

بررسی روش‌های مطالعه جامعه‌شناسانه دین

امان الله فصیحی*

چکیده

این نوشتار در تلاش است که روش‌های گوناگون جامعه‌شناسی دین را مطالعه و آسیب‌های آن را شناسایی نماید تا از این طریق، الگویی از جامعه‌شناسی دین را ارائه نماید تا از حیث روش‌شناختی فاقد مشکلات جامعه‌شناسی دین موجود باشد. بدین منظور، پس از طرح مسأله و بررسی ابعاد و سطوح گوناگون دین، سه روش «اثباتی»، «تفسیری» و «انتقادی» مورد بحث قرار گرفته و پیش‌فرض‌های اساسی آنها مشخص شده است. پس از آن، ارتباط این روش‌ها با جامعه‌شناسی دین و اینکه هر کدام، چه سطح و یا بعدی از دین را به عنوان موضوع جامعه‌شناسی دین بر می‌گزینند، موشکافی شده است. سرانجام، روش اثباتی بُعد عینی، روش تفسیری بُعد ذهنی و روش انتقادی هر دو بعد عینی و ذهنی را به عنوان موضوع جامعه‌شناسی دین انتخاب نموده است. البته، بررسی پیامدهای هر یک و نقد آنها نیز مغفول نمانده است.

کلید واژه‌ها: جامعه‌شناسی، دین، روش اثباتی، روش تفسیری، پارادایم، جامعه‌شناسی دین، عرفی شدن.

طرح مسأله

قطع نظر از دیدگاه برخی افراد در ارتباط با عدم امکان بررسی جامعه‌شناختی دین^۱ در عالم واقع، «پدیده‌های دینی» از جمله موضوعات جذاب جامعه‌شناسی از بدو پیدایش آن تا کنون می‌باشد. منتقل شدن ویژگی‌های جامعه‌شناسی مانند بی‌اعتمادی به سنت‌ها، بی‌اعتبار کردن شرایع، خودبسندگی انسان، خود بسندگی عقل و اقتناع به نقش ابزاری آن^۲ و به طور کلی، سرایت کرده خصلت عرفی و غربی جامعه‌شناسی، به حوزه دین از طریق مطالعه جامعه‌شناسانه آن، موجب شده که جامعه‌شناسی دین کار خود را با نوعی بدگمانی و از موضع انتقادی نسبت به دین آغاز نماید و شدیداً موضوع خود را تحت تأثیر قرار دهد، به گونه‌ای که از عرفی شدن به عنوان پارادایم غالب در جامعه‌شناسی دین یاد می‌شود و موقعیت آن را تا حد یک انگاره علمی قوی، مؤثر و فراگیر بالا می‌برد.^۳ و از این‌رو، می‌توان مدعی شد که غلبه و تأثیر علم، بر موضوع خودش در جامعه‌شناسی دین، به قدری آشکار و بدیهی است که برخی خود آن را از جمله عوامل مؤثر در ابدال و عرفی سازی دین محسوب می‌نمایند.^۴ از سوی دیگر، قطع نظر از گسترش فزاینده جامعه‌شناسی دین در محافل علمی جوامع ما و توجه جهانی به سمت دین و بررسی جامعه‌شناسانه آن، نگاه جامعه‌شناسانه به دین یک ضرورت است. عالمان دین که دغدغه راست دینی و دفاع از دین را در سر می‌پرورانند، نمی‌توانند خود را از پرداختن به صورت عینی و تجلی یافته دین در تاریخ و جامعه معاف نمایند؛ زیرا گاهی اوقات همین بُعد تاریخی و اجتماعی دین به روح و جوهر دین نشاط و سرزندگی می‌بخشد و گاه نیز حقیقت و جوهر اصیل دین را مخدوش و مسخ می‌نماید. هیچ‌گاه نمی‌توان به اعتبار آنکه حقیقت مظروف بسیار عالی و ملکوتی است، از توجه به ظرف و ملامسات مظروف غافل ماند. به طور مشخص، جامعه‌شناسی دین در نقد حرکت‌های تاریخی دین، شناخت ماهیت و جوهر دین، کمک به معقول و پذیرفتنی نمودن رفتار پیشوایان

دین و فراهم‌سازی معرفت‌های همگون و ناهمگون در ارتباط با دین، به عالمان دین یاری می‌رساند.^۵ حال در تعارض پیامدهای منفی و مثبت جامعه‌شناسی دین این پرسشی طرح می‌شود که چه مسیری را باید انتخاب نمود تا در آن، هم از ویژگی‌های مثبت جامعه‌شناسی دین بهره جست و هم از پیامدهای منفی آن اجتناب ورزید؟ مدعای ما در این مقاله این است که مشکلات همبسته با جامعه‌شناسی دین نه در ذات و ماهیت آن، بلکه در روش منتخب جامعه‌شناسان نخستین، در بررسی جامعه‌شناسانه دین نهفته است. به عبارت دیگر، آنان با اصالت دادن و تقدم بخشیدن به روش و از منظر آن، به انتخاب موضوع می‌پرداختند و روش آنان بر تحدید و تعیین موضوع اثر گذار بوده است. این امر، موجب مشکلات مذکور شده است؛ در نتیجه، با اصلاح آن روش می‌توان در موضوع جامعه‌شناسی دین دخل و تصرف نمود و آن را از نو تعریف کرد و از مشکلات عارض بر جامعه‌شناسی دین رهایی یافت و از محسنات آن، بدون آسیب رساندن به حقیقت دین بهره جست.

مفهوم و ابعاد دین

عوامل متعدد مانند حوزه‌های دین پژوهی، عدم تمایز میان دین و مفاهیم مرادف آن، دین و مبادی تعریف آن و رهیافت‌های نظری در تعریف دین، موجب طرح تعاریف متعدد و متنوع از دین شده است^۶ که به طور نمونه، در یک تقسیم بندی به تعاریف اسمی و کارکردی و در تقسیم بندی دیگر، به تعاریف مجازی و حقیقی و تقسیم می‌شود.^۷ اما مقصود ما از دین، همان معنی ارتکازی است که در ذهن همه وجود دارد. دین علاوه بر ابعاد متنوع و متکثر مانند بعد عقیدتی، اسطوره‌ای، اخلاقی، حقوقی، تجربی و اجتماعی، از سطوح گوناگونی نیز برخوردار است. برخی آن را به دین نفس الامری، دین نزد نبی و اولیاء، دین نزد عالمان دین و متون دینی و دین تجلی یافته در زندگی فرهنگی و اجتماعی مؤمنان و برخی آن را به گوهر و صدف یا ماهیت و وجود دین و برخی نیز آن را

به متون مقدس، تفسیر عالمان و دین تجلی یافته در تاریخ و اجتماع پیروان یک دین^۸ تجزیه نموده اند. ولی در این مقال میان بُعد «معرفتی و ذهنی» دین و بُعد «عینی» دین تفکیک شده است که بعد نخست، به ارتباط دین با ماوراء طبیعت و همه آموزه‌ها و محتویات دین، اعم از مدعیات اصیل دین و معرفت دینی و بُعد دوم، به صورت‌های بیرونی دین در تاریخ، اجتماع و فرهنگ اشاره دارد.

