

ثالث

• ملڪم هميلتون •

# جامعه شناسی دین

ترجمہ محسن ثلاثی



# جامعہ شناسی دین

bookroom.ir



• ملکہ ہمیلٹون •

# جامعہ شناسی دین

ترجمہ محسن ثلاثی

bookkro.com

## فهرست

۷	یادداشت دبیر مجموعه
۹	فصل اول: جامعه‌شناسی دین چیست؟
۴۳	فصل دوم: عقل و دین
۵۵	فصل سوم: جادو
۸۳	فصل چهارم: دین و عاطفه
۱۲۷	فصل پنجم: بودیسم
۱۴۱	فصل ششم: دین و ایدئولوژی
۱۵۳	فصل هفتم: فرار سیدن هزاره موعود
۱۶۹	فصل هشتم: دین و همبستگی؛ دیدگاه دورکیم درباره دین
۱۸۹	فصل نهم: تولد خدایان
۱۹۵	فصل دهم: دین و همبستگی؛ دیدگاه کارکردگرایان
۲۱۱	فصل یازدهم: تابو و پرهیز مناسک آمیز
۲۳۳	فصل دوازدهم: دین و عقلانیت؛ دیدگاه ماکس وبر
۲۴۹	فصل سیزدهم: اخلاق پروتستانی
۲۶۵	فصل چهاردهم: دین و معنی
۲۷۹	فصل پانزدهم: دنیاگرایی
۳۰۹	فصل شانزدهم: دین به عنوان جبران؛ دیدگاه استارک و بین بریج
۳۲۷	فصل هفدهم: فرقه‌ها، کیش‌ها و جنبش‌ها
۳۶۷	فصل هجدهم: نتیجه‌گیری
۳۷۳	کتاب‌شناسی
۳۹۷	نمایه اسامی
۴۰۳	نمایه موضوعی

## یادداشت دبیر مجموعه

کتاب جامعه‌شناسی دین نوشته مَلْکُم همیلتون، یکی از برجسته‌ترین و مهم‌ترین کتاب‌های حوزه جامعه‌شناسی دین است. مَلْکُم همیلتون با دانش ژرف و تسلط خود بر نظریه‌های مختلف دین‌پژوهان و اندیشمندان حوزه دین، توانسته است با ارائه چکیده نحل‌های فکری و اندیشه هر یک از متفکران حوزه جامعه‌شناسی دین و سپس نقد دیدگاه آن‌ها، چشم‌انداز روشن و دقیقی از دستاوردهای متفکران جامعه‌شناسی دین، بدست دهد.

نظر به اهمیت این کتاب، در تجدید چاپ آن، ویراست جدیدی بر روی کتاب انجام شده و تلاش شده است تا نواقص ویرایشی و جاافتادگی‌های متن چاپ قبلی اصلاح شود. امیدواریم چاپ جدید این کتاب ارزشمند مورد توجه اندیشمندان و دین‌پژوهان، استادان و دانشجویان رشته‌های جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی و ادیان و کلیه علاقه‌مندان حوزه علوم اجتماعی قرار بگیرد.

علیرضا جاوید

مرداد ۱۳۸۷

## فصل اول

### جامعه‌شناسی دین چیست؟

ظرفیت انسان برای باور داشت، تقریباً نامحدود است. همین گنجایش و گوناگونی و شگفتی حیرت‌انگیز باورداشت‌ها و بازتاب آن در جامعه و تاریخ بشری است که توجه و کنجکاوی بسیاری از نویسندگان، از جمله جامعه‌شناسان را به موضوع دین برانگیخته است. جامعه‌شناسانی هستند که معتقدند ادیان، در بنیادهای اعتقادی‌شان همسانی دارند، اما خصلت بی‌همتا و شگفت بسیاری از مذاهب بشری، مانند قورباغه‌پرستی در ملانزی، نمایانگر آن است که ادیان و مذاهب با وجود همسانی، تفاوت‌های چشمگیری نیز دارند.<sup>۱</sup> حتی اگر در هیچ کجای دنیا قورباغه‌پرستی وجود نداشته باشد، باز بسیاری از باورداشت‌ها را میان جوامع بشری می‌یابیم که مانند همین قورباغه‌پرستی، در چشم ناظران خارجی شگفت‌انگیز و حتی باورنکردنی می‌نماید.

یک جامعه‌شناس به جای شگفت‌زده شدن در برابر این گوناگونی، باید این واقعیت را در نظر داشته باشد که چنین باورداشت‌ها و عملکردهایی، چرا باید وجود داشته باشند. می‌توان گفت که جامعه‌شناسی دین، دو مضمون یا مسئله اصلی و کانونی دارد: یکی این که چرا باورداشت‌ها و عملکردهای مذهبی، نقش تعیین‌کننده‌ای

---

۱. نویسنده در این جا از شخصیت‌های کارتونی معروف در کشورش مثالی می‌زند که به علت ناآشنایی فارسی‌زبانان با این شخصیت‌ها، صرفاً به محتوای گفت‌وگوی آن‌ها در ترجمه فارسی اکتفا کرده‌ایم.

در فرهنگ و جامعه دارند و دیگر این‌که، چرا این باورداشت‌ها و عملکردها، صورت‌های گوناگونی به خود گرفته‌اند. جامعه‌شناسی دین، به مسئله نقش و اهمیت دین به معنای عام در جامعه بشری و نیز به اهمیت باورداشت‌ها و عملکرد گروه‌ها و جوامع خاص می‌پردازد.

