

بررسی و مطالعه جامعه‌شناختی دین و نیز نظریه‌های مربوط به آن، جذابیت بی‌نظیر و محدودیت‌هایی گریزناپذیر دارد. مطالعه دین جذاب است؛ زیرا دین عمری به درازای زندگی بشر و گستره‌ای به پهنای جوامع و فرهنگ‌های مختلف دارد و مطالعه‌اش پژوهشگر را تا دوردست‌های تاریخ و قلمروهای جغرافیایی و فرهنگی گوناگون به سفر می‌برد. مطالعه دین محدودیت‌آور است؛ زیرا تحقیقات و همچنین داوری درباره تحقیقات، با جنبه‌های فرامادی و فراتاریخی دین دست به‌گریبان است. پژوهشگران دین با ظرفیت‌های نظری و ابزارهای روشمند فراهم‌آمده از علوم گوناگون، تنها قادرند بخشی از عناصر و ابعاد دین را، که در معرض احساس و تجربه است، بکاوند. در هر صورت، محققان علوم گوناگون، درصدد فهم و تبیین ابعاد پیدا و پنهان دین برآمده‌اند و حاصل آن، آثار ارزشمندی است که در حوزه‌های گوناگون علوم، از دین به یادگار گذاشته‌اند. گستردگی قلمرو پژوهشی دین تابع گستردگی دامنه وجودشناختی، معرفتی و کارکردی دین است. بنا به اعتراف همه، ابعاد هستی‌شناختی دین آن‌قدر وسیع است که ادعای فهم کامل آن از سوی هریک از علوم، گراف می‌نماید.

دانش «جامعه‌شناسی» به سهم خود، بررسی ابعاد اجتماعی دین را رسالت خود می‌داند و در همین زمینه، از جنبه‌های گوناگون، به بررسی دین، ابعاد و عناصر آن و نیز کارکردها و پیامدهای آن پرداخته است. «جامعه‌شناسی دین» همواره یکی از حوزه‌های بنیادین علم جامعه‌شناسی به‌شمار می‌آید. جامعه‌شناسی دین مدعی کشف و تبیین جلوه‌های اجتماعی و فرهنگی دین است. جامعه‌شناسان دین درصددند، دین را به‌عنوان یک عنصر فرهنگی و اجتماعی با روش‌های متداول خود، بررسی کنند. نتایج بررسی‌های جامعه‌شناسان ضرورت «فراتحلیل» نظریه‌های اجتماعی دین را مطرح می‌کند و بابتی می‌گشاید تا از طریق آن نظریه‌ها، روش‌ها و نتایج به‌دست‌آمده از بررسی‌های جامعه‌شناختی دین، مجدداً بازخوانی شود و میزان موفقیت آنان در تبیین دین روشن گردد. نوشته حاضر به همین منظور سامان یافته است؛ سعی دارد نظریه‌های اجتماعی دین را با یک رویکرد فراتحلیلی بررسی و ارزیابی کند.

طرح مسئله

دین ریشه‌ای دیرینه در تاریخ زندگی بشر دارد. انسان‌ها در زمان‌ها، مکان‌ها و بسترهای فرهنگی مختلف از باورهای دینی برخوردار بوده‌اند. فارغ از شدت و ضعف‌هایی که در گرایش‌ها و تعلقات

دین

و بررسی انتقادی مبانی جامعه‌شناسان در مطالعه آن (با محوریت نظریه فریزر، دورکیم، وبر و کیرتز)

gh.koosha@hotmail.com

غلامحیدر کوشا / کارشناس ارشد جامعه‌شناسی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۲/۷/۱۲ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۱/۳

چکیده

این مقاله با استفاده از الگوی «روش‌شناسی بنیادین» درصدد است مبانی و جهت‌گیری‌های فلسفی دخیل در نظریه‌های جامعه‌شناسی دین را بررسی کند. جامعه‌شناسان با تکیه بر اصول و مبادی نظری خاص، به تحلیل دین پرداخته و به جهت‌گیری‌هایی همچون نگاه ماده‌انگارانه به دین، محوریت انسان و منافع دنیوی او، استفاده از معرفت حسی و روش تجربی در تحلیل دین و درنهایت، بازکاوی منشأ دین و توجیه کارکردی آن ملتزم شده‌اند. جهت‌گیری‌های مزبور، تعارض جامعه‌شناسی و دین، تقلیل‌گرایی، تساهل و تسامح روش‌شناختی و نیز تقویت سکولاریزم و پلورالیزم مذهبی و اجتماعی و درپی آن، گردن نهادن به جنبش‌های مذهبی متکثر و متضاد را موجب شده است. این درحالی است که اگر جامعه‌شناسان در طرح نظریه‌های خود، به مبانی دیگری ملتزم می‌شدند بسیاری از پیامدهای معرفتی، اجتماعی و فرهنگی فرصت بروز نمی‌یافت و وضع مذهب در جامعه نوین به‌گونه‌ای دیگر رقم می‌خورد.

کلیدواژه‌ها: جامعه‌شناسی، دین، اجتماعی، نقد نظریه، روش‌شناسی، مبانی.

مذهبی جوامع، گروه‌ها و افراد مشاهده می‌شود، دین تقریباً در تمام جوامع حضور داشته و بر زندگی و روابط افراد تأثیر گذاشته است. گستره حضور دین در جوامع و کارکردهای گوناگون آن در حوزه‌های زندگی جمعی انسان، جامعه‌شناسان را به تکاپو واداشته است تا با بررسی ابعاد دین، ارتباط دین با نهادهای اجتماعی و نیز نحوه شکل‌گیری نظام‌های مذهبی، افق‌های جدیدی برای فهم دین بگشاید. استقبال علمی از تحقیقات اجتماعی دین، هرچند فراز و فرودهایی داشته، اما مرور زمان مشخص کرد که نظریه‌های اجتماعی و پژوهش‌های اجتماعی دین کاستی‌هایی دارد که کشف و رفع آن در توان جامعه‌شناسی به‌عنوان یک علم نوین نیست. جامعه‌شناسان دین در تعریف موضوع (بازخوانی ماهیت دین)، داده‌های پژوهشی (آمارها و اطلاعات حول موضوع) و شیوه‌های بررسی (روش‌های تحقیق) با نقص‌هایی غیرقابل اغماض روبه‌رو بوده است. اعتراض پیروان ادیان مختلف به انطباق نداشتن باورداشت‌های جامعه‌شناسان از جنبه‌های فرهنگی و ارزشی دین با باورها و شیوه‌های عملی دین‌باوران، همیشه تحقیقات اجتماعی دین را به چالش کشیده است. از منظر دین‌باوران، نه تغافل از آیین‌های بزرگی مثل «اسلام» و «بودیسم» خوشایند است و نه تقلیل همه ادیان به «توت‌پرستی». نه مطالعه اتیک (Etic) - نگاه بروندینی به دین - جامعه‌شناسان کفایت می‌کند و نه سازواره‌های مطالعه امیک (Emic) - نگاه دروندینی به دین - در دانش جامعه‌شناسی در نظر گرفته شده است. در هر حال، «وحدت» و «جامعیت» تحقیقات اجتماعی دین گرچه باب میل پژوهشگران اجتماعی، به‌ویژه، نسل‌های پیشین آنهاست، اما در محافل علمی، وحدت و جامعیت مطالعات جامعه‌شناختی دین اما و اگرهای زیادی به دنبال داشته است. اگر چنین نبود نظرهای جدید، روش‌های نوین و رهیافت‌های متأخر در حوزه جامعه‌شناسی دین هیچ‌گاه فرصت بروز و ظهور نمی‌یافت. کاستی‌های پیش‌گفته سبب شده نتایج به‌دست‌آمده از مطالعات اجتماعی دین در تبیین تمام ادیان و همچنین تمام عناصر دین موفق نباشد. شیوه جامعه‌شناسان بسان پژوهشگران سایر رشته‌ها، بر این بوده است که بر پایه اصول فلسفی و روش‌شناختی موردنظرشان، مطالعات خود را سامان بخشند. بدون تردید، مبادی فلسفی و اصول روش‌شناختی جامعه‌شناسان در میزان موفقیت و عدم موفقیت مطالعات نقشی بی‌بدیل دارد. مطالعات اجتماعی دین اعتبار خود را مدیون ساختارهای منطقی و بنیادهای معرفتی نظریه‌هاست. بررسی ساختارها، انسجام منطقی و شیوه استدلال نظریه‌های اجتماعی دین مدام از سوی جامعه‌شناسان طرح و بررسی شده است. بحثی که کمتر مورد توجه قرار گرفته واکاوی مبادی معرفتی نظریه‌های اجتماعی دین است. بنابراین، جای بررسی دارد که چه مقدار مبانی فلسفی و نظری مورد قبول جامعه‌شناسان

می‌تواند تکیه‌گاه استواری برای پی‌ریزی نظریه‌های جامع و فراگیر در مطالعه دین باشد؟ و میزان توجیه‌پذیری مبانی لحاظ شده در تحقیقات چقدر است؟ با این حساب، مسئله اصلی این تحقیق این است که مبانی منظور شده در تحقیقات جامعه‌شناختی جامعه‌شناسان دین کدام است؟ و چقدر قابل توجیه است؟

هدف اصلی و اساسی از تحقیق موردنظر، نگاه انتقادی به نظریه‌های جامعه‌شناختی دین و فراهم ساختن زمینه طرح نظریه‌ای جامع، کارآمد و عاری از ذهنیت‌ها و پیش‌فرض‌های شخصی و فرهنگی در مطالعه جامعه‌شناختی دین است.