روش‌های جامعه‌شناسی

روش‌های مورد استفاده جامعه‌شناسی از لحاظ پارادایمی به سه دسته «اثباتی» و «تفسیری» و «انتقادی» تفکیک می‌شود. طبیعت‌گرایی^۹ و واقع‌گرایی، یعنی تلقی شیء انگارانه از پدیده‌های اجتماعی^{۱۰} انحصار علم به معرفت آزمونی طبیعی^{۱۱}، جبرانگاری و قانون بنیادی، اصیل‌ترین پیش فرض‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و روش‌شناسی پارادایم اثباتی است.^{۱۲} تورم عقاید علمی و برتر انگاشتن آن از سایر علوم و تفکیک دانش از ارزش^{۱۳} و تقلیل حقیقت اجتماعی دارای ابعاد متافیزیکی، به جنبه‌های فیزیکی و نادیده انگاشتن مبانی متافیزیکی آن^{۱۴} از مهم‌ترین پیامدهای آن محسوب می‌شود. تبیین‌های علی، کارکردی - ساختاری، مادی و معیشتی و آماری همگی، مشمول این پارادایم‌اند. نام انگاری، غیر اثبات‌گرایی، اختیارگرایی و عقلانی‌نگری و ایده‌نگاری به مثابه مهم‌ترین پیش فرض‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی انسان‌شناسی و روش‌شناسی «پارادایم تفسیری»^{۱۵} موجب شده تا این نگره میان پدیده‌های طبیعی و اجتماعی، میان تبیین‌های علی و تفهیمی تفکیک نماید. این نگره معتقد است علوم طبیعی در پی توصیف و تبیین و علوم انسانی در پی فهم، تفسیر و درک معنا و دلایل کنش از طریق بازسازی معنا و محتوای اعمال و نظم‌های اجتماعی می‌باشد.^{۱۶} به جهت پیش فرض‌های فوق پارادایم تفسیری به مختصات تفریدی، نمادی و تاریخی بودن کنش‌های انسان و نفی قوانین جهان شمول و فرا زمان در امور انسانی و مشاهده دقیق و مستمر کنش در بسترهای طبیعی آن تأکید

می‌نماید. در الگوی تفسیری، مطابقت معرفت با جهان خارج تنها ملاک شناخت صحیح عالم انسانی نیست؛ زیرا مقایسه مکانیکی کنش با امر واقع برای بازسازی معنا و نیات کنشگران کافی نیست^{۱۷}؛ زیرا هویت همه افعال انسانی، تابع جهان بینی اجتماعی، مفاهیم پایه، مفروضات بنیادی و نیات فاعلان است که بدون نفوذ به درون جهان بینی فرد، فهم معنای رفتارشان ممکن نیست.^{۱۸} این روش توسط دیلتای مطرح و سپس، به پارادایمی تبدیل شد که تئوری‌های مانند تفهیم وبری، روش‌شناسی مردم‌نگار، پدیدارشناسی، کنش متقابل نمادین، رهیافت‌های وجودی و روش‌های هرمنوتیکی از آن تبعیت می‌کنند.

از نظر بوریل و مورگان «پارادایم انتقادی» به مثابه یکی از مصادیق «انسان‌گرایی بنیادی» در پیش فرض‌های چهارگانه با پارادایم تفسیری همانند است. تفاوت پارادایم انتقادی با انسان‌گرایی بنیادی، در پیش فرض‌های مربوط به ماهیت جامعه است؛ یعنی پارادایم انتقادی بر تغییر بنیادی در جامعه، شیوه‌های سلطه، رهاسازی و محرومیت تأکید دارد؛ به همین دلیل، گزاره بنیادی این پارادایم این است که، آگاهی انسان مقهور ساخت‌های ایدئولوژیک است که انسان با آنها تعامل دارند و این ساخت‌ها، میان انسان و آگاهی واقعی او حایل‌شناختی ایجاد می‌کند. و از این حایل به «بیگانگی از خود» یا «آگاهی کاذب» تعبیر نموده است.^{۱۹} البته، برخی سعی نموده این پارادایم را در میانه دو پارادایم قبلی قرار داده و مدعی هستند از نظر این پارادایم، زیر ساخت‌های اجتماعی واقعی وجود دارد که بر رو ساخت‌ها اثر می‌گذارد. از جهت معرفت‌شناسی علم راستین، علم انتقادی است که زیر ساخت‌ها را نمایان می‌سازد نه علم اثباتی که خود مانند فلسفه، دین و امثال این معارف به ابزار سلطه مبدل شده است. از جهت انسان‌شناسی با جبران‌گرایی مطلق و اختیارگرایی مطلق موافق نیست، بلکه رفتار انسانی را مقهور اراده‌ای می‌داند که محصول آگاهی کاذب است، ولی این رفتار ثابت نیست بلکه قابل تغییر است. از حیث

روش شناختی نیز این انگاره هم زمان به ذهن و خارج توجه می‌نماید.^{۲۰} آنچه در این پارادایم مهم است، بُعد انتقادی و درمانی آن است. نقد مشترک آن از روش اثباتی‌گرایی، تفسیری، جامعه جدید و فرهنگ جدید این است که، همه محافظه کار و حافظ وضعیت موجوداند و به عوامل رهایی انسان از قید عوامل غیر محسوس استعمارگر توجه ندارند.^{۲۱} صورت دیگر روش انتقادی «رنالیسم انتقادی» است که، آندروسایر با تأثیرپذیری از پاسکار مطرح نموده است. به نظر وی از جهت هستی‌شناسی، پدیده‌های اجتماعی وجود دارد، ولی این هستی برخلاف هستی طبیعی به مفهوم^{۲۲} فعالیت و زمان و مکان وابسته است^{۲۳} به همین دلیل وی مدعی است گرچه پدیده‌های اجتماعی مستقل از فاعلان اجتماعی نمی‌تواند وجود داشته باشد، ولی به فرد خاص وابستگی ندارد.^{۲۴} از جهت معرفت‌شناسی وی آموزه‌های اثبات‌گرایی را سوء فهم‌های معرفتی تلقی نموده^{۲۵} و معتقد است فرآیند معرفت در دو زمینه کار و تعامل اجتماعی حاصل می‌شود.^{۲۶} از جهت انسان‌شناسی نیز انسان مختار و عملش کاملاً آگاهانه است.^{۲۷} باتوجه به پیش فرض‌های فوق، روش فهم عالم انسانی به عقیده آندرو سایر روش تفسیری و تفهیمی یا هرمنوتیک مضاعف است^{۲۸} و فهم دقیق پدیده‌های اجتماعی نیازمند ارزیابی و نقد خود تفهیمی جوامع است.^{۲۹}

روش و موضوع جامعه‌شناسی دین

باتوجه به مطالب فوق و هدف جامعه‌شناسی دین، یعنی افزایش فهم و دانش ما از نقش و کارکرد دین در گذشته و حال و شناخت جلوه‌های گوناگون دین و نیروهای اجتماعی تأثیرگذار و شکل دهنده آن،^{۳۰} سؤالی که مطرح است، این است که جامعه‌شناسی دین چه سطح از دین را به مثابه موضوع مطالعه خود انتخاب و به بررسی آن مبادرت می‌ورزد؟ در پاسخ به این پرسش و اثبات پیوند روش و موضوع و پیامدهای آن، به بررسی روش و موضوع جامعه‌شناسی دین براساس روش‌های فوق پرداخته می‌شود.

الف. موضوع جامعه‌شناسی دین بر اساس الگوی اثباتی: از نظر روش اثباتی، موضوع جامعه‌شناسی دین بُعد «عینی» دین است. نکته آسیب‌زایی این روش این است که، این روش به منظور فراهم ساختن موضوع خود، نخست ارتباط دین را با بُعد ثابت و الهی آن قطع و با انتساب معرفت و آموزه‌های دین به ساختارهای اجتماعی، دین را به جسمی بی‌جان و بی‌روح و پدیده اجتماعی محض مبدل نموده و سپس، آن را مورد مطالعه جامعه‌شناسانه قرار می‌دهد. نگاه اثباتی با تقلیل ابعاد ماورایی، معرفتی و احساسی دین، به امور فیزیکی و قابل اثبات در تلاش است تا پیچیده‌ترین و حساس‌ترین مسایل دینی و احساسات دینی را براساس علل اجتماع تبیین نماید. چنان‌که دورکیم توصیه می‌کند علت موجه هر پدیده اجتماعی را باید در میان وقایع اجتماعی مقدم و مرتبط با آن جستجو نمود، نه در آگاهی افراد. و وظیفه هر پدیده اجتماعی باید همواره در مسیر هدف اجتماعی لحاظ شود.^{۳۱} این قاعده تبیین در پدیده‌های دینی نیز جاری است و این نوع نگاه به دین آسیب وارد می‌سازد؛ زیرا ابعاد معرفتی، ماورایی، غایت و اهداف دین و همین‌طور پدید آورنده‌گان دین را نادیده می‌انگارد.