از یک نظر این دو مسئله اساسی را سردرگمی واحدی برانگیخته است. گرچه امروزه اوضاع آشکارا دگرگون شده است، اما از جمله ریشه‌های رهیافت جامعه‌شناختی در مورد بررسی دین، عقل‌گرایی یا اثبات‌گرایی سده نوزدهم است که برداشت‌های مذهبی را توهم‌آمیز، نابخردانه و بیهوده می‌انگارد؛ آن هم در جامعه نوینی که در آن علم به عنوان شیوه فهم واقعیت باید مسلط باشد و اندیشه‌های مذهبی، در برابر مفاهیم و تبیین‌های برتر علم تحلیل رفته و نابود خواهد شد. این دسته از اندیشمندان، دین را بسان پدیده‌ای طبیعی می‌نگریستند که مانند هر پدیده دیگری، باید مورد بررسی و تبیین علمی قرار بگیرد. چنین تفسیری، در واقع نوعی توجیه در کاستن اهمیت دین بود. خصلت اساسی و جهان‌شمول آنچه که به عنوان برداشت‌ها و کنش‌های نابخردانه انگاشته می‌شد و در بسیاری از موارد به صورت انکارناپذیری شگفت‌انگیز و باورنکردنی می‌نمود، به‌راستی که نیازمند تبیین بود. چنین تبیینی، برای شناخت تکامل جامعه و فرهنگ بشری و حتی فهم سرشت انسان ضروری می‌نمود، زیرا در جوامع پیشین، اندیشه‌ها و باورداشت‌های مذهبی، کم‌وبیش سراسر جهان‌بینی و نظام ارزشی بشر را تشکیل می‌داد و مانند جوامع معاصر، قلمرو خاصی در کنار مفاهیم دنیوی نداشت. به گفته ماکس وبر، جوامع پیشین در «باغی جادویی» زندگی می‌کردند، حال آن‌که جوامع نوین، شاهد نوعی «افسون‌زدایی»<sup>۱</sup> همه‌جانبه از جهان بوده‌اند. با توجه به این قضیه، جوامع گذشته چگونه می‌توانستند در یک جهان افسون‌زده زندگی و امرار معاش کنند؟ و چگونه امکان‌پذیر بود که چنین برداشت‌هایی، نقشی چنین اساسی و مهم در زندگی‌شان داشته باشند؟ از همین رو، وظیفه اصلی جامعه‌شناسی دین، تبیین وجود باورداشت‌ها و عملکردهای مذهبی در جامعه بشری بود. همچنان که برگر یادآوری کرده است، چنین چالشی برای دین حتی اساسی‌تر از برخورد با کشف‌های علوم

طبیعی بود. زیرا نه تنها پذیرش داعیه‌های مذهبی را به خطر انداخته بود، بلکه مدعی بود می‌تواند تبیین کند چرا چنین داعیه‌هایی ساخته و پرداخته شده و مورد پذیرش همگانی قرار گرفته‌اند و باورپذیری آن‌ها از کجا سرچشمه می‌گیرد (برگر، ۱۹۷۱، ص ۴۷). به نظر برخی از این اندیشمندان، وظیفهٔ چنین چالشی، دفع نابخردی‌های باقی مانده از گذشته در جامعهٔ معاصر و تسریع در امر جایگزینی علم بود؛ و به نظر برخی دیگر، [وظیفهٔ آن] یافتن جانشینی برای باورداشت‌های مذهبی بود تا از یک سو، منافع اساسی دین را در بر داشته و از سوی دیگر، خصلت فراطبیعی و نابخردانهٔ آن را نداشته باشد. در نتیجه، این جانشینی می‌توانست بر اصول عینی و درستی استوار شود که خود رشتهٔ جامعه‌شناسی آن را پابرجا کرده باشد.

این رویکرد، طی سدهٔ بیستم جایش را به رویکرد دیگری داده است که قاطعیتی کم‌تر دارد و در برابر حقیقت گفته‌ها و داعیه‌های مذهبی، انکار کم‌تری از خود نشان می‌دهد؛ و غالباً نمی‌داند گویانه<sup>۱</sup> است. امروزه لزومی ندارد که جامعه‌شناسان دینی بی‌اعتقاد باشند، بلکه ممکن است خودشان نیز به عقیده‌ای پایبند باشند، گرچه برخی دیگر از آن‌ها همچنان بر موضع خدانشناسانه و یا نمی‌داند گویانه پافشاری می‌کنند. در هر صورت، علاقهٔ بنیادی بیش‌تر جامعه‌شناسان دینی غالباً یکسان است و آن، بالا بردن فهم ما از نقش دین در جامعه، تحلیل اهمیت و تأثیر دین بر تاریخ بشری و شناخت جلوه‌های گوناگون دین و نیروهای اجتماعی تأثیرگذار و شکل‌دهندهٔ آن‌هاست.

با وجود پیدایش رویکردهای روادارانه‌تر<sup>۲</sup> نسبت به دین، در این باره که جامعه‌شناسان دینی در برابر قضیهٔ ارزیابی حقیقت، بخردانگی، تمامیت و یا احساس اعتقادی و در نتیجه ماهیت کار جامعه‌شناختی در این زمینه، چه موضعی را باید اتخاذ کنند، هنوز هم نظرها بسیار متفاوت است.<sup>۳</sup>

#### 1. Agnostic

#### 2. Tolerant

۳. برای مرور انواع مواضعی که در این زمینه اتخاذ شده‌اند و بحث انتقادی دربارهٔ این قضیه، رجوع کنید به نوشتهٔ جانسون (۱۹۷۷). این نظر که بر مبنای تفسیر فلسفهٔ ویتگنشتاین استوار است، امکان‌پذیری سنجش داعیه‌های هرگونه نظام اندیشهٔ مذهبی بر مبنای مفاهیم و مقوله‌های جهان‌شمول را رد می‌کند. برای مثال، اگر یک ناظر خارجی ادعا کند نموده‌ای مذهبی یا روحانی یک قوم واقعیت ندارند، پاسخ این نظریه پردازان به چنین ادعایی این ←



یکی از این نظرها، در مخالفت کامل با نظرهایی که همه‌گونه باورداشت‌های مذهبی را رد می‌کنند و آن‌ها را تنها پدیده‌ای طبیعی می‌انگارند، می‌گوید دین

→ است که مفهوم «واقعیت» که در چنین عبارتی به کار رفته، معنایش را از شیوه خاصی از گفتار می‌گیرد که شاید علمی یا دست‌کم دنیوی باشد. در حالی که دعاوی مربوط به واقعیت نمودهای روحانی در نظام‌های خاص مذهبی، مبتنی بر برداشت‌هایی از «واقعیت» اند که معنا و ادراک‌شان را از چارچوب خاصی می‌گیرند که در آن چارچوب، برداشت‌های علمی از واقعیت معنایی ندارند و کاربرد آن‌ها مجاز نیست.

چنین کوششی در جهت نسبی ساختن همه نظام‌های اعتقادی و مصون‌سازی آن در برابر هرگونه علم اجتماعی تعمیم‌دهنده، با مسائل گوناگونی روبه‌رو است که دو مسئله آن، که ارتباط متقابلی نیز با هم دارند، از همه جدی‌ترند. این دو مسئله از مبالغه درباره تمایز شیوه‌های گوناگون گفتاری سرچشمه می‌گیرند. این قضیه که انسان‌ها وحدتی بنیادی با هم دارند، آیا به معنای آن است که با وجود تفاوت‌های بزرگ فرهنگی، همه انسان‌ها چنان در برخی ویژگی‌های شناختی بنیادی و جهانی اشتراک دارند که می‌توان از معانی و مفاهیم جهان‌شمول در مورد همه آن‌ها سخن گفت؟

نخستین نوع اعتقاد از این داعیه، می‌گوید اگر چنین اشتراک جهان‌شمولی در میان نباشد، فهم باورداشت‌های اقوام دیگر و ترجمه گفته‌های آن‌ها به زبان خودمان امکان‌پذیر نخواهد بود. این انتقاد دال بر این است که وینچ و دیگران - اگر هم درست گفته باشند - اثبات درستی نظر آن‌ها امکان‌ناپذیر است.

دومین انتقاد از نظر یادشده در بالا این است که نظام‌های اعتقادی، برخلاف نظر وینچ، در بسته و جدا از هم نیستند. میان نظام‌های گوناگون اعتقاد مذهبی و نیز میان باورداشت مذهبی و نظام‌های فکری دیگر، تداخل‌های چشمگیری وجود دارد. حتی در چارچوب یک نظام خاص باورداشت مذهبی و مکاتب فکری، تفسیرها و شناخت‌های متفاوتی به چشم می‌خورد (هیل، ۱۹۷۳، ص ۱۱). این واقعیت که یک مکتب فکری خاص ممکن است به جای مکتب قبلی بنشیند، نیز هواداران نسبی‌اندیش مذهبی را با حل مسائل حل‌ناشدنی روبه‌رو می‌کند، زیرا این واقعیت مستلزم رد مکتب پیشین از سوی مکتب نوین است. وینچ، برای گریز از تناقض باید چنین استدلال کند که رد باورداشت‌های گذشته، به عنوان باورداشت‌های نادرست و کاذب از سوی یک مکتب فکری - مذهبی نو، مشروعیت ندارد، درست همچنان‌که علم اجتماعی نیز نمی‌تواند چنین کاری را انجام دهد. اما این قضیه به معنای انکار امکان دگرگونی و تحول در هر نظام اعتقادی است. گیلز، قضیه را به این شیوه مطرح می‌کند: «یا مسیحیان برخاطا بودند و یا بت پرستان؛ یا کلیسای اصلاح مذهبی برخاطا بود و یا اصلاح‌گران تصور می‌کردند که این کلیسا خطا کار بود؛ یا آن‌هایی که به خرافات خو کرده بودند خطا می‌کردند و یا عقل‌گرایان خطا کار بودند؛ به هر صورت، یکی می‌بایست خطا کار بوده باشد» (گیلز، ۱۹۷۴، ص ۱۴۲).

به عبارت دیگر، فرض وجود شیوه‌های گفتار اساساً متفاوت، بدون هیچ‌گونه تماسی با هم، گمراه‌کننده است. به یک معنا، گفتار انسانی با وجود محتواهای گوناگونی که می‌تواند داشته باشد و با همه مفاهیم متفاوتی که به کار می‌بندد و با وجود قواعد و عُرف‌های گوناگون زبان‌شناختی که بر آن حاکم هستند، از یک وحدت نیز برخوردار است.

به هیچ وجه پذیرای تحلیل جامعه‌شناختی نیست. برابر با این نظر، دین نهادی اجتماعی یا فرآوردهٔ انسانی مانند نهادها و فرآورده‌های دیگر نیست؛ دین چیزی نیست که بتوان آن را مورد تبیین عقلی قرار داد و یا دست‌کم گفته می‌شود که دین از نوعی سرچشمه بنیادی با خصلت روحی و غیرطبیعی مایه می‌گیرد که جز با تعبیر مذهبی و روحی نمی‌توان آن را به صورت دیگری بازشناخت.

