجتماعی*، جمعی از مترجمان، تهران، مازیار، ۱۳۷۶.
- لیتل، دانیل، *تبیین در علوم اجتماعی*، ترجمه دکتر عبدالکریم سروش، چ دوم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱.
- مصباح، محمدتقی، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱.
- مصباح، محمدتقی، *راه و راهنما شناسی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۷۶، ج ۱.
- مطهری، مرتضی، *فلسفه تاریخ*، تهران، صدرا، ۱۳۸۳، ج ۴.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۷۴، ج ۲؛ ۱۳۷۵، ج ۳؛ ۱۳۷۸، ج ۱۹؛ ۱۳۸۱، ج ۲۱.
- نیسلا، برو و مالدینوفسکی، *نظریه علمی درباره فرهنگ*، ترجمه عبدالحمید زرین قلم، تهران، گام نو، ۱۳۷۹.
- همیلتون، ملکلم، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، چ دوم، تهران، تیبان، ۱۳۸۱.
- یاسپرس، کارل، *اسپینوزا: فلسفه، الهیات و سیاست*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، *تاریخ ابن خلدون*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۲، ج ۱، (مقدمه ابن خلدون).
- اسعد السعدی، عبدالحکیم عبدالرحمن، *مباحث العلة فی القیاس عند الاصولیین*، بیروت، دارالبشائر الاسلامیه، ۱۹۸۶.
- اصفهانی، محمد حسین، *نهایه الدرایه*، قم مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، بی تا، ج ۲.
- حکیم، محمد تقی، *الاصول العامه للفقہ المقارن*، قم، المجمع الجهانی اهلبیت علیهم السلام، چ دوم، ۱۳۷۶.
- خرازی، محسن، *بداية المعارف الالهية فی شرح العقاید الامامیه*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۱، ج ۱.
- سبحانی، جعفر، *الإلهیات، علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، به قلم الشیخ حسن محمد مکی العاملی، قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۱، ج ۱.



- شاطبی، *الموافقات فی اصول الاحکام*، بیروت، دارالإحياء الکتب العربیه، بی‌تا.
- صدرالدین، محمد، *متشابهات القرآن*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- صدرالدین، محمد، *الشواهد الربوبية*، به تصحیح، تعلیق و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶.
- طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷.
- طوسی، نصیرالدین، *قواعد العقاید*، تحقیق علی ربانی گلپایگانی، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶.
- علامه حلی، حسن، *کشف المراد*، تصحیح و تعلیقه حسن حسن‌زاده‌آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۷.
- غزالی، محمد، *المستصفی من علم الاصول*، بیروت، مؤسسه الرسالة، ۱۴۱۷.
- نائینی، محمد حسین، *فوائد الاصول*، تألیف محمدعلی کاظمی خراسانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۶، ج ۱ و ۳.
- Peter. L Berger , " Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion ". Journal for the Scientific Study of Religion, (1974), Vol. 13, No. 2. (Jun.۰)، pp. 125-133.
- Giddens , Anthony, the Consequences of modernity, Combrige: Poliyt Press, 1990.
- Giddens , Anthony , sociology, Combrige: Poliyt Press, 2001.

