

تأملی در نظریات جامعه‌شناسی دین معاصر

سید ابو الفضل جعفری نژاد

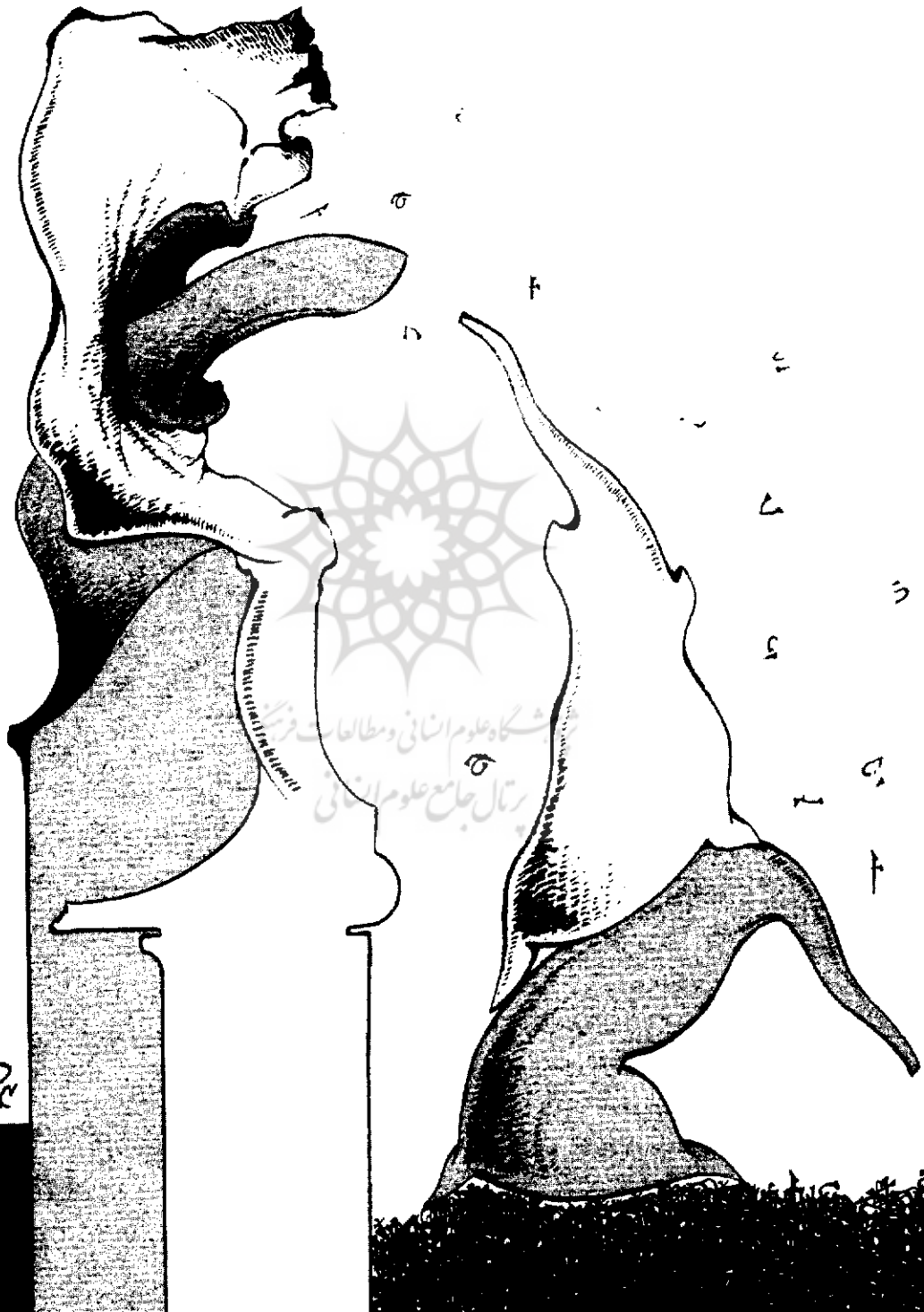
مقدمه:

اگر یک جامعه‌شناس نخواهد سطحی باقی بماند و به طبقه‌بندی‌های نظری و طبقه‌بندی‌هایی که انسان را به بحث اسکه لاسنیک^۱ می‌کشاند سرگرم باشد، لازم است تا به اعماق ارزشهای اجتماعی نفوذ کند و در این زمینه از هرگونه تصنع بپرهیزد و به حالت طبیعی واقعه‌های اجتماعی را که متکی به دین است، مصنوعاً از آن جدا نسازد. در همین راستا می‌توان گفت بطور کلی رابطه دین با «نظام اجتماعی»^۲ «ساخت اجتماعی»^۳ «دگرگونی اجتماعی»^۴ «تولیدی اجتماعی»^۵ 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 مضامین اجتماعی در اختیار قرار می‌دهد. دین با همه رفتارها ترکیب‌شده و از آن جذابی‌ناپذیر است. در مقابل، فرهنگ بدون درک ارزشهای دینی قابل فهم نمی‌باشد. در این مقاله قصد داریم تا به مضامین 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،



شکوه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

mesre

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 می‌شوند. نظریه ممکن است خیلی وسیع و گسترده باشد یا از تعدادی فرضیه به هم پیوسته که دارای ارتباط درونی هستند، تشکیل شود. «رینولدز» (Reynolds) 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». ^۶ 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 بیلیون 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، بنابراین 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 مدتهاست 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 اینکه نظریه چگونه طرح‌ریزی و بیان شود، دو هدف مربوط به هم؛ یعنی توصیف و تبیین را دنبال می‌کند. به این ترتیب، نظریه وسیله‌ای است که از طریق آن انبوهی از داده‌های مشاهده‌شده خلاصه می‌شوند. نظریه برای سازمان‌بندی کردن

مشاهده‌ها بر اساس تشابه درونی ویژگی‌های انتخاب‌شده، 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».^۷

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 درجه 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 اینکه 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 نظریه پرداز 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 نظریه پرداز برای طرح‌ریزی آن به کار می‌برد. همچنین، این قدرت به توانایی نظریه در آزمون‌پذیری و کافی بودن روشهای انتخاب‌شده 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 بکار برده شده و قدرت پیش‌بینی تقسیم‌بندی کرده است».^۸ البته این تقسیم‌بندی به

منظور آسان‌سازی است، نه بر اساس ویژگی‌های نظریه. بنا بر یک تعریف، «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».^۹

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

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

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

درباره جایگاه نظریه در تحقیقات جامعه‌شناسی نیز دیدگاههای متفاوتی وجود دارد. عده‌ای به روش قیاسی اصالت داده، معتقدند که نظریه مبنای تحقیق در انتخاب موضوع و فرضیه‌سازی و روشهای کار است و نتیجه آن به تایید یا رد نظریه می‌انجامد. عده‌ای دیگر برعکس به روش استقرائی 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 مطالعه مصادیق و واقعیتهای آن نظریه خود را مورد ارزشیابی قرار می‌دهند».^{۱۰}

با توجه به مطالب فوق لازم است تعریف ویژگی‌ها و نقش نظریه مشخص شود. ساموئلسون در تعریف نظریه می‌گوید: «یک نظریه مجموعه‌ای از بدیهیات، قوانین و فرضیه‌هایی است که چیزی را درباره واقعیت قابل مشاهده تبیین می‌نماید».^{۱۱} 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 درباره ماهیت واقعی اشیاء»^{۱۲} به طور کلی می‌توان گفت که یک نظریه جامعه‌شناسی دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. مبین ماهیت پدیده یا روابط علت و معلولی بین پدیده‌ها و متغیرهاست.
۲. از ترکیب مفاهیم، قضایا و قوانین ویژه خود که به صورت نظام یافته درباره 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 آید. «نظریه‌ها باید توانایی آزمونهای سخت و دشوار را داشته باشند و اگر مورد و مصداقی که ناقض مفاهیم نظریه باشد کشف شد، نظریه ارزش خود را از دست می‌دهد».^{۱۳}

۵. نظریه باید چارچوب مفهومی مناسبی را برای انجام تحقیقات، چه در بعد انتخاب مسئله و پردازش آن و چه در بعد تدوین فرضیه و مدل‌های علی و چه در بعد روشهای کار، ارائه دهد.