افراطی‌ترین صورت دیدگاه یادشده این است که باورداشت‌های مذهبی را تنها به این صورت می‌توان تبیین کرد که بگوییم حقیقت است و چونان حقیقت بر ما آشکار می‌شود. این یک برهان سست است. این نظر آن دسته از باورداشت‌های مذهبی را که از آن مؤمنان وابسته به جامعهٔ جامعه‌شناس است، از حوزهٔ فهم جامعه‌شناختی خارج می‌کند. در نتیجه، هر جامعه‌شناسی تنها مجاز است که هرگونه نظام اعتقادی دیگری را که به خود و جامعه‌اش تعلق نداشته باشد، مورد بررسی قرار دهد.

در هر صورت، این نظر از دیدگاه جامعه‌شناسی دین فاقد انسجام منطقی است. اگر یک جامعه‌شناس به این برهان که از سوی یک مسیحی ارائه می‌شود اعتنا کند، زمانی که همین برهان از سوی یک بودایی یا مسلمان و حتی یک ملانزیایی قورباغه‌پرست مطرح می‌شود نیز باید آن را بپذیرد. در نتیجه، جامعه‌شناس در موضعی قرار می‌گیرد که آنچه را که یک مسیحی، بودایی و یا مسلمان حاضر به قبول آن نیست، یعنی این که هر سه مذهب مبتنی بر حقیقت هستند، باید بپذیرد. وانگهی، جامعه‌شناسی به‌عنوان یک رشتهٔ بررسی، خودش را در این موقعیت هجو می‌یابد که همزمان بگوید یک نظام خاص اعتقادی هم موضوع مجاز تحلیل جامعه‌شناختی است و هم نیست، چرا که جامعه‌شناسان وابسته به معتقدات گوناگون، هر یک خواستار آن می‌شوند که معتقدات خود را از تحلیل جامعه‌شناختی معاف کنند؛ بدین‌سان که جامعه‌شناس مسیحی درباره بودایی‌گری و جامعه‌شناس بودایی درباره مسیحیت می‌تواند تحلیل جامعه‌شناختی انجام دهد که البته تحلیل هر کدام برای دیگری پذیرفتنی نیست. بدیهی است کسانی که جامعه‌شناسی دین را به‌عنوان یک رشتهٔ مستقل تحقیقی به رسمیت نمی‌شناسند، نمی‌توانند تشخیص دهند کدام نظام مذهبی را باید خارج از حوزهٔ بررسی این رشته قرار دهند.

البته کسانی نیز هستند که ادعا می‌کنند همهٔ دین‌ها در نوعی بنیاد مشترک سهیمند، که شاید همان ادراک مرجعی الهی، روحی و متعالی باشد، اما نظر آن‌ها نیز به ندرت با شواهد و مدارک عینی به خوبی اثبات شده است. کوشش‌هایی که در جهت بیان ماهیت این ذات بنیادی انجام می‌گیرد، عموماً مبهم، نامقبول و غیرموجه هستند. حتی اگر عامل مشترکی هم باشد که به تحلیل جامعه‌شناختی و روان‌شناختی و یا هرگونه تحلیل دیگر تن در ندهد، باز هم بخش بیش‌تر محتوای ذاتی نظام‌های اعتقادی برای تحلیل جامعه‌شناختی باقی می‌ماند. جامعه‌شناسان یا روان‌شناسان، دست‌کم می‌توانند دلایل تفاوت میان نظام‌های اعتقادی را جست‌وجو کنند. ماهیت این ذات مسلط به هر صورتی که باشد، باز هم صورت‌های خاص و مجسمی که ادراک این مرجع روحی به خود می‌گیرد، می‌تواند با انواع متفاوت شرایط اجتماعی و روان‌شناختی ارتباط داشته باشد.

آن‌هایی که معتقدند دین دربرگیرندهٔ یک مرجع متعالی و توضیح‌ناپذیر است و این برداشتی است که مؤمنان از این مرجع قدسی و متعالی دارند، با خشنودی روا می‌دارند که جامعه‌شناسی و روان‌شناسی دربارهٔ پهنهٔ گستردهٔ زمینه‌های اجتماعی و روان‌شناختی دین پژوهش کنند. اما چرا باید رشتهٔ تحقیقی جامعه‌شناسی را دچار چنین محدودیتی کرد و چرا به این رشته نباید اجازه داد تا دربارهٔ ماهیت، سرچشمه و علت‌های ادراکی و احساسی که مؤمنان از این مرجع قدسی و متعالی دارند تحقیق کند؟

اندیشمندان دیگر و حتی برخی جامعه‌شناسان، پهنهٔ موضوع بررسی جامعه‌شناسی دین را محدود به توصیف و تفسیر همدلانهٔ نظام‌های اعتقادی می‌دانند و نه تعمیم‌های علی (الیاده، ۱۹۶۹؛ تاولر، ۱۹۷۴). آن‌ها مقایسه را تا آن‌جا جایز می‌دانند که از حد مقایسهٔ شناخت‌های خود مؤمنان فراتر نرود، زیرا آن‌ها معتقدند، دین تنها به زبان خودش قابل فهم است و پدیده‌ای فی‌نفسه به شمار می‌آید. این رهیافت که در اروپا و به‌ویژه آلمان و هلند سنی طولانی دارد، رهیافت پدیدارشناختی<sup>۱</sup> یا تأویلی<sup>۲</sup> نامیده می‌شود (موریس، ۱۹۸۷، ص ۱۷۶؛ کِهر و هاردین، ۱۹۸۴).

1. Phenomenological

2. Hermeneutic

برای نمونه، الیاده چنین برهان می‌آورد که با تقلیل پدیده‌های مذهبی به واقعیت‌های اجتماعی یا روان‌شناختی، نمی‌توان این پدیده‌ها را فهمید. پدیده‌های مذهبی را باید به همان صورتی بازشناخت که خود را در تجربه انسان‌ها از امر مقدس نشان می‌دهد. هر پدیده مذهبی بیانی است از این تجربه و امر مقدس چیزی نیست که به هرگونه تبیین دیگری تقلیل‌پذیر باشد.

برخی از صاحب‌نظران با دفاع سرسختانه از رهیافت‌های تقلیل‌گرایانه در برابر نظرهای بالا و اکنش نشان داده‌اند (کاوانو، ۱۹۸۲؛ سیگل، ۱۹۸۰، ۱۹۸۳، ۱۹۸۹). گروهی دیگر، ضدتقلیل‌گرایان را برای این مورد انتقاد قرار داده‌اند که بدون توجیه درست معتقد به استقلال یا ماهیت فی‌نفسه موضوع بررسی‌شان هستند و به دین نوعی واقعیت وجودی نسبت می‌دهند که نمی‌توانند آن را اثبات کنند. به نظر این منتقدان، چنین داعیه‌هایی در واقع کوشش خودسرانه‌ای است برای حذف برخی مسائل مذهبی از حوزه بررسی جامعه‌شناختی، زیرا طرح این مسائل، معتقدات مؤمنان و نیز باورداشت مذهبی به معنای عام را در معرض خطر قرار می‌دهد. این دسته از منتقدان، استدلال می‌کنند هرگونه کوشش در جهت جلوگیری از تبیین تقلیل‌گرایانه دین بر مبنای اصول پیشینی،<sup>۱</sup> توجیه‌پذیر نیست (ویب، ۱۹۹۰). از سوی دیگر، ویب (۱۹۹۰، ۱۹۸۴، ۱۹۸۳، ۱۹۷۸) با در پیش‌گرفتن راه میانه‌ای بین تقلیل‌گرایی و غیرتقلیل‌گرایی افراطی، استدلال می‌کند تقلیل‌گرایان آن‌جا که ادعا می‌کنند شناخت دین ضرورتاً مستلزم یک تبیین تقلیل‌گرایانه است، برخاطا هستند. افراد دیگری مانند داوسون (۱۹۹۰، ۱۹۸۸، ۱۹۸۷، ۱۹۸۶) و پالس (۱۹۹۰، ۱۹۸۷، ۱۹۸۶) در مورد ماهیت این راه میانه اختلاف نظر دارند و منتقدان آن‌ها نیز باور ندارند که این راه را آن‌ها پیدا کرده‌اند (سیگل و ویب، ۱۹۸۹).

آشکار است این چون و چراها فروکش نمی‌کند و قضایای مورد بحث آن‌ها را نمی‌توان در این‌جا فیصله داد. اما جامعه‌شناسی دین نیز نمی‌تواند تا یافتن راه حلی برای این اختلاف‌نظرها، بررسی‌اش را متوقف کند. شاید این اختلاف‌ها در تحلیل نهایی فیصله‌ناپذیر باشند. شاید هم راه حل این قضیه کوشش عملی در جهت

شناخت و تبیین اجتماعی و روان‌شناختی باورداشت، رفتار و تجربه مذهبی بوده و توفیق یا عدم توفیق این اقدام، بتواند آزمون خوبی برای درستی یا نادرستی این دیدگاه‌های گوناگون باشد. با وجود چنین اختلاف‌نظرهایی، رهیافت علوم اجتماعی نسبت به دین را باید دست‌کم به اندازه رهیافت تأویلی، به‌عنوان یک رهیافت کارآمد پذیرفت.

حتی اگر عنصر تقلیل‌ناپذیری در تجربه مذهبی وجود داشته باشد، دست‌کم صورت‌های مجسمی که این تجربه به خود می‌گیرد، قابل بررسی جامعه‌شناختی و روان‌شناختی است. دامنه شناخت‌پذیری باورداشت‌ها و عملکردهای مذهبی برمبنای فرایندهای جامعه‌شناختی و روان‌شناختی، مسئله‌ای تجربی است و می‌توان آن را به رشته‌ای واگذار کرد که هدفش کشف روابط و الگوها یا شناخت تأثیرهای اجتماعی و روان‌شناختی است. البته این امر به آن معناست که جامعه‌شناسی دین، لزوماً با رهیافت‌های پدیدارشناختی و تأویلی ناسازگار نیست.

شاید رایج‌ترین و پذیرفته‌شده‌ترین موضع جامعه‌شناسان معاصر در برابر دین، همان موضعی است که یکی از صورت‌هایش «نمی‌دانم گویی روش‌شناختی» نامیده می‌شود (برگر، ۱۹۷۳، ص ۱۰۶ و ۱۸۲). بنابر این رهیافت، ما باید مسئله حقانیت داعیه‌های مذهبی را کنار گذاشته و داوری درباره این قضیه که آیا این داعیه‌ها در تحلیل نهایی بر نوعی مبنای تقلیل‌ناپذیر و توضیح‌ناپذیر استوارند یا نه، را معلق گذاریم. این رهیافت، تحلیل جامعه‌شناختی دین را بر مبنای این فرض امکان‌پذیر می‌داند که دین نیز مانند صورت‌های دیگر رفتار اجتماعی و فردی بشر، پدیده‌ای انسانی است (یا به گفته برگر، یک فزافکنی انسانی است) و می‌توان آن را مانند پدیده‌های دیگر انسانی، با روش‌های خاص علوم اجتماعی مورد بررسی قرار داد.

بی‌طرفی این «نمی‌دانم گویی» روش‌شناختی در مورد داعیه‌های باورداشت‌های مذهبی، مزایای آشکاری دارد. این بی‌طرفی، حساسیت‌های کسانی را که برخورد تجربی با باورداشت مذهبی را دوست ندارند، برنمی‌انگیزد. از این مهم‌تر آن‌که، برای یک جامعه‌شناس وابسته به این دیدگاه ضرورتی ندارد درباره صدق یا کذب باورداشت‌های مورد بررسی‌اش داوری کند. به‌راستی که در بسیاری از موارد، انجام چنین کاری امکان‌ناپذیر است. برای مثال، اگر در جامعه معینی دیده شود برای

برخی «داروها»یی که به کار می‌برند، خاصیت جادویی در مان‌بخش قائل هستند، یک جامعه‌شناس این آمادگی را ندارد که پیش از تحلیل جامعه‌شناختی باورداشت‌ها و عملکردهای مردم، انواع آزمایش‌هایی را که برای صحت و سقم ادعای خاصیت درمانی این داروها لازم است، به عمل آورد. حتی از این هم مهم‌تر آن‌که، انجام چنین کاری چه فایده‌ای در بر دارد، زیرا آنچه در فهم و تبیین الگوی باورداشت و رفتار جامعه مورد بررسی و سنجش پیامدهای اجتماعی آن اهمیت دارد، آزمون‌هایی است که خود مؤمنان و اجراکنندگان مناسک مذهبی انجام می‌دهند و نیز شواهدی است که خود آن‌ها برای اثبات حقانیت این مناسک در دست دارند. برای یک جامعه‌شناس هیچ‌گونه شواهد عینی جداگانه‌ای نیست که او بتواند با تکیه بر آن‌ها، آنچه را که خود مردم مورد بررسی باور داشته و انجام می‌دهند، تبیین کند.

از سوی دیگر، «نمی‌دانم گویی» روش شناختی نیز اگر بدون انعطاف به کار بسته شود، دچار یک کاستی عمده می‌شود. یعنی اگر دلالت بر این کند که مسئله صدق یا کذب باورداشت‌ها برای یک جامعه‌شناس هرگز نباید به‌عنوان یک موضوع مهم مطرح شود، حتی اگر در تبیین باورداشت‌ها نقشی اساسی داشته باشد و برای دفاع از یک موضع نسبی‌گرایانه به کار بسته شود، محدودیت شدیدی را بر رشته جامعه‌شناسی دین تحمیل می‌کند. یکی از نتایجی که هرگونه تحقیق جامعه‌شناختی درباره نظام باورداشت‌ها می‌تواند به دست دهد، این است که بگویند این نظام بسیاری از عناصر نادرست و متناقض را در بر می‌گیرد. در همان مثال بالا، اگر علم پزشکی مواد ترکیب‌کننده داروهای جادویی را دقیقاً آزمایش کند و هیچ مدارکی دال بر درستی داعیه درمان‌بخشی این داروها به دست ندهد، جامعه‌شناس در این مورد چه باید بکند؟ اگر او یافته‌ها و نتیجه‌گیری‌های علم پزشکی را بپذیرد، میان آنچه که مردم مصرف‌کننده این داروها درست می‌انگارند و آنچه که جامعه‌شناس درست می‌داند، شکافی پدید می‌آورد. در این صورت، مسئله اساسی جامعه‌شناختی دیگر این نیست که «چرا مؤمنان باورداشت‌هایشان را باور دارند؟» بلکه این است که «چرا مؤمنان تصور می‌کنند شواهد خوبی برای اعتقاد به باورداشت‌های خود در دست دارند؟» شاید جامعه‌شناس ببیند مردم تنها نمونه‌های مثبت یک عرف

مذهبی را برای اثبات باورداشت‌شان در نظر می‌گیرند. این خطا در همه فرهنگ‌ها و جوامع بشری رواج دارد که تنها به نمونه‌های مثبت یک قضیه توجه می‌کنند و نمونه‌های منفی را نادیده می‌گیرند. هر زمان کسی پس از مصرف یک داروی جادویی درمان یافته باشد، مردم روی آن مورد تأکید می‌کنند و آن را به خاطر می‌سپارند و درمان آن شخص به کاربرد همین دارو نسبت داده می‌شود. اما به هر حال، بیش‌تر موارد اثربخشی این دارو، در خاطر مردم باقی نمی‌ماند و زود فراموش می‌شود. برای آن‌که آدم‌ها پایبندی شدیدی به یک باورداشت داشته باشند، بسیار آسان است که بر چند نمونه آشکارا مثبت تأکید شود و بیش‌تر نمونه‌های منفی نادیده گرفته شوند. مشاهده دقیق می‌تواند نشان دهد این گرایش انسانی بسیار اتفاق می‌افتد.

البته می‌توان در چارچوب نمی‌دانم گویی روش‌شناختی همچنان باقی ماند، بی‌آن‌که هرگونه مقایسه ناخوشایندی میان نظر خود و برداشت افراد مورد بررسی از دلیل درست، به عمل آورد. در این صورت، آنچه اهمیت دارد این است که آن‌ها باورداشت‌هایشان را با این نوع اثبات حقیقت باور دارند که از دیدگاه آن‌ها دلیل درستی برای باور به عقاید مذهبی وجود دارد. اما در این صورت نیز یک نکته اساسی به حساب آورده نمی‌شود. ما چاره‌ای جز این نداریم که فکر کنیم روش‌های آن‌ها دربرگیرنده خطایی است، البته نه به این خاطر که ما در مورد شیوه‌های درست اثبات حقیقت قضایای یک رشته باورداشت‌های متفاوت داریم، بلکه به این دلیل که چنین شیوه‌هایی همان روش‌هایی از اثبات حقیقت هستند که در سراسر جهان باید اعتبار داشته باشند. از آن‌جا که این شیوه‌های اثبات حقیقت اعتبار جهانی دارند، هر کس می‌تواند به این نتیجه برسد آن‌هایی که این شیوه‌ها را رعایت نکرده‌اند، طبیعتاً خطایی را مرتکب شده‌اند.

در چنین صورتی، یک جامعه‌شناس در تبیین خود از این‌که چرا مردم به باورداشت‌هایشان اعتقاد دارند، می‌تواند به شیوه‌های نادرست اثبات حقیقت آن‌ها اشاره و به ناچار نتیجه‌گیری کند که باورداشت‌های آن‌ها حقیقت ندارند. البته این امر به آن معنا نیست که در ضمن نتوان نتیجه‌گیری کرد آنچه در نگاه نخست بی‌اساس می‌نمود، چندان هم بی‌پایه نیست، زیرا به نظر می‌رسد دلیل خوبی برای اثبات حقیقت آن وجود دارد و یا برای آن است که باورداشت آن‌ها چیزی

متفاوت‌تر از آنچه که در آغاز تصور می‌کردیم از کار درآمده است. اگر بگوییم ما به هیچ وجه نباید امکان نادرستی یا خطای باورداشت‌ها را در نظر بگیریم و هرگز اجازه ندهیم در فهم باورداشت‌ها این امکان به ذهن ما خطور یابد، در واقع یک محدودیت بی‌جا را به خود تحمیل کرده‌ایم.

از یک چشم‌انداز گسترده‌تر، برای این امکان که جامعه‌شناس می‌تواند نتیجه‌گیری کند برخی باورداشت‌ها نادرست هستند، دلیل خوب دیگری نیز در دست است. برای مثال، این باورداشت‌ها ممکن است با تبیین جامعه‌شناختی جهان سازگاری نداشته باشند. همچنین تبیین مذهبی یک نهاد خاص اجتماعی، ممکن است آشکارا با تبیین جامعه‌شناختی آن تعارض داشته باشد. در این جا چاره‌ای جز انکار اعتبار تبیین مذهبی برای یک جامعه‌شناس باقی نمی‌ماند. جامعه‌شناسی نیز مانند هر رشته تحقیقی دیگر، نظر خاصی درباره جهان داشته و نیاز دارد در برابر نظرهای دیگری از جمله دیدگاه‌های دینی، موضع ویژه‌ای اتخاذ کند. برای مثال، جامعه‌شناسی با این نظر که نیروهایی فراطبیعی مانند جادوگری وجود دارند که تأثیر واقعی و ملموس و مادی بر جهان می‌گذارند، ممکن است معارضه کند و نسبت دادن هرگونه رویداد مادی به عمل چنین نیروهایی را قبول نداشته باشند.

البته درست یا نادرست و معتبر یا نامعتبرانگاشتن محتوای باورداشت‌های مذهبی، به ارزیابی ماهیت چنین باورداشت‌هایی بستگی دارد. اگر داعیه‌های مذهبی از همان نوع داعیه‌های تجربی عادی باشند، می‌توان درباره صحت یا سقم این داعیه‌ها داوری کرد و این داوری ممکن است در تحلیل جامعه‌شناختی آن‌ها نقشی اساسی ایفا کند؛ مانند داعیه‌هایی درباره وجود موجودیت‌های روحانی، قویی سیاه یا تک‌شاخ‌ها و آدم‌های برفی.

اما امور، غالباً تا این اندازه صراحت ندارند. برای مثال، بیابید بررسی مشهور جادوگری و افکار مربوط به آن را که در مورد یک قوم افریقایی شرقی، یعنی آزاندها، به عمل آمده است (اوانز پریچارد، ۱۹۷۳)، مورد توجه قرار دهیم. آزاندها بیش‌تر مرگ‌ها را به جادوگری نسبت می‌دهند. اگر کسی آن‌ها را با «واقعیت‌ها»ی قضیه روبه‌رو سازد و بگوید که مرده را مار سمی نیش زده و دلیل مرگش همین است، باز هم آن‌ها همچنان مرگ مرده را به جادوگری نسبت می‌دهند. حتی اگر تأثیر سم را



در بدن برای آن‌ها تشریح کنیم و به آن‌ها نشان دهیم که سم مار چگونه می‌تواند در برخی موارد به مرگ آدم‌ها منجر شود، باز هم آزاندها تحت‌تأثیر قرار نمی‌گیرند و این باورشان را که مرگ بر اثر جادوگری پدید آمده است را رها نمی‌کنند. آزاندها ممکن است در پاسخ بگویند آن‌ها خوب می‌دانند که مرده را یک مار سمی نیش زده و حتی شاید این توضیح را که مار سمی می‌تواند آدمی را بکشد قبول کنند، ولی باز هم مرگ مرده را به جادوگری نسبت می‌دهند. آن‌ها از ما می‌پرسند که اصولاً چرا مار فرد مرده را زده است؟ چرا مار او را زده و شخص دیگری را نرده است؟ چرا مار درست در همان زمان در آن‌جا بود؟ به نظر یک فرد آزانده، همه این‌ها به خاطر جادوگری بوده است. نیت سوء یک فرد مجهز به قدرت جادوگری، باعث شده است که فرد مرده پایش را روی مار سمی بگذارد. به خاطر جادوگری بود که مار در آن‌جا لای علف‌ها ظاهر شد، آن‌هم درست در زمانی که مرده پایش را در آن‌جا گذاشت. در حالی که ما بیش‌تر این چیزها را به تصادف نسبت می‌دهیم، اما یک فرد آزانده این را نمی‌پذیرد که صرف تصادف یا اتفاق می‌تواند این رویداد را توجیه کند. همچنین، هر جا تبیین‌های تجربی عادی کارایی‌شان را از دست می‌دهند، یک آزانده همچنان این پرسش را پیش می‌کشد که چرا رویدادها به چنین صورتی رخ می‌دهند. باورداشت‌های مذهبی غالباً چنین ماهیتی دارند. انواع پرسش‌هایی که دین پیش می‌کشد، غالباً به فراسوی قلمرو علم راه می‌برند. علم نمی‌تواند به چنین پرسش‌هایی پاسخ گوید که چرا چیزها چنین صورتی دارند و چنین رخ می‌دهند. پاسخ‌هایی را که دین به چنین پرسش‌هایی می‌دهد، چه بپذیریم و چه نپذیریم و یا حتی اگر چنین پرسش‌هایی بی‌معنا بوده و یا قابل پاسخ‌دادن نباشد، واقعیت این است که این پرسش‌ها از آن نوع پرسش‌هایی نیستند که علم مطرح می‌کند و پاسخ‌های این نوع پرسش‌ها به داعیه‌هایی درباره جهان مربوط می‌شوند که علم معمولاً آن‌ها را پیش نمی‌کشد. این نوع ملاحظه، دلالت‌های آشکاری برای شیوه فهم و تبیین ما از دین دارد. شاید اتفاقی نباشد که آن دعاوی همانند دعاوی آزاندها در ارتباط با جادوگری، معمولاً زمانی جدی گرفته می‌شوند که بیماری یا مرگی در کار باشد، یعنی شرایطی که پذیرش آن برای انسان دشوار است. به خوبی می‌توان گفت دلایلی اجتماعی یا روانی وجود دارند که با چنین افکاری همراهند. همچنین، اتهام جادوگری همچنان

که خواهیم دید، بر مبنای ماهیت روابط اجتماعی میان متهم‌کنندگان و متهمان، الگوی بسیار مشخصی به خود می‌گیرد. این‌ها و بسیاری از ملاحظات دیگر، این فکر را به ذهن متبادر می‌کند که باورداشت‌های جادوگرانه با فرایندهای اجتماعی و روانی رابطه نزدیکی دارند و این فرایند، برای فهم این باورداشت‌ها بسیار مهم هستند. این قضیه ضرورتاً به آن معنا نیست که باورداشت‌های جادوگرانه را تنها بر حسب این فرایندها می‌توان تبیین کرد، بلکه باید این آمادگی ذهنی را داشته باشیم که بگوییم چنین تبیینی امکان‌پذیر است.

باورداشت‌های جادوگرانه آزاندها گرچه به تبیین‌های علمی رویدادها شباهتی ندارند، اما بر وجود نیروهایی دلالت می‌کنند که تأثیرهای واقعی، ملموس و مادی دارند. باورداشت‌های مذهبی دیگری نیز پیدا می‌شوند که ماهیتی بسیار متفاوت از باورداشت بالا دارند. برای مثال، این ادعا را در نظر بگیریم که یک عضو قبیله‌ای بومی در استرالیا بگوید که رنگ طوطی سفید است، اگر این ادعا را در زمینه گسترده‌تر مذهبی و اجتماعی‌اش در نظر بگیریم، به هیچ وجه نمی‌توان آن را به عنوان یک ادعای تجربی انگاشت و نمی‌توان درباره‌ی درستی یا نادرستی آن داوری کرد. این ادعا اگر در زمینه گسترده‌تر آن در نظر گرفته شود، ماهیتی می‌یابد که ارزیابی آن را به عنوان ادعای معتبر و یا نامعتبر، گمراه‌کننده و نادرست می‌کند.

دی.ز. فیلیپس فیلسوف، در نقد رهیافت‌های تقلیل‌گرایانه دین این نکته را به صورت قانع‌کننده‌ای مطرح کرده است. به عقیده او، این رهیافت‌ها ماهیت دین را معمولاً مخدوش می‌کنند، زیرا تصور می‌کنند قضایای مذهبی فرضیه‌ای نادرست درباره‌ی واقعیت‌ها هستند. هرچند او انکار نمی‌کند که قضایای مذهبی ممکن است چنین ماهیتی داشته باشند و در این صورت رهیافت تقلیل‌گرایانه در مورد آن‌ها کاربردپذیر است، اما با این همه بر این باور است که قضایای مذهبی غالباً از این نوع قضایا نیستند. در واقع، تا آنجا که این قضایا ماهیتