

نقد پارادایمی نظریه‌های جامعه‌شناسان دینی درباره خاستگاه دین با رویکرد اسلامی

مصطفی همدانی*

چکیده

تحلیل جامعه‌شناختی خاستگاه دین، یکی از حوزه‌های مطالعات برون‌دینی است که دستاوردهای آن معمولاً در تقابل با اندیشه‌های درون‌دینی انگاشته می‌شود. مسئله پژوهش فرارو ارزیابی یافته‌های جامعه‌شناسان دین از منظر اندیشه دینی است. در این راستا با روش توصیفی - تحلیلی محورهای اصلی برخی از اندیشه‌های جامعه‌شناختی دینی را طبق مبانی قرآن و حدیث ارزیابی کرده است. یافته‌های تحقیق حاکی از این است که بنیادی‌ترین دغدغه‌هایی که جامعه‌شناسان را در عصر مدرن به تقابل با دین کشانده، بر سه محور پارادایمی هستی‌شناختی مادی‌گرایانه، معرفت‌شناختی حسی و وحی‌گرایانه و انسان‌شناختی تطور تکامل‌گرایانه بنا شده است. از منظر دینی، غیب خود بخشی مهم و اصلی از هستی است و عقل خود حجتی درون‌دینی است و انسان و دین نیز محصول تطور نیستند بلکه هر دو دارای حقیقتی غیبی و متعالی و تنزل یافته از عالم معنا هستند.

واژگان کلیدی

نقد پارادایمی، خاستگاه دین، معرفت‌شناسی حسی و وحی‌گرایانه، هستی‌شناسی مادی‌گرایانه، عقل‌ستیزی دین، عقل‌محوری دین.

ma13577ma@gmail.com
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۰۹

*. سطح چهار حوزه علمیه و استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم.
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۰۵

مقدمه

انسان همواره دین‌ورز بوده و آغازی برای دین (با هر تعریفی از دین) وجود ندارد، جز هم‌زمان با پیدایش بشر؛ اما با تحولات مدرنیته، انسان غربی برای پاسخ به نیازها و پرسش‌های خود جوابی از دین نگرفت؛ بلکه دین را مانع ترقی و سعادت دنیوی خود دید و در نتیجه برای اغنای نیازها و پرسش‌های خود رو به علم اثباتی و تجربی و عقل بشری خودبنیاد و مستغنی از وحی آورد و بدین‌سان کارکرد دین با بحران ناسازگاری با علم، عقل و توسعه مواجه شد.

به‌عنوان نمونه، کاترل از روان‌شناسان اجتماعی در تحقیق خود درباره هراس مردم آمریکا از یک نمایش رادیویی ترسناک و واقعی انگاشتن آن، دینداری را در کنار بی‌سوادی و بیماری‌هایی مانند هراس شخصیتی از عوامل تأثیرگذار بر روی اشخاص خبر می‌داند. (Dan Laughey, 2007: 10)

بسیاری از متفکران مدرن به‌ویژه در سده نوزدهم، مانند: تایلر، فریزر، مارکس و فروید انتظار داشتند با تسلط علم بر شیوه تفکر جامعه معاصر، دین از جامعه انسانی رخت بریندد. برخی چون کنت و دورکیم هم که نگاه کارکردی‌تری به دین داشتند، پیش‌بینی کرده بودند که دین، به صورت‌های سنتی ناپدید شده و جای آن را عقیده‌ای مبتنی بر بنیادهای عقلانی و علمی خواهد گرفت. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۲۸۰ - ۲۷۹) هابرماس به صراحت همه اخلاقیات موجود در جهان سنت (پیشامدرن) را اخلاقیاتی جادویی می‌نامد (هابرماس، ۱۳۹۲: ۵۶۵) که هم‌زمان با کنار رفتن سحر و جادو از عرصه حیات اجتماعی، پیگیری سخت‌گیرانه اهداف، سبب شد کنش‌های ابزاری «اهداف - ابزار» یا کنش عقلانی هدفدار بیشتر و سریع‌تر رشد و توسعه یافته و در نتیجه شاهد گسترش علم و تکنولوژی باشیم. (نوذری، ۱۳۸۱: ۲۰۸)

در عرصه مطالعات دینی پرسش اساسی همواره وجود داشته و دارد و آن بحث از خاستگاه یا همان منشا دین است که همواره تنور کاوش‌های فیلسوفان، جامعه‌شناسان و روان‌شناسان درباره دین را گرم داشته، تا دین را نه از درون؛ (مانند مطالعات الهیاتی) بلکه از بیرون به‌عنوان یک موضوع (ابژه) مطالعه کنند. فلسفه دین، تاریخ ادیان، روان‌شناسی دین، مردم‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دین از جمله این رشته‌ها هستند.

باید توجه داشت که برخی خاستگاه دین را در نیاز روانی انسان برای توجیه پدیده‌هایی مانند: درد، بیماری و مرگ یا عقده‌های سرکوب‌شده درون او جستجو می‌کنند (روان‌شناسان دین) و برخی آن را در نیاز اجتماعی او جستجو می‌کنند (جامعه‌شناسان دین) و برخی دیگر نیز آن را پاسخی اساطیری به پرسش‌های فلسفی انسان درباره هستی و پیدایی موجودات می‌انگارند. (فیلسوفان دین)

پژوهش فرارو در نقد اندیشه‌های جامعه‌شناختی رایج در بیان خاستگاه دین نوشته شده و از آنجا که هر دیدگاهی ریشه در مباحثی فرانظری دارد که مبانی پارادایمی آن نظریه را در سه بُعد محوری، یعنی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی تشکیل می‌دهد، مبانی پارادایمی یافته‌های جامعه‌شناختی رایج در بیان خاستگاه دین را در دو دسته کلاسیک و رایج با مبانی پارادایمی اندیشه اسلامی تطبیق داده و با روش تحلیلی آنها را ارزیابی می‌کند.

سؤال اصلی تحقیق این است که حاصل ارزیابی دیدگاه‌های جامعه‌شناسان کلاسیک و معاصر (مدرن) دین در تطبیق پارادایمی با آموزه‌های قرآن و حدیث چیست؟

سؤال اصلی مذکور براساس تحلیل مفهومی پارادایم به ابعاد سه‌گانه، به سه پرسش فرعی به شرح زیر تحلیل می‌شوند که تحقیق فرارو به این پرسش‌ها پاسخ خواهد داد:

- حاصل ارزیابی دیدگاه‌های جامعه‌شناسان کلاسیک و معاصر (مدرن) دین در تطبیق با آموزه‌های قرآن و حدیث در بُعد پارادایمی هستی‌شناختی چیست؟

- حاصل ارزیابی دیدگاه‌های جامعه‌شناسان کلاسیک و معاصر (مدرن) دین در تطبیق با آموزه‌های قرآن و حدیث در بُعد پارادایمی انسان‌شناختی چیست؟

- حاصل ارزیابی دیدگاه‌های جامعه‌شناسان کلاسیک و معاصر (مدرن) دین در تطبیق با آموزه‌های قرآن و حدیث در بُعد پارادایمی معرفت‌شناختی چیست؟

تاکنون تحقیقاتی در زمینه خاستگاه دین انجام گرفته است. گذشته از کتاب‌ها و مقالات فراوان در موضوع یادشده که توسط غربیان (یا محققان ایرانی به‌صورت محض و بدون ارزیابی نقادانه از منظر اسلامی) تألیف شده، آثاری که در موضوع نقد و تحلیل تطبیقی با رویکردهای اسلامی نوشته شده به این شرح است: آقای بیژن طرهانی (۱۳۹۶) در کتاب **خاستگاه دین**، آرای فروید را با ملاصدرا مقایسه کرده و آقای دکتر قربان علمی (۱۳۸۶) این موضوع را از دیدگاه علامه طباطبایی کاویده است و آقایان پوریانی و میرخلیلی (۱۳۹۳) نیز رویکرد کارکردی به دین را در میان دانشمندان غربی و اسلامی مقایسه کرده‌اند و آقای محمد فولادی (۱۳۹۴) نیز در مقاله‌ای دیدگاه شریعتی را در این موضوع (خاستگاه دین) نقد کرده است؛ اما نویسندگان محترم همان‌طور که ملاحظه می‌شود یا رویکرد تطبیقی با یافته‌های جدید روان‌شناسان یا جامعه‌شناسان و فیلسوفان دین را در پیش نگرفته است و یا نقد خود را برپایه مبانی پارادایمی اسلامی (برگرفته از قرآن و حدیث، نه اندیشه فلاان عالم مسلمان) بنا نکرده‌اند.

روش تحقیق

تحقیق پیش‌رو از طرفی داده‌های موجود در اندیشه جامعه‌شناسان دین را جمع‌آوری و دسته‌بندی

کرده است و از طرف دیگر در ارزیابی قرآنی و حدیثی از روش تحلیلی - توصیفی بهره می‌برد و در مقایسه انتقادی این دو از روش تطبیقی استفاده می‌کند. البته برخی معتقدند تنها تحقیقاتی را می‌توان علوم انسانی (Human Sciences) نامید که منحصرأً با روش تجربی انجام پذیرد حال چه از نوع کمی و چه کیفی آن مانند: روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، مدیریت؛ اما رشته‌هایی همانند: منطق، فلسفه، کلام، الهیات، ادبیات، هنر را باید انسانیات (Humanities) نامید، نه علوم انسانی. (محدثی گیلوایی، ۱۳۹۷: ۳۲)

نگارنده از روش‌شناسی کار و تحقیق در جامعه‌شناسی دین و مبادی، مبانی و اصول پارادایمی آن بی‌اطلاع نیست که تصمیم به بحث نقادانه و مقارن بین یافته‌های رشته مذکور با آموزه‌های اسلامی دارد و نباید نگارنده را متهم به خلط این مباحث که دارای دو دستگاه جداگانه هستند، نمود؛ چنان‌که برخی محققان محترم چون آقای محدثی یا آقای مجیدی چنین برچسبی را می‌زنند؛^۱ بلکه هدف، ایجاد نوعی گفتگو است که بسا در مبادی، مبانی و اصول پارادایمی نیز تجدیدنظر شود. در تأیید رویکرد نگارنده، یواخیم واخ نیز معتقد است که از لوازم کار جامعه‌شناسی دین را درک عمق تجربه دینی و نیز ادراک و احساس اهمیت و ماهیت پدیده‌های دینی است و سپس در همین راستا توصیه می‌کند، دانش‌وران علوم دینی و فلسفی و محققان علوم اجتماعی با هم گفتگو کنند، تا با کمک این مطالعات تطبیقی، ابعاد جامعه‌شناسی دین گسترش بیشتری بیابد و این مطالعه تطبیقی را خلائی در تحقیقات جامعه‌شناسی دین می‌داند؛ (واخ، ۱۳۸۰: ۱۴ - ۱۲) چنان‌که سخن برایان موریس نیز در همین راستا قابل تأمل است:

۱. آقای محدثی معتقد است، رساله‌هایی که در باب مثلاً مقایسه دیدگاه جامعه‌شناختی پارسونز و امام علی علیه السلام نوشته می‌شوند، رساله‌هایی خردآزار هستند که علاوه بر خلط دستگاه‌های فکری گوناگون که هریک به افق و عصر خاصی تعلق دارند، حاکی از نوعی خودباختگی است و این فکر در آن نهفته است که اگر متون اسلامی با عبار افکار مدرن موافق باشند، اعتبار خواهند یافت و به‌خودی‌خود معتبر نیستند و به‌جای اینها لازم است اندیشه‌های اسلامی در باب معرفت جامعه به‌صورت مستقل مورد بحث قرار گیرند. (محدثی گیلوایی، ۱۳۹۷: ۱۲۴) البته نگارنده با ایشان در بخش اول، یعنی نکوهش آن رویکرد منفعلانه موافق است، همانطور که در بخش سوم، یعنی ضرورت عرضه اندیشه ناب اسلامی با وی همراه است؛ اما این همراهی، نه به‌معنای دوری از بحث‌های تطبیقی است که درحقیقت راهی برای گفتگو با دنیا جز بحث تطبیقی و مقارن نیست، شاید هدف اصلی آن محققان که ایشان کارشان را منفعلانه انگاشته نیز نوعی گفتگوی همدلانه برای هم‌افزایی علمی و تقارب و تقارن دیدگاه‌هاست، نه موضعی از سر زبونی درون و خودباختگی. همچنین آقای مجید محمدی معتقد است کسانی که در ایران به‌دنبال جامعه‌شناسی دینی هستند، می‌خواهند بخش‌هایی از جامعه‌شناسی که با عقاید دینی ناسازگار است را حذف کنند و مباحثی دینی درباره جامعه‌شناسی بیفزایند و در نهایت علمی بسازند که هیچ تعارضی با نهادهای دینی نداشته باشد. (محمدی، ۱۳۸۷: ۲۵) ایشان نیز مباحث عالمان دین در این حوزه را دارای خلط روش شناختی دانسته است.

ظهور جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی، نگرش‌های کوتاه‌بینانه‌ای نسبت به دین در پی داشته است؛ زیرا متون جامعه‌شناسی معمولاً دین را در حاشیه نهاده و مسیحیت و بیشتر از سکولاریزم بحث کرده‌اند و مردم‌شناسان نیز عمدتاً بر دین‌های بدوی قبیله‌ای و جنبه‌های عجیب و غریب دینی تأکید کرده‌اند. (موریس، ۱۳۸۳: ۱۲)

کلیات مفهومی

ماکس وبر اولین اندیشمندی است که جامعه‌شناسی دین را به صورت علم منظمی تدوین کرد. (واخ، ۱۳۸۰: ۸) پس از او آثار بسیاری در زمینه جامعه‌شناسی دین نوشته شده است. از عملکرد آتونی گیدنز که مباحث مربوط به دین را در ذیل عنوان «تهادهای اجتماعی» طرح کرده، استفاده می‌شود او جامعه‌شناسی دین را دانشی می‌داند که دین را به عنوان نهادی اجتماعی مطالعه می‌کند. (گیدنز، ۱۳۷۷: ۴۱۱) واخ جامعه‌شناسی دین را دانش مطالعه روابط متقابل دین و جامعه تعریف کرده است. (واخ، ۱۳۸۰: ۲۰۱) بنابراین، موضوع رشته مذکور دین است؛ اما در صورت اجتماعی آن و تجلی آن در ساحت اجتماع و از این رو دینداری را تحلیل می‌کند. (شجاعی‌زند، ۱۳۸۸: ۸)

جامعه‌شناسی دین دارای سه دستگاه نظری کلی است:

اثبات‌گرایان مانند: اسپنسر، کنت، دورکیم، فردیناند تونیس، رادکلیف براون، مالینوفسکی، لویی برول، مارسل موس و مارکس و مارکسیست‌ها که با الهام از تحقیقات مردم‌شناسان و با رویکرد تقلیل‌گرایی و روش پوزیتیویستی و تبیینی درباره دین تحقیق کردند و لذا در پی کشف و تعمیم قوانین علی درباره خاستگاه، کارکرد و مناسبات دین با دیگر پدیده‌های اجتماعی هستند.

اندیشه اجتماعی آلمان (رهیافت تفهیمی) که سعی دارد به جای تحلیل رفتار ظاهری کنشگر از دید او به کنش نگاه کند و البته از فلسفه و الهیات نیز در تحقیقات خود بهره برد. طرفداران مکتب یادشده را به جهت سایه گسترده ماکس وبر بر مطالعات جامعه‌شناختی دین براساس این روش، «وبریها» می‌نامند.

مکتب و نسل سوم در آمریکا رشد کرد و نوعی بازگشت به مکتب اول بود با این تفاوت که از مبانی فلسفی کاست و بر تحقیقات کمی و میدانی افزود. پیتر برگر، لوکمان، استارک، گلاک، گیرتز و بلا متعلق به این سنت هستند که بحث سکولاریزم هم در این نسل مطرح و دنبال شد.

طرفداران مکتب مذکور را به جهت سایه گسترده دورکیم بر مطالعات جامعه‌شناختی دین براساس این روش، «دورکمی‌ها» می‌نامند. اینان در پی تحلیل کارکرد دین در حفظ انسجام اجتماعی هستند و دین را در ساخت اجتماعی کلان مطالعه می‌کنند، نه عقاید فردی. (شجاعی‌زند، ۱۳۸۸: ۵۵ - ۴۷)

اندیشه‌های جامعه‌شناسان کلاسیک درباره خاستگاه دین

۱. اگوست کنت و پیروان او

اگوست کنت (Auguste Comte, 1798-1857) بنیان‌گذار جامعه‌شناسی به معنای امروزی آن است و آگاهی بشر را در سه مرحله ربانی، فراطبیعی و اثباتی تقسیم کرده و معتقد است انسان در مرحله اول، (دوران کودکی علمی) یعنی قرون وسطی حوادث را به نیروهایی اعجازگونه نسبت می‌دهد و در مرحله دوم، (رشد عقول انسان‌ها) یعنی قرون ۱۶ تا ۱۸ حوادث را به قدرت‌های فرامادی چون روح نسبت می‌دادند، برای نمونه، روح نباتی را باعث تمام افعال یک گیاه می‌دانستند و در مرحله سوم (رشد علمی) که از قرن ۱۸ آغاز شده با کشف علل و عوامل پدیده‌ها توسط علم بشر به بلوغ خود رسید و بدین‌سان به جای پیگیری علل اولی و غایی (که در مراحل قبل بود و اموری مجرد بودند) به دنبال کشف ماهیت درونی ملموس اشیاست و با این علم است که او بر جهان تسلط می‌یابد و این مرحله هدف نهایی بشر است. (توسلی، ۱۳۸۸: ۴۲) بنابراین، او معتقد است منشأ دین همان جهل بشر است که با رسیدن به دوران علم و شکوفایی علوم تجربی دیگر نیازی به تبیین دینی پدیده‌ها ندارد.

کنت از طرفی رشد علمی را ناگزیر می‌دانست و از طرف دیگر از بحران و فرو ریختن ساختارهای اجتماعی ناشی از فقدان نهاد دین هراسان بود و از این‌رو معتقد بود با رفتن دین و جایگزین شدن آن با علم، صورت مذهبی تازه‌ای باید جای آن را بگیرد که هم علمی باشد و هم حافظ اصول وحدت و انسجام اجتماعی؛ و این همان جامعه‌شناسی است؛ پس دین درست همان جامعه‌شناسی و جامعه‌شناس هم پیامبر آن است و لذا آیین نوپای دنیوی ایجاد کرد و خود لباس کاهن آن را پوشید و مناسکی برای آن طراحی کرد. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۴۶)

کنت نام آیین نو مذکور را دین انسانیت نهاد و خود را پیامبر آن دین نامید. محور این دین، وجود واحد متعالی برتری است که همان بشریت عام است و همه انسان‌ها از گذشته و آینده عضو آن بوده و برای رفاه و ترقی آن کوشش کردند. مقربان در این دین کسانی هستند که با استفاده از عواطف، عقل و رشد علمی بر خودخواهی غلبه کرده و خدمت به نوع کنند و عشق را اصل قرار دهند و فریضه «برای دیگران زندگی کن» را سرمشق خود کنند. در مرام مذکور مقدس‌ترین تکلیف همان خدمت به هم‌نوع است. (کوزر، ۱۳۸۳: ۳۶؛ توسلی، ۱۳۸۸: ۴۴ - ۴۳)

پس از او کسانی مانند: تایلور، اسپنسر و فریزر برای کشف این ریشه‌ها به مطالعه اقوام ابتدایی روی آوردند و به همان نتایج کنت افول دین با کشف ماهیت جهان واقعی و جایگزینی آن با دانش موثق علمی اذعان کردند. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۴۷ - ۵۲)

۲. کارل مارکس

کارل مارکس (Karl Marx, 1818-1883) فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی گرچه مارکس مطالعات تفصیلی درباره دین ارائه نکرده است؛ (گیدنز، ۱۳۷۷: ۴۹۱) اما همان‌طور که سی‌رایت میلز معتقد است مطالعات اجتماعی قرن نوزدهم به بعد را بدون اندیشه مارکسیسم نمی‌توان فهمید. (Mills, 1966: 34) مارکس و فروید دین را به‌عنوان توهمی جبران‌کننده و آسودگی‌بخش در نظر گرفتند که سرانجام، زمانی که انسان‌ها نیاز به توهم را از دست می‌دهند، از بین می‌روند. بنابراین، هیچ‌یک دین را بخش اساسی جامعه یا ذات زندگی تلقی نمی‌کنند و از این‌جهت، در نقطه‌مقابل نظریه‌پردازان کارکردگرا قرار دارند با این تفاوت که دیدگاه مارکس، نظریه‌ای به‌طور اساسی جامعه‌شناختی و نظریه فروید نظریه‌ای روان‌شناختی^۱ است. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۱۴۲ - ۱۴۱)

از نظر مارکس، ماجرای عمده تاریخ عبارت است از نزاع طبقات بر سر منافع اقتصادی که این واقعیت، همان زیربنا و پایه جامعه است و اموری دیگر مانند: قانون، سیاست، اخلاق و هنر و از جمله دین، همه روبنا و محصول آن نزاع و ساخت‌هایی در راستای کنترل تنش‌های ناشی از اختلاف طبقاتی در برخورد فرادستان و فرودستان است، تا اقتدار فرادستان مشروع جلوه داده شود و ضعف و زبونی فرودستان تسکین یابد. (پالس، ۱۳۸۵: ۲۱۰)

مارکس معتقد است دین اساساً محصول یک جامعه طبقاتی و ابزار فریبکاری و ستمگری به طبقه زیردست و نیز نوعی تسلیم و مایه تسلی در برابر ستمگری است؛ زیرا به‌گونه‌ای عمل می‌کند که ثروت طبقه حاکم را مشروعیت ببخشد و نیز رنج طبقه فقیر با وعده پاداش معنوی تسکین یابد و در نتیجه طبقه پرولتاریا در برابر بورژوازی دست به شورش نزند و به فرودستی خو کند و آن را تقدیری آسمانی بداند. همچنین معتقد است این آگاهی دروغین به خود باعث الیناسیون (از خود بیگانگی انسان) می‌شود، تا جامعه کمونیستی تحقق یابد و نظام طبقاتی محو شود و در نتیجه از خودبیگانگی و بالتبع نیاز به دین از بین بروند. (ویلیم، ۱۳۷۷: ۱۰؛ مرادی، ۱۳۹۳: ۱۹ - ۱۷؛ موریس، ۱۳۸۳: ۶۷)

۱. فروید معتقد بود دین یک روان رنجوری عام بشریت ناشی از عقده ادیپ و از رابطه با پدر است و آموزه‌های دینی هم متناسب با عقاید دوران کودکی بشر، یعنی زمان جهل و ضعف فکری انسان است و اگر فرد از غلبه بر شوک‌های عاطفی اوایل زندگی عاجز شود، روان رنجوری او تا دوران بزرگسالی ادامه یابد و نیازمند روان‌کاوی است؛ اما اگر بشر بخواهد واقعاً به دوران بزرگسالی برسد، باید افکار درستی را جایگزین دین کند که راه آن هم تغذیه فکری با عقل و علم در برابر دین به‌عنوان ایدئولوژی و خرافه است. بنابراین، از منظر فروید وجود دین در عصر حاضر علامت بیماری بشر است و تنها عبور از آن می‌تواند علامت سلامت بشریت باشد. (پالس، ۱۳۸۵: ۱۱۸)

مارکس در جمله مشهور خود اعلام کرد: «دین، تریاک خلق است»، یعنی اعتقادات و ارزش‌های دینی غالباً نابرابری‌های ثروت و قدرت را توجیه می‌کنند، برای مثال، این آموزه که فروتنان وارثان زمین خواهند بود، بیانگر نگرش‌های افتادگی و عدم مقاومت در برابر ستم است. (گیدنز، ۱۳۷۷: ۴۹۲) مارکس و دوست و هم‌فکر او انگلس معتقدند دین دارای دو کارکرد است: با وعده پاداش معنوی رنج طبقه فقیر را تسکین دهد و ثروت طبقه حاکم را مشروعیت ببخشد. (موریس، ۱۳۸۳: ۶۷) و دین پدیده‌ای اجتماعی و بلکه محصول اجتماع است و انسان دین را می‌سازد، نه دین انسان را. (مرادی، ۱۳۹۳: ۱۶)

همیلتون در شرح استعاره مشهور مذکور مارکس می‌گوید که تریاک، مایه شادمانی موهوم مردم است که با ایجاد شادمانی واقعی آنها لغو می‌شود. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۱۴۴) از نظر مارکس برای رهایی از این توهم نیز راهی جز رها شدن از وضعیتی که این خوشبختی را اقتضا می‌کند، نیست و از این‌رو نقد دین مقدمه انتقاد از کانون محنت‌ها و کامل‌ترین نقدها و بنیان همه نقدها است. (موریس، ۱۳۸۳: ۵۳)

بنابراین از نظر مارکس، خاستگاه دین به معنای رنج بی‌عدالتی ناشی از نظام طبقاتی است. (پالس، ۱۳۸۵: ۳۸۲)

۳. دورکیم و تابعان او (کارکردگرایان)

امیل دورکیم (Émile Durkheim, 1858-1917: ۱۹۱۷ - ۱۸۵۸) فرزند خاخمی یهودی و اهل فرانسه (پالس، ۱۳۸۵: ۱۴۶) و برجسته‌ترین نظریه‌پرداز جامعه‌شناسی است که بیش‌ترین تأثیر را بر جامعه‌شناسی دین داشته است. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۱۶۹) اندیشه‌های وی در حوزه مذکور در کتاب صورت‌بنیانی حیات دینی^۱ (The Elementary Forms of the Religious Life) ارائه شده است. کتاب یادشده بر مبنای اطلاعات و گزارشات میدانی محققانی چون اسپنسر و گیلن در ارتباط با نظام توتمی^۲

۱. ریمون آرون این کتاب را مهم‌ترین، عمیق‌ترین، اصیل‌ترین و گویاترین کتاب دورکیم به لحاظ روشن کردن منبع الهام فکری او می‌داند. (آرون، ۱۳۸۴: ۳۹۱)
۲. روان‌شناسان در برابر جامعه‌شناسان قرار دارند که خاستگاه دین را در درون انسان جستجو می‌کنند. اینان نیز بر دو دسته اند: تبیین با خاستگاه عقلی و عاطفی. قائلان به خاستگاه عاطفی، در برابر توتم از «مانا» استفاده می‌کنند. سرچشمه عاطفی که حاکم بر رفتار مذهبی مناسک آمیزند، احساس حضور یک قدرت یا نیرویی شگفت‌انگیز و رمزآمیز از سوی اقوام «ابتدایی» است که مارت واژه پولی نزیایی مانا را در مورد آن به کار می‌برد. او احساس اقوام ابتدایی را در برابر چیزهایی که مانا دارند، شاهد این مدعاست. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۸۴) مانا، آمیزه‌ای از هراس، اعجاب و جاذبه می‌داند، آمیزه‌ای که او با اصطلاح ابهت آن را بیان می‌کند. مانا در بسیاری از چیزها رخنه می‌کند. مانا محدود به چیزهای معینی نیست، هرچند برخی چیزها بیش‌تر از چیزهای دیگر مانا دارند. آن نوع چیزهایی که ممکن است مانا داشته باشند، عبارت‌اند از اشیای مربوط به مناسک، افراد قدرتمند یا مهم، واژه‌های خاص، جسدها، نمادها، محل‌ها و جایگاه‌ها، صخره‌ها، سنگ‌ها، درخت‌ها، گیاهان و جانوران خاص. چیزهایی که مانا دارند، عموماً از طریق تابوها از چیزهای معمولی جدا نگه‌داشته می‌شوند. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۸۴)

که از قبایل بومیان استرالیا به‌ویژه قبیله ارون‌تا گردآوری کرده بودند، است. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۱۷۱) اسپنسر بر تکامل انواع، صورت‌ها و فرهنگ‌ها تأکید داشت و سال‌ها قبل از داروین به تکامل آن هم در ساختی وسیع باور داشت. (موریس، ۱۳۸۳: ۱۳۰) تایلور نیز بر همین باور و تحت تأثیر داروین در بحث تکامل انواع بود. (پالس، ۱۳۸۵: ۳۹)

گفتنی است که دورکیم مطالعه خود را بر مبنای بررسی توت‌پرستی در جوامع بومی استرالیا قرار می‌دهد و استدلال می‌کند که توت‌پرستی، نمایانگر ابتدایی‌ترین یا ساده‌ترین شکل دین است و عنوان کتاب او از اینجا گرفته شده است. توت‌م در اصل حیوان یا گیاهی بود که اهمیت نمادینی برای گروهی داشت و با حرمت و تقدس (مانند: حرمت خوردن حیوان یا گیاه توت‌می، جز در موارد تشریفاتی خاصی) بدان نگریسته می‌شد. (گیدنز، ۱۳۷۷: ۴۹۳ - ۴۹۲) اینجاست که او حقیقت دین را براساس امر مقدس و غیرمقدس (دنیوی) تبیین می‌کند و از این رو دین را غیرمرتبط با ماوراء الطبیعه و خدا تعریف می‌کند. (ویلیم، ۱۳۷۷: ۲۲ - ۲۱)

ناگفته پیداست که مقدس از نظر او نه امر ماوراء طبیعی؛ بلکه اشیای مقدس اموری برتر و قدرتمند و دارای ممنوعیت برای تماس معمول و مرتبط با منافع و رفاه عام هستند و اشیای غیرمقدس، کم‌اهمیت هستند و فعالیت‌های زندگی دنیوی او را منعکس می‌کنند. (پالس، ۱۳۸۵: ۱۵۷) در رویکرد مذکور، نهی‌های مناسکی را «تابو»^۱ می‌نامند. این واژه در اصل از واژه پولینزیایی تاپو سرچشمه می‌گیرد (همیلتون، ۱۳۹۴: ۲۱۲) و هدف از شناخت تابوها، آشکار کردن کارکردهای اجتماعی ناشایست‌های مناسکی است. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۲۱۳)

دورک‌هایم معتقد بود که ریشه‌های اقتدار قدسی هنجاری در پس همه امور مقدس دینی همان جامعه است (هابرماس، ۱۳۸۴: ۴۴۱ و ۴۳۸) و حرمتی که مردم برای توت‌م در نظر می‌گیرند، در واقع ناشی از احترامی است که برای ارزش‌های اجتماعی اساسی قایل هستند و در واقع، آنچه موضوع پرستش است، خود جامعه است که موجودیت و همبستگی گروهی آن طی اعمال تشریفاتی و شعایر

۱. زیگموند فروید نیز تحلیل روانشناختی از توت‌م و تابو دارد که در کتاب *توت‌م و تابو* در سال ۱۹۱۳ نوشته ارائه کرده است. او معتقد است انسان ابتدایی، در دسته آغازین زندگی می‌کرد. این دسته متشکل از نری مسلط (پدر) بود که شماری از زنان را در انحصار خود داشت. این پدر نیرومند، پسران بالغ خود را از زنان دور نگاه می‌داشت. روزی پسران با هم هم‌داستان شده پدر را کشتند. پس از مدتی، آنها از عمل خویش پیشیمان شدند زیرا پدر را دوست داشتند و از این رو جهت کفاره عمل خویش، دو ممنوعیت را ابداع کردند که اصل آیین‌هایی اخلاقی شدند: یکی این که نمادی به صورت یک نوع حیوان را به جای پدر گذاشتند؛ این نماد، توت‌م است. برادران خوردن حیوان توت‌می را حرام اعلام کردند، و دیگر این که ازدواج درون گروهی را حرام کردند (تابو). (موریس، ۱۳۸۳: ۲۱۷ - ۲۱۱) توت‌م عبارت است از حیوان یا گیاهی مقدس و تابو عبارت است از اشخاص یا اشیایی که ممنوع هستند. (پالس، ۱۳۸۵: ۱۱۱)

منظمی به نام گردهمایی برای مناسک دینی تولد، ازدواج یا مرگ، اعمال می‌شود و اقتدار الهی یا خدایان، درحقیقت بیان نفوذ و تأثیر جمع بر فرد است. (گیدنز، ۱۳۷۷: ۴۹۳) بنابراین از نظر وی دین هرگز خاستگاه فردی ندارد؛ بلکه خاستگاه دین همان وجدان جمعی است که در مناسک تکرار و تقویت می‌شود. (مرادی، ۱۳۹۳: ۳۰)

بدین‌سان دورکهایم نیز هم‌صدا با مارکس معتقد است در جوامع جدید پیشرفته که توسعه اجتماعی، نهادهای جدید، نظم و قانون مایه انسجام آنهاست، دین هم کارکرد خود را از دست می‌دهد. (مرادی، ۱۳۹۳: ۳۶) البته می‌توان انتظار داشت اعمال تشریفاتی جدیدی پدید آیند که جانشین مراسم تشریفاتی قدیمی شوند. در همین راستا برخی معتقدند جشن‌های روز اول ماه مه که هر ساله در میدان سرخ مسکو برگزار می‌شود و تعهد نسبت به آرمان‌های انقلاب روسیه را تقویت می‌کند، نوعی مناسک دین اجتماعی جدید است. (گیدنز، ۱۳۷۷: ۴۹۴)

افرادی چون مرتون و پارسونز نیز در ردیف کارکردگرایان هستند که سعی می‌کنند نظام اجتماعی را به صورت امری کلی تحلیل کنند که هر خرده‌نظام از جمله دین نقش خاص خود را در حفظ موجودیت نظام مذکور دارد. (ویلیم، ۱۳۷۷: ۴۶)

مالینوفسکی نیز به پیروی از دورکیم، دین و جادو را متعلق به قلمرو امور مقدس و متمایز از امور نامقدس می‌داند. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۸۹) به نظر مالینوفسکی جهانی‌ترین و مهم‌ترین سرچشمه تنش عاطفی که حاکم بر مناسک مذهبی است، واقعیت مرگ است. سوگواران گرایش به این دارند که خود را تسلیم نومیدی کنند، وظایف‌شان را نادیده گیرند و به شیوه‌ای زیان‌بار برای خود و دیگران رفتار کنند. در این زمان، یکپارچگی و همبستگی گروهی تحت‌الشعاع حادثه قرار می‌گیرد. مناسک خاک‌سپاری بدین‌ترتیب است که از طریق بازتأیید و تقویت اعتقاد به جاودانگی روح، اضطراب‌های ناشی از رخداد مرگ را کاهش و تعادل را برگرداند. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۹۱-۹۰)

اندیشه مذکور در افکار فیلسوفانی مانند: هابز، هیوم، اسپینوزا و راسل و نیز روان‌شناسانی چون فروم نیز دیده می‌شود که ترس از مرگ و یا جهل به علل و عوامل بلایای طبیعی را ریشه‌گرایش به دین می‌دانند. (شجاعی‌زند، ۱۳۸۸: ۸۰-۷۹)

۴. ماکس وبر

ماکس وبر (Max Weber, 1864-1920) در مقابل دورکهایم که اندیشه دین‌شناسی خود را بر مبنای تعداد اندکی از نمونه‌ها قرار داد و آن را به‌صورتی غیرمنطقی به همه ادیان تعمیم داد، به‌صورت گسترده‌ای ادیان جهان را مطالعه کرد، گرچه نتوانست مطالعه خود را که درباره اسلام

طرح‌ریزی کرده بود، به پایان برساند. (گیدنز، ۱۳۷۷: ۴۹۵ - ۴۹۴)

وبر در تقسیمی در معرفی نگرش دین‌های جهان به دنیا آنها را بر دو دسته، یعنی برحسب اینکه خدامحوری هستند یا کیهان‌محور تقسیم کرده و سپس نگرش آنها به دنیا را در جدول زیر معرفی نموده است:

جهان‌بینی‌های دینی - متافیزیکی بر حسب مضامین نوعی آنها (هابرماس، ۱۳۸۴: ۲۱۷)

کیهان‌محور	خدامحور	راهبردهای مفهومی ارزیابی دنیا به عنوان یک کل
کنفوسیوس باوری تائوباوری	-	تأیید دنیا
بوداباوری هندوباوری	یهودیت مسیحیت	نفی دنیا

وبر باور دارد ادیان خدامحور، هرگز پیروان خود را به کسب دنیا تشویق نمی‌کنند. (هابرماس، ۱۳۹۲: ۲۱۶) این نگرش منفی به جهان، ناشی از گرایش به ارزش‌های مقدسی است که فراسوی جهان در ژرف‌ترین کناره‌جویی از جهان قرار دارد. (هابرماس، ۱۳۹۲: ۲۱۹)

وبر پیوندهای میان انواع گوناگون دین و گروه‌های خاص اجتماعی و تأثیر انواع دیدگاه‌های دینی بر جنبه‌های دیگر زندگی اجتماعی، به‌ویژه رفتار اقتصادی را دنبال می‌کرد. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۲۳۲) به نظر وبر در بسیاری از سنت‌های دینی، کسانی که از شوربختی رنج می‌برند، تصور می‌کنند خشم خدایان کیفرشان داده است یا شیاطین آنها را تسخیر کرده‌اند؛ زیرا گناهی مرتکب شده‌اند که آسیب‌پذیرشان ساخته است. دین با چنین توجیهی که از رنج می‌کند، یکی از نیازهای ژرف و عام بشر را برآورده می‌کند.

هر سرنوشت نیک یا بدی را که به انسان رو می‌آورد، نمی‌توان به‌عنوان تصادف محض پذیرفت؛ بلکه به‌خاطر شایستگی‌شان پدید آمده است. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۲۳۴) او معتقد است دین، به‌طور اساسی پاسخی است به دشواری‌ها و بی‌عدالتی‌های زندگی و می‌کوشد تا این ناکامی‌ها را توجیه کند و در نتیجه، انسان‌ها را قادر به کنار آمدن با آنها می‌کند و در برابر این مشکلات به آنها اعتمادبه‌نفس می‌بخشد. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۲۳۶ - ۲۳۵)

طبق دیدگاه عقلانی شدن ماکس وبر، مرحله اول عقلانیت، «افسون و توهم‌زدایی» یا «عقلانی‌شدن مثبت» است. با ادامه فرآیند «توهم‌زدایی» از اوج قرون وسطی به بعد، بازنمایی‌های

قدیمی مذهبی یا «سحرآمیز - روح‌باورانه» (magical-animistic) جهان به تدریج درهم می‌شکنند - این همان معنای «افسون و توهمزایی» است - و قدرت مسحورکنندگی خود را از دست می‌دهند و کنش «ابزاری» مبتنی بر «هدف / وسیله»، یا کنش «عقلانی - هدفمند» (اینها همه مترادف‌های متفاوت در ترجمه واژه آلمانی "zweckrational" هستند) جایگزین سحر و جادو و امثال آنها می‌شود و نیز اصول و هنجارهای صورتی (formal) جای رهنمودها، نواهی و مجازات‌های ناپخته ابتدایی‌تر سنتی و اخلاقی قبیله، طایفه و اجتماع دینی را می‌گیرند. (پیوزی، ۱۳۷۹: ۶۴ - ۶۰)

محرك کنش مبتنی بر ارزش، باورها و اهداف فرهنگی، مانند جست‌وجوی رستگاری از راه دین است. (اسمیت، ۱۳۸۷: ۳۳) برعکس، کنش مبتنی بر هدف براساس معیار کارآیی حرکت می‌کند. در این کنش‌ها، محاسبه وسایلی که دقیقاً برای نیل به اهداف مشخص مورد نیاز است ضروری است؛ ولی از قابلیت دریافت دستورهای والای معنوی و اهداف فرهنگی اثری به چشم نمی‌خورد. وبر معتقد بود که ورود به مدرنیته اینک درحالی صورت می‌گیرد که عمل از نوع کنش مبتنی بر هدف (Zweckrational) رواج بیشتری می‌یابد. (اسمیت، ۱۳۸۷: ۳۳ و ۳۴) او معتقد بود عقلانی شدن دین نقش بسیار مهمی در ظهور مدرنیزاسیون ایفا کرده است. (ویلیم، ۱۳۷۷: ۴۰)

بنابراین، وبر نیز خدایان را مخلوق ترس و جهل بشر دانسته و به‌وضوح رویکردی براساس داروینیسیم اجتماعی دارد و ادیان را در مسیر تکاملی آنها تحلیل می‌کند و ترقی علم و تمدن که نیاز به مدنیت و حکومت را ایجاد کرده، ادیان مدنی جدید با خدای واحد را خلق کرده است. (وبر، ۱۳۹۶: ۹۹ - ۷۳)

اندیشه‌های جامعه‌شناسان معاصر (مدرن) درباره‌ی خاستگاه دین

۱. ابرت بلا

رابرت بلا (Robert Bellah, 1927-2013) مبتکر نظریه دین مدنی (Civil Religion) است، نویسنده دو مقاله مهم در بحث جامعه‌شناسی دین است: دین مدنی در آمریکا (Civil Religion in America) و تحول مذهبی. (Religious Evolution).

وی در مقاله «دین مدنی در آمریکا» که در شماره زمستان سال ۱۹۶۷ در نشریه دیدالوس منتشر کرد، مدعی شد که در آمریکا دین مدنی و کلیسا به‌صورت آشکار از هم جدا شده‌اند. (کریستی، ۱۳۹۳: ۱۳) البته اصطلاح «دین مدنی» را اولین بار روسو وضع کرده و قرارداد اجتماعی را نوعی دین مدنی معرفی کرده است. (کریستی، ۱۳۹۳: ۱۳) روسو به صراحت می‌گوید که آموزه‌های ادیان تا زمانی معتبر است که خلاف حقوق شهروندی نباشد. او تمایز آشکاری بین دین مدنی و دین فراطبیعی نهداد.

او معتقد است مفاد قرارداد مذکور را شهریار دیکته می‌کند و همه آن هم مربوط به نظم و نسق امور دنیوی است؛ زیرا شهریار در جهان دیگر سلطه ندارد و نیز از طریق حکم به تقدس این قرار داد آن را به تکلیفی معنوی بدل کرد که ضمانت اجرایی داشته باشد. (کریستی، ۱۳۹۳: ۳۵ - ۲۷) البته شهریار جمعی که همان مردم و اراده مردم باشد که به دنبال خیر و نفع عمومی است. (کریستی، ۱۳۹۳: ۴۳ - ۴۲)

رابرت از جایگزین شدن فراگیر دینی جدید و مادی و ملموس و محسوس در آمریکا به‌جای دین رایج و مبتنی بر معنویت قدسی می‌گوید که نمادهای آن نیز در سراسر آمریکا قابل مشاهده است، برای نمونه در سخنرانی‌های رؤسای جمهور آمریکا با وجود جدایی کلیسا از دولت، سیاست و حیات مدنی، همچنان اشاراتی به خدا دیده می‌شود، بدین‌صورت که به نام خدا سوگند می‌خورند و از او طلب کمک می‌کنند یا می‌گویند که خدا از قانون، نظم و اقتدار پشتیبانی می‌کند، مردم آمریکا برگزیده خدا هستند. (اسمیت، ۱۳۸۷: ۱۴۱)

باید دانست که آنان سخنی از خدای مسیحیت و کلیسا یا خدای مذهبی دیگر بر زبان نمی‌آورند و معلوم است خدایی را در نظر دارند که همه اقوام و مردم آمریکا بتوانند او را بپذیرند. (زورانی و همکاران، ۱۳۸۵، دین مدنی: ۸۹) در این صورت جدید دین، دیگر خدا از زبان کلیسا سخن نمی‌گوید و ایالات متحده دیگر در سلطه کلیسا نیست. (مرادی، ۱۳۹۳: ۸۴)

بلا می‌نویسد که آمریکا پیامبران، شهداء، وقایع قدسی، مکان‌های مقدس و آداب دینی پرابهت و نمادهای دینی خاص خود مانند: واشنگتن، لیسنگتن، کندی، و رخدادهایی نظیر واقعه گوتنبرگ، و مراسمی چون روز یادبود را دارد. از نظر بلا، کارکرد دین مدنی همان ایجاد همبستگی ملی است که در اندیشه‌های دور کمی وصف شده و الهام‌بخش اصلاحات دموکراتیک، پایان برده‌داری و جنبش حقوق مدنی است و مردم را تشویق می‌کند، تا به‌خاطر اهداف جمعی تن به فداکاری دهند. (اسمیت، ۱۳۸۷: ۱۴۲ - ۱۴۰) کلمن مدعی است دین مدنی آمریکا بسیار کامل و فراگیر و فراتر از ملی‌گرایی است. (کریستی، ۱۳۹۳: ۲۴۷) البته رابرت بلا بعداً از تحلیل خود اظهار ملالت کرد و در کتاب «پیمان شکسته» این دین را به صدفی شکسته که میان تهی است و هیچ گوهری در آن نیست، تشبیه کرد. (زورانی و همکاران، ۱۳۸۵، دین مدنی: ۹۰)

۲. برگر و گیرتس

در زمان معاصر بشر طعم مدرنیته را از بن دندان چشید؛ اما وعده عقل خودبنیاد نتوانست کاوش انسان در کشف حقیقت و معنا را تغذیه کند و پاسخی درخور به نیازهای اساسی بشر در حوزه‌های

هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی دهد و پرسش‌های فلسفی اصیلی چون آغاز و انجام بشر و درد جاودانگی همچنان بی‌پاسخ ماند. در نتیجه بازکاوی میراث دینی و بازاندیشی در تراث معنوی ادیان، دوباره سکه بازار شد و امثال پیتر برگر (Peter L. Berger, 1929-2017) و کلیفورد گیرتس (Clifford Geertz, 1926-2006) محصول دغدغه یادشده هستند.

برگر یکی از پیشگامان بانفوذی است که مانند وبر، دین را از سرچشمه‌های عمده‌ای می‌انگارد که آدم‌ها را در اعصار گوناگون کوشیده‌اند به‌وسیله آن وجودشان را معنادار کنند؛ اما یکی از کسانی که قدری پیش از وبر و برگر سهم مهمی در این قضیه داشت، گیرتس بود که مانند آن دو بر معنای زندگی تأکید می‌کرد. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۲۶۵)

با توجه به گفته گیرتس، دین عبارت است نظامی از نمادها که کارش استقرار حالت‌ها و انگیزش‌های نیرومند، قانع‌کننده و پایدار در انسان‌ها از طریق صورت‌بندی مفاهیمی از نظر کلی جهان و پوشاندن این مفاهیم با چنان هاله‌ای از واقع‌نمایی است که این حالت‌ها و انگیزش‌ها بسیار واقع‌بینانه به نظر آیند. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۲۶۶)

انسان‌ها نیاز دارند که جهان را از هرج‌ومرج‌آمیز و مبتنی بر تصادف بودن نجات دهند؛ زیرا این‌گونه تجربه‌ها، جهان را به هرج‌ومرج بی‌معنایی تبدیل می‌کنند. گیرتس چنین تجربه‌هایی را مایه سردرگمی، رنج و شر تصور می‌کند که دین بر آن است تا این واقعیت‌ها را توجیه کند، تا انسان دریابد که همین بی‌عدالتی‌ها نیز الگوی معناداری دارند. شیوه بسیار رایج در توجیه این واقعیت‌ها، ادعایی است که بی‌عدالتی‌ها در این جهان با دادگری در جهان دیگر جبران خواهند شد. (هابرماس، ۱۳۸۴: ۲۱۵؛ همیلتون، ۱۳۹۴: ۲۶۷ و ۲۶۹) در مجموع باید اذعان داشت دین به سه مسئله سردرگمی، رنج و شر سروکار دارد و می‌کوشد با ارتباط دادن این مسائل با قلمرو گسترده‌تری از واقعیت، آنها را معنادار می‌کند. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۲۶۹)

برگر به وجه کارکردی دین توجه دارد؛ اما برخلاف دورکیم دین را مساوی آن نیانگاشته است و نیز خاستگاه دین را در عالم ماوراءالطبیعه جستجو می‌کند و هستی را دارای تقدس می‌یابد. (مرادی، ۱۳۹۳: ۶۸) برگر ولاکمن برای تعریف دین از تعبیر «عالم بالا» و «استعلا» استفاده می‌کند و آن را شامل محدوده غیرتجربی زندگی بشر می‌دانند؛ اما برگر این عالم غیرقابل درک با روش تجربی را مقدس می‌داند و دین انسان را با این عالم مقدس مرتبط می‌کند و در سایه آن جهان را برای وی بامعنا می‌کند؛ اما لاکمن معتقد است همه اشکالی که در راستای هویت‌بخشی به فرد در جامعه عمل کنند، دین هستند و لذا تعریف او کاملاً کارکردگرایانه است و از منظر او کمونیسیم هم نوعی دین است. (مرادی، ۱۳۹۳: ۷۱ - ۷۰)

بحث و بررسی

باید توجه داشت که بسیاری از اندیشه‌های یادشده در غرب نیز با چالش‌هایی مواجه هستند؛^۱ اما در اینجا مضمون مشترک این اندیشه‌ها نه با نگرش جامعه‌شناختی؛ بلکه براساس مبانی قرآن و حدیث در ساحت انگاره‌های سه‌گانه پارادایمی (هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی) نقد می‌شود:

نقد هستی‌شناختی

باید دانست که جز رگه‌هایی در اندیشه برگر، دیگر جامعه‌شناسان، دین را پدیده‌ای مادی می‌انگارند. برخی نویسندگان ایرانی نیز به‌صراحت از پیش‌فرض مذکور (نگاه مادی به دین) سخن گفته و نوشته‌اند:

جامعه‌شناسی دین، خود یکی از محصولات سکولاریزاسیون است و هرگز در پی تأیید یا رد برخی مقدسات نیست؛ بلکه دین را همچون همه پدیده‌های دیگر که در این پارادایم بحث می‌شود، امری مادی و زمینی تلقی می‌کند. (محمدی، ۱۳۸۷: ۲۵)

قرآن و روایات همواره انگاره انحصار هستی در ماده را رد کرده و آن را عامل انواع خطاهای بشر در ساحت‌های بینشی و کنشی معرفی کرده‌اند. آیات آغازین سوره مبارکه بقره را راهنمای افرادی معرفی کرده است که ایمان به غیب دارند. (بقره / ۳) غیب درحقیقت همان وجود پروردگار و عوالمی است که او خلق کرده و واسط بین فیض او و جهان ماده است و البته خود دارای درجاتی هستند. روایات نیز به جهان دیدنی و نادیدنی اشاره شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۴ / ۵۶۷) که البته هر نادیدنی غیب نیست؛ بلکه جهان غیب عبارت است از عوالمی که از جنس ماده نباشد (آمدی، ۱۴۱۰: ۴۲۳) در حدیث زینب عطاره، جهان غیب با گستره بسیار دهشت‌آوری توصیف شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۸ / ۱۵۳) و درحقیقت، جهان غیب در طول این جهان ماده نیست؛ زیرا در ورای زمان، مکان و محیط بر ماده است؛ همان‌طور که قرآن در مورد خدای متعال یا جهنم فرموده است که بر جهان ماده احاطه دارد. (بقره / ۱۹؛ عنکبوت / ۵۴)

۱. به‌عنوان نمونه آنان کارکردگرایی دورکمی که پارادایم مسلطی بر جامعه‌شناسی دین است را با چند اشکال مواجه کرده‌اند، از جمله اتکا به رشته محدودی از داده‌های مربوط به تعدادی از قبایل بومی استرالیا به‌زعم اینکه با بررسی دقیق یک دین نخستین، ماهیت اساسی دین به‌طور کلی شناخته می‌شود. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۱۷۹) با اینکه ویژگی‌های دین خاصی را نمی‌توان به همه ادیان تعمیم داد و نمی‌توان مطمئن بود جوهر دین خاص مورد بررسی دورکیم، جوهر دین به معنای عام آن باشد. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۱۸۰) اصولاً اندیشه‌هایی که دین را در صورت‌های تکاملی آن جستجو کرده‌اند و اغلب هم کارهایی مردم‌شناختی هستند، تحقیقاتی درباره صورت‌های اولیه دین هستند که گمان‌هایی را بی‌دلیل تعمیم داده‌اند. (شجاعی‌زند، ۱۳۸۸: ۷۲ - ۷۰)

گفتنی است دین نیز از نظر هستی‌شناختی خاستگاه غیبی در نزد خدا دارد (آل عمران / ۱۹) و انسان هم براساس فطرت توحیدی الهی با دین سرشته است (روم / ۳۰) و همه آموزه‌های دینی از تجلیات و فروع همین مقام است و انبیاء با وصل شدن به فطرت توحیدی بوده است که رهاورد سفرشان به‌عنوان شریعت و آداب و سنن را برای رساندن بشر به آن مرتبه به‌عنوان ارمغان آورده‌اند. بنابراین، انکار بُعد غیبی جهان که در اندیشه‌های یادشده از مارکس تا استارک وجود داشت، درواقع اولین و مهم‌ترین ضربه بر دین است.

بنابر آنچه گفته شد اولاً، ریشه دین، الله است که انسان را بر فطرت «الله‌گرایی» سرشته است، نه اموری چون توت‌م و تابو. ثانیاً، سخن دورکیم در تعریف دین ناصحیح است، به‌طوری‌که ادعا می‌کند دین سیستم یکپارچه‌ای از اعتقادات، آداب و رسوم جمعی است که با امور مقدسی سروکار دارد و توسط کلیسا سازماندهی می‌گردد و بدون مفهوم جمعی آن دارای هویت نیست؛ (Durkheim, 1995: 44) زیرا اولاً دین منحصر در آداب جمعی و مناسک جمعی نیست و اصل دین در اصلاح رابطه فرد با خدا و تسلیم امر او بودن است. (آل عمران / ۱۹) ثالثاً، محور دین، لزوماً نهادهای مذهبی چون کلیسا و امثال آن نیست. همچنین آموزه‌های دینی اسلام هرگز اموری وهمی و دارای کارکرد تسکینی صرف نیست که کارکردگرایان می‌پندارند.

برای نمونه، وجود دوزخ و عذاب آن نه امر کارکردی صرف برای ترساندن بشر است؛ بلکه حقیقتی در متن واقعیت است، همان‌طور که قرآن به صراحت فرموده است: «جهنم همین حالا کافران را در بر گرفته» (عنکبوت / ۵۴) و «اگر بصیرت داشتید جهنم را اکنون می‌دیدید». (تکواثر / ۶ - ۵) رابعاً، سخن ایوانز پریچارد^۱ که معتقد است تفاوتی میان ادیان ابتدایی با ادیان وحیانی نیست و نتایج تحقیقات در آن ادیان ابتدایی قابل تسری به ادیان وحیانی نیز هست، (Pritchard-Evans, 1968: 2-3) صحیح نیست و اصولاً دین امری وحیانی و واحد است و قرآن هم صورت کتبی تحریف‌نشده آن حقیقت است؛ ولی آنچه نزد اقوام ابتدایی وجود دارد، لزوماً مرتبط با دین نیست و یا صورت تحریف‌شده آن است.

نقد انسان‌شناختی

انسان دارای هویت غیبی است که آن حقیقت در جهان ماده تنزل یافته، تا از عوالم مادی برای توسعه

۱. ایوانز - پریچارد، ادوارد ایوان (۱۹۷۳ - ۱۹۰۲) (Evans-Pritchard, Edward Evan) انسان‌شناس اجتماعی انگلیسی است که اندیشه خود درباره تبیین جامعه‌شناسانه دین را در دو دهه ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ با تحقیق میدانی درباره اقوام آفریقایی در بخش جنوبی سودان تحقیق کرد و با آموختن زبان و فرهنگ آنان وارد میدان مطالعه شد و با آنان زیست و داده‌های علمی خود را تدوین و تحلیل کرد. کتاب او در این زمینه *نظریات دین ابتدایی* نام دارد.

ساحت غیبی خود بهره برد، نه در ماده متوقف بماند. قرآن کریم از خلقت اولیه بشر در بهترین حالت و وضعیت یاد کرده (تین / ۴) که به نظر می‌رسد همان منزلت توجه او به معرفت الهی به‌عنوان حقیقت دین است، همان‌طور که از خلقت او در بهشت قرب الهی یاد کرده است (بقره / ۳۵) و سپس او را به جهانی پست تنزل داده (تین / ۵) که همان دارا شدن لباس جسمانیت و لوازم آن از غضب و شهوت است. سرانجام بشر نیز بازگشت به آغاز خود، یعنی عالم غیب است (مریم / ۶۱) و دین هم با تنزل او و برای هدایت او فرود آمده است (بقره / ۳۸) و دین خواهی که همان میل به معرفت الهی است، با فطرت او درآمیخته است. (روم / ۳۱) با الهام از معارف مذکور است که ملاصدرا گفته است:

قرآن نسخه کامل انسان است و برای فهم قرآن باید ابتدا انسان را شناخت و به احوال، مبادی، اسرار، اسباب وجودی و درجات او پی برد. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۲۵۲)

بنابراین، اندیشه‌هایی که انسان را با نگرش داروینی و تطوری تفسیر می‌کنند، تبار غیبی انسان را گم کرده‌اند و از این‌رو نمی‌توانند تصویر درستی از دین که نسخه هدایت انسان است را به‌دست دهند و در نتیجه مانند بسیاری از اندیشمندانی که سخن آنان نقل شد، تبار دین را هم در تطور انواع جستجو می‌کنند و تعریف دین و خاستگاه آن را در ادیان آغازین پی می‌گیرند.

انسان در فرایند نزول مذکور، دارای دو نوع «خود» است: یکی ملکوتی که هسته اصلی هویت اوست و وی را به جایگاه بلندمرتبه او سوق می‌دهد. یکی خود مادی که عارضی است و مساوی با هویت او نیست و او را به سوی نعمت‌های مادی و فراموشی آن منزلت ارجمند می‌کشد. دین انسان را با خود ملکوتی آشنا کرده و در حد معقول از خود مادی بهره‌مند می‌کند و بدین‌سان او را از خلاصه شدن در چیزی که «ازخودبیگانگی» حقیقی و بی‌هویتی است، رها می‌سازد و با «خود» واقعی او آشنا می‌کند.

پارسا منشی پروتستانی، لذت جسمانی را گناه و نامعقول می‌داند؛ زیرا در راستای هدف ستایش از خداوند و اجرای فرمان‌هایش نیست؛ (همیلتون، ۱۳۹۴: ۲۵۷) اما در اندیشه اسلامی، لذات جسمی در حد معتدل، معقول و مشروع آن مقبول است؛ بلکه به آن تشویق شده و دستور داده‌اند مؤمن بخشی از زندگی خود را به آنها اختصاص دهد؛ (حرانی، ۱۴۰۴: ۲۰۳) بلکه این لذات با شرایط یادشده را در راستای رسیدن به آن اهداف والا و یاری‌گر آنها معرفی فرمودند. (کلینی، ۱۴۰۷: ۵ / ۸۷)

شایان ذکر است اینکه مارکس معتقد است دین چیزی جز توهم و پندار خیالی حاصل الیناسیون (ازخودبیگانگی انسان) در رژیم سرمایه‌داری نیست و انسانی که خود را نیافته یا خود را فراموش کرده است، دین را به‌عنوان خودآگاهی و خوداحساسی پذیرفته، سخنی نادرست است. البته آموزه‌های دین

نیز در راستای تخدیر اجتماعی عمل نمی‌کنند؛ بلکه به انسان را به کنش اجتماعی وا می‌دارند و انقلاب اسلامی ایران نمونه‌ای بارز از ظرفیت تحول‌آفرینی اجتماعی در دین بود.

در همین راستا بسیاری از بزرگان اندیشه جامعه‌شناسی دین از دورکیم تا میرچالپاده تأکید و تصریح کرده‌اند که آدمی حیوانی دین‌ورز (Homo Religiosus) است و به سبب همین دین‌گرایی و دین‌ورزی سرشتی و ریشه‌دار در وجود او در کنار عرفی‌شدن و قداست زدایی از دین، به‌طور دائمی به قداست بخشیدن به یک سلسله امور دیگر می‌پردازد و همواره بین امر قدسی (Sacred) و امور دنیوی (Profane) یک دیالکتیک و رابطه جدلی متقابل وجود دارد. (همتی، ۱۳۷۵: ۲۱۲) یعنی دائماً امور قدسی را که عرفی می‌کند در مقابل یک سری امور عرفی را به‌عنوان مقدس به‌صورت خودآگاه و ناخودآگاه می‌پرستد. و این نیست جز به خاطر میل فطری او به معنویت و دین که قرآن کریم بیان فرموده است.

نیاز فطری است که اقبال به دین را هر روز بیشتر می‌کند؛ چنان‌که همیلتون می‌گوید: از جنگ جهانی دوم به بعد جهان غرب شاهد بروز انواع فرقه‌ها و کیش‌های معناگرای جدید بوده است که به‌عنوان واکنشی به بحران ارزشی و هنجاری در جوامع صنعتی نوین غرب ارزیابی شده‌اند. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۳۴۹) در همین راستا گیدنز در آخرین سطری که در ارزیابی پایانی خود از همه مباحثی که در جامعه‌شناسی دین بیان کرده و می‌نویسد:

شاید کمتر کسی باشد که هرگز تحت تأثیر احساسات مذهبی قرار نگرفته باشد و علم و تفکر عقلگرایانه در برابر سؤالاتی اساسی مانند معنا و هدف زندگی - موضوعاتی که همیشه اساس دین بوده است - ساکت می‌مانند. (گیدنز، ۱۳۷۷: ۵۱۳)

درخور توجه است که در گذشته نیز اگر بشر از دین و حیانی و آموزه‌های پیامبران دور مانده است، اسطوره را با تحریف آموزه‌های دینی بر ساخته است و اسطوره عبارت است از مجموعه یا کلیتی نمادین (نماد به‌معنای عام کلمه) که از امور آغازین، فراتاریخی، الوهی - بشری، و سرمنونی خبر می‌دهد و حکایت می‌کند و به تمام زندگی او معنا می‌بخشد، هویت او را شکل می‌دهد، عواطف او را جلا می‌دهد و تقویت می‌کند، رفتار او را جهت می‌دهد و بالاخره از جهانی که در آن زندگی می‌کند برایش تصویری ارائه می‌کند. (محدثی گیلوایی، ۱۳۹۷: ۲۱۹)

اسطوره نیز مانند دین جهان را به اموری مقدس و نامقدس تقسیم می‌کند با این تفاوت که امور مقدس در اسطوره، در همین امور مادی تجسد می‌یابند و قوای رازآلود و فوق طبیعی و قدسیت در اینها حلول می‌کند؛ ولی در دین خصوصاً ادیان توحیدی این رفتارها بت‌پرستی است. (محدثی گیلوایی، ۱۳۹۷: ۲۱۸)

بنابراین، از آنجاکه انسان در فطرت الهی خود متوجه دین است و فطرت یک امر اضافه شده و عارض بر انسان نیست؛ بلکه خمیره سرشته در وجود اوست، سخن امثال هابرمس یک برداشت سطحی است:

شکل‌ها و رسوم اجتماعی که به شکل آیینی در جامعه‌های اولیه اعمال می‌شد، به تدریج جنبه غیرمذهبی و دنیوی پیدا می‌کنند و بدین ترتیب «ذوب می‌شوند» و در معرض تغییر احتمالی و تعامل ارتباطی آگاهانه‌تر قرار می‌گیرند. (پیوزی، ۱۳۷۹: ۱۱)

از این رو تحقیقاتی نشان داده است که حتی در جوامع غربی توجه به دین نسبت به گذشته بیشتر شده است، به‌عنوان نمونه دینداری در آمریکا رو به فزونی رفته است. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۳۴۹؛ مرادی، ۱۳۹۳: ۲۴)

نقد معرفت‌شناختی

باید دانست که نقد مذکور را می‌توان نقد هسته‌ای مقاله دانست. گیدنز بازگشت بشر به دین را با برجسب بنیادگرایی معرفی می‌کند و به‌صورت خاص انقلاب اسلامی ایران را نمودی از همین بنیادگرایی می‌انگارد (گیدنز، ۱۳۷۷: ۵۰۷) او بنیادگرایی را عقایدی می‌داند که بر بازگشت به تفاسیر دقیق و عینی متون دینی مقدس تأکید دارند. (گیدنز، ۱۳۷۷: ۵۱۱) او دین‌گرایی را در برابر عقل‌گرایی (راسیونالیسم) قرار داده و در ارزیابی پایانی خود از همه مباحثی که در جامعه‌شناسی دین بیان کرده و می‌نویسد:

دیدگاه عقل‌گرا بر بسیاری از جنبه‌های زندگی ما چیره گردیده و بعید می‌نماید که سلطه آن در آینده قابل پیش‌بینی تضعیف شود. با این وجود مسلماً واکنش‌هایی بر ضد عقل‌گرایی پدید آمده، و منجر به دوره‌های احیای دینی می‌شود. (گیدنز، ۱۳۷۷: ۵۱۳)

البته به ندرت برخی مثل برگر و واخ دین را تجربه‌ای قدسی تعریف می‌کنند. (مرادی، ۱۳۹۳: ۷۱ - ۷۰؛ واخ، ۱۳۸۰: ۱۶) اصولاً نگرش مادی به هستی بر روش‌های مادی تحقیق و کشف معرفت هم تأکید دارد؛ زیرا معرفت را جز معرفت تجربی و حسی مادی نمی‌داند. پوزیتویست‌هایی چون ویتگنشتاین به‌صراحت معتقدند قضایای اخلاق، زیبایی‌شناسی، مذهب و متافیزیک اموری غیرمعقول است، لذا فلسفه باید خود را محدود به زبان واقعی یا توصیف علوم طبیعی نماید. (گلیسر، ۱۳۷۸: ۶۴ - ۶۳) روشن است چنین انگاره‌ای هیچ ارزشی برای معرفت وحیانی قائل نیست.

ریشه‌یابی این نگرش تقابلی، یعنی رویارویی عقل و دین و اصرار بر عقل ابزاری منهای نگرش وحیانی، بحثی درازدامن است؛ چنان‌که دکتر پارسانیا می‌نویسد:

مفهوم فلسفه و علم در قرن ۲۰ یک مفهوم «کنتی» است که آن هم البته از کانت متأثر است. در این نگاه کار عقل، نه صورت‌یابی؛ بلکه صورت‌بخشی به جهان است و عقل را کاملاً ذهنی می‌کند که جنبه روشنگری به جهان را از آن می‌گیرد و «ساینس» را مقابل علم (فلسفه) قرار می‌دهد که معرفتی تجربی و حسی و معنای جدیدی برای علم است. (پارسانیا، ۱۳۹۷)

البته نباید از حق گذشت که کلیسا نیز در ایجاد این واکنش افراطی و انحرافی در تقابل علم و دین در غرب سهم داشته است؛ چنان‌که همیلتون در این زمینه می‌گوید:

هرچند علم و دین لزوماً با هم تعارض ندارند؛ اما در سنت غربی عموماً این تعارض را پیدا کرده‌اند؛ زیرا آموزه دینی این سنت کوشیده است، امور تجربی را نه بر مبنای شواهد تجربی؛ بلکه بر پایه کتاب مقدس توضیح دهد. دین در این تلاش‌هایش خواه ناخواه می‌بایست شکست خورده باشد و شکست تفسیرهای دینی درباره موقعیت زمین در منظومه شمسی و تکامل، نمونه‌های بارز این قضیه هستند. در نتیجه شکست این تلاش‌ها، دین می‌بایست تا اندازه‌ای اعتبارش را از دست بدهد. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۲۹۴)

با توجه به مطالب بیان‌شده، این نگرش تقابلی در زمانه و زمینه تقابل علم و دین مسیحی موجود ایجاد شده؛ اما طبق ادله قرآنی و روایی، اسلام نه تنها با عقل ناسازگار نیستند؛ بلکه همواره عقل و عقلانیت را ستوده‌اند، تا آنجا که امام صادق علیه السلام عقل را حجت باطنی در کنار پیامبران به‌عنوان حجت ظاهری معرفی نموده است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۱۶) با الهام‌گیری از این نگرش است که مهم‌ترین کتاب روایی، یعنی کتاب شریف کافی با باب «عقل و جهل» شروع می‌شود و نیز فقیه بزرگوار شیعه، شهید اول (نور الله روحه و جسده) در تعبیر بسیار زیبایی حکم شرعی را شامل حکم نقلی و عقلی دانسته است. (شهید اول، ۱۴۱۹: ۱ / ۳۹) شرح تعبیر ایشان در کلام آیت‌الله جوادی آملی چنین است:

عقل در مقابل یا قسیم دین یا شرع نیست، تا چنین گفته شود که فلان مطلب عقلی است، یا دینی و همچنین عقلی است یا شرعی؛ بلکه عقل در مقابل نقل و قسیم آن است که هر دو از اقسام منبع استنباط دین و شرع خواهند بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۰)

در همین راستا حکیمانی عقل‌گرا چون ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا همواره دین را با رویکرد عقلانی تفسیر کرده‌اند، درحالی‌که عقلانیت مدرن هرگز تجربه موفق‌ی نداشته است و وبر خود معترف

بود، فرایند عقلانی شدن به قفس آهنین سرمایه‌داری متأخر منجر می‌شود، یعنی کنش مبتنی بر هدف کم‌کم جایگزین کنش مبتنی بر ارزش شده و زندگی معنا و مقصد خود را گم کرده و انسان‌ها در دامی افتاده‌اند که او آن را قفس آهنین بوروکراسی پوچ و عقلانیت بی‌معنا نامیده است. و بر رسماً از این ایده دفاع می‌کند که با آغاز مدرنتیبه، جهان به سمت تهی شدن از معنا پیش می‌رود. در عصر بوروکراسی زندگی می‌کنیم که در آن به‌جای کسب نوعی تعالی [معنوی] یا رفتن در پی معانی غایی، توجه اصلی بشر بر کارآیی و عقلانیت است. (اسمیت، ۱۳۸۷: ۳۶) از این رو غرب نیز معتقد است هنوز پرسش‌های زیادی وجود دارد که منحصراً پاسخشان درخور دین است، نه در حد و قواره علم؛ چنان‌که همیلتون می‌گوید:

دین، دست‌کم به‌معنایی بنیادی، لزوماً به همان نوع پرسش یا مسئله‌ای نمی‌پردازد که موضوع علم است. دین به روابط تجربی چیزها در جهان طبیعی لزوماً کاری ندارد؛ بلکه تنها به این پرسش می‌پردازد که چرا چیزها به این صورت وجود دارند. علم می‌تواند به ما بگوید جهان به چه صورت ساخته شده است؛ اما پرسش‌های مربوط به‌معنای جهان و وجود بشر را بی‌پاسخ باقی می‌گذارد. (همیلتون، ۱۳۹۴: ۲۹۴)

بنابراین، خطای معرفت‌شناختی اندیشه‌های جامعه‌شناختی دین این است که معرفت را تنها محصول روش تجربی و مادی می‌دانند و برای معرفت عقلی و شهودی اعتباری قائل نیستند و مقصود آنان از عقل، عقل ابزاری است.

نتیجه

خاستگاه دین از بعد وجودی، وحی الهی و خاستگاه گرایش بشر به دین، فطرت توحیدی اوست. اندیشه‌های رایج در جامعه‌شناسی دین در برابر این نگرش وحیانی بر سه محور مادی‌گرایی، تطور داروینی و عقلانیت ابزاری شکل گرفته‌اند. بنابراین تقابل، نتایج تحقیق در پاسخ به سه سؤال فرعی تحقیق به شرح زیر است:

اندیشه‌های جامعه‌شناسان کلاسیک و معاصر (مدرن) در تطبیق با آموزه‌های قرآن و حدیث در بُعد پارادایمی هستی‌شناختی، دارای رویکرد ماتریالیستی هستند، یعنی جهان را منحصر در عالم ماده انگاشته و در نتیجه حقایق غیبی دین را منکر شده و کارایی دین در استفاده از آنها را صرفاً تسکینی و کارکردی انگاشته‌اند. اسلام باور دارد، هستی دارای ساحتی به‌نام غیب است که بسیار فراخ‌تر از جهان ماده است.

از منظر آموزه‌های قرآن و حدیث، اندیشه‌های یادشده در بُعد پارادایمی انسان‌شناختی تحت‌تأثیر اندیشه‌های داروینی که از بنیادها و بن‌مایه‌های عمیق اندیشه غربی است، انسان را پدیده‌ای طبیعی و دارای ریشه‌های کاملاً مادی و نه معنوی و غیبی فرض کرده‌اند؛ اما اندیشه اسلامی معتقد است که انسان موجودی غیبی است، یعنی از غیب آمده و به آنجا بر می‌گردد و البته در این میان از جهان ماده هم بهره خود را در راستای همان توسعه و تقویت وجه غیبی خود خواهد گرفت.

حاصل ارزیابی دیدگاه‌های جامعه‌شناسان کلاسیک و معاصر (مدرن) دین در تطبیق با آموزه‌های قرآن و حدیث در بُعد پارادایمی معرفت‌شناختی این است که این اندیشمندان، عموماً دین را در تقابل با عقل و عقلگرایی را جانشین دین معرفی کرده‌اند؛ اما در رهیافت اسلامی، نگرش عقلانی هرگز در تقابل با نگرش وحیانی نیست؛ بلکه دین دارای دو بخش نقلی و عقلی است، یعنی تحلیل عقلی خود از دین است.

بدین‌سان اسلام خاستگاه دین را نه ضعف و ترس بشر از حوادث مادی؛ بلکه حقیقتی به‌نام ترشح ماده از جهان غیب در سلسله علل و معالیل می‌داند و دین را نه امری تطوری؛ بلکه حقیقتی غیبی نزد خدا می‌داند که تنزل نموده و لباس مادی گرفته است، تا بشر را به مقصد خود هدایت کند. همچنین هرگز از عقل و تفکر عقلانی واهمه‌ای ندارد؛ بلکه رشد عقلی را مایه شکوفایی بیشتر بینش دینی می‌داند و در این راستا می‌کوشد. بنابراین هرگز با ترقی عقلی انسان‌ها از فروغ خورشید دین کاسته نخواهد شد؛ بلکه ایمان به آن افزوده خواهد شد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آمدی، عبدالواحد، ۱۴۱۰ق، *مورال‌الحکم*، قم، دارالکتاب‌الاسلامی.
۳. اسمیت، فلیپ، ۱۳۸۷، *درآمدی بر نظریه فرهنگی*، ترجمه: حسن پویان، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۴. پارسانیا، حمید، ۱۳۹۷، *نشست تخصصی گفت‌وگو با فیلسوفان فلسفی علوم انسانی در چهار دهه پس از انقلاب*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. پالس، دانیل، ۱۳۸۵، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه و نقد: محمدعزیز بختیاری، قم، مؤسسه امام خمینی.
۶. پوریانی، محمدحسین و سید علی‌اصغر میرخلیلی، ۱۳۹۳، «مقایسه نگاه کارکردی به منشأ دین

- از منظر دانشمندان غربی و اسلامی»، *فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی*، دوره ۲، شماره ۳ (پیاپی ۷)، ص ۱۶۰-۱۳۶.
۷. پیوزی، مایکل، ۱۳۷۹، *یورگن هابرماس*، ترجمه: احمد تدین، تهران، هرمس.
۸. توسلی، غلامعباس، ۱۳۸۸، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، سمت.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء.
۱۰. حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین.
۱۱. آرون، ریمون، ۱۳۸۴، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه: باقر پرهام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. زروانی، مجتبی و قربان علمی و مهدی فیض‌الله‌پور و حیدرعلی میمنه جهرمی، ۱۳۸۵، «دین مدنی»، *مجله مقالات و بررسی‌ها*، شماره ۷۸، ص ۱۰۰-۸۱.
۱۳. شجاعی‌زند، علیرضا، ۱۳۸۸، *جامعه‌شناسی دین*، ج ۱، تهران، نی.
۱۴. شهیداول، محمد بن مکی، *ذکری الشیبه*، ۱۴۱۹ق، قم، مؤسسه آل‌البیت (ع).
۱۵. صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۶. طرهانی، بیژن، ۱۳۹۶، *خاستگاه دین*، تهران، نسل آفتاب.
۱۷. علمی، قربان، بهار ۱۳۸۶، «بررسی منشأ دین و دینداری از دیدگاه علامه طباطبایی»، *فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی*، ش ۱۰، ص ۱۱۶-۹۹.
۱۸. فولادی، محمد، بهار و تابستان ۱۳۹۴، «خاستگاه، منشأ پیدایش و مرحله آغازین دین بشر؛ بررسی و نقد دیدگاه دکتر شریعتی»، *فصلنامه معرفت کلامی*، سال ششم، ش ۱، ص ۸۰-۵۵.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب‌الاسلامیه.
۲۰. کریستی، مارسلا، ۱۳۹۳، *جامعه‌شناسی دین، از دین مدنی تا دین سیاسی؛ تلاقی فرهنگ، دین و سیاست*، ترجمه: مجتبی صداقتی و فرهاد ابی‌زاده، تهران، مؤسسه کتاب مهربان نشر.
۲۱. کوزر، لوئیس، ۱۳۸۳، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی.
۲۲. گلیسر، داریل، ۱۳۷۸، *روشن و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه: دکتر امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۲۳. گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۷، *جامعه‌شناسی*، ترجمه: منوچهر صبوری، تهران، نی.

۲۴. محدثی گیلوایی، حسن، ۱۳۹۷، *روایت ایرانی جامعه‌شناسی دین*، تهران، تیسرا.
۲۵. محمدی، مجید، ۱۳۸۷، *دین علیه ایمان: مباحثی در جامعه‌شناسی دین*، تهران، کویر.
۲۶. مرادی، بهروز، ۱۳۹۳، *درآمدی به جامعه‌شناسی دین*، تهران، جامعه‌شناسان.
۲۷. موریس، یرایان، ۱۳۸۳، *مطالعات مردم‌شناختی دین*، ترجمه: سیدحسین شرف‌الدین و محمد فولادی، قم، زلال کوثر.
۲۸. نوذری، حسینعلی، ۱۳۸۱، *بازخوانی هابرماس*، تهران، چشمه.
۲۹. هابرماس، یورگن، ۱۳۸۴، *نظریه کنش ارتباطی، عقل و عقلانیت، زیست‌جهان و نظام نقادی مفهوم کارکردگرایانه عقل*، ترجمه: کمال پولادی، تهران، روزنامه ایران.
۳۰. هابرماس، یورگن، ۱۳۹۲، *نظریه کنش ارتباطی*، ترجمه: کمال پولادی، تهران، مرکز.
۳۱. همتی، همایون، ۱۳۷۵، «ناکامی در تبیین معنا و مبنای سکولاریزم»، *کتاب نقد*، شماره ۱، ص ۲۲۳ - ۱۹۵.
۳۲. همیلتون، ملکم بی، ۱۳۹۴، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، ثالث.
۳۳. واخ، یواخیم، ۱۳۸۰، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه: جمشید آزادگان، تهران، سمت.
۳۴. وبر، ماکس، ۱۳۹۶، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، ثالث.
۳۵. ویلم، ژان پل، ۱۳۷۷، *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
36. Dan Laughey, 2007, *Key Themes in Media Theory*, McGraw-Hill.
37. Durkheim, 1995, Emile, *The Elementary Forms of Religious Life*, Free Press.
38. Evans-Pritchard, 1968, Edward E. ,*Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press.
39. Mills, C. 1966, Wright, *The Marxists*, Dell Publishing, New York.