۶. نظریه نباید با سایر نظریه‌های پذیرفته‌شده و تاییدشده 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».^{۱۴} یا به قول دیوی «هیچ چیز عملی‌تر از یک نظریه خوب نیست».^{۱۵} یا اینکه «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 «نظریه» می‌نویسد: «هیچ عصری به اندازه عصر ما غرق در تئوری نبوده است».^{۱۶}

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 غرقه‌بودن در دریای نظریات، ما را از درک ماهیت واقعی آنها باز داشته به گونه‌ای که مشاهده می‌شود. بسیار 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 بر گرد واژه «نظریه» سخن گفته و مدعی می‌شود که بحث از چیستی و اصول حاکم بر تئوری‌ها منطقی‌تر بر سایر موضوعات مقدم است».^{۱۷} اگر چه بستر اولیه مباحث مربوط به چیستی «نظریه» در حوزه فلسفه علم قرار دارد.^{۱۸} 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 آنکه نشانه‌هایی دربارۀ نحوه ارتباط و عوامل مختلف با یکدیگر را در دست داشته باشیم.^{۱۹} 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:

صافی اول: فرضیه پردازی

«اندرو وینست» (andrew vincant) معتقد است که «نظریه‌ها متشکل از اجزا و حاوی اصول، قواعد و فرضیات اساسی هستند و حوزه خاصی را مشخص کرده و به کثرت جزئیات نظم می‌بخشد».^{۲۰}

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 فرضیه‌های نادر است لذا اظهار نظری که بدون توجه به فرضیه‌ای 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 «نظریه‌ها» را ندارد. «جوهاچ» (Johatch) 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».^{۲۱}

صافی دوم: کلی بودن

نظریه‌ها اگرچه 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 «جانانان تورنر» می‌گوید: «تئوریهای علمی در خصوص دولت آن گونه هستند که مورد خاصی از دولت را در نظر ندارند بلکه به ماهیت قدرت در غالب یک نیروی اجتماعی اساسی و بنیادین ناظر هستند».^{۲۲}

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

نداشته و عام می‌باشند. مؤلفان کتاب «نظریه‌پردازی درباره انقلاب» نیز به نظریاتی عطف توجه نموده‌اند که فراتر از نظرات شخصی است.^{۲۳} 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 گرو مشخص بودن «موضوع» می‌باشد. به گفته «اینکلز» (alex inkeles) «یک تئوری وسیله‌ای است برای سازمان دادن به آنچه که در هر زمان مشخص درباره مسئله یا موضوعی که کمابیش صریحاً مطرح شده است و یا واقعاً به گمان اظهار شده است».^{۲۴}

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 آنکه در مقام تئوریزه کردن اظهارات نبایستی دل در گرو هر گونه اختلافی نهاد و سپس برای هر دیدگاه عنوان تئوری تازه‌ای جعل کرد. جملات ذیل در همین راستا معنا می‌دهد: «تئوری پرداز ناگزیر خواهد بود یا امور را به صورت کلی و انتزاعی [یا] جزئی و مشروح... 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...»^{۲۵}

صافی چهارم: انسجام منطقی

از جمله اصول بنیادین و آشکار نظریه‌هاست که تقریباً تمامی شارحان و متخصصان این حوزه بدان اشاره داشته‌اند. «دیوید ویلر» (David Willer) در کتاب «جامعه‌شناسی علمی - نظریه و روش»^{۲۶} و «جوهاج» در «تئوری سازمانی» بر روی اصل وجود «ارتباط انسجام بخش بین اجزاء» تأکید بسیار نموده‌اند.^{۲۷} 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 صلاحیت «نظریه بودن» را دارند که علاوه بر رعایت موارد سابق الذکر، در قالب زبانی خلاص هم ارائه شده باشند.

انسجام، شفافیت و اختصار زبانی در این مقام از اهمیت بسزایی برخوردار است «خانم ماری جواهج» در کتاب «تئوری سازمانی» این بعد مهم را برجسته ساخته است، آنجا که نظریه را مجموعه‌ای از مفاهیم می‌داند که به شکل منسجم و منطقی‌ای در قالب الفاظ تخصصی به صورت قابل قبولی ارائه شده‌اند.^{۲۸} «تورنر» نیز بر همین مطلب انگشت گذاشته 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 نحو احسن درک می‌کنند».^{۲۹}

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 شرط 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».^{۳۰}

«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 و نقش ویژه‌ای را ایفا می‌نماید به گونه‌ای که میزان آن، عامل اصلی در تعیین مقام یک نظر است. اینکه آیا نظر به مقام رأی، نظریه، نظریه بدیل... و نهایتاً پارادایم رسیده است یا نه، در اصل منوط به همین عامل است: مثلاً «رأی آن نظری را می‌گویند که هنوز توانسته است موافقت حداقل افراد از میان متخصصان را به خود جلب کند و پارادایم آن نظریه‌ای که به توفیق چشمگیری در این زمینه دست یافته است».^{۳۱} نتیجه‌ای که می‌گیریم این است

که: «قبل از تحقق اعتبار، تئوری نامیدن این مجموعه احکام، قطع نظر از اصالت و خلوص قالب آنها، امری نادرست و نایجاست... 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.»^{۳۲}

کلام «ویلر» را باید یک گام مهم تلقی نمود چرا که مصرف وجود فرضیه، انسجام منطقی، کلیت امر و زبان علمی را 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 در خصوص یک پدیده مشخص گزینش شده که برای تعدادی از افرادی که در خصوص واقعیت آن پدیده به تأمل و مطالعه مشغول شده‌اند، قابل قبول و رضایت بخش باشد.»^{۳۳}

حال می‌توان از رهگذر صافی‌های ششگانه گذشته، تعریف ساده و اجمالی اولیه را صیقل زده، از زبان «وینسنت» 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]»^{۳۴}

تعریف دین

دهخدا، ابتدا چهار معنا برای دین ذکر می‌کند: «کیش (منتهی الأرب)، مله (اقرب المورِد) (تاج العروس) صبغه (ترجمان القرآن)، طریقت و شریعت مقابل کفر (یادداشت مرحوم دهخدا)».^{۳۵} و می‌گوید: «در سانسکریت و گاتها و دیگر بخشهای اوستا مکرراً کلمه «دنا» آمده. دین در گاتها به معانی مختلف کیش، خصایص روحی، تشخیص معنوی و وجدان بکار رفته است و به 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 (denu) و دینو (dinu) به معنی قانون و حق و داوری است و دانو (danu) به معنی حکم کردن و دینو (dayynau) به معنی قاضی است»^{۳۶} و سپس می‌گوید: «علمای فقه اللغة 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 در یک اصلند. ج) کلمه‌یی است فارسی به معنای دیانت که این معنا در زبان عرب و دوره جاهلی مستعمل بود و «عادت» یا استعمال از این ریشه است. (از دائرة المعارف اسلامی).^{۳۷}

و همچنین: «مجموعه عقاید موروث مقبول در باب روابط انسان با مبدء وجود وی و التزام بر سلوک و رفتار بر مقتضای آن عقاید»^{۳۸} راغب اصفهانی در این باره می‌گوید: «الدین للطاعة و البجزاء و استعیر للشريعة و الدین کامله لکن یقال اعتبارا بالطاعة و انقیاد للشريعة؛ 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».^{۳۹} در فرهنگ فارسی عمید نیز گفته شده: «دین به معنای ملت، مذهب، کیش، آیین، ورع، طاعت، حساب، پاداش، جزا، مکافات و جمعش ادیان است».^{۴۰} «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».^{۴۱}

دکتر سید محمود اختریان، دین را «مذهب، آیین، ملت، طاعت پاداش و جزا»^{۴۲} تعریف می‌نماید.

این فارس نیز می‌نویسد:

«الدال و الیاء و النون اصل واحد الیه یرجع فروعه کلها و هو جنس من الانقیاد و الدال و الیاء و النون اصل واحد الیه یرجع فروعه کلها و هو جنس من الانقیاد و الذل فالدین: الطاعة یقال دان له یدین دینا اذا اصحب و انقاد و طاع قوم دین ای مطیعون منقادون؛

دین از نظر ریشه همان سه حرف اصلی است و تمام فروع به این اصل برمی‌گردد و او از جنس انقیاد و تواضع است. پس دین طاعت و بندگی است و صاحب دین به کسی می‌گویند در ضمن مصاحبت با چیزی، انقیاد و بندگی کند و قوم دیندار؛ یعنی کسانی که مطیع و منقاد هستند».^{۴۳} در مجمع البیان آمده است: «دینداری دارای معنای متعددی است که عبارتست از اجزاء، عادات، قهر و استیلا» نویسنده مقاله دین در دائرة المعارف اسلام بر اساس تحقیقات «نولدکه» نتیجه گرفته است علمای فقه الغه (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 اعتقاد به کسی که جهان را می‌آفریند و به انسان هستی می‌بخشد و یک سرشت روحانی که به حیات پس از مرگ معتقد است.

۲. دین، نظام خاصی 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.^{۴۴}

دیکشنری B, C, B نیز دین را اینگونه تعریف می‌کند: «دین اعتقاد به یک خدا یا خدایان است و فعالیتهایی که به این اعتقاد مربوط می‌شود».^{۴۵}

در فرهنگ لاروس (Larousse) نیز بعد غیرمادی به عنوان جزء لاینفک دین عنوان می‌شود: «اعتقاد به مابعد الطبیعه 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 واقعیهایی والا و برین، اشکال صوری آن مرتبط با شرایط هستی و سطوح فرهنگ تغییر یافته است. گروههای زراعی در عصر نوسنگی، اشکال گوناگونی از جانگرایی را معمول می‌دانستند و حال آنکه امپراتورهای قدیمی، خدایان ملی پدید آوردند».^{۴۶} دکتر پورافکاری در فرهنگ جامع روان‌شناسی، دین را اینگونه 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 خویشتن در جهان و بازیابی معنایی برای هستی دانست. در نتیجه دین، اعتقادات نسبت به این واقعیتها و اشکالی که به خود می‌گیرند، مناسب کیشها و اعمال گوناگون مذهبی را مشخص می‌دارد».^{۴۷} در «لغت‌نامه روان‌شناسی»، نیز دین اینگونه تعریف شده است: «دین پدیده‌ای است که در قالب رفتار در بشر نمود می‌یابد و این رفتار به عنوان طرزبودن، عمل کردن و زیستن موجود زنده که بر اساس یک مبادله کنشی - فضایی - زمانی بین ارگانیزم و محیط از اعمال فیزیولوژیک متمایز می‌گردد».^{۴۸}

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 داوری 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 هر گونه مسلک آمیخته به معنویت که مجموعه‌ای از مسائل ماورایی را در خود جای داده است. این همان معنای عام است که قرآن در پاسخ شرک می‌فرماید: «لکم دینکم ولی دین».

مروری بر پیشینه دین‌شناسی و جامعه‌شناسی دین

اگر مقصود از «دین‌شناسی» (religion swissen schaft) همان موضوعی باشد که در اصطلاح به زبانهای غربی از آن به «علم دین» (science of religion) یا «تحقیق در دین» (study of religion) یا «تاریخ تطبیقی ادیان» (comparative history of religions) تعبیر می‌کنند و مقدمات آن به اواسط قرن نوزدهم بازمی‌گردد، بیشتر مطالعه و تحقیق در ماهیت دین و دینداری انسان است؛ و به طور کلی و عمومی به مبادی و مبانی علوم و احکام شرعی یک دین خاص فقط وقتی می‌پردازد که می‌خواهد 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، به معنایی پی‌ببرد 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 در 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. مسائلی از قبیل اینکه 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 خودش 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 مناسک و شعائر دینی و تکالیف عبادی و شرعی چیست و معنا و محتوای

آنها کدام است؟ و...

اینها همگی از جمله مسائلی است عام و کلی که علم دین یا 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 هم مرز 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 سر و کار دارد.

یعنی از آنجا که دین در جامعه عمل می‌کند و در جامعه اثر می‌گذارد و از جامعه نیز 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 آنجا 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، از آنجا که کیفیات اقلیمی در چگونگی رفتارها و اعمال و عقائد مؤثر است با جغرافیا و محیط‌شناسی سر و کار 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 مانند خود دین نمی‌تواند امری بسیط و ساده باشد.

در مغرب زمین این علم سابقه‌ی نزدیک به دو‌یست 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 می کنند.

در روزگاران گذشته؛ یعنی از زمانهای قدیم تا یکی دو قرن پیش، مطالعات درباره ادیان یا به قصد رد و نقض ابطال بوده - که در همه فرهنگها نمونه‌هایی از آن در دست داریم و حاجت به نقل شاهد و مثال ندارد - و یا به قصد گزارش و بیان دیده‌ها و شنیده‌ها بوده، بی آنکه صریحاً یا از روی عمد قصد طعن و رد ابطال در آن بوده باشد؛ مانند گزارشهایی که در آثار کسانی چون هردوت و پلوتارک و پلینی و مورخان و سیاحان دیگر دیده می شود.

یک وجه یا صورت سوم هم در گذشته وجود داشته است که نه به قصد رد و ابطال بوده و نه گزارش ساده مشاهده و شنیده‌هاست 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 می شد و کسانی چون ابوریحان بیرونی، ابوالفضل علامی، میرابوالقاسم میرفندرسکی و شاهزاده محمد دارالشکوه، فرزند شاه جهان بایری، از نمایندگان برجسته این شیوه و روش بوده‌اند که می خواسته‌اند میانی دینی 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 معانی مشابه آنها به فارسی و عربی ترجمه و مقولات دینی و عرفانی هندویی را به مقولات مشابه آن در فرهنگ اسلامی نقل و تحویل کرده‌اند که البته نادرست و گمراه کننده است؛ مثلاً توحید وجودی هندویی را با وحدت وجود اسلامی یکی و یکسان دانستن و اصطلاحات آن را به اصطلاحات رایج در نوشته‌های مسلمانان نقل کردن، کاری است عامیانه و غیرعلمی و منحرف کننده. البته ابوریحان بیرونی را باید از این حکم بکلی مستثنی کرد. روش تحقیق او یک روش علمی و دور از تعصب است که در تألیف کتاب «تحقیق ماللهند» مطرح شده است.

بعد از رنسانس و در آثار کسانی چون بیکن و دکارت و هیوم و متفکران سده‌های شانزده و هفده و عصر روشنگری و هومانسیم می توان انگاره‌های آغازین نگرش عقلانی و منطقی به ماهیت دین و دینداری انسان را در غرب مشاهده کرد که اشکال و صور مختلف به خود گرفت. ولی نگرش جامع 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 ... 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 تطبیقی و سایر شعب علمی که دامنه گسترده جهانی دارند، از اینجا شروع شد. تأثیر شگرف این مواجهه در تکوین و رشد بسیاری از شاخه‌های علوم و معارف بشری، چون: باستان‌شناسی، مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی، تاریخ و علوم دیگر برای مردم امروز بسیار قابل ملاحظه است. اگرچه مطالعه در ادیان دیگر به شیوه‌های علمی در اواسط قرن هجدهم و با کسانی چون ویلیام جونز انگلیسی و آنکتیل دوپرون 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 جستجوی ریشه‌های دینداری انسان و کشف صورتهای اولین آن آغاز شد. البته عامل بسیار مهم و مؤثر دیگر در این دوران، رواج و گسترش افکار ماتریالیستی و دئیستی 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 می‌شد 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» تالیفات و تحقیقات دامنه دار ماکس مولر، نظریه آنیمیسیم، و فتیشیسیم تایلور، توتمیسم 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 روبه گسترش نهاد. جامعه‌شناسی دین، دین را از لحاظ عملکرد آن در جامعه و از لحاظ رفتارهای اجتماعی مطالعه می‌کند و تأثیر و تأثر متقابل آن دو را بر یکدیگر مورد بررسی قرار می‌دهد.

آغازگر جامعه‌شناسی دین «امیل دورکهایم» فرانسوی بود که از عقاید و تحقیقات فریزر و رابرتسون و اسمیت در توتمیسم 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.^{۵۰} جامعه‌شناس آلمانی معاصر او «ماکس وبر» به رابطه 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.^{۵۱}

«لوتی برول» فرانسوی نیز صور اولیه دین را در جوامع بدوی جستجو می‌کرد و معتقد بود که انسان جوامع ابتدایی در دوران «پیش از منطق» زندگی می‌کرد و ذهن پیش منطقی (اگر نه غیرمنطقی) داشت و با محیط اطراف خودش نوعی ارتباط و اشتراک احساسی و عاطفی (Postiepatation mystique) برقرار می‌کرد.

«مارسل موس» جامعه‌شناس دیگر فرانسوی برخی از اعمال و مناسک دینی چون مراسم قربانی‌گذاری، نذر، صدقه و کرامات را از لحاظ جامعه‌شناسی و تأثیرات اجتماعی آنها مورد مطالعه قرار داد. «لویی استراوس» یکی از برجسته‌ترین چهره‌های جامعه‌شناسی معاصر، درباره 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 (هندو اروپایی) را موضوع تحقیق قرار داد و ساختار دینی و اساطیری این اقوام را انعکاس اوضاع و شرایط اجتماعی آنان دانست.

در آلمان نیز جامعه‌شناسان بزرگی چون «ویلhelm اشمیت» 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 تحقق در کیفیات حیات دینی قبایل بدوی ادامه داشت. «مالینوفسکی» «رد کلیف 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 امریکا از اوایل سده بیستم، جامعه‌شناسی دینی در مراکز علمی و دانشگاهی رواج و گسترش یافته بود و خصوصاً مطالعه احوال جوامع و قبایل سرخپوستان بومی آن قاره اهمیت خاص داشت و کسانی چون «کروبیور» «پل رادین» و «بواس» در این زمینه آثار مهمی انتشار داده بودند. بعد از جنگ جهانی دوم چند تن از دانشمندان جامعه‌شناس دین؛ چون یواخیم و واخ 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 مکتب خاصی در این عرصه بنیاد نهادند. «ویلیام جیمز در امریکا ابعاد و جنبه های مختلف تجربه دینی و احوالی را که در وقت عبادت و ادای اعمال تکالیف دینی بر شخص می گذرد و تأثیرات آن را از لحاظ علمی و تجربی در کتاب «انواع تجربه های دینی» مورد بحث و تحلیل قرار داد». ۵۲

«فروید» درباره اصل و مبنای دین و مفهوم الوهیت نظریاتی در کتاب «توتم و تابو» و سایر آثار خود ابراز کرد که در همان اوایل از طرف مردم شناسان مردود شناخته شد، ولی «نظریه های او درباره ضمیر ناخودآگاه و عقده های روانی و علل چگونگی پدید آمدن آنها، اساس و مبنای روان شناسی ژرفا و روان کاوی و تشخیص بیماری های روانی شد». ۵۳

شاگرد و همکار او «کارل گوستاو یونگ» بر پایه دریافتهای او و با نقادی و اصلاح آنها نظریه های بسیار مهم و اساسی دیگری مطرح کرد که امروز هواداران فراوان دارد و خصوصاً «برخی از نظریه های او چون ناخودآگاه جمعی و کهن انگاره ها و روش او در تحلیل اسطوره ها و افسانه ها نه تنها در عالم روان شناسی و روان کاوی، بلکه در عالم ادب و هنر نیز تأثیرات مهم داشته است». ۵۴

تا اواخر قرن بیستم مطالعه علمی دین، یعنی ماهیت دینداری انسان، غالباً به یکی از این روشها بود؛ یعنی موضوع یا از نظر مردم شناسی و جامعه شناسی مورد توجه بود یا از دیدگاه روان شناسی و یا تطبیقی بود، مانند تحقیقات مکس مولر و فریزر و یا مجزا یا غیر تطبیقی بود، 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 دین شناسان عمدتاً معطوف به کشف معانی پدیده های دینی بود. پژوهشگری خواست از طریق مقایسه و تطبیق پدیده ها 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 اروپای شمالی رواج یافت و کسانی چون، «رودولف اوتو»، «برد کریستین سن» و «فان درلیو» مهم ترین چهره های این جریان بودند. کسی که در این اواخر بیش از دیگران در ترویج این شیوه و مخصوصاً در امریکای شمالی تأثیر داشت، «میرچا الیاده» بود که امروزه اغلب پژوهشگران پدیدارشناس دین یا از شاگردان یا از پیروان راه و روش او

می‌باشند.

با اینکه پدیدارشناسی با مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی دین تفاوت‌های بنیادی دارد، اما در نهایت همه این مکاتب علمی در تکوین و تشکیل مبادی آن سهیم بوده و در مطالعات پدیدارشناسی از آنها بهره‌گیری می‌شود. اعتقاد پدیدارشناسان 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

سیدجمال الدین اسدآبادی، علاوه بر رویکرد جامعه‌شناسانه به دین، با شناخت عمیقی که از جوامع معاصر خویش دارد، می‌گوید: «مسلمانان جنسیت دیگری را جز دین نمی‌شناسند».^{۵۵}

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».^{۵۶} و در نهایت اعلام می‌کند که «چاره‌ای جز یک حرکت دینی نیست».^{۵۷}

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».^{۵۸}

او یکی از پیشگامان حرکت «بازگشت به خویشتن» است که با طرح این شعار، یکی از قوی‌ترین جریانات 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 خویشتن فرهنگی اسلامی مان است و بازگشت به همین خویشتن را باید شعار خود کنیم به خاطر اینکه تنها خویشتن 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 آگاهی بخش مترقی، متعرض و به عنوان یک ایدئولوژی آگاهی‌دهنده و روشنگر مطرح کرد.^{۵۹}

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. هر چند منشاء 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 مند و استراتژی، مبارزه فکری و اجتماعی پیامبر در انجام رسالتش است که باید به آن تکیه کرد.^{۶۰} نوع اسلام‌شناسی شریعتی جهت طرح در جامعه مبتنی بر تفکر جامعه‌شناختی بود و به قول خود او «به درد دین می‌پردازد تا درس دین»^{۶۱}، 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».^{۶۲}

دلیل این نوع نگرش - به تعبیر خود او - زمینه تحصیلی اش است، «چون رشته تحصیلی من جامعه‌شناسی مذهبی بوده است و تناسبی با کارم داشته است کوشش کرده‌ام که یک نوع جامعه‌شناسی مذهبی بر مبانی اسلام و یا به اصطلاحات استنباط‌شده و اقتباس‌شده از قرآن و مکتب اسلامی تدوین کنم».^{۶۳}

به همین دلیل، او حتی در محث 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».^{۶۴} 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 بیست دانست که حتی در تعبیر او از اجتهاد نیز نمایان است.

بولی (P. PINARD DELE BOULLAYE) دین را چنین تعریف می‌کند: «دین مجموعه باورها و اعمالی را در بر می‌گیرد که نسبت به یک واقعیت، یکتا یا جمعی اما متعالی پدید می‌آید؛ واقعیتی که انسان را بدان وابسته می‌داند و در صدد تماس با آن است».^{۶۵} چهار ویژگی

دین که جامعه‌شناسان به تفصیل با 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 است که تغییرات مادی و انگیزشها به ارزشهایی مبدل شود که دارای اهمیت هستند.

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

بسیاری ریشه و منشأ تمامی افکار و آراء بشری را در دین می‌دانند. و همچنین می‌گویند: «تمامی همبستگیها در دین است».^{۶۶}

به نظر کنت، دین اصل وحدت بخشی است که بدون آن تضاد موجود میان افراد، جامعه را از هم خواهد درید. 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 کم اهمیت باشد - جدای از اعتقاد دینی متصور شد. ماهیت رابطه او با دیگر آدمیان و روح وظایفش در قبال سایر هموعان، 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 باز گردند. شرک دوره‌ای زودگذر و ایمان جزء لاینجزی ذهن بشر است. به نظر او، ایمان به «اصل اعتقادی» برای آدمی و اجتماع 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. وحدت بخشیدن: دین اجزای جامعه را به یکدیگر متصل می‌کند و آن را به عنصری واحد بدل می‌سازد 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 دارای طبقه‌بندی دینی هستند و در جوامع غیردینی اصلاً به وجود نمی‌آیند.

۲. احیا و تقویت قوا: مؤمنی که با خدازاز 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 آرامشی است که انسانها با توسل به دین در رابطه با اجتماع خود کسب می‌کنند. به نظر دورکیم، عملکرد تسکینی، به ویژه 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 متدین تر باشد، پرهیزگارتر 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 ممنوع التماس. «این اعتقادات تمام کسانی را که بدان می‌پیوندند متحد می‌کند و پایه‌گذار اخلاق اجتماعی است».^{۶۷} وی می‌گوید: «دین یک معنویت والاست و ما به هیچ وجه نمی‌توانیم آن را از زندگی فطری و اجتماعی خود جدا کنیم». استدلال‌های 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».^{۶۸} اصولاً دین در جایی پدید می‌آید که خط فاصل بین اشیاء و امور در نظر کسی که اعتقاد به امور «مقدس» *sacre* و «پلید» *profane* 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 «فونکسیونری» Functionary 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 *social order*» 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 فونکسیون استمرار را در جوامع بشری از گذشته به آینده ایفا می‌کند و آن را تعمیم می‌دهد و این از خصوصیات کارکردی دین ناشی می‌شود.^{۶۹} 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، چنانکه 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، مسئله جادو را از دین جدا می‌سازد و مسئله توهم و تخیل را به هیچ عنوان به استدلال‌های منشاء دین آغشته نمی‌کند.

دوم، تکامل را در شکل جامعه‌شناسانه‌ای که از طریق هیجانان حاصل شده است، رد می‌کند و بیشتر به بحث 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 و 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 ساخت گروه را بر ساخت دین مقدم می‌دارد که این خصوصیت عمومی جامعه‌شناسی دورکیم است. از یک سو دین حاصل همبستگی اجتماعی است ولی به نوبه خود، این 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 اینجا دچار یک نوع دور تسلسل شده است؛ زیرا وقتی از یک طرف دین را به وسیله همبستگی اجتماعی و مجدداً همبستگی اجتماعی را به وسیله همبستگی دینی توجیه می‌کند، استدلال‌هایش ضعیف می‌شود.

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

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 همه جانبه‌ای 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 به چنین دامنه وسیع دست نزده است. او مطالعاتی مفصل درباره مسیحیت، آئینهای هندو، بودا، یهود و... انجام داد، اما نتوانست مطالعه خود را که درباره اسلام طرح ریزی کرده بود به پایان برساند. آنچه در مورد «وبر» اهمیت دارد، به کاربردن 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 الهام گرفته از دین، اغلب دگرگونیهای اجتماعی چشم‌گیری به وجود آورده‌اند. «بدینسان پروتستان، به ویژه پیوریتینیزم» (puritanism) منبع شیوه نگرش سرمایه دارانه موجود در غرب امروزی بود.^{۷۰} نخستین کارآفرینان، اکثراً از پیروان کالون (calvin) 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 لطف الهی بود. این شیوه نگرش، به نظر وبر در پیدایی سرمایه‌داری صنعتی مؤثر افتاد؛ چه «کار را عبادت می‌خواند، رابطه انسان و خدا را بدون واسطه می‌شناخت، ثروت را موهبت خدایی می‌دانست و اخلاقیات را تشویق می‌نمود».^{۷۱}

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 (marx) که دین را «افیون توده‌های خلق» می‌داند، نظرات مثبتی درباره دین می‌بینیم».^{۷۲} «دین قلب یک دنیای بی‌قلب، دین تجلی رنج و محنت واقعی، آه ستمکشان، احساسات جهان‌سنگدل، روح و جهان بی‌روح...»^{۷۳}

این گفته‌های مارکس مبین آنند 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 parsons» 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 ارتباط اند. هر کدام از اینها با نهادهایی در ارتباط اند و اختلال در هر کدام از اینها در جامعه ایجاد مشکل می کند و باعث می شود که جامعه به ضعف و انحطاط کشیده شود. نظام فرهنگی در این مدل نقش مهمی دارد که شامل نهادهای تربیتی جامعه می باشد. 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 می شود و آن «ماتریالیسم» است که واقعاً احتیاج به بحث فوق العاده ای دارد. تنها جمله ای که از مارکس در مورد دین نقل می شود و در مقدمه «انتقاد بر فلسفه حقوق هگل» آمده این است که: «دین ناله های خلقهای رنجبر، قلب بی قلبها، احساس بی احساسی است، دین افیون مردم است». این جمله زیاد تکرار شده اما مسئله ای که کمتر از آن بحث می شود این است که خود مارکس در موارد دیگر نقش دین را در انقلابها و تحولات اجتماعی بیان کرده است.

پوزیتیویستی‌هایی مانند اگوست کنت، اسپنسر، تایلور و دورکیم فرضیاتشان با این پیش فرض همراه است که واقعیت دین از حقیقت آن جداست و باید مستقل از حقیقت مطرح گردد و جامعه بایستی دین را به صورت یک واقعه اجتماعی مطالعه کند نه بیشتر، غیر از «اگوست کنت» که مرحله فکر دینی را به گذشته نسبت می داد و اولین حالت از حالات سه گانه نظریه خود را تتولوژیک می دانست و معتقد بود که امروز فکر پوزیتیویستی بعد از گذر از متافیزیک جانشین آن شده است به نظر او فکر دینی به طور کلی از جامعه جدید رخت برمی بندد و فکر علمی جای آن را می گیرد (که این نخستین سوء تفاهم شبه علمی بود که یک جامعه شناس به غلط مطرح کرده بود). سایر پوزیتیویستها فکر می کردند که دین را باید مانند دیگر پدیده های اجتماعی به صورت شی و واقعیتی خارج از ذهن افراد مورد مطالعه قرار داد و نتایجی که این طریق به دست می آید باعث می شود 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 می گرفت. بنابراین فکر می کرد که به موازات آن چهار مرحله تکاملی جوامع و منطبق با آن، باید چهار مرحله هم در تکامل دین در نظر می گرفت و در واقع می کوشید توازنی بی طرفانه را به نظر خودش بین موضوع دین از آنیمیس تا مرحله یکتاپرستی، منطبق با مراحل تکاملی جوامع که به ترتیب مذکور از پیش در نظر گرفت که عبارت بود از:

۱. مرحله آنیمیسم (Animisme) (اعتقادات به موجودات جاننداری که گاهی در اشیاء متجلی می‌شوند).

۲. پرستش ارواح و قوای مقدس (توتمیسم)

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 منشاء دین را بر مبنای فکر و کنجکاوی انسان توجیه می‌کند. فرایزر معتقد است که مرحله قبل از دین در جوامع ابتدایی مرحله «جادو magic» بوده است ولی تبدیل جادو 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 به 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 منشاء دین از طریق توسل به «هیجانان» و «اضطرابها» و «مناسک» است. صاحبان این نظریه می‌گویند لحظه‌ای خود را به جای مردم ابتدایی قرار دهید. 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 دسته 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 اینجا سروکار ما با خصوصیت تازه‌ای است که به دلیل ترس و به خاطر هیجانان 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 توهم را. منشاء دین در شرایط زندگی ابتدایی، نمی‌تواند صورتهایی از آن را که در شرایط کامل‌تر توسعه پیدا کرده است توجیه و تأویل نماید».^{۷۴} مارسل موس، از شاگردان دورکیم، در مورد دین هم به جای اینکه از اعتقادات شروع کند از مسئله همبستگی‌های آداب و عادات و رسوم آغاز می‌کند. او پوزیتیویستی است که نوعی تحول‌گرایی را در توجیهاتش وارد می‌کند، بطوریکه 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 همینکه 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، آوازاها، شعر و رقص؛ یعنی در آداب و مناسک تظاهر می‌کرد و از اینجا 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 به خصوص با مناسک دینی آنان می‌پردازد (مقاله او با نام «تحقیق درباره تغییرات فصلی در جامعه اسکیموها» معروف است).

«انگلس» فکر می‌کند دین را در موقعیتهای متفاوت بر حسب اثرات مختلف منفی یا مثبتی که داشته است باید مورد بررسی قرار داد و نباید یکباره 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 ماکس بیشتر توجهش معطوف به جامعه جدید صنعتی است و کمتر به اقوام ابتدایی می‌پردازد. او نه تطورگراست و نه شی گرا. او از یک طرف 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 پروتستانی و روح سرمایه داری» است. این کتاب اهمیت زیادی پیدا کرده است؛ زیرا مطالعات تاریخی که انجام داده نشان می‌دهد که فکر و نظام اخلاقی منشاء 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» کالون یکی از بنیانگذاران فرقه پروتستان در فرانسه است. که پیروان خود را از یک طرف مجبور به ریاضت و کار و کوشش می‌کرد و از طرف دیگر متوجه فعالیتهای دنیوی و رتق و فتق امور این جهانی 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 سرمایه داری 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 «جامعه نگاری» تمایل پیدا کرده است. توصیف رفتارها و اعمال دینی در جوامع مدرن از آن جمله است، چنانکه «لوبرا» (Gabriel Lebras) 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. به این ترتیب، در طول تاریخ جامعه‌شناسی دین، تکاملیون، پوزیتیویستها، معناگرایان و در کنار آنها ضددینها 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

از مجموع مباحث مذکور این چنین می‌توان استنباط کرد که دین واقعی، 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 به موجود الهی یا نیروهای فوق طبیعی و یا دست کم احساس ساده وابستگی بدانها، به منظور بازیابی تبیینی از هستی خود در این جهان و معنایی برای بودنش، هیچ جامعه شناخته شده‌ای نیست که در آن شکلی از دین وجود نداشته باشد، اگرچه 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 شعاعیری که توسط اجتماعی از مؤمنان انجام می‌شود، پیوند یافته‌اند».^{۷۵}

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 جذب و شوق در پی تحلیل دین و استفاده از آن برای تعمق در جامعه به طور کل بوده است.

جریان دنیوی شدن (secularization) (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 تاری است که بود زندگی ذهنی و اجتماعی به آن بافته است و دارای همان نقش تعیین‌کننده اقتصاد و سیاست در زندگی است.

«کنت (Conte)، توکویل (to caqueville)، وبر (Weber)، دورکیم (Durkheim)، زیمل (Zimmell) (sim)، بر این نظر سخت پای فشردند و بدین سان عصیان جامعه‌شناسی برضد جزمیت و ساده‌گیری قرن ۱۹ را هدایت کردند».^{۷۶}

«رویکردهای جامعه‌شناختی نسبت به دین، شدیداً تحت تأثیر اندیشه‌های چند تن از نظریه پردازان کلاسیک جامعه‌شناسی؛ یعنی دورکیم، وبر، کنت و مارکس است».^{۷۷}

جامعه‌شناسان اگرچه خود مؤمن نبودند، اما از وحشت جهان چندگونه جدید و برای غلبه بر بی‌هنجاری (anomie) و از خود بیگانگی و برور و کرائیزه 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 باز می‌گردد و آن را مورد مطالعه قرار می‌دهد، به جز، موارد چند، از

ابتدای این قرن، علما و دانشمندانی که با علوم اجتماعی و انسانی سروکار داشتند، بر ضرورت اجتماعی دین پافشاری کردند. هر جامعه‌ای - اعم از آنکه هگل (هگل مدام بر اهمیت وافر دین در تحکیم وحدت اجتماعی و فردی تأکید می‌کند). بدان معتمد بود و یا کنت - بدون دین قادر به ادامه بقا نبود. دین با به وجود آوردن سیستم مشترک عقائد، جامعه را از درافتادن به اغتشاش‌های 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 موجد همبستگی است و فقدان ناگهانی آن، به از هم گسیختگی 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 مغشوش و مشوش دربارہ 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 شعائر و نهادهای دینی که افراد بشر در جوامع مختلف بنا کرده‌اند»^{۷۸} می‌داند. در مدل پارسونز، دین بر دو نظام تأثیر مستقیم دارد:

۱. تأثیر بر نظام فرهنگی: در اینجا دین از بعد تربیتی و اخلاقی مؤثر است و القاء‌کننده ارزشهایی است که منشاء رفتار آرمانی در جامعه است.
۲. تأثیر بر نظام اجتماعی که به دو صورت در جامعه مشهود است.

الف: دستورها و احکام نظام‌های هنجاری که مردم در زندگی روزمره به کار می‌برند.
ب: قوانین و دستورهایی که مدون‌شده و در نظام اجتماعی باید به کار گرفته شود و در قانون اساسی جامعه دینی راهگشا می‌باشد.

حال در انتهای این مکتوب سخن خود را با این پرسش به پایان می‌برم که با توجه به مدل پارسونز و با تجربه به اینکه جامعه اسلامی مایک جامعه دینی محسوب می‌شود. دین اسلام، بیشتر بر کدام

- 1- scholastic
- 2- social order
- 3- social foundation
- 4- social metamorphosis
- 5- social Pathology

- 6- Reynolds, P.D. "A primer in theory construction", P.55
۷. دلاور، علی «مبانی نظری و عملی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی» ص ۵۳
- 8- Goldstein, H.L. "Research standards and methods for social science", P.62
۹. نادری، عزت‌الله و سیف نراقی، مردم «روشهای تحقیق و چگونگی ارزشیابی آن در علوم انسانی» ص ۳۲.
۱۰. حافظنیا، محمدرضا «مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی» ص ۲۶
- 11- misra, r.p, research methodology, p.26
- 12- wartofsky. mrxw, conceptual foundations of science thought, p.72
۱۳. پوپر، کارل ریموند «منطق اکتشافات علمی»، ترجمه سیدحسین کمالی، ص ۴۷
۱۴. پوپر، کارل ریموند «منطق اکتشافات علمی»، ترجمه سیدحسین کمالی، ص ۷۸
۱۵. بیست، جان «روشهای تحقیق در علوم تربیتی و رفتاری»، ترجمه حسن پاشاشریفی و نرگس طالقانی ص ۳۲
۱۶. وینست، اندرو «نظریه‌های دولت» ترجمه حسین بشیریه، ص ۷۰
۱۷. کوهن استانفورد «تئوریهای انقلاب»، ترجمه علیرضا طیب ص ۴۸
- 18- hempel, carlj. fundamentals of concept in emperical science, p.83
۱۹. کوهن استانفورد «تئوریهای انقلاب»، ترجمه علیرضا طیب ص ۱۶
۲۰. وینست: اندرو «نظریه‌های دولت» ترجمه حسین بشیریه، ص ۷۱
- 21- hatch nary so organization theory, p.9
- 22- turner jonathan H. the structure of sociological theory p.2
- 23- foran, jhon: theorizing revolutions: p.20
- 24- inkeles, alex. 'what is sociology', p.28
۲۵. سیف‌زاده، حسین «نظریه‌های مختلف در روابط بین‌الملل» ص ۲.
- 26- WILL. LER, david, scientific sociology: theory & method, p.10
- 27- hatch, mary jo, organization theory, p.15
- 28- hatch nary so organization theory, p.9
- 29- turner, jonathan H. the strcture of sociological theory p.2
- 30- willer, david. "scientific sociology: theory & method, p.9"
۳۱. کوهن تامس. س، «ساختار انقلابهای علمی»، ترجمه احمد آرام، ص ۶۲
- 32- willer, david, ibid
- 33- dougberty, jamesc, and falt I.p, contendng theones of |nternational relations, 1990, p.15
۳۴. وینست اندرو «نظریه‌های دولت»، پیشین، ص ۷۱
۳۵. دهخدا، علی‌اکبر «لغتنامه دهخدا» ج ۷، ص ۱۰۴۲
۳۶. همان منبع
۳۷. همان
۳۸. دهخدا، علی‌اکبر «لغت‌نامه» پیشین
۳۹. اصفهان، راغب «مفردات» ص ۱۷۵

۴۰. عمید، حمید «فرهنگ فارسی عمید» ج ۱ ص ۹۹۴
۴۱. صدری افشار، غلامحسین و دیگران «فرهنگ فارس امروز» ص ۵۷۶
۴۲. اختریان، سید محمود «فرهنگ فارسی به فارسی پیام» ص ۲۳۲
۴۳. ابن فارس «معجم مقایس الغه»، ج ۲، ص ۳۱۹
۴۴. طبرسی، شیخ ابن احسن «معجم البیان» ج ۱ ص ۲۵
- 45- oxford Advanced dictionary > 1997, p.988
- 46- B.B.C ENGLISH ditimary 1993, p. 940
- 47- Grand larousse encylopedique, 1982.
۴۸. پور افکاری، نصرت الله «فرهنگ جامع روانشناسی - روان پزشکی و زمینه های وابسته» (انگلیسی - فارسی) ج ۲، ص ۱۲۸۶
۴۹. دادستان - پیریخ و راد منصور «لغت نامه روان شناسی» ص ۱۷۸
۵۰. دورکیم، امیل «فلسفه و جامعه شناسی»، ترجمه فرحناز خمیسه ای، ص ۹۳
۵۱. ویر، ماکس «اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری» ترجمه عبدالمعبود انصاری، ص ۱۰
- 52- james, william, the varieties of religious experience, 1902, p.77
۵۳. فروید، زیگموند «مفهوم ساده روان کاوی» ترجمه فرید جواهر کلام، ص ۵۳
۵۴. یونگ، کارل گوستاو و روان شناسی و دین، ترجمه های علی رحمانی، ص ۴۲
۵۵. زرگری نژاد، غلامحسین و رئیس، رضا «سید جمال الدین، اندیشه ها، مبارزات» ص ۱۵۴
۵۶. مخدوم، رحمان «گزیده آثار سید جمال الدین افغانی» ص ۳۸، ۳۹
۵۷. زرگری نژاد و رئیس، پیشین، ص ۳۷۵
۵۸. شریعتی، علی «مجموعه آثار» ج ۲۳ ص ۱۱۲
۵۹. شریعتی، علی «مجموعه آثار» ج ۴ ص ۹۸
۶۰. همان ص ۵۲
۶۱. همان صص ۳۱، ۳۲
۶۲. شریعتی، علی «اسلام شناسی» ص ۲۵۲
۶۳. شریعتی، علی «شناخت اسلامی» صص ۳۰، ۱۸
۶۴. همان ص ۳۲
۶۵. بیرو، آلن «فرهنگ علوم اجتماعی» ترجمه باقر ساروخانی، ص ۳۲۱
۶۶. اباذری، یوسف علی «مبحث جامعه شناسی دین» ص ۶۳
۶۷. ساروخانی، باقر «درآمدی بر دایره المعارف علوم اجتماعی»، ج ۲ ص ۶۸۱
۶۸. توسلی، غلامعباس «ده مقاله در جامعه شناسی دین و فلسفه و تاریخ»، ص ۲۲۵
۶۹. همان ص ۲۲۶
۷۰. گیدنز، آنتونی «جامعه شناسی»، ترجمه منوچهر صبوری، ص ۴۹۵
۷۱. ساروخانی، باقر «جامعه خانواده»، ص ۵۸۳
۷۲. گیدنز، آنتونی، پیشین، ص ۴۹۲
۷۳. اباذری، یوسف علی «مبحث جامعه شناسی دین»، ص ۸۷
۷۴. توسلی، غلامعلی، پیشین، ص ۲۲۳
۷۵. گیدنز، آنتونی «جامعه شناسی» ترجمه منوچهر صبوری، ص ۵۱۴
۷۶. اباذری، یوسف علی، پیشین، ص ۵۰
۷۷. گیدنز، آنتونی پیشین ص ۴۹۱
۷۸. هیک، جان «فلسفه دین» ترجمه بهرام راد، ص ۴۲

شورای عالی پژوهش
 پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 ژانرال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

- 1- Reynolds, P.D. "Aprimer in theory construction", New York, the Books - merrie 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 wolker", nothbrook, white hall company, 1979
۴. نادری، عزت الله و سیف نرانی مریم «روشهای تحقیق و چگونگی ارزشیابی آن در علوم انسانی» چاپ پنجم، تهران، دفتر تحقیقات و انتشارات بدر، ۱۳۷۲
۵. حافظنیا، محمدرضا «مقدمه ای بر روش تحقیق در علوم انسانی» چاپ چهارم، تهران، سمت ۱۳۸۰
- 6- misra, R.P. ",Research methodology", 1sted, new dehli, ashok humar 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 سیدحسین کمالی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵
۹. وینست، اندرو «نظریه های دولت» ترجمه حسن بشریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۱
۱۰. بست، جان «روشهای تحقیق در علوم تربیتی و رفتاری» ترجمه حسن پاشا شریفی و نرگس طالقانی، تهران، انتشارات رشد، ۱۳۶۷
۱۱. کوهن، استانفورد «تئوریهای انقلاب» ترجمه علیرضا طیب، تهران، قومس، ۱۳۶۱
- 12- Hempel, carl g. ",fundamentals of concept in emperical seince," chicago university of formation press, 1952
- 13- hatch, mary jo "organization theory : modern symblic post modern prespectives", 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, rout ledge 1997
۱۶. سیف زاده، حسین «نظریه های مختلف در روابط بین الملل» تهران، سفیر، ۱۳۶۸
- 17- willer, david, "scientific sociology: theory method", new jersey, Enjle wood cliffs, 1991
۱۸. کوهن، تامس، س «ساختار انقلاب های علمی» ترجمه احمد آرام، تهران، سروش، ۱۳۶۹
- 19- Doughterby, Janes E. Falt L.P, "contending theories of international relations", U.S.A, harper row, 1990
۲۰. دهخدا، علی اکبر «لغت نامه» چاپ اول (دوره جدید) جلد ۷، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران (با همکاری انتشارات روزنه)، ۱۳۷۲
۲۱. راغب اصفهانی «مفردات» تهران، دفتر نشر کتاب، بی تا
۲۲. عمید، حمید «فرهنگ فارسی عمید» ج ۱، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰

۲۳. صدری افشار، غلامحسین و حکمی، نسرين ونسترن «فرهنگ فارسی امروز» ج ۲، چاپ اول، تهران، مؤسسه نشر کلمه، ۱۳۷۳
۲۴. اختریان، سید محمود «فرهنگ فارسی به فارسی پیام» چاپ چهارم، تهران، نشر محمد، ۱۳۷۸
۲۵. ابن فارس «مجمع مقایس اللغة» قم، چاپ دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا
۲۶. طبرسی، شیخ ابوالحسن «مجمع البیان» جلد اول، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، بی تا
- 27- "The Oxford Advanced Learners dictionary of current English",
A. S horn by, tehran jahan zadeh publisher, Ssted, 1997
- 28- B.B.C English dictionary", London, harper collins publishers, first
edition, 1993
- 29- grand lrousse encycpedique, paris, Librarie, lrousse, 1982
۳۰. پورافکاری، نصرت الله «فرهنگ جامع روان شناسی - روان پزشکی و زمینه های وابسته (انگلیسی - فارسی)»، جلد دوم، چاپ اول، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۷۳
۳۱. دادستان، پریخ و راد، منصور «لغت نامه روان شناسی»، تهران، ژرف، ۱۳۶۵
۳۲. دورکیم، امیل «فلسفه و جامعه شناسی» ترجمه فرحناز خمسه ای، تهران، مرکز مطالعه فرهنگها، ۱۳۶۰
۳۳. وبر، ماکس «اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری» ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران، سمت، ۱۳۷۱
- 34- James, willian, "the varieties of religious expernce", new York,
longman green co, 192۰
۳۵. فروید، زیگموند «مفهوم ساده روانکاری» ترجمه فرید جواهر کلام، چاپ دوم، مروارید، ۱۳۴۷
۳۶. یونگ، کارل گوستاو «روان شناسی و دین»، ترجمه علی رحمانی، تهران، انتشارات کتابهای جیبی، ۱۳۷۰
۳۷. زرگری نژاد، غلامحسین و رئیس، رضا «سیدجمال، اندیشه ها و مبارزات» تهران، حسینیه ارشاد، ۱۳۷۶
۳۸. مخدوم، رحمان «گزیده آثار سیدجمال الدین افغانی» تهران، انتشارات بیهقی، ۱۳۵۵
۳۹. شریعتی، علی «مجموعه آثار»، ج ۳، بی جا، بی نا، بی تا
۴۰. شریعتی، علی «بازگشت» (مجموعه آثار)، جلد چهارم، تهران، حسینیه ارشاد (با همکاری انجمن های اسلامی دانشجویان در اروپا و امریکا و کانادا)، بی تا
۴۱. شریعتی، علی «اسلام شناسی»، تهران، انتشارات شبذیز، چاپ دوم، ۲۵۳۶
۴۲. شریعتی، علی «شناخت اسلامی»، بی جا، بی نا، بی تا
۴۳. بیرو، آلن «فرهنگ علوم اجتماعی» ترجمه باقر ساروخانی، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۰
۴۴. اباذری، یوسفعلی «مبحث جامعه شناسی دین» تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۷
۴۵. ساروخانی، باقر «درآمدی بر دایره المعارف علوم اجتماعی» ج دوم، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۱
۴۶. توسلی، غلامعباس «ده مقاله در جامعه شناسی دینی و فلسفه تاریخ» چاپ اول، تهران، انتشارات قلم، ۱۳۶۰
۴۷. گیلدنز، آنتونی «جامعه شناسی» ترجمه منوچهر صبوری، تهران، انتشارات نی، ۱۳۷۳
۴۸. ساروخانی، باقر «جامعه و خانواده» تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۰
۴۹. هیک، جان «فلسفه دین»، ترجمه بهرام راد، ویراسته بهاءالدین خرمشاهی، تهران، انتشارات بین المللی المهدی، ۱۳۷۲