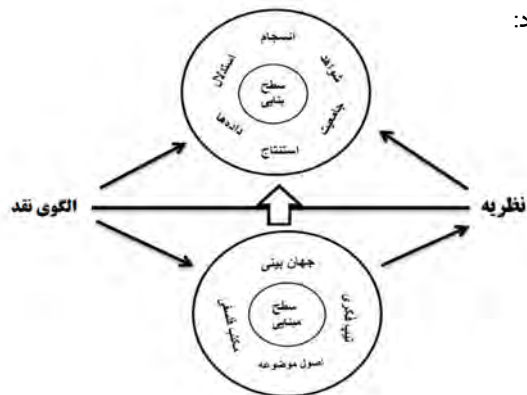
پیشینه تحقیق

مواجهه با نظریه‌ها، از چشم‌انداز مبانی نظری، در میان نظریه‌پردازان سابقه‌چندانی ندارد. با این وصف، در آثار مکتوب پیشین، نوشته‌های محدودی وجود دارد که نگاه میناکاوانه داشته است. آرتور برت در کتاب *مبادی مابعدالطبیعه علوم جدید*، چرخش کامل نگرش به دانش از قرون وسطا تا عصر نوزایی را متأثر از جهان‌بینی و مبانی حاکم در دو زمان دانسته و مبانی غیرعلمی [غیرتجربی] دخیل در تحقیقات علمی را در نظریه‌های اندیشمندان بزرگی همچون کوپرنیک، گالیله، کپلر و نیوتن برملا ساخته است. برت هرچند مبادی علوم جدید را به‌منظور متوجه ساختن طرفداران بی‌چون و چرای علم به دخالت مفروضات غیرعلمی در علم و شکستن بت تحقیق‌پذیری به نگارش درآورده است، اما این ایده، که هر نظریه‌ای ناخواسته از مفروضات و مبانی خاصی تأثیر می‌پذیرد، می‌تواند پیشینه تحقیق ما به حساب آید. آلوین گلندر در کتاب مشهور *بحران جامعه‌شناسی در غرب*، اولین کسی بود که بحث مبانی را تحت عنوان «مفروضات زمینه‌ای» وارد جامعه‌شناسی کرد. او سخن از مفروضاتی به میان آورد که جامعه‌شناسان آگاهانه یا ناآگاهانه نظریه‌های خود را بر آن استوار می‌سازند.

در اندیشه اسلامی، بازخورد میناکاوانه حضور پررنگ‌تری داشته است. کتاب *هستی و هبوط* نوشته حمید پارسایان، مبانی سه‌گانه هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی اثبات‌گرایی و فلسفه کلاسیک را بررسی کرده و کتاب *روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی*، اثر محمد امزبان مبانی روش‌شناختی و معرفت‌شناختی علوم اجتماعی را بررسی و بازخوانی و در نهایت، روش هنجارگرایانه را به‌عنوان روش جایگزین مطرح نموده است.

در خصوص «جامعه‌شناسی دین» می‌توان از چند اثر به‌عنوان پیشینه یاد کرد. کتاب *جامعه‌شناسی*

نیز معمولاً در همین دو ساحت سازمان‌دهی می‌شود. هرکدام از دو سطح تحت عناوین «نقد بنایی» و «نقد مبنایی» بررسی می‌شود:



رهیافت «نقد مبنایی» متداول‌ترین الگوی نقد در میان جامعه‌شناسان، به‌ویژه جامعه‌شناسان دین، است. در این رهیافت، سعی می‌شود به اعتبار شواهد و داده‌ها، انسجام و عدم انسجام نظریه، شمول و عمومیت نظریه، ابهام و شفافیت استدلال‌ها، جامعیت نظریه و مسائلی از این دست توجه شود. بر پایه همین رهیافت است که همیلتون نظریه عقل‌گرایان را به «ابتنا بر حدس و گمان»، عاطفه‌گرایان را به «عدم جامعیت»، مارکس را به «تقلیل‌گرایی»، دورکیم را به «استدلال بر پایه داده‌های محدود» و وبر را به «برخورد انتزاعی با مقوله‌های» دینی متهم می‌کند (همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۵۲، ۱۱۲، ۱۴۷، ۱۷۹ و ۲۵۹). پالس نیز گرچه گاهی سخن از مفروضات نظریه‌ها به میان آورده است، اما ثقل نقد و بررسی‌اش در چارچوب نقد بنایی صورت می‌گیرد. او یک‌سویه‌گرایی (توجه به جنبه اجتماعی و غفلت از جنبه اجتماعی و برعکس) را در نظریه فروید و دورکیم و ابهام و بداهه‌گویی را در نظریه گیرتزر برجسته می‌بیند و ضعف شواهد تاریخی نظریه دورکیم را به رخ می‌کشد (پالس، ۱۳۸۲، ص ۷۴، ۱۷۷، ۱۸۲ و ۳۳۳). ژان پل ویلم به «غفلت از نقش انقلابی دین در نظریه مارکس» توجه کرد و دین را توجیه‌گر رفتار نهادهای دولتی می‌دانست (ویلم، ۱۳۷۷، ص ۱۰). همچنین یواخیم واخ از «توجه نکردن وبر به معانی مقولات و نوع طبقه‌بندی که از دین انجام داده است»، اظهار نگرانی کرد (واخ، ۱۳۹۰، ص ۱۱). این رویکردهای مزبور تنها در جامعه‌شناسی دین به کار گرفته نمی‌شود، بلکه رویکرد عامی در باب نقد و بررسی نظریه‌های کلان جامعه‌شناسی است.

«نقد مبنایی» به‌عنوان دومین رویکرد انتقادی، به نقد نظریه‌های گوناگون علوم از روزنه مبانی و اصول موضوعه نظریه‌ها می‌پردازد. در این رهیافت، سعی می‌شود پیش‌فرض‌های نظریه‌پردازان، نقش

دین - درباره موضوع، تألیف علی‌رضا شجاعی زند مفروضات مدعیات جامعه‌شناختی را در فصول متعددی یادآور شده است. هرچند مفروضاتی که در این کتاب ذکر شده دقیقاً مبانی و مبادی نظری را مورد توجه جدی قرار نداده و صرفاً از باب بازکاوی باورداشتهای پیشین نظریه‌پردازان وارد بحث شده است، اما جهت‌گیری کتاب مذکور نسبت به نظریه‌ها فتح بابی برای بحث حاضر خواهد بود. کتاب *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی و جهان‌های اجتماعی*، پارسا نیز در چند مقاله نقدهای مبنایی - معرفتی نظریه‌ها و روش‌شناسی‌های متداول در جامعه‌شناسی را گوشزد نموده است.

چنانچه از گزارش اجمالی پیشینه بحث به دست آمد، در نوشته‌های پیش‌گفته بحث کافی انجام نشده است. برخی به مبانی روش‌شناختی، برخی به مبانی انسان‌شناختی و برخی دیگر به نقد جزئی‌اندیشمند خاصی اکتفا کرده‌اند. در هر صورت، جا دارد مبانی نظری جامعه‌شناسان در خصوص مطالعه دین بررسی شود تا از این طریق، بستر ارائه نظریه جدیدی برای مطالعه جامعه‌شناختی دین فراهم گردد.

چارچوب نظری الگوهای نقد

برخورد انتقادی با مباحث علمی ضرورتی است که همه به آن اذعان دارند. در سایه نقد و بررسی انتقادی، علوم رشد می‌کند؛ خطاهای انسانی، موقعیتی و گفتمانی به حداقل می‌رسد و راه به سوی فریه‌شدن، دقیق‌برخوردکردن و ثمربخش‌گردیدن نظریه‌ها گشوده می‌شود. اما نقد، هنگامی به دستاوردهای موردانتظار نایل می‌آید که در چارچوب نظری قابل دفاع صورت گرفته باشد، وگرنه برابندی جز مشاجره، انکار و طرد بی‌حساب و کتاب ندارد. بنابراین، بحث «نظریه نقد» یا «مبنایی تئوریک نقد» به لحاظ منطقی بر «نقد کردن» یا «بازخورد انتقادی» تقدم می‌یابد. سزاوار است که هر ناقدی پیش از نقد و بررسی نظریه‌های علمی یا حتی رفتارهای فردی و اجتماعی دیگران، یک چارچوب منطقی قابل دفاع برای نقد خود دست و پا کند و براساس چارچوب منطقی تعریف‌شده، به نقد بپردازد.

با توجه به اینکه هر نظریه‌ای در هر رشته علمی حاوی دو سطح مستندات (نحوه استدلال، گردآوری اطلاعات، انسجام بحث و شواهد و استدلال‌هایی که به گونه سلبی و ایجابی مدعای بحث را فریه می‌کند) و نیز دارای مفروضات (گزاره‌های از قبل تعریف‌شده و دخیل در نظریه) است، نظریه نقد

شرایط اجتماعی و پارادایم‌های مسلط در جهت‌دهی نظریه و باورداشت‌های کلان نظریه‌پرداز نسبت به جهان، انسان و موضوع مطالعه بحث و بررسی شود.