این نگاه به صورت‌های گوناگون در جامعه‌شناسی دین ظهور و بروز پیدا نموده که به برخی از آنها اشاره می‌شود. بر اساس قرائت آگوست کنت، دین و علم به مثابه دو منبع معرفت از جهت «پارادایمی» به دوره‌های متفاوت تعلق دارند. به نظر وی، تفکر دینی و محتویات دین بر جوامع ما قبل علمی سیطره داشته و زبان آن علمی نیست. از این‌رو، مورد بررسی علمی قرار نمی‌گیرد، مگر اینکه به بعد فیزیکی و عینی تقلیل داده شود و ابعاد ماورایی آن به فراموشی سپرده شود، کنت مدعی است در زمان سیطره علم اثباتی به دین و امر قدسی در فهم عالم به عنوان منبع معرفت نیازی نیست؛ زیرا امر قدسی به دوران قبل از علم تعلق دارد.^{۳۲} به همین دلیل، پژوهش‌هایی که از زبان و مفاهیم دینی به منظور

خدمت به اهداف قدسی و الهی بهره می‌جویند، با اندیشه علوم انسانی، که از انسان عینی و واقعی سخن می‌راند، در تضاد کامل قرار می‌گیرد.^{۳۳} صورت دیگر نادیده انگاشتن بُعد «متافیزیکی و معرفتی» دین ناشی از خصلت «ایدئولوژیک» بودن روش اثباتی و ضعف آن در کشف ابعاد ماورایی دین و اسرار نهفته در آن است. یعنی ضعف روش اثباتی از فهم محتوا و ابعاد متافیزیکی دین، موجب شده تا در مطالعه دین تمام ابعاد و سطوح آن را جزء جهان طبیعی تلقی نماید و قوانین علی و منطقی منطبق بر آن را به دین نیز تعمیم دهد.^{۳۴} از نظر الیاده، غفلت جامعه‌شناسی اثباتی از محتوا و درون مایه دین و تقلیل آن به پدیده اجتماعی محض، یکی از مهم‌ترین عوامل عرفی سازی دین بوده است.^{۳۵} صورت دیگر انکار و نادیده انگاشتن محتوا و بُعد معرفتی دین، در قالب «تبیین کارکردی» بروز می‌یابد. پیروان روش پوزیتیویستی، غالباً با نادیده انگاشتن محتوا و آموزه‌های دین به توجیحات کارکردی روی می‌آورند. چنان‌که، نیچه به عنوان یکی از متفکران متأثر از عصر روشنگری مدعی است که هیچ دینی صادق وجود ندارد و ادیان را باید تنها از طریق آثار اجتماعی آنها بررسی نمود و محتوای حقیقی ادیان را باید نادیده انگاشت.^{۳۶} دان ویب نیز مراجعه به مقولات الهیاتی را در فهم دین ردّ و این کار را تهدید علیه انسجام علم تلقی می‌نماید. از نظر وی، این عمل حیثیت دانشگاهی رشته جامعه‌شناسی دین را به مخاطره می‌اندازد.^{۳۷} مطابق این رویکرد، تنها آن بخش دین حقیقت دارد که با علم قابل تبیین باشد. علم به واقعیت فراطبیعی و متعالی دین دسترسی ندارد و برای پژوهش‌گر وجود و عدم آن تفاوت ندارد. بنابراین، باید محتوا و متعلق عقاید ادیان را نادیده انگاشت و به تبیین کارکردی دین روی آورد و تبیینی عام از همه ادیان ارائه نمود.^{۳۸} دانیل پالس^{۳۹} علاوه بر پیروان مکتب کارکردگرایی — ساختاری، دین‌شناسی فرویدی و مارکسی را نیز جزو تبیین‌های کارکردی قلمداد نموده و

معتقد است، تبیین‌های کارکردی، محتوای ادیان را نادیده می‌گیرند و در تلاشند تا به عمق و فراسوی اندیشه‌های آگاهانه مردم متدین نگاه کنند تا چیزهای پنهان و عمیق‌تری کشف نمایند. آنها می‌گویند: ساخت‌های اجتماعی زیرین و افسردگی‌های روانی ناپایداری وجود دارند که ریشه‌های واقعی رفتار و تجلیات دینی را شکل می‌دهند. علل واقعی همه ادیان، این نیروهای الزام آورند، هرچند این نیروها ممکن است اجتماعی، فردی و یا حتی زیستی باشند، نه ایده‌هایی که خود مردم متدین فکر می‌کنند که بر کنش آنها سلطه دارند.^{۴۰} به طور نمونه مارکس می‌گوید: توجه به آموزه‌ها و عقاید دین بر اساس شایستگی خود آن بی‌فایده است.^{۴۱} با توجه به مطالب فوق، روشن می‌شود ضعف روش اثباتی از بررسی امور ماورایی دین و محتویات آن، دین را به بُعد فیزیکی آن خلاصه نموده و همان را موضوع جامعه‌شناسی دین معرفی نموده است و از این طریق پیامدهای منفی بر دین گذاشته است. روش اثباتی در معرض انتقادات متعدد قرار گرفته که یکی از آنها ابتناء این روش به مجموعه پیش فرض‌های غیر علمی و غیر اثباتی است که خود با آن مخالف است.^{۴۲} انتقاداتی متعدد نسبت به روش تبیین کارکردی مطرح شده که برخی از آنها به این حقیقت اشاره دارد که روش کارکردی ابعاد متعدد دین از جمله محتوای آن را نادیده می‌گیرد و شناخت درست از دین ارائه نمی‌دهد و دین را به یک ابزار، که در خدمت ساختارهای اجتماعی است، تنزل می‌دهد.^{۴۳}

موضوع جامعه‌شناسی دین براساس الگوی تفسیری: پیروان روش تفسیری با تمایزگذاری میان پدیده‌های انسانی و طبیعی، معتقدند، موضوع جامعه‌شناسی دین بُعد «ذهنی و معنایی» صورت‌های تجلی یافته دین در تاریخ، جامعه و رفتار انسان‌ها است. این الگو برخلاف الگوی نخست، که به منشأ دین، کارکردهای دین و مناسبات آن با دیگر پدیده‌های اجتماعی در سطح کلان توجه داشت، به بررسی

ماهیت باورها و اعتقادات دینی و نقش آن در معنابخشی به زندگی فردی و اجتماعی پرداخته است. مطابق این الگو چون هدف جامعه‌شناسی فهم است نه تبیین، در نتیجه فهم دقیق بُعد مذکور باعث می‌شود تا جامعه‌شناسی دین به مطالعه آموزه‌های دین نیز بپردازد و نمی‌تواند بدون توجه به آن و اکتفا صرف به معانی نهفته در ذهنیات کنشگران جامعه‌شناسی کامل و تام داشته باشد. دقت در آثار بسیاری از جامعه‌شناسان دین کلاسیک و معاصر نیز روشن می‌سازد که، میان بُعد آموزه دین و مطالعه ابعاد بیرونی دین تعامل مثبت برقرار است و برای مطالعه صحیح دین نمی‌توان و نباید تنها به آثار و عمل‌کرد باورها، ارزش‌ها و رفتارهای دینی در عرصه اجتماعی یا فردی آن بسنده نمود، بلکه به محتوای باورهای دینی نیز باید توجه داشت. یوخیم واخ معتقد است کسانی که جامعه‌شناسی دین را علم تام و کامل تلقی نموده و ادعا دارند با استفاده از آن می‌توانند تمام ابعاد و لایه‌های گوناگون دین را درک نمایند، به خطای نا بخشودنی دچار شده‌اند؛ زیرا جامعه‌شناسی دین نه تنها در فهم جوهر دین به دانش‌های دیگری مانند الهیات، تاریخ ادیان و امثال آن نیازمند است، بلکه در فهم رفتار و تجلیات بیرونی دین نیز به علوم دینی و الهیات و عالمان دین نیازمند است و جامعه‌شناسی دین با استفاده از علوم الهی می‌تواند خود را از محدودیت نجات دهد و به طور موفقیت آمیز خود را تکامل بخشد.^{۴۴} سروش با اینکه جامعه‌شناسی دین را به مثابه تحلیل و تبیین علیّی حیثیت طبیعی دین و یکی از روش‌های معقول‌سازی دین در برابر روشی کلامی و ماهیت‌شناسی دین قلمداد می‌نماید، در عین حال معتقد است این سه، نه تنها معارض هم نیستند، بلکه مکمل هم‌اند و مدعی است فهم درست بُعد اجتماعی، تاریخی و طبیعی دین بدون توجه به پیام دین (آموزه دین) و شناختن روح آن و کنار هم نهادن آن دو و بررسی تناسب آن امکان‌پذیر نیست.^{۴۵}