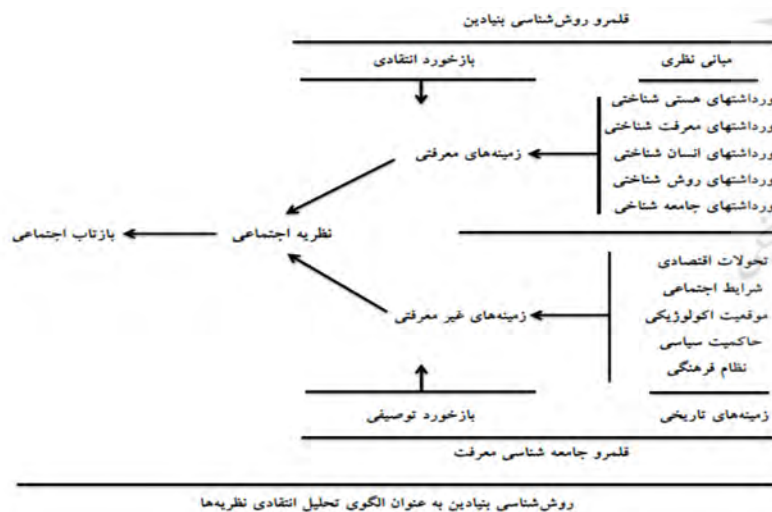
الگوی روش‌شناسی بنیادین

«روش‌شناسی بنیادین» شکل تکامل یافته و ساخت یافته «روش‌شناسی» است و در رهیافت الگوی «نقد مبنایی» می‌گنجد. روش‌شناسی بنیادین برخلاف «روش‌شناسی»، که درصدد بررسی اصول و روندهای منطقی و موضوعات و ساختار علوم و کشف و گزارش اصول مخفی‌تر علوم بود (موالی، ۱۳۸۱، ص ۶۰)، دغدغه اصلی‌اش بررسی چگونگی عملکرد جامعه‌شناسان و چگونگی انجام تحقیقات اجتماعی و نیز معیار دسترسی محققان به درستی و نادرستی تحقیقات است (مارشال، ۱۹۹۸، ص ۴۱۲). روش‌شناسی بنیادین خود روش‌شناسی را به بحث می‌گیرد و روش‌شناسی‌های گوناگون را که متأثر از دیدگاه‌های فلسفی و نگرش‌های معرفت‌شناختی مختلف هستند، موضوع مطالعه قرار می‌دهد (پارسا، ۱۳۹۰، ص ۷۰). روش‌شناسی بنیادین، فرض بر این می‌گیرد که روش‌شناسی متأثر از نظریه یا مکتب فکری نظریه‌پرداز در باب موضوع است و همچنین نظریه نیز به نوبه خود، از سطوح معرفتی مختلف و بنیان‌های فلسفی متفاوت اثر می‌پذیرد. تأثیر مباحث بنیادین وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی نه تنها روند فعالیت علمی را در سطح کاربرد، بلکه در سطح ایجاد و ساخت نظریه‌های علوم گوناگون دچار تغییر می‌کند (همان، ص ۷۲-۷۵). چیزی که روش‌شناسی بنیادین را از رویکرد مبناکاوانه متداول در جامعه‌شناسی نظیر «نگاه پیوستاری» جفری الکساندر (لارسن، ۱۳۷۷، ص ۴۴)، «تفکیک فرانظریه زمینه‌ساز از فرانظریه ارزیاب‌گر» از سوی ترنر (ریترز، ۱۳۷۴، ص ۶۲۶) و طرح «مفروضات زمینه‌ای» از سوی گلدنر (توسلی، ۱۳۶۹، ص ۱۳؛ کرایب، ۱۳۸۹، ص ۲۶) متمایز می‌سازد این است که در روش‌شناسی بنیادین، از توصیف، بازخوانی و فهم مفروضات و خط‌مشی‌های نظری فراتر رفته و به جهت‌گیری انتقادی در سطح کلان روی می‌آورد. درحالی‌که در جامعه‌شناسی، تلاش می‌شود یک نظریه در سایه فهم مفروضات و مبانی فهم شود، روش‌شناسی انتقادی سعی می‌کند یک نظریه را از طریق بررسی صحت و سقم مبانی و مبادی نظری ارزیابی کند.

خود مبانی و جهت‌گیری‌ها و بازکاوی بازتاب‌های معرفتی و فرهنگی منتج از جهت‌گیری‌های فلسفی، زمینه ارزیابی صلاحیت و عدم صلاحیت نظریه‌ها در مطالعه دین را فراهم می‌کند.

نظریه‌ها و رهیافت‌های علوم اجتماعی از چند مبانی فلسفی و غیرفلسفی تأثیر می‌پذیرد. مهم‌ترین مبانی فلسفی دخیل در نظریه‌ها، «هستی‌شناسی»، «انسان‌شناسی» و «معرفت‌شناسی» است. مبانی نظری اگر به معنای عام در نظر گرفته شود دو مبانی تأثیرگذار دیگر نیز حایز اهمیت خواهد بود: «مبنای روش‌شناختی» که شیوه‌های مطالعه پدیده‌های اجتماعی را بررسی می‌کند و «مبنای جامعه‌شناختی» که ناظر به اصول اساسی جامعه‌شناختی است. روش‌شناسی بنیادین از سه منظر به مبانی فوق می‌پردازد:

۱. جایگاه مبانی در نظام معرفتی و انگاره‌های نظری؛ نگرش نظریه‌پرداز نسبت به جهان، انسان، معرفت و روش مطالعه؛
۲. ارتباط مبانی و نظریه خرد؛ در این بخش، بررسی خواهد شد که چگونه مبانی در جهت‌گیری‌های نظری تبلور می‌یابد؛
۳. بازتاب‌های معرفتی و اجتماعی.



ویژگی‌های روش‌شناسی بنیادین

۱. نگاه فرانظریه‌ای و پارادایمی

یکی از ویژگی‌های بارز روش‌شناسی بنیادین نگاه فرانظریه‌ای و پارادایمی است. «فرانظریه» چشم‌انداز وسیعی است که بر دو یا چند نظریه اشراف دارد و منطبق نظریه‌ها را موضوع بررسی قرار می‌دهد

روش‌شناسی بنیادین به مثابه یک چارچوب نظری

روش‌شناسی بنیادین به عنوان یک چارچوب نظری، بر این اصل تأکید می‌ورزد که نظریه‌های جامعه‌شناختی دین مانند هر نظریه‌ای دیگر، مسبوق به مبانی و پیش‌فرض‌های نظری است که بررسی

مقوله‌های هنجاری نظیر دین و اخلاق، ناخواسته محقق را به سمت اتخاذ یک رهیافت هنجاری سوق می‌دهد (واخ، ۱۳۹۰، ص ۱۴). جهت‌گیری هنجاری ریشه در گرایش‌های ایدئولوژیک نظریه‌پرداز یا محقق ندارد و لزوماً به معنای بایدهای اخلاقی نیست. هنجاری نگریستن به صورت پیدا و پنهان در هر نظریه‌ای وجود دارد؛ زیرا همان‌گونه که *یان کرایب* به خوبی بیان کرده است، هر نظریه‌ای ضمن جهت‌گیری عینیت‌گرایانه، مطالبات و مفروضات هنجاری نیز دارد (کرایب، ۱۳۸۹، ص ۲۶). همین مفروضات هنجاری است که ارتباط نظریه‌های جامعه‌شناختی را با کنش‌های سیاسی و یا کنش‌های ممکن و مطلوب توجیه می‌کند.

۴. انتقادی بودن

چهارمین ویژگی الگوی روش‌شناسی بنیادین این است که این الگو به صرف توصیف مبانی و مبادی نظری اکتفا نمی‌کند، بلکه علاوه بر توصیف، به تبیین موضوع و داوری در باب مبانی و مبادی اتخاذشده نیز می‌پردازد. انتقادی بودن الگوی پیش‌رو، دو چشم‌داشت را در محققان تقویت می‌کند: یکی اینکه در سایه الگوی انتقادی، کژی‌ها، نارسایی‌ها و تناقض‌های مبانی نظریه‌ها کشف و آشکار گردد. دیگر اینکه در طول نقد مبانی نظری، رهیافت نظری جایگزین نیز بیان گردد. اهمیت انتقادی بودن الگوی نظری در این است که لزوم اتخاذ رویکرد بی‌طرفانه در تحقیق، که یکی از اصول روش‌شناسی علم به‌شمار می‌رود، موجب شده است نظریه‌ها ابعاد انتقادی خود را از دست بدهد. از این منظر، روش‌شناسی بنیادین با در نظر گرفتن ملاحظات معرفتی و روش‌شناختی، به طرح و تدوین الگوی جدیدی برای بررسی و مطالعه موضوعات اجتماعی از جمله دین وفادار خواهد بود.

جهت‌گیری‌های فلسفی در تحقیقات جامعه‌شناختی دین

نظریه‌های جامعه‌شناسی دین در سطوح گوناگون، دارای جهت‌گیری‌های فلسفی و متافیزیکی است. این جهت‌گیری‌ها نمودهای مبادی نظری در نظریه و حوزه‌های نظری خاص به‌شمار می‌رود؛ بدین معنا که مکاتب فکری، مبانی تعریف‌شده و از قبل تثبیت‌شده را نصب‌العین قرار می‌دهد و در سطح خاص - مثلاً، جامعه‌شناسی دین - جهت‌گیری‌های متافیزیکی و فلسفی همسو با مبانی مسبق ابراز می‌دارند. در بحث جهت‌گیری‌ها، به اتخاذ موضع مشترک نظریه‌ها اشاره می‌شود؛ یعنی بحث می‌شود که مبادی نظری به صورت ناخواسته جهت‌گیری‌های فلسفی را در بحث دین به دنبال آورده است.

(ریتزر و رایان، ۲۰۱۱، ص ۳۹۵ و ۴۳۷). در نگاه پارادایمی و فرانظریه‌ای، مجموعه‌ای از باورداشت‌های بنیادین (متافیزیک) مربوط به غایت‌ها، اصول و روش‌ها مدنظر قرار می‌گیرد (محمدپور، ۱۳۸۹، ص ۳۲). پارادایمی بودن روش‌شناسی بنیادین به همان معنایی است که جرج ریتزر در بحث فرانظریه خود، در کتاب *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر* در نظر داشته است؛ یعنی «جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی»؛ یعنی تحلیل و بررسی انگاره‌های کلان جامعه‌شناسی در یک چارچوب نظام‌مند؛ چارچوبی که در آن «الگوها» (exemplars)، «تصورات بنیادین نسبت به موضوع»، «نظریه‌ها» و «روش‌ها» مورد بررسی قرار می‌گیرد (ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۶۳۵ و ۶۳۶).

۲. چند رویکردی بودن

روش‌شناسی بنیادین به عنوان یک نظریه و ابزار نقد، از فلسفه علوم اجتماعی در بررسی بازخورد جامعه‌شناسان در موضوع چپستی ماهیت جهان اجتماعی (پرسش هستی‌شناختی) و چگونگی تبیین جهان اجتماعی (پرسش معرفت‌شناختی) کمک می‌گیرد. روش‌شناسی بنیادین علاوه بر بررسی رابطه مبانی و نظریه، بازتاب این ارتباط را در سطح جامعه و فرهنگ نیز پی‌می‌جوید. این جهت‌گیری روش‌شناسی بنیادین را با «جامعه‌شناسی معرفت» هم‌مسیر می‌سازد. بررسی و بازکاوی روش‌شناسی‌های گوناگون و دقت و تأمل در الگوهای معرفت‌های علمی، که نظریات جامعه‌شناسی دین را حمایت می‌کنند، موجب می‌شود تا الگوی روش‌شناسی بنیادین در کسوت «معرفت‌شناسی هنجاری» (Normative epistemology) ظاهر شود و بحث کند که آیا دین می‌تواند موضوع معرفت یا منبع معرفت واقع شود یا خیر؟ حتی اگر روش‌شناسی بنیادین به نقد نظریه‌ها نسبت به خود دین بپردازد و درباره برداشت نظریه‌پردازان درباره چپستی دین چون و چرا کند بی‌دریغ، به حریم «فلسفه دین» نظر دوخته است.

۳. هنجاری بودن

سومین ویژگی الگوی روش‌شناسی بنیادین «هنجاری بودن» است. «هنجاری بودن»، به این معناست که نسبت به حقیقت، درستی و نادرستی، هدایت‌بخش و مسئله‌ساز بودن و نیز قابلیت تبیین‌کنندگی علوم و نظریه‌ها خنثا نیست. هر رهیافت علمی که تناسب و قابلیت نظریه‌های علمی و الگوهای تحقیق را، اعم از مبانی اساسی تا فنون بررسی می‌کند، ذاتاً یک رهیافت هنجاری است (گولد و کولب، ۱۳۷۶، ص ۴۶۸). همان‌گونه که *واخ* نیز آورده است، درهم آمیختن فلسفه علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی در

دین به‌مثابه امری اجتماعی

نظریه‌های جامعه‌شناسی دین بر این مبنا استوار است که دین برساخته و آموخته اجتماع است. این اصل به‌صورت افراطی در نظریه دورکیم و به‌صورت متعادل‌تر، در سایر نظریه‌ها به چشم می‌خورد. دورکیم بر منشأ اجتماعی دین تأکید داشت و بر این باور بود که عناصر دینی از سنخ مقوله‌های اجتماعی‌اند (کوزر، ۱۳۸۵، ص ۱۹۷). بر پایه همین نگرش، دین را «نظام یکپارچه از عقاید و اعمال مرتبط با امور مقدس؛ یعنی متمایز و ممنوع» معرفی نموده، وجه تمایز دین را چنین برمی‌شمارد: «دین همه کسانی را که به این عقاید و اعمال وفا دارند در یک اجتماع اخلاقی به نام کلیسا متحد می‌سازد». مقدس را هم به‌عنوان اساسی‌ترین عنصر در دین، اجتماع می‌داند. از نظر او، نمود هستی اجتماعی دین نمادهایی است که همزمان بر تارک دین و جامعه نقش می‌بندد. بنا به تصریح دورکیم، اگر «توتم» همزمان، هم نماد «خدا» است و هم نماد «جامعه» این خود، گواه بر یکی بودن خدا و جامعه است (دورکیم، ۱۳۸۲، ص ۱۹۰-۱۹۱).

ویر هرچند رویکرد افراطی دورکیم را نمی‌پسندید و تعجیل او در بررسی چستی دین را نمی‌ستود (ویر، ۱۹۶۴، ص ۱)، اما در پذیرش دین به‌عنوان یک امر اجتماعی با او هم‌نظر بود. ویر با نظر به اجتماعی بودن دین، تأثیر انواع دیدگاه‌های دینی بر جنبه‌های اقتصادی را مطالعه می‌کرد (همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۲۳۴-۲۳۶). فریزر که خرد انسانی را زادگاه دین برمی‌شمرد و باورهای دینی را بخش مهم و اساسی دین می‌خواند (فریزر، ۱۹۲۵، ص ۵۰)، نیز چهره دین را در آینه ابعاد فرهنگی و اجتماعی آن تماشا می‌کرد و در «شاخه زرین» آیین‌های شاه‌کشی، روسپی‌گری، پرستش درختان و انتقال را به‌عنوان عناصر مذهبی معرفی می‌کند (فریزر، ۱۳۸۲، ص ۲۹۵-۲۹۰، ۳۷۵-۳۸۰، ۱۵۱-۱۶۳ و ۵۹۳-۶۰۱). گیرتز هم بیش از آنکه دین را یک هستی قائم به ذات بداند، آن را یک «نظام فرهنگی» (گیرتز، ۱۹۷۳، ص ۹۰) و معیار معناداری کنش‌های مذهبی نظیر عبادت‌ها، آیین‌ها و رفتارهای ارزشی را تبدیل شدن به نشانه گرفتن رنگ فرهنگ می‌داند (فکوهی، ۱۳۸۶).

تلقی اجتماعی - فرهنگی از دین به‌صورت پنهان و نیمه‌آشکار در بیشتر نظریه‌ها به چشم می‌خورد. بیشتر جامعه‌شناسان دین، دین را به‌عنوان یک پدیده اجتماعی و انسانی در نظر می‌گیرند (فورسته و ریستارد، ۲۰۰۶، ص ۲۰۵). جامعه‌شناسان به هر دلیل، «نظریه‌ای را می‌پسندند که مذهب را مخلوق سنت و آداب و رسوم می‌داند، نه زائیده عقیده به مافوق طبیعت» (کینگ، ۱۳۵۳، ص ۱۳۲). ویلیام رابرتسون اسمیت دین را نه برای محافظت از «ارواح»، بلکه برای پاسداری از «اجتماع» می‌داند و به

ابعاد رفتاری و مناسکی دین‌داری، که تجلیات بیرونی و اجتماعی آشکاری دارد، بیش از جنبه‌های اعتقادی و ایمانی دین اهمیت می‌دهد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۲). پیتر بلا بارزترین ویژگی ادیان مدنی را پدیده «اجتماعی بودن» ذکر می‌کند (فورسته و ریستارد، ۲۰۰۶، ص ۱۰۴). زاگرمین دین را نه همچون واقعیت، موجودیتی در خود و قائم به ذات، بلکه درگیر و گرفتار محیط اجتماعی - فرهنگی خاصی تعریف می‌کند (زاگرمین، ۱۳۸۴، ص ۱۴۱).

انسان‌معیاری

جامعه‌شناسی به‌عنوان یک علم نوین و تأثیرگذار در تحلیل رفتار و روابط انسانی، تلقی انسان‌محورانه به موضوعات و پدیده‌های اجتماعی - فرهنگی از جمله دین دارد. در جامعه‌شناسی دین، این تلقی حاکم است که ارزش‌ها و وظایف آیینی و مذهبی از طرف خدا به انسان محول نمی‌شود؛ بلکه از ماهیت خود انسان سرچشمه می‌گیرد (گلدنر، ۱۳۶۸، ص ۸۶). تاجایی که دین و اعتقاد در نقش زیست جهان اجتماعی ظهور یافته است و انسان بر مسند خداوند ادیان تکیه می‌زند و سخن از امتداد وجودی و لزوم ستایش انسان به‌عنوان یک اصل مدرنیته مطرح می‌شود (توسلی، ۱۳۶۹، ص ۶۲-۶۳). همان‌گونه که چارلز لمرت گفته است، جامعه‌شناسی بر پایه انسان‌مداری‌اش، یعنی «همان اندیشه مختص سده نوزدهم که انسان را معیار همه چیز می‌داند»، وحدت یافته است (ریترز، ۱۳۷۴، ص ۶۳۴). بر همین اساس، انسان‌شناسی نوین معیار هنجارمندی و ارزش‌گذاری را به نفع انسان تغییر داده و او را به‌عنوان معیار می‌پذیرد (گلدنر، ۱۳۶۸، ص ۸۶).

در جامعه‌شناسی، دین به‌عنوان یک دستاورد انسانی به رسمیت شناخته می‌شود و جنبه‌هایی از دین شایستگی لازم برای تحقیق و بررسی می‌یابد که به زندگی و تعاملات و کنش‌های انسان ارتباط پیدا می‌کند. دورکیم آیین‌های مذهبی را عامیانه و مطابق فهم انسان تفسیر و تعبیر می‌کند و هستی اجتماعی دین را مدیون پذیرش، احساس و آگاهی می‌داند و تأکید می‌کند که الوهیت، جامعه و آیین‌ها تا زمانی واقعیت دارد که در آگاهی و فهم انسان جای می‌گیرد (پالس، ۱۳۸۲، ص ۱۶۷). عقلانیت معطوف به هدف و بر، همان عقلانیت خودبنیاد نوین بود؛ عقلانیتی که بر بنیادهای مادی‌انگاری و بر محور فهم و درک مادی انسان استوار است (خاکی قراملکی، ۱۳۹۱، ص ۳۰). فعالیت‌های ذهنی، که فریزر خالق باورهای مذهبی می‌شمرد، گستره‌ای انسانی داشت و دایر مدار نیازهای زیستی و طبیعی انسان بود (فریزر، ۱۹۲۵، ص ۴۸-۵۰). گیرتز هم از فرهنگ سخن می‌گفت و مرادش آن‌گونه که خود او توصیف کرده است، چیزی بود که در حاشیه کنش انسانی

ایجاد شده بود. از نظر او، فرهنگ هرچه باشد، زمانی به وجود می‌آید که کنش تبدیل به نشانه شود و کنش فردی وقتی قابلیت نشانه شدن می‌یابد که در چارچوب جمعی تفسیر و فهم شود و از این طریق، شکل فرهنگ به خود بگیرد (فکوهی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲).

بعد دیگر انسان‌معیاری، جهت‌گیری انسان‌شناختی سودانگار است که بر پایه آن، مذهب، تابع کارکردها و منافع مادی انسان شناخته شده و سودمندی معیار ارزش‌های اجتماعی در نظر گرفته می‌شود (گلدنر، ۱۳۶۸، ص ۸۹). کارکرد معنابخشی دین، که در نظریه وبر و گیرتز (همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۲۴۴، ۲۶۷، ۲۶۹) و انسجام اجتماعی، که در نظریه دورکیم (دورکیم، ۱۳۶۹، ص ۳۰۵) و تحولات ساختاری (جابه‌جایی قدرت و حاکمیت)، که در نظریه فریزر مطرح شده است (فریزر، ۱۳۸۲، ص ۸۴ پالس، ۱۳۸۲، ص ۶۴)، همه گویای این امر است که دین برای زندگی دنیایی و مادی انسان کارکرد دارد و دین وقتی مفید و باورپذیر است که در زندگی انسان و بهبود روابط انسان و کاهش ناملایمات نقش داشته باشد.

خاستگاه اجتماعی معرفت دینی

دین بیش از همه، حاوی معارفی نسبت به جهان هستی و روابط انسانی است. در هر دینی از نحوه خلقت عالم، جایگاه موجودات در منظومه هستی، روابط انسان با ساحت‌های هستی و روابط میان انسان‌ها سخن گفته می‌شود. تمام معارف ذکر شده کمابیش در ادیان گوناگون موضوع توجه قرار گرفته و جامعه‌شناسان نیز بنا به اولویت‌های خودشان، درباره آنها بحث و بررسی کرده‌اند.

عقل‌گرایان سده نوزدهم فعالیت‌های ذهنی و روحیه کاوشگری انسان را ریشه معارف دینی شمرده و پذیرفته بودند که درک ناقص انسان از رخداد‌های طبیعی و تبیین غیرروشمند آنان از توالی و ترتیب پدیده‌ها و نیز خودآگاهی آنان از نادرستی تبیین‌های جادویی به باورداشت‌های مذهبی منجر گردیده است (فریزر، ۱۹۲۵، ص ۵۸). ساختارگرایان ساخت‌های پهن دامن اجتماعی را منبع معرفت دینی می‌دانستند و زبان، عادات، عقاید، واکنش‌های عاطفی افراد و حتی مفهومی را که انسان‌ها از خویش دارند، ناشی از چارچوب‌های اجتماعی برمی‌شمردند (پالس، ۱۳۸۲، ص ۱۵۱). تفسیرگرایان ادیان را تابع ساخت‌های تاریخی و حاوی زنجیره‌ای از انگیزه‌های متفاوت و جلوه‌های نمادین کنش‌انسانی می‌دانند (وبر، ۱۳۷۴، ص ۳۳۰؛ پالس، ۱۳۸۲، ص ۳۴۲).

جامعه‌شناسان میزان اعتبار گزاره‌های مذهبی را در حاشیه منشأ معرفت‌های دینی به بحث گرفته‌اند. گرچه دورکیم سخن از حقیقت داشتن دین به میان آورده (دورکیم، ۱۳۸۲، ص ۳)، اما مراد او از

حقیقت بسیار متفاوت از چیزی است که معرفت‌شناسان مدنظر داشته‌اند. وانگهی، بسیاری از جامعه‌شناسان اعتبار گزاره‌های دینی را مبهم خوانده‌اند. عقل‌گرایان و اثبات‌گرایان «برداشت‌های مذهبی را توهم‌آمیز، نابخردانه و بیهوده می‌انگاشتند» (همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۱۰). تفسیرگرایان تضاد و تناقض گزاره‌های دینی را به‌صورت یک اصل می‌پذیرفتند و از «هاله‌ای از واقعیت داشتن» دین سخن می‌گفتند (وبر، ۱۳۸۷، ص ۳۳۰؛ گیرتز، ۱۹۷۳، ص ۹۰).

علم‌گرایی روش‌شناختی

روش‌شناسی شیوه‌های کار و فنون تحقیقی را از حیث قابلیت که در فراهم آوردن شناخت معینی دارند ارزیابی می‌کند (گولد و کولب، ۱۳۷۶، ص ۴۶۸) و اعتبار روش تحقیق را از حیث جمع‌آوری داده‌ها و تعمیم نتایج تضمین می‌کند (ترنر، ۲۰۰۶، ص ۳۸۱). علم‌گرایی در جامعه‌شناسی به دو صورت عام (پذیرش دانش نوین به‌عنوان غایت فهم بشر، و معتبرترین دانش و زندگی نوین غربی به‌عنوان بهترین الگوی زندگی) و خاص (مشابهت پدیده‌های طبیعی و واقعیت‌های اجتماعی و امکان استفاده از روش یکسان) نهادینه شده است. جامعه‌شناسان دین، هم در رهیافت‌های نظری و هم در تحقیقات میدانی خود، به علم، مدرنیته و تمدن نوین غرب علاقه‌مند بودند. این ویژگی بوم‌شناختی در گردآوری داده‌ها، در تحلیل و بازنگری اطلاعات و حتی در نتیجه‌گیری تحلیل‌ها به چشم می‌خورد. فریزر از اینکه بشر توانسته بود در ابتدا، بر سفره علم (هرچند علم کاذب) سکنا گزیند، خوشحال بود. از نظر او و دوستانش، جادو صورت خام و نارسای علم، و علم صورت تکامل‌یافته تبیین عقلانی پدیده‌های طبیعی و انسانی است. جادو و دین به این سبب پندارهای ذهنی به‌شمار می‌روند که علم نیستند و از این نظر برای زندگی انسانی کافی نیستند که علمی تبیین نمی‌کنند (فریزر، ۱۳۸۲، ص ۱۱۷؛ پالس، ۱۳۸۲، ص ۶۲). دورکیم به لحاظ روش‌شناختی، به شدت متأثر از رویکردهای اثبات‌گرایانه بود. او در خودکشی از داده‌های آماری استفاده کرد (متتون و کرایب، ۱۳۸۴، ص ۵۷-۵۸) و شالوده تحلیل‌های خود در «صور بنیانی حیات مذهبی» را بر داده‌های مردم‌شناسی و باستان‌شناسی - که شخصیت‌های همچون بالدوین، اسپنسر و اف جی جیلین جمع‌آوری کرده بودند - استوار ساخت (اسلامی، ۱۳۸۵). تکیه‌گاه تحقیق وبر در خودکشی و اخلاق پروتستان، چیزی جز داده‌ها و تحلیل‌های آماری نبود (وبر، ۱۳۷۱، ص ۴۴).

خاستگاه پژوهی و توجیه کارکردی

جامعه‌شناسان دین به برخی اصول جامعه‌شناختی پایبند بودند. آنها از یک‌سو، دین را به‌عنوان یک

جهت‌گیری‌های فلسفی در مطالعه دین و چالش‌های بنیادین

روش‌شناسی بنیادین با بررسی ارتباط مبادی و جهت‌گیری‌های نظری، مبانی پیدا و پنهان نظریه را آشکار و زمینه نقد آنها را فراهم می‌سازد. نقد و بررسی خود مبادی نظری گرچه ممکن و سزاوار می‌نماید، اما در صلاحیت جامعه‌شناس نیست، بلکه محقق، مبادی نظری را آشکار و سپس در معرض نقد متخصصان حوزه‌های تخصصی (همچون هستی‌شناسان، انسان‌شناسان و معرفت‌شناسان) قرار می‌دهد. اما این امر به معنای خنثا بودن روش‌شناسی بنیادین در نقد نظریه‌ها نیست. محقق اجتماعی وفادار به روش‌شناسی بنیادین می‌تواند با بررسی پیامدهای منتج از جهت‌گیری‌ها، نظریه‌های اجتماعی را نقد کند. در سطور آتی، از نتایج و پیامدهایی سخن به میان آمده است که جهت‌گیری‌های نظری در حوزه دین را موجب شده است:

تعارض ذاتی جامعه‌شناسی سنتی با دین

توجه گذرا به مولد جامعه‌شناسی نشان می‌دهد که بنیان‌گذاران این رشته در صدد بودند با بنا نهادن دانش جامعه‌شناسی، خلأ کارکردی و معرفتی دین را در جوامع غربی پر کنند. به‌زعم متفکران آن روز، این «جامعه‌شناسی» بود که می‌توانست بر اصول عینی استوار و جایگزین شایسته‌ای برای دین باشد (همپلتون، ۱۳۸۷، ص ۱۱). آگوست کنت بریدن بند ناف جامعه‌شناسی از ماوراءالطبیعه را تنها راه استقلال جامعه‌شناسی می‌دانست (کتابی و دیگران، ۱۳۷۹). جامعه‌شناسی بیش از آنکه دغدغه ماوراءالطبیعه داشته باشد انسان‌مدار، مادی‌انگار و تجربی‌پژوه است (ر.ک. ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۶۳۴؛ گلدنر، ۱۳۶۸، ص ۸۶؛ خاکی فراملکی، ۱۳۹۱، ص ۳۰). این در حالی است که دین اساساً با نمادهایی سروکار دارد که غیرعینی‌اند؛ احساسات، ارزش‌ها و امیدهای مؤمنان را بیان می‌کنند؛ جریان کنش متقابل میان انسان و اعیان خارجی را به نظم می‌کشند؛ و تقلیل‌پذیر به قضایای تجربی نیستند (همپلتون، ۱۳۸۷، ص ۲۲).

ناهمسویی جهت‌گیری جامعه‌شناسی و مدعیات مذهبی سبب شده است جامعه‌شناسان در بررسی هستی‌شناسی دین ناموفق عمل کنند؛ زیرا جامعه‌شناسی با مبانی نظری اولیه، روش‌های مطالعه سنتی و علم‌گرایی افراطی قادر نیست به عمق هستی‌شناختی دین دست یابد و یا بتواند نسبت به هستی و ماهیت ادیان نظر واقع‌بینانه ابراز دارد. جامعه‌شناسی، ابزاری در اختیار ندارد که بتواند جلوه‌های معنوی و ماورایی دین را بکاود و لایه‌های عمیق حقایق مذهبی را فهم‌پذیر سازد. تنها در صورتی به این مهم دست می‌یابد که از موضع علم‌گری افراطی فرود آید و با الهیات و دیگر دانش‌های دین‌پژوهی هم‌دلی کند.

حقیقت اجتماعی علت‌یابی می‌کردند و منشأ شکل‌گیری و تداوم آن را بررسی می‌نمودند، و از سوی دیگر، سودمند بودن دین را برای کل نظام اجتماعی یا یکی از نظام‌های تابع آن تبیین می‌نمودند. تأکید بر اینکه دین بازتاب تأملات فکری بشر و صورت تکامل‌یافته و یا واکنش خردمندانه به اندیشه ابتدایی است (عقل‌گرایان) (باوی، ۲۰۰۵، ص ۱۲-۱۵)؛ نتیجه تحلیل عقلانی مرگ و رؤیاست (اسپنسر) (موریس، ۱۳۸۳، ص ۱۳۴)؛ بر ایند برخورد عقلانی انسان ابتدایی با گزاره‌های متافیزیکی است (تایلر) (موریس، ۱۳۸۳، ص ۱۳۸)؛ شیوه تحلیل عقلانی پدیده‌های طبیعی و انسانی است (فریزر) (فریزر، ۱۹۲۵، ص ۵۶)؛ جامعه (همان نیروی بی و نام و نشان «مانا»)، هیجانات مذهبی، تجارت دینی، قدرت اخلاقی و نمادهای مذهبی-اجتماعی را موجب می‌شود (دورکیم) (رابرتسون، ۱۹۶۹، ص ۴۷)، همه گویای این واقعیت است که پژوهشگران اجتماعی دین بنابر تعلقات روش‌شناختی، راه تبیین پدیده‌ها را بررسی خاستگاه انسانی پدیده‌ها می‌دانستند.

برخورد کارکردکاوانه با دین نیز یک اصل در میان جامعه‌شناسان دین بوده است. «کارکردکاوی» یعنی: تبیین وجود یا عمل خاص بر حسب پیامدهای سودمندشان برای کل نظام اجتماعی یا یکی از نظام‌های تابع آن (لیتل، ۱۳۷۳، ص ۱۵۶)، که کم‌وبیش در بیشتر نظریه‌های اجتماعی دین به چشم می‌خورد. نظریه کارکردگرایی بر این امر تأکید داشت که دین متناسب با دو ساحت زندگی اجتماعی یعنی «ساحت اندیشه» و «ساحت کنش» و برای ارضای دو نیاز اساسی، یعنی «فهمیدن» و «معاشرت‌کردن»، دو کارکرد حیاتی به همراه می‌آورد: کارکرد «انسجام‌بخشی»، که به زندگی انسان کمک می‌کند و چالش‌ها و ناملازمات را برطرف می‌کند، و «کارکرد شناختی» که باورداشت‌های انسان‌ها در زندگی اجتماعی را تحکیم می‌بخشد (پیکرینگ، ۱۹۸۴، ص ۳۰۱-۳۰۳). پیروان این نظریه بر کارکرد انسجام‌بخشی و تنظیم مرادوات اجتماعی دین تأکید داشتند (همپلتون، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷-۱۷۸؛ دورکیم، ۱۳۸۲، ص ۳۲، ۳۷ و ۴۷). معنابخشی مهم‌ترین کارکردی است که تفسیرگرایان برای دین برشمرده‌اند. آنان پذیرفته بودند که دین تلاش می‌کند تا یک معنای نهایی و یک هدف نظم‌دهنده بزرگ برای جهان معرفی کند (پالس، ۱۳۸۲، ص ۳۴۵). توجیه کارکردی دین از سوی بیشتر جامعه‌شناسان صورت می‌گرفت. اسپنسر، فروید، مارکس، براون، مالدینوفسکی، ویلیام جیمز، دیویس و بسیاری از پژوهشگران اجتماعی دین تلاش می‌کردند پیدایش، دوام و فراگیری دین در سطح زندگی اجتماعی مردم را با کارکردهای گوناگون دین در ساحت‌های زندگی انسان توجیه کنند (همپلتون، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲-۱۵۰ و ۱۹۶-۲۱۳).

علم‌گرایی و ناتوانی روش‌شناختی

«انسان‌معیاری» آبخور اصلی جهت‌گیری‌های روش‌شناختی جامعه‌شناسان دین است. آنان با اعتماد بیش از حد به ادراکات انسانی، نوعی روش‌شناسی پایه‌ریزی نموده‌اند که علم (ساینس) و تجربه انسانی بر تارک پژوهش‌های انسانی خیمه زده و روش‌های دیگر تحقیق را ناکارآمد و نامعتبر به حساب می‌آوردند. اعتبار ادراکات حسی انسان، پذیرش تحقیق‌پذیری به‌عنوان معیار دانش، و کارآمدی روش‌های علمی در بررسی حقایق کیفی، از جمله احساسات و مفاهیم مذهبی چند و چون فراوانی دارد که در جای خود مطرح شده است. در اینجا، فقط این نکته یادآوری می‌شود که اعتماد بی‌حساب و کتاب جامعه‌شناسان به علم و روش‌های علمی آثاری به دنبال داشته است که خود جامعه‌شناسان نیز از وقوع آنها دل‌خوش نیستند؛ از جمله:

۱. تساهل در گردآوری داده‌ها

انتقادهای وارد بر جامعه‌شناسان همچون اتکا بر حدس و گمان (همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۵۲)، فرض کردن خود به‌جای انسان‌های اولیه و بازخوانی دین از حالات روانی و انگیزش‌های درونی خود جامعه‌شناسان (زاگرن، ۱۳۸۶، ص ۶۱-۶۲)، مشکوک بودن پایه‌های تجربی داده‌های جامعه‌شناسان دین (گیدنز، ۱۳۶۳، ص ۸۷)، بی‌توجهی در بررسی شواهد (پالس، ۱۳۸۲، ص ۱۷۷) و آسان‌گیری بیش از اندازه داده‌های آماری (گیدنز، ۱۳۶۳، ص ۹۹-۱۰۰) از اعتماد بی‌رویه به روش‌های علمی نشئت می‌گیرد. اغلب جامعه‌شناسان استفاده از داده‌های مردم‌شناختی را بر وفق مراد می‌دانستند و تحلیل‌های خود را بر آن استوار می‌ساختند، درحالی‌که داده‌های مردم‌شناختی، به‌ویژه مردم‌شناسان سنتی از دقت لازم برخوردار نبود و به تعبیر گیدنز به «مردم‌شناسی ببر و بدوز» شبیه بود (گیدنز، ۱۳۶۳، ص ۷۲).

در هر حال، آنچه جامعه‌شناسان را به این بازخورد روش‌شناختی دعوت کرده جهت‌گیری‌های فلسفی آنان است. روشن است هنگامی که دین ساخته و پرداخته انسان شمرده می‌شود، ایده کشف زادگاه و خاستگاه دین از میان قبایل اولیه در ذهن جامعه‌شناس جوانه می‌زند و مشاهدات سطحی مردم‌شناسان منبع، و جامعه موضوع مطالعه نمونه‌ای از کل جوامع در نظر گرفته می‌شود.

۲. تسامح در تبیین

دومین پیامد علم‌گرایی «سطحی‌نگری در تبیین دین و امور مذهبی» است. دورکیم کتاب خودکشی را بر پایه آمارهای آمارگران دوران خود تألیف کرده بود. درحالی‌که خودکشی را، که یک سازوکار پیچیده

دارد و دوستان، پزشکان، پلیس، و پزشکان قانونی در تبیین آن حضور چشمگیر دارند، نمی‌توان صرفاً براساس فراوانی آماری تبیین کرد (گیدنز، ۱۳۶۳، ص ۱۰۰). گاستون ریچارد، که قبلاً همکار دورکیم بود، گزارش‌های مربوط به استرالیا را به دقت ارزیابی کرد و موارد متعددی را کاملاً خلاف آنچه دورکیم نتیجه‌گیری کرده بود، ثابت کرد. ریچارد به‌طور متقاعدکننده‌ای ادعا کرد که بخش اعظم نظریه دورکیم پیش از آنکه حتی به گزارش‌های استرالیا نگاه بیندازد تنظیم شده است (پالس، ۱۳۸۲، ص ۱۷۷). طبق باور بندیکس، یکی از شارحان وبر، «وبر تأثیرات متقابل جامعه و دین را تا آنجا که برای یافتن مقایسه با تحولات غرب لازم است، تجزیه و تحلیل کرده است» (بندیکس، ۱۳۸۲، ص ۲۸۵). فریزر، گیرتر و بسیاری از جامعه‌شناسان دیگر نیز از این قاعده مستثنا نبودند.

تسامح و تساهل در تبیین مسائل مذهبی ریشه اجتماعی و معرفت‌شناختی دارد. ویتگنشتاین در نقد فریزر، ویژگی تسامح‌نگری در مطالعه دین را به فرهنگ و زمان جامعه‌شناسان نسبت می‌دهد و معتقد است: فرهنگ حاکم بر دوران جامعه‌شناسی، فرهنگ ستایش علم است (زندیه، ۱۳۸۶): چیزی که سبب خوش‌بینی فریزر به پیشرفت‌های فناوری، عامل دل‌گرمی وبر در طرح عقلانیت «معطوف به هدف» به‌عنوان شاخصه تمدن غرب و عنصر کلیدی در پیشرفت اقتصادی، و علت دل‌خوشی دورکیم به وحدت رویه علوم اجتماعی و طبیعی گردیده بود.

خاستگاه پژوهی دین؛ خاستگاهی برای سکولاریسم

«سکولاریسم» پدیده‌ای است اجتماعی که اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیست وارد ادبیات اجتماعی گردید. «سکولاریسم» به‌معنای افول دین و حمایت از جامعه‌ای بدون دین، همنوایی با دنیا و روی برتافتن از ماورا، بی‌اهمیت خواندن ارزش‌های اخلاقی و معنوی، رهایی جامعه از قید دین، حمایت از کیش‌های فردگرایانه، جابه‌جایی باورها و نهادهای مذهبی با نهادهای انسانی و مدنی و تقدس‌زدایی از دین است (برای اطلاع بیشتر از معانی سکولاریسم، ر.ک: شمسنی غیاثوند، ۱۳۸۷). سکولاریسم بازتاب اندیشه متفکران جامعه‌شناسی در باب منشأ دین است. جامعه‌شناسان با تحلیل‌های متفاوتی خاستگاه دین را مشخص نموده بودند. فویرباخ و مارکس دین را وضعیت از خودبیگانگی و عنصر تخدیرکننده عموم افراد جامعه در برابر ناملازمات تحمیل‌شده از سوی کانون‌های قدرت و ثروت می‌دانستند (ر.ک. پالس، ۱۳۸۲، ص ۲۰۹-۲۱۵؛ همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲-۱۴۷؛ کویری، ۱۳۷۵، ص ۳۲۶). کنت، تایلر و فریزر دین را ناشی از جهل انسان به علل پدیده‌ها می‌دانستند و معتقد بودند: چون

انسان‌معیاری، پلورالیزم و جنبش‌های نوظهور مذهبی

پلورالیزم مذهبی و جنبش‌های نوظهور به‌عنوان پدیده اجتماعی- معرفتی دنیای نوین و مابعد نوین معلول اسباب و علل گوناگونی است که جهت‌گیری‌های جامعه‌شناسان یکی از آنهاست. به‌زعم پژوهشگران، پلورالیزم و جنبش‌های مذهبی از جمله مشخصه‌های جامعه نوینی است که جامعه‌شناسان از جمله دورکیم، وبر و ویلسون ترسیم کرده بودند و موجب از دست رفتن موقعیت دین در میان سایر نهادها و تفننی، محرمانه و فردی شدن زندگی شده است (ویلسون و کرسول، ۱۳۸۶، ص ۲۰). جامعه‌شناسان دین با جهت‌گیری‌های ماتریالیستی از دین، و تحلیل‌های مکانیکی از انسان و اجتماع، وضعیت متکثر را توجیه‌پذیر جلوه می‌دادند؛ وضعیتی که براساس آن، جهان‌بینی‌های رقیب و متکثر فرصت بروز می‌یافت و حتی از موقعیت مطلقشان به زیر کشیده می‌شد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰، ص ۱۳۹). در حاشیه نظریه‌های جامعه‌شناختی دین، کاربرد توصیفی پلورالیزم با کاربرد هنجاری آن درهم می‌آمیزد و از ترکیبشان، ارزش بودن پلورالیزم استنباط و بر معنای ایدئولوژیک آن پافشاری می‌شود (بکفورد، ۱۳۸۹، ص ۱۴۶).

پلورالیسم با زمینه‌های اجتماعی خود، محملی برای بروز و شکوفایی جنبش‌های متکثر و بعضاً متضاد مذهبی می‌شود؛ زیرا پلورالیزم در وجهه لیبرال خود، «از دینانی دفاع می‌کند که در عرصه فرهنگ عمومی و زندگی اجتماعی، هیچ معیار و میزانی را برای تبیین حق و باطل عرضه نمی‌کند، بلکه خود به آنچه عرف جامعه می‌گوید سر می‌سپارد» (پارسانیا، ۱۳۸۱). به همین سبب، جنبش‌هایی که عنوان «مذهبی» و «دینی» را یدک می‌کشند بیش از آنکه بر ایمان، باورها و اصول و احکام دینی استوار باشند، بر تجربه، آموزش، تمرین و آزمایش شخصی همراه با نوعی عقلانیت استوارند تا سلامت و آسایش گروندگان را تأمین کنند (ویلیم، ۱۳۷۷، ص ۹۴؛ بکفورد، ۱۳۸۹، ص ۳۲۲). تاجایی که جنبش مذهبی «سوکا - گاکای» ژاپن، که پیروانی زیادی هم دارد و جزو نخستین جنبش‌های مذهبی نوین به‌شمار می‌رود، تشکیلاتی دست و پا کرده که بیشتر اعضای آن افراد لاییک هستند؛ یا کلیسای آمریکایی «کشیش رون هوبارد» با درمان‌شناسی علمی، کارش را آغاز کرد و در قامت یک آیین جدید فراگیر شد (ویلیم، ۱۳۷۷، ص ۹۰). در ذیل مطالعات جامعه‌شناختی، دین از حقیقت و حقانیت خود جدا گردیده و به‌مثابه یک واقعیت تحقق‌یافته، تاریخی، بشری و نسبی تلقی می‌شود و ویژگی‌های فراتاریخی، ماورایی و مطلق آن انکار می‌شود. از این‌روست که دامنه مذهب به جنبش‌هایی باز می‌شود که سنخیتی با مذهب ندارند و یا رسماً غیرمذهبی‌اند.

دانش انسان‌های اولیه در تبیین پدیده‌های طبیعی محدود و ناقص بود، خدا و امور ماورایی را علت تحقق پدیده‌ها می‌دانستند (ر.ک. کوزر، ۱۳۸۵، ص ۲۸-۳۱؛ موریس، ۱۳۸۳، ص ۱۳۴-۱۳۸؛ فریزر، ۱۳۸۲، ص ۸۹). فروید، عقده «ادیپ جنسی» (پالس، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶-۱۰۸)، دورکیم «جامعه و الزامات اجتماعی» (دورکیم، ۱۳۸۲، ص ۱۹۰-۱۹۱)، راسل ترس و وحشت از چیزهای نامرئی (راسل، ۱۳۴۹، ص ۳۵ و ۳۶) و وبر و گیرتز ضرورت معناکاو (همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۲۶۵-۲۷۰؛ گیویان، ۱۳۸۶) را عوامل مؤثر بر شکل‌گیری باورهای مذهبی برمی‌شمردند.

خاستگاه‌هایی که جامعه‌شناسان برای دین مطرح کرده بودند در عصر نوین روبه افول گذارد و یا تقریباً در حاشیه زندگی انسان قرار گرفت. این امر سبب گردید مردم به تدریج نسبت به دین بدگمان و به ارزش‌های دینی و اخلاقی کم‌توجه شوند و یا حتی به الحاد و بی‌دینی بگریند. در دوره‌ای که علم در تبیین پدیده‌های طبیعی شهرت به دست آورده بود، تبیین ماورایی پدیده‌ها مضحک به نظر می‌رسید. دیگر نیازی نبود شرور ناشی از حوادث طبیعی را با دین معنادار سازند، بلکه سزاوار بود با تمهیدات کنترلی و پیش‌گیرانه پیامدهای ناگوار زندگی را به حداقل برسانند. در زندگی نوین، تقسیم کار، دموکراسی، آزادی روابط جنسی، امنیت، مراقبت‌های الکترونیکی، رشته‌های علوم انسانی و فردگرایی وجود داشت که هر کدام به سهم خود، بخشی از ضرورت ریشه‌ای دین را تأمین و کارکردهای آن را جبران می‌کرد. از این‌رو، در دنیای نوین، ضرورت‌های توجیه‌کننده دین محمل موجهی نداشت و مردم هم با کم‌رنگی خاستگاه‌ها به کم‌رنگ‌خوانی مذهب روی آوردند و این‌گونه بود که سکولاریسم در غرب جوانه زد و به برکت تحلیل‌ها و تبیین‌های عجولانه و ناتمام جامعه‌شناسان در باب خاستگاه دین، به بار نشست.

متفکر	منشأ دین	خصوصیت دنیای مدرن
فریزر/تایلر	جهل	رشد علم افسون زدایی
مارکس	ستمگري	دموکراسي
اسپنسر	ترس	امنیت
وبر/گیرتز	معناکاو	علوم انسانی
دورکیم	جامعه همبسته	فردگرایی - تقسیم کار
فروید	عقده‌ادیپ جنسی	آزادی روابط جنسی

رابطه تحلیل‌های خاستگاه پژوهانه و فراگیری سکولاریسم

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مطالعه نظریه‌های جامعه‌شناسی دین نشان می‌دهد که نظریه‌پردازان هنگام بازخوانی ماهیت موضوع، یعنی حقیقت دین، بر اصل «برساخته و آموخته اجتماعی بودن دین»؛ هنگام بازخوانی جلوه‌های انسانی‌شناسی نظریه دین، بر اصل «محور و معیار بودن انسان»؛ و هنگام بازخورد معرفت‌شناسانه با گزاره‌های دینی، بر اصل «انسانی، تاریخی و فرهنگی بودن معارف دینی» پایبند بودند. تعلق خاطر جامعه‌شناسان به علم و بررسی تطبیقی دین و علم در مطالعات جامعه‌شناختی دین، یک ویژگی بوم‌شناختی است که هم در اتخاذ رویکرد و هم در گردآوری، تحلیل و بازنگری داده‌ها تجلی یافته است.

جهت‌گیری‌های فلسفی جامعه‌شناسان در مطالعه دین، بازتاب‌هایی داشته که حتی با معیارهای خود جامعه‌شناسان توجیه‌پذیر نیست. چشم‌پوشی از امور ماورایی به‌عنوان اصل جامعه‌شناختی، گسست معرفتی عمیق میان جامعه‌شناسی و دین ایجاد می‌کند. اعتماد بی‌حساب و کتاب به علم نیز دستاوردی برای جامعه‌شناسان بجز تساهل در گردآوری اطلاعات و تسامح در تبیین به‌همراه نداشته است. اصرار جامعه‌شناسان بر کشف خاستگاه دین و تعجیل آنان در نامزد کردن عوامل روانی و اجتماعی به‌عنوان ریشه باورها و اعمال مذهبی، با سامان یافتن زندگی نوین، بی‌دینی، کم‌توجهی به مذهب، لادری‌گری، الحاد و در مجموع، سکولار شدن را سرعت داد و پایه‌های فرهنگی آن را قوام بخشید. جهت‌گیری سکولار جامعه‌شناسان، قلمرو هویتی مذهب را به شدت توسعه داد و باعث شد که حتی جنبش‌های غیرمذهبی نیز مذهبی شمرده شوند و جامعه‌شناسان نیز تعریفی مذهبی از آنان ارائه دهند.

از مجموع مباحث، چنین به دست می‌آید که جهت‌گیری‌های جامعه‌شناسان پیامدهایی در ساحت‌های معرفتی و فلسفی و نیز عرصه‌های فرهنگی و اجتماعی به بار آورده که در خوش‌بینانه‌ترین حالت، موجب نگرانی خود جامعه‌شناسان گردیده و آنها را به واکنش‌های انتقادی واداشته است. هرچه باشد، پیامدهای ذکر شده کفایت نظری رهیافت‌های جامعه‌شناسی در باب دین را زیر سؤال می‌برد و انگشت اتهام را به سمت مبانی دخیل در نظریه‌ها هدایت می‌کند. در چنین وضعیتی، گزاره شرطیه روش‌شناسی بنیادین فرصت شکفتن می‌یابد و این سؤال را متواضعانه و با حسن نیت تمام مطرح می‌کند: اگر جامعه‌شناسان مبانی دیگری مدنظر داشتند باز هم نظریه‌های اجتماعی دین، سمت‌وسوی کنونی‌اش را حفظ می‌کرد؟

منابع

- اسلامی، سیدحسن، «نگرش جامعه‌شناسی به دین، با تکیه بر نظریه دورکیم» (تابستان ۱۳۸۵)، پژوهش حوزه، ش ۲۶، ص ۷۸-۱۱۶.
 بکفورد، جیمز ای (۱۳۸۹)، *دین و نظریه اجتماعی*، ترجمه مسعود آریایی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
 بندیکس، رابنهارد (۱۳۸۲)، *سیمای فکری ماکس وبر*، ترجمه محمود رامبد، تهران، هرمس.
 پارسائیان، حمید، «تحمل اجتماعی و پلورالیسم دینی» (تابستان ۱۳۸۱)، *کتاب نقد*، ش ۲۳، ص ۵۵-۸۱.
 — (۱۳۹۰)، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا.
 پالس، دانیل (۱۳۸۲)، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه محمدعزیز بختیاری، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
 توسلی، غلامعباس (۱۳۳۹)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، سمت.
 دورکیم، امیل (۱۳۸۲)، *صور ابتدایی حیات مذهبی*، ترجمه نادر سالارزاده، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی.
 — (۱۳۳۹)، *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، بابل، کتابسرای بابل.
 راسل، برتراند (۱۳۴۹)، *چرا مسیحی نیستیم*، ترجمه س. الف. س. طاهری، تهران، کتابخانه ملی.
 رینتز، جرج (۱۳۷۴)، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، چ دوم، تهران، علمی.
 زاگرن، فیل (۱۳۸۴)، *درآمدی بر جامعه‌شناسی دین*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، لوح فکر.
 زندیه، عطیه، «شاخه زرین فریزر و ملاحظات وینگشتاین بر آن» (زمستان ۱۳۸۶)، *حکمت و فلسفه*، ش ۴، ص ۲۳-۴۴.
 شجاعی‌زند، علی‌رضا، «جامعه‌شناسی دین: عبور از محدودیت‌ها» (بهار ۱۳۸۲)، *قیاسات*، ش ۲۷، ص ۱۰۵-۱۲۶.
 شمسنینی غیاثوند، حسن، «درآمدی بر معنای سکولاریسم» (پاییز ۱۳۸۷)، *مطالعات سیاسی*، ش ۱، ص ۱۵۵-۱۸۳.
 فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۲)، *شاخه زرین*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، آگاه.
 فکوهی، ناصر، «نگاهی بر رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تاکید بر تفسیر او از پدیده دینی» (پاییز ۱۳۸۶)، *نامه علوم اجتماعی*، ش ۳۱، ص ۱۰۳-۱۲۴.
 خاکی قراملکی، محمدرضا (۱۳۹۱)، *تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن*، چ دوم، قم، کتاب فردا.
 کتابی، محمود، و دیگران، «جامعه‌شناسی دین و انگاره عرفی شدن» (پاییز و زمستان ۱۳۷۹)، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، ش ۲۲ و ۲۳، ص ۵۵-۸۸.
 کرایب، یان (۱۳۸۹)، *نظریه‌های اجتماعی مدرن*، ترجمه عباس مخبر، چ ششم، تهران، آگه.
 کوزر، لیونیس (۱۳۸۵)، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، چ دوازدهم، تهران، علمی.
 کویری، جان مک (۱۳۷۵)، *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه عباس شیخ شعاعی و محمد محمدرضایی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
 کینگ، ساموئیل (۱۳۵۳)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه مشفق همدانی، چ چهارم، تهران، سیمرخ.
 گلندر، آلون (۱۳۳۸)، *بحران جامعه‌شناسی در غرب*، ترجمه فریده ممتاز، تهران، شرکت سهامی انتشار.
 گولد، جولیس و ویلیام ل کولب (۱۳۷۶)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، مجموعه مترجمان، تهران، مازیار.
 گیدتز، آنتونی (۱۳۳۳)، *دورکیم*، ترجمه یوسف ابازری، تهران، خوارزمی.
 گیویان، عبدالله، «کلیفورد گیرتز و دیدگاه تفسیری او در باب دین و فرهنگ» (زمستان ۱۳۸۶)، *مطالعات فرهنگی و ارتباطات*، ش ۱۰، ص ۱-۲۸.
 لارسن، کالوین، جی (۱۳۷۷)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی محض و کاربردی*، ترجمه غلامعباس توسلی و رضا فاضل، تهران، سمت.

محمداپور، احمد(۱۳۸۹)، *روش در روش: درباره ساخت معرفت در علوم انسانی*، تهران، جامعه‌شناسان.
متون، تد و یان کرایب (۱۳۸۴)، *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود مخبر، تهران، آگه.
موالی، محمود(۱۳۸۱)، *فلسفه علم و متدولوژی*، چ دوم، تبریز، دانشگاه تبریز.
موریس، برایان(۱۳۸۳)، *مطالعات مردم شناختی دین*، ترجمه سیدحسین شرف‌الدین و محمد فولادی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

همیلتون، ملکم(۱۳۸۷)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ثالث.

واخ، یواخیم(۱۳۹۰)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه جمشید آزادگان، چ چهارم، تهران، سمت.

ویر، ماکس(۱۳۷۱)، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران، سمت.

_____، (۱۳۸۷)، *دین قدرت جامعه*، ترجمه احمد تادین، چ سوم، تهران، هرمس.

ویلسون، برایان، کرسول، جیمی(۱۳۸۶)، *جنبش‌های نوین دینی*، ترجمه محمد قلی‌پور، مشهد، مرندیز.

ویلم، ژان پل(۱۳۷۷)، *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، تیبان.

Bowie, Fiona, THE ANTHROPOLOGY OF RELIGION, second edition, UK, Blackwell,

Frazer, Sir James George(1925), THE GOLDEN BOUGH, The Macmillan Company

Furseth, Inger and Repstad, Pål (2006), An Introduction to the Sociology of Religion, Classical and Contemporary Perspectives, USA, Ashgate Publishing Limited.

Geertz, Clifford (1973), THE INTERPRETATION OF CULTURES, NEW YORK, Basic Books, Inc

Marshall, Gordon (1998), Oxford dictionary of sociology, oxford New York, oxford university press, second ed

Pickering, W.S.F, Durkheim's sociology of religion, London, Boston, Melbourne & Henley, Routledge & Kegan Paul publisher

Ritzer, George & J. Michael Ryan(2011), THE CONCISE ENCYCLOPEDIA OF SOCIOLOGY, USA & UK, Wilay-Blakwell, first edition

Robertson, Roland(1969), sociology of religion, great Britain, Richard Clay Ltd

Turner, Bryan S.(2006), The Cambridge Dictionary of Sociology, New York, Cambridge University Press

Weber, Max,(1964) the sociology of religion, translated by Ephriam Fischhoff, USA, Beacon Press Publisher, furth