ج. نحوه تعامل جامعه‌شناسی دین با بعد آموزه دین: پس از روشن شدن موضوع جامعه‌شناسی دین مطابق با روش تفسیری، اینک به نحوه تعامل جامعه‌شناسی دین با بُعد آموزه دین پرداخته می‌شود.

۱. نیاز به بُعد آموزه دین در فهم صحیح بُعد اجتماعی دین: جامعه‌شناسی دین، که بررسی شکل‌های گوناگون تجلیات اجتماعی دین را در دستور کار خود قرار داده است، بدون توجه به بُعد آموزه و معرفت دین، نمی‌تواند به‌طور کامل و درست به مقصود و هدف خود دست یابد و این به خاطر «قصدی» و «فرهنگی» بودن رفتار انسانی است.

الف. قصدی بودن اعمال انسانی: قصدی بودن اعمال به معنای تبعیت آنها از قواعد و ضوابطاند. به همین دلیل فهم، تعبیر و تفسیر کنش از طریق بیان «دلیل واقعی» به معنای فرآیند استدلال عملی آگاهانه و یا نا آگاهانه، که علت و مسبب عمل قرار گرفته، امکان پذیر است.^{۶۱} و این امر نیازمند آن است که، محققان با افراد مورد مطالعه مانند انسان‌های عقلانی تعامل نمایند و از طریق همدلی به مطالعه کنش‌های‌شان در بستر فرهنگی و نظام معنایی خود آنان مبادرت ورزند تا از این طریق، به فهم رفتار آنان دست یابند. بی‌شک مطابق با این روش، درک معنای رفتار و اعمال دینی به مثابه یکی از الگوهای رفتاری بدون توجه به آموزه‌های دین که «دلایل واقعی» رفتار را فراهم می‌سازند، امکان‌پذیر نیست و باید محقق به آن آموزه‌ها توجه داشته باشد تا اعمال دینی را فهم نماید. دورکیم با این‌که در کتاب «قواعد روش جامعه‌شناسی» از روش اثباتی دفاع می‌کند، ولی عملاً در کتاب «صوربنیانی حیات دینی» و «خود کشی» طبق دیدگاه بُودن به روش اثباتی پایبند نمانده و از روش تفسیری استفاده نموده است. مطابق این روش، جامعه‌شناسی دین باید معنّاهایی را با استفاده از الگوهای حل نماید که در آن کنشگر صحنه اجتماعی برای اعمال و باورهای خود دلائل متقنی دارد.

بنابراین، باید ملاک‌های درونی و برونی رفتار را در کنار هم در نظر گیرد تا فهم صورت گیرد.^{۴۷} از نظر دورکیم، وظیفه جامعه‌شناسی دین تبیین باورهای دینی است و تبیین باورها و عقاید دینی به مثابه واقعیتی خود بنیاد^{۴۸} در حقیقت به معنی بازیابی معنا و دلایل مقصود و موجود در ذهن کنشگر می‌باشد.^{۴۹} از نظر دورکیم، رهایی از پیش فرض‌های معرفتی خاص و نگاه از منظر کنشگر به وقایع و معقول و مدلل پنداشتن کنشگران، دو اصل روش‌شناختی بازیابی معنا و دلایل کنش است.^{۵۰} از نظر دورکیم، مطابق با دو اصل فوق در فهم رفتار و مناسک دینی، در مرتبه نخست می‌بایست به باورها و آموزه‌های دین به مثابه دلیل کنش توجه نمود؛ زیرا باورها به مثابه تعبیرهای جهان، قالب‌هایی را شکل می‌دهد که تعریف مناسک در درون آن صورت می‌گیرد و معنای‌شان از نظر کنشگر در ارتباط با همان قالب، روشن می‌شود. بنابراین، بدون توجه به باورها، مناسک و رموزها به مثابه نظامی پیچیده و مرتبط به هم، درک رفتار و سمبول‌های دینی امکان پذیر نیست.^{۵۱}

علاوه بر دروکیم و ماکس وبر^{۵۲} یوخیم واخ نیز معتقد است، در پشت لباس رنگارنگ و عجیب رفتار دینی، دنیایی ژرفی از معانی و دلایل پیچیده و مرموز نهفته است که توجه به ظاهر رفتار مؤمنان برای شناخت جوهر و حقیقت آنها کافی نیست، بلکه باید نوعی هم‌دینی و هم‌احساسی در خود به وجود آورد و با ادراک تفهیمی > موضوع تحقیق خود را مورد مطالعه قرار دهد.^{۵۳} به عقیده واخ، شناخت درست دین در گرو میزان انطباق عین و ذهن است؛ یعنی فهم محقق از یک دین باید همان باشد که خود آن دین آن را بیان می‌دارد و از هرگونه تعبیر و تفسیر «من عندی» و تفسیر به رأی اجتناب نمایند.^{۵۴} ویلسون می‌گوید: جامعه‌شناس دین برای فهم حقایق دینی، در قدم نخست می‌بایست از بررسی دیدگاه افراد مورد مطالعه‌شان شروع نماید و برای این کار به شدت به آشنایی با آموزه‌های دین مورد مطالعه مثل پیروان آن نیازمند است و بدون آشنایی کافی با

آموزه‌های دین، نمی‌تواند درک درست از صورت‌های اجتماعی دین داشته باشد. سروش در تمایز روش‌شناسانه میان علوم طبیعی و انسانی معتقد است، برخلاف علوم طبیعی، در علوم انسانی شرط لازم فهم عدم بیگانگی محقق با موضوع مورد مطالعه است و هر قدر که به انسان نزدیک‌تر باشیم، بهتر می‌توانیم او را درک نماییم؛ زیرا درک و فهم بدون شناخت از عمق موضوع امکان‌پذیر نیست. بنابراین، برای مثال، اگر کسی مسلمان نباشد نمی‌تواند و یا به آسانی نمی‌تواند رفتار و احساس یک جامعه اسلامی را درک کند و بفهمد که روح اسلامی چگونه حرکت‌ها و تحولات تاریخی را هدایت و رهبری می‌نماید.^{۵۵} به علت دیگر، تمدن‌ها، جامعه‌ها و انسان‌ها روح و حقیقتی دارند که فهم آنها جز از طریق انس عمیق با آن روح و حقیقت امکان‌پذیر نیست و نمی‌توان از طریق صورت برداری از ظاهر آنها به فهم آنها نایل شد، بلکه از طریق بازیگری و شرکت فعال در حادثه مورد بررسی، از طریق همدلی، همفکری، همروحي، انس و قرابت و ایمان صورت می‌گیرد.^{۵۶} از این‌رو، درک افراد بی‌دین از جوامع دین‌دار و تحولات مبتنی بر دین همواره ناصواب و خطا بوده است؛ زیرا با موضوع‌شان کاملاً بیگانه بوده‌اند.^{۵۷} سروش معتقد است ایمان به معنای لایق شناخت دانستن دیگران اساساً یک روش است؛ زیرا اثبات‌گرایان که دین را خرافه، موهوم، کاذب و مربوط به دوران طفولیت انسان می‌دانند، امکان ندارد تجلیات اجتماعی دین را بشناسند در حالی که از ابتدا در فهم را به روی خود بسته‌اند.^{۵۸}

ب. فرهنگی بودن رفتارهای انسانی

انسان‌ها در فضاها و فرهنگی و اجتماعی گوناگون دارای پیش‌فرض‌های کلی، جهانی و زمینه‌ای مختلف‌اند^{۵۹} که از طریق ارائه طرح‌های مفهومی بنیانی، شناخت‌شان از جهان اجتماعی - طبیعی و تعامل‌شان با آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛^{۶۰} در نتیجه شناخت رفتار و تعاملات انسان‌های دارای نظام‌های فرهنگی

متفاوت، در قدم نخست نیازمند شناخت فرضیات سه‌گانه فوق و طرح‌های مفهومی آنهاست و بدون توجه به آن طرح‌ها، شناخت کامل و درست از رفتار آنها میسر نخواهد بود؛ زیرا بسیاری از رفتارهای به ظاهر بی‌معنا و پراکنده در صورت فهم پذیر، معقول و نظام‌مند می‌نمایند که در قالب فرضیات مذکور و چارچوب‌های مفهومی بنیادی لحاظ شود.

مطلب فوق این نکته روش‌شناختی را آشکار می‌سازد که برای فهم معنای یک رفتار یا پدیده اجتماعی محققان بدان نیازمنداند تا باورها و نیات افراد درگیر در آن حرکت را بفهمند، ولی برای فهم این امور لازم است محقق با گنجینه‌ای از واژگان به عنوان شکل دهنده این باورها و نیات آشنا باشند و آشنایی با این گنجینه واژگان نیازمند آن است که، محققان قواعد و قراردادهای اجتماعی مشخص‌کننده تعاملات اجتماعی را بدانند و فهم اینها نیازمند درک مفاهیم بنیادین و یا مفروضات پایه‌ای در مورد انسان، طبیعت، و جامعه به مثابه کارکرد نظام فرهنگی خاص است؛ زیرا این مفروضات به مثابه معنایی پایه‌ای، انگاره‌های هستند که بر اساس آنها معنای رفتار و ورزش‌های اجتماعی سامان می‌یابد.^{۶۱} از آنجاکه، ادیان دارای فرضیات معین و مشخص و چارچوب‌های مفهومی متفاوت هستند در نتیجه، بر شناخت و ادراک پیروان‌شان از واقعیت و هستی اثر گذاشته و به تبع اندیشه و رفتارشان را نیز سامان می‌دهند. بنابراین، شناخت رفتار دینی و تجلیات دین در عرصه‌های اجتماعی و فردی بدون توجه به طرح‌های مفهومی آنها امکان‌پذیر نیست و چون طرح‌های مفهومی ریشه در آموزه‌های دینی دارند، در نتیجه شناخت آموزه‌های دینی ضرورت می‌یابد، و یک جامعه‌شناس سکولار و یا پیرو دین دیگر، بدون توجه به طرح مفهومی دین به مثابه موضوع و یا صرفاً با اتکاء به مشترکات، نمی‌تواند شناخت کامل از تجلیات آن دین داشته باشد و گاه دچار سوء فهم نیز می‌شود. ایوانز-پریچارد به خوبی

به این مطلب اشاره نموده است. پریچارد مدعی است که بسیاری از جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان، که با آموزه‌های دینی و زمینه‌های وسیع‌تری نظام واژه‌گانی و ادبیات مورد استفاده موضوع مطالعه‌شان آشنایی نداشته‌اند، دچار اشتباه شده‌اند. برای مثال، برخی مردمی ابتدایی خورشید را از آن جهت که نماد الوهیت است، خدا می‌خواندند، ولی بسیاری از مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان گمان می‌کنند که آنها آن را خدا تلقی می‌کند. و بعد نمادین آن را نادیده می‌انگارند. این به این جهت است که، آنها با فرضیات بنیادی، نظام معنایی و ادبی آنها آشنایی ندارند.^{۶۲} سروش نیز نخستین شرط فهم اعمال انسانی را توجه به بایدها و نبایدهای برگرفته از باورهای بنیادی کنشگران از منظر خودشان می‌داند.^{۶۳} بنابراین، برای فهم رفتار دینی شناخت آموزه‌های دین به عنوان منشأ مفاهیم بنیادی ضرورت دارد و بدون آن فهم صورت نمی‌گیرد.

۲. نیاز به بُعد آموزه دین در فهم برخی واقعیات اجتماعی

نیاز دیگر جامعه‌شناسی دین به آموزه‌های آن، در فهم برخی واقعیات اجتماعی مرتبط با دین نهفته است. ویلسون معتقد است، جامعه‌شناسی دین به بررسی رابطه دین با پدیده‌های اجتماعی مانند عرفی شدن، توسعه، نوگرایی اخلاق دینی و... می‌پردازد که فهم دقیق این پدیده‌های اجتماعی نیازمند توجه به آموزه‌های دین است و بدون توجه به آنها، فهم این امور امکان‌پذیر نیست.^{۶۴} برخی اندیشمندان این کمک و تعامل را به حوزه جامعه‌شناسی دین محدود نکرده، بلکه آن را در سایر حوزه‌های جامعه‌شناسی نیز تعمیم داده‌اند. یوخیم واخ بیان می‌دارد که استفاده از مفاهیم اجتماعی دین در بارورسازی و عمق‌بخشی جامعه‌شناسی مانند بارورسازی فلسفه، روان‌شناسی دین و تاریخ ادیان نقش مهمی دارد.^{۶۵} در حقیقت، دین در مقام شکار، تورها، ابزارها و مفاهیمی در اختیار جامعه‌شناس قرار می‌دهد که در اختیار افراد بریده از دین نیست و با این ابزارها، تورها و

مفاهیم می‌توان به قالب سازی‌ها و دسته بندی‌های متفاوت دست یافت. یکی از کارکردهای دین نسبت به علوم انسانی، جهت‌دهی در نظریه‌سازی است؛ زیرا در بعد نظریه‌سازی و نظریه‌پردازی محقق همیشه نیازمند به الهام است. آموزه‌های دینی می‌تواند پیش فرض‌هایی برای نوع معینی از نظریه‌پردازی و نظریه‌سازی فراهم نماید. البته، این پیش فرض‌ها از جهت روش‌شناختی نیز اثر گذار است.^{۶۶}

۳. بسط موضوع جامعه‌شناسی دین به آموزه‌های دین

مطابق با روش تفسیری آموزه‌های دین و یا همان میراث مکتوب دین، مانند میراث غیر مکتوب و بعد رفتاری و عینیت یافته دین، می‌تواند مورد مطالعه جامعه‌شناسانه قرارگیرد و خود بخشی از موضوع جامعه‌شناسی دین را تشکیل دهد. این تلقی، که مطالعه آموزه‌های دین کار جامعه‌شناختی نیست و هر که به این سنخ مطالعات پردازد، از قلمرو جامعه‌شناسی خارج شده و به علم کلام روی آورده، تلقی کاملاً نادرست و تعامل کلامی است؛ زیرا بعد آموزه دین می‌تواند مانند بعد رفتاری و عینی دین بخش دیگری از موضوع جامعه‌شناسی دین باشد و مانند آنها و هر متن دیگر مورد مطالعه جامعه‌شناختی قرار گیرد. نگاه گذرا به سنت‌های رایج جامعه‌شناسی دین به خوبی این مطلب را تأیید می‌کند. یک نمونه آن، کتاب اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری وبر است که در آن وی نخست آموزه‌های دین را به عنوان متغیر مستقل لحاظ نموده و سپس میان آموزه‌های کلامی پروتستانیزم و نظام سرمایه‌داری غرب ارتباط برقرار نموده است. وی بدون نگرانی از دچار شدن به مشرب کلامی و یا متهم شدن به آن، بخش قابل توجهی از مدعای خویش را به همین ادبیات کلامی مستند و متکی ساخته است.^{۶۷} علاوه بر روش وبر، رویکرد روش‌شناختی پدیدارشناختی فلسفی، جامعه‌شناختی و دین نیز مؤید این مدعا است. آنچه در این مورد بیش از همه مورد توجه قرار می‌گیرد، خصلت

«تعلیق‌های پدیدار شناسانه» است. مطابق با این ویژگی به منظور دستیابی به توصیفی ناب از ماهیت پدیداری اشیاء و پدیده‌ها، حداقل باید «تعلیق دانسته‌های پیشینی» و «هستی شناختی» صورت گیرد. مهم‌ترین آموزه روش شناختی تعلیق پدیدارشناسانه این است که، باید به آموزه‌های دین، آن‌گونه که خود می‌نمایاند، توجه شود و با اجتناب از جهت‌گیری‌های کلامی، به آثار و تجلیات آن در مقام تحقق و در برداشت و عمل پیروان اکتفاء شود.^{۶۸} نکته‌ای که جامعه‌شناسی پدیدارشناختی آلفورد شوتمس را بیش از همه از جهت روش شناختی با این بحث پیوند می‌دهد، توجه به ذهنیت، ایدئولوژی و فرهنگ بیش از عوامل مادی به مثابه عامل مستقل در تعیین‌کنندگی اعمال و رفتار و اعتقاد به نسبت دیالکتیکی تعدیل یافته میان روبنا و زیربنا است.^{۶۹} تأکید فراوان پدیدارشناسی بر عنصر آگاهی در کنش‌های اجتماعی براین مطلب دلالت دارد که، منابع و مراجع تولید کننده آگاهی کنش‌گران از اهمیت بالای برخوردار است. براساس این منطق روش شناختی، می‌توان آموزه‌های دینی را بدون خارج شدن از حیطه جامعه‌شناسی به عنوان عاملی مهم مولد و بسط دهنده آگاهی مورد توجه و مطالعه قرارداد. در ارتباط با پدیدارشناسی دین فقط به یک اصل روش پدیدارشناسانه آن اشاره می‌شود که مطابق آن باید از هرگونه تحویل‌گرایی پرهیز و به آموزه‌های دین به عنوان متغیر مستقل توجه شود.^{۷۰} با توجه به مطالب فوق، روشن می‌شود که آموزه‌های دین می‌توانند موضوعات مناسبی را برای مطالعه جامعه‌شناسانه دین فراهم نمایند و جامعه‌شناسی دین را در حوزه‌های گسترده‌تر و جدیدتری وارد نمایند.

آنچه بیان شد، محسنات و توصیه‌های بود که در ارتباط با این روش ابراز شده است و قابلیت ذاتی آن را بیان می‌دارد. ولی عملاً این روش به جهت تبعیت از ماهیت جامعه‌شناسی عرفی غرب و مبانی فلسفی دیلتای مشکلات خاص خود را دارد. از جمله این مشکلات آن نادیده انگاشتن عقل و وحی به عنوان منبع

معرفت و جدایی دانش از ارش است که این امور نقش مهمی در عرفی‌سازی دین داشته است؛^{۷۱} زیرا توجه به آنها در فهم بسیاری از امور مربوط به دین کمک می‌کند. استفاده صورت عینی و و مجرد این روش بدون اصلاح نیز کارساز نیست.

موضوع جامعه‌شناسی دین براساس روش انتقادی

اکثر جامعه‌شناسان دین نسل اول، دوم و سوم^{۷۲} از منطق اثباتی یا تفسیری بهره جسته‌اند و نگارنده به جامعه‌شناس دین معروف، که از روش انتقادی استفاده کرده باشد، دست نیافته است، روش انتقادی به دو صورت زیر مطرح است.

الف. مکتب انتقادی حلقه فرانکفورت

مکتب فرانکفورت امروزه به صورت عنوان عام، بر گروه معروفی از دانشمندان آلمانی مانند هورکهایمر، آدورنو، بنیامین، فروم، کرشهایمر، لاونتال، مارکوزه و هابرماس اطلاق می‌شود که از علایق سیاسی و دانشگاهی مشترکی برخوردارند. این مکتب در نیمه اول قرن بیستم، به لحاظ معرفت‌شناختی در تقابل با حلقه وین قرار گرفت که دیدگاه اثباتی منطقی را دنبال می‌کرد. این مکتب، مکتب انتقادی علم اثباتی را به لحاظ کارکرد محافظه‌کار و به لحاظ معرفتی ناتوان از پاسخ‌گویی به مسایل فرهنگی و پرسش‌های هنجاری می‌دید. این دیدگاه به دنبال گذر از مرزهای عقلانیت ابزاری بود تا آنچه را که خرد جوهری می‌نامید، برای پاسخ‌گویی به مسایل فرهنگی و هنجاری انسان بازباید.

در دستگاه مفهومی، تمام نظریه پردازان انتقادی چند مفهوم به صورت مشترک وجود دارد که از اهمیت فوق‌العاده برخوردار است.

۱. تمامیت: مطابق این مفهوم درک ما از جامعه هنگامی صحیح و کامل است که جهان‌های ذهنی و عینی، که دوره معینی را توصیف می‌کنند، در کلیت شأن لحاظ شود. تمامیت شامل هر چیزی می‌شود و مرزی معینی ندارد. شناخت این تمامیت باید بر شناخت عناصر آن مقدم باشد؛ زیرا کل در معنای فراگیر بر اجزا غالب است.

۲. آگاهی: آگاهی نیروی است که در نهایت جهان اجتماعی را ایجاد نموده و تداوم می‌بخشد. آگاهی به صورت درونی ایجاد می‌شود، اما از قالب‌هایی که ذهن از طریق فرایند عینیت‌سازی و دیالکتیک بین جهان‌های ذهنی و عینی به خود می‌گیرد، متأثر می‌شود.

۳. از خود بیگانگی: حالتی است که براساس آن، یک حایل شناختی بین آگاهی انسان و جهان اجتماعی عینیت یافته ایجاد می‌شود. به گونه‌ای که انسان آنچه را اساساً آفریده آگاهی خاص خودش هست، در قالب واقعیت خشک، مسلط و بیرونی می‌بیند. این حایل، حایل از خود بیگانگی است که انسان را از خود واقعی‌اش جدا و مانع تحقق توانایی‌های او به عنوان انسان می‌شود.

۴. نقد: نظریه پردازان انتقادی در نقد جامعه معاصر، بر اشکال منابع از خود بیگانگی، که به عقیده آنها مانع تحقق انسانیت واقعی می‌شود، تأکید می‌کنند. اما هر کدام با یک مفهوم خاص خود به عنوان منبع یا یک شکل از خود بیگانگی، به این مطلب اشاره می‌کنند. برای نمونه، مفاهیم جسم‌انگاری لوکچر، هژمونی گرامشی، انسان تک‌ساحتی مارکوزه و تأکید هابرماس بر زبان به عنوان یگانه عامل بیگانه‌کننده بر این مطلب دلالت دارد.^{۷۳}

با توجه به پیش‌فرض‌ها و مفاهیم روش انتقادی و انتقادات آن نسبت به روش اثباتی و وضعیت جامعه مدرن چند مطلب در ارتباط با دین مطرح است: اولاً، باید دین در ارتباط با سایر نهادهای اجتماعی یعنی در کلیت آن لحاظ شود و فهم دین بدون سایر نهادها امکان‌پذیر نیست، برای فهم دقیق دین، باید بُعد ذهنی و عینی آن باهم لحاظ شود. ثانیاً، مطابق مفهوم آگاهی دین به مثابه یک نظام معرفتی ریشه‌ماورایی ندارد، بلکه محصول جهان اجتماعی و مخلوق انسان‌هاست که پس از تولید، از طریق چرخش میان ذهن و عین تداوم می‌یابد. در حقیقت، مبنای این روش در ارتباط با دین نظریه محرومیت است. ثالثاً، مطابق

مفهوم از خود بیگانگی کارکرد دین توجیه‌گری نظم موجود است. دین به مثابه مخلوق انسانی پس از آنکه توسط خود انسان‌ها ایجاد می‌شود، مانند سایر محصولات انسانی به یک شیء در برابر انسان قرار می‌گیرد و میان انسان و خود واقعی‌شان فاصله می‌اندازد. البته، برخی مانند گرامشی همان نظریه مارکس را تعمیم داده و تصریح می‌نماید که نظام‌های فرهنگی از جمله دین ابزار سلطه حاکمان و نظام سرمایه‌داری است که از طریق خانواده، مدرسه، دانشگاه، وسایل ارتباط جمعی و محیط کار تبلیغ می‌شود. رابعاً، چون از نظر این رویکرد تنها دانش انتقادی عامل نجات انسان است. در نتیجه، برای رهایی انسان به دین اهمیت داده نمی‌شود، مگر آنکه دین سلطه عقلانیت انتقادی را بپذیرد. حال آنکه، به نظر نگارنده دین چیزی جز استعلا و فراروی انسان از «خود»، «موقعیت» و «مادیت» نیست، مطلبی که از نظر روش انتقادی مغفول مانده است؛ زیرا به آموزه‌های دینی به قدر کافی توجه نمی‌کند و یا حکم دین خاص را به همه ادیان تعمیم می‌دهد. بنابراین، اگر فردی از این منطق در مطالعه جامعه‌شناسانه دین بهره جوید، حاصلش چیزی جز عرفی‌سازی دین و دین ستیزی نیست.

ب. رئالیسم انتقادی: روش رئالیسم انتقادی آندرو سایر معتقد است روش

اثباتی دچار چهار خطای عمده شده که عبارتند از:

۱. معرفت صرفاً با تأمل در عالم یا مشاهده آن به دست می‌آید؛
 ۲. آنچه می‌دانیم به آنچه می‌توانیم بگوییم قابل تقلیل است؛
 ۳. اینکه معرفت را می‌توان با اطمینان به مثابه یک چیز محصول تلقی و آن را مستقل از هرگونه ملاحظه‌ای از ایجاد و کار برد آن در فعالیت اجتماعی ارزیابی کرد؛
 ۴. علم را می‌توان به راحتی به مثابه بالاترین شکل معرفت قلمداد و سایر اشکال معرفت را با علم جبران یا جایگزین نمود.^{۷۴}
- سپس وی معتقد است که معرفت در دو زمینه اساسی کار (عمل) و تعامل اجتماعی بسط می‌یابد و تمام شناخت‌های ما به این دو ویژگی ملوّن است.^{۷۵}

باتوجه به مطالب فوق، می‌توان این مطلب را از روش انتقادی سایر استنباط نمود که مقتضای منطق روش‌شناختی وی در مطالعه دین نفی معرفت دینی خالص فرازمانی و مکانی است؛ زیرا در این منطق، همه معرفت‌ها از جمله دین زمانی و مکانی است و از تعامل با محیط فیزیکی و اجتماعی اثر می‌پذیرد. البته، از داوری بیشتر در خصوص اینکه رئالیسم انتقادی چه تعاملی با دین دارد، خود را از قضاوت معاف می‌دارم؛ زیرا به مطلبی که بیانگر دیدگاه آندروسایر نسبت به دین باشد دست نیافته‌ام.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت روشن می‌شود، دشمنی و عناد با جامعه‌شناسی دین نه ممکن و نه مطلوب است، بلکه باید به اصلاح این دانش پرداخت و آنچه این دانش را مشکل‌ساز نموده است روشی است که این دانش از آن بهره می‌گیرد؛ جامعه‌شناسان اثباتی، تلاش دارند تا با استفاده از روش اثباتی، دین را مورد مطالعه جامعه‌شناسانه قرار دهند. و از این‌رو، به جهت ضعف این دانش از بررسی ابعاد ثابت و الهی دین و محتویات دین، موضوع جامعه‌شناسی دین را به امور فیزیکی و عینی دین محدود نمود و سایر ابعاد آن را انکار و یا به بعد فیزیکی تقلیل داد و همین امر موجب شد که، دین به یک پدیده این جهانی و اجتماعی تقلیل داده شود و دین به عنوان سنتی باقی مانده از گذشته و فاقد هر گونه ارزش در جامعه مدرن تلقی شود. از این‌رو، دین به یک پدیده مذموم تبدیل شد. بنابراین، اگر ما در فهم دین از همین روش و روش انتقادی استفاده نماییم قطعاً بنیان‌های دین را در جامعه نابود خواهیم نمود و چنین مطالعه‌ای قطعاً به زیان دین است. ولی اگر ما روش دوم را در پیش گیریم و نواقص آن را با آموزه‌های اصیل دینی و مبانی عمیق فلسفی خود اصلاح نماییم، می‌توان به جامعه‌شناسی دینی دست یافت که نه تنها نتیجه مطالعه جامعه‌شناسانه دین به زیان آن تمام نخواهد شد، بلکه به نفع دین خواهد انجامید؛ زیرا این روش چنان‌که بیان شد در ذات خود از قابلیت‌های فراوانی برای مطالعه جامعه‌شناسانه دین برخوردار است، متتها صورت فعلی آن با ناخالصی‌های مخلوط شده که باید از آن زدوده شود.

پی‌نوشت‌ها.....

۱. ملکلم همیلتون، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۵.
۲. علی‌رضا شجاعی زند، دین جامعه و عرفی شدن، ص ۱۳۰.
۳. همان، ص ۱۶۳.
۴. همان.
۵. خسرو باقری، هویت علم دینی، ص ۱۷۳.
۶. رک: علی‌رضا شجاعی زند، دین جامعه و عرفی شدن.
۷. ابوالقاسم فنایی، درآمد بر فلسفه دین و کلام جدید، ص ۱۱۰.
۸. مصطفی ملکیان، سنت و سکولاریسم، ص ۳۴۵.
۹. تد بنتون و یان کرایب، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد، ص ۹۸.
۱۰. امیل دورکیم، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه محمد کاردان، ص ۳۹.
۱۱. همان: ۳۹ / ریمون بوذن، مطالعات در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک، ج ۱، ترجمه باقر پرهام، ص ۹۲ - ۹۳.
۱۲. رک: بوریل، گیسون و گارت مورگان، نظریه‌های کلان جامعه‌شناسی و تجزیه و تحلیل سازمان، ترجمه محمدتقی نوروزی، ص ۹ - ۲۰.
۱۳. محمد امزبان، روش تحقیق در علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی، ترجمه عبدالقادر سواری، ص ۴۵.
۱۴. همان، ص ۴۷، ۴۸ و ۴۹.
۱۵. گیسون بوریل، ۱۳۸۳: ۹-۲۰.
۱۶. دانیل لیتل، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، ص ۱۱۱.
۱۷. ریمون بوذن، مطالعات در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک، ترجمه باقر پرهام، ج ۲، ص ۹۵ و ۹۶.
۱۸. دانیل لیتل، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، ص ۱۲۳.
۱۹. گیسون بوریل و گارت مورگان، نظریه‌های کلان جامعه‌شناسی و تجزیه و تحلیل سازمان، ترجمه محمدتقی نوروزی، ص ۵۱-۵۲.
۲۰. سیدمحمدتقی موحد ابطی، «گزارشی از کارگاه پارادایم‌های علوم انسانی» حوزه و دانشگاه ش ۴۸، ص ۱۴۲-۱۴۷.
۲۱. جورج ریتزر، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۲۰۰-۲۰۴.
۲۲. آندرو سایر، روش در علوم اجتماعی، ترجمه دکتر عماد افروغ، ص ۳۳.
۲۳. تد بنتون و یان کرایب، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد، ص ۲۴۸.
۲۴. آندرو سایر، روش در علوم اجتماعی، ترجمه دکتر عماد افروغ، ص ۵۵.

۲۵. همان، ص ۱۴.
۲۶. همان، ص ۱۹.
۲۷. همان.
۲۸. همان، ص ۳۸-۳۹.
۲۹. همان، ص ۴۳.
۳۰. ملکلم همیلتون، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۳.
۳۱. امیل دورکیم، *قواعد روش جامعه‌شناسی*، ترجمه محمد کاردان، ص ۱۲۲ - ۱۲۳.
۳۲. محمد امزبان، *روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی*، ترجمه عبدالقادر سواری، ص ۳۳ و ۳۴.
۳۳. همان. ص ۱۴۷.
۳۴. همان، ۱۸۴.
۳۵. میرچا الیاده، *دین پژوهی*، دفتر اول، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۳۴۹ و ۳۵۰.
۳۶. برایان موریس، *مطالعات مردم‌شناختی دین*، ترجمه سیدحسین شرف‌الدین و محمد فولادی، ص ۸۱.
۳۷. راجر تریک، *عقلانیت و دین*، ترجمه حسن قنبری، ص ۷۰.
۳۸. همان، ص ۷۲ - ۷۴.

39 Daneil Pals.

۴۰. دانیل پالس، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه محمد عزیز بختیاری، ص ۳۳.
۴۱. همان، ص ۲۰۹.
۴۲. محمد امزبان، *روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی*، ترجمه عبدالقادر سواری، ص ۶۸.
۴۳. علی‌رضا شجاعی زند، *دین جامعه و عرفی شدن*، ص ۶۳.
۴۴. یوخیم واخ، «روش مطالعه در جامعه‌شناسی دین»، ترجمه سیدمحمد ثقفی، ص ۱۴ و ۲۷.
۴۵. عبدالکریم سروش، *فریه تراز ایدئولوژی*، ص ۲۰۸، ۲۱۰ و ۲۱۲.
۴۶. برایان فی، *فلسفه امروزی علوم اجتماعی*، ترجمه خشایار دیهیمی، ص ۱۷۰، ۱۷۴ و ۱۷۵.
۴۷. ریمون بوذن، *مطالعات در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک*، ج ۱، ترجمه باقر پرهام، ص ۱۲۶.
۴۸. همان، ص ۱۱۷.
۴۹. همان، ص ۱۱۲.
۵۰. همان، ص ۱۰۹ و ۱۱۲ و ۱۱۶.
۵۱. همان، ص ۱۱۱، ۱۵۵ و ۱۵۶.
۵۲. ر.ک: همان، ص ۲۶۷.

۵۳. یوخیم واخ، «روش مطالعه در جامعه‌شناسی دین»، ترجمه سیدمحمد تقفی، معرفت ش ۲۰، ص ۲۶، ۲۷ و ۲۸ و ۲۹.
۵۴. همان، ص ۳.
۵۵. عبدالکریم سروش، تفرج صنع، ص ۲۸.
۵۶. همان، ص ۲۹.
۵۷. همان، ص ۳۱.
۵۸. همان، ص ۳۲.
۵۹. آلون گلندر، بحران جامعه‌شناسی غرب، ترجمه فریده ممتاز، ص ۴۹ - ۵۱.
۶۰. رک: برایان فی، فلسفه امروزی علوم اجتماعی، ترجمه خشایار دیهمی، ص ۱۳۹ - ۱۴۹.
۶۱. همان، ص ۲۰۴.
۶۲. دانیل پالس، هفت نظریه در باب دین، ترجمه محمد عزیز بختیاری، ص ۳۰۶.
۶۳. عبدالکریم سروش، تفرج صنع، ص ۳۷ و ۴۷.
64. Wilson, Bryan, Religion in Sociological Perspective, P 19.
۶۵. یوخیم واخ، «روش مطالعه در جامعه‌شناسی دین»، ترجمه سیدمحمد تقفی، معرفت ش ۲۰، ص ۲۹.
۶۶. خسرو باقری، هویت علم دینی، ص ۱۷۴ - ۱۷۵.
۶۷. رک: ماکس وبر، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه دکتر معبود انصاری، ص ۴۴۴.
۶۸. علی‌رضا شجاعی‌زند، دین جامعه و عرفی شدن، ص ۳۷، ۳۸ و ۴۰.
۶۹. همان، ص ۳۹.
۷۰. رک: میرچا الیاده، دین پژوهی، دفتر اول، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۹۹ / پالس، دانیل، هفت نظریه در باب دین، ترجمه محمد عزیز بختیاری، ص ۲۴۱ و ۲۶۰.
۷۱. رک: علی‌رضا شجاعی‌زند، دین جامعه و عرفی شدن، ص ۱۷۱.
۷۲. رک: همان، ص ۱۵۳.
۷۳. گیسون بوریل و گارت مورگان، نظریه‌های کلان جامعه‌شناسی و تجزیه و تحلیل سازمان، ترجمه محمدتقی نوروزی، ص ۴۰۵ - ۴۰۶.
۷۴. آندرو سایر، روش در علوم اجتماعی، ترجمه دکتر عماد افروغ، ص ۱۴ - ۱۵.
۷۵. همان، ص ۱۵.

منابع

- ابطحی، سیدمحمدتقی موحد «گزارشی از کارگاه پارادایم‌های علوم انسانی» حوزه و دانشگاه ش ۴۸، پاییز ۱۳۸۵، ص ۱۳۵ - ۱۵۳.
- الیاده، میرچا، دین پژوهی، دفتر اول، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- الیاده، میرچا، دین پژوهی، دفتر دوم، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- باقری، خسرو، هویت علم دینی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۲.
- بتون، تد و یان کرایب، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد، تهران، آگه، ۱۳۸۴.
- بوذن، ریمون، مطالعات در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک، ج ۱، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳.
- _____، مطالعات در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک، ج ۲، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴.
- بوریل، گیسیون و گارت مورگان، نظریه‌های کلان جامعه‌شناسی و تجزیه و تحلیل سازمان، ترجمه محمدتقی نوروزی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و سمت، ۱۳۸۳.
- پالس، دانیل، هفت نظریه در باب دین، ترجمه محمد عزیز بختیاری، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱.
- تریک، راجر، عقلانیت و دین، ترجمه حسن قنبری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
- حسنی، سیدحمیدرضا، «مناسبات فهم و تبیین در علوم انسانی و علوم طبیعی»، حوزه و دانشگاه، ش ۴۷، تابستان ۱۳۸۵، ص ۹۴-۱۱۴.
- دورکیم، امیل، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- ریتزر، جورج، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی، ۱۳۸۰.
- سایر، آندرو، روش در علوم اجتماعی، ترجمه دکتر عماد افروغ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.
- سروش، عبدالکریم، تفرج صنع، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۰.
- _____، فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۲.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا، دین جامعه و عرفی شدن، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.

_____ ، عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۱.

- فنایی، ابوالقاسم، در آمد بر فلسفه دین و کلام جدید، قم، اشراق، ۱۳۷۵.

- فی، برایان، فلسفه امروزی علوم اجتماعی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.

- گلدنر، آلین، بحران جامعه‌شناسی غرب، ترجمه فریده ممتاز، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۳.

- لیتل، دانیل، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۰.

- محمد امزبان، محمد، روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات گرایی تا هنجار گرایی، ترجمه عبدالقادر سواری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰.

- ملکیان، مصطفی، سنت و سکولاریسم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱.

- موریس، برایان، مطالعات مردم‌شناختی دین، ترجمه سیدحسین شرف‌الدین و محمد فولادی، قم، زلال کوثر، ۱۳۸۳.

- همیلتون، ملکم، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تیان، ۱۳۸۱.

- واخ، یوخیم، «روش مطالعه در جامعه‌شناسی دین»، ترجمه سیدمحمد تقفی، معرفت ش ۲۰، بهار، ۱۳۷۶، ص ۲۵ - ۳۲.

_____ ، جامعه‌شناسی دین، ترجمه جمشید آزاده گان، تهران، سمت، ۱۳۸۰.

- وبر، ماکس، اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری، ترجمه دکتر معبود انصاری، تهران، سمت، ۱۳۷۱.

3۰. Wilson, Bryan (1982) Religion in Sociological Perspective, New York, Oxford the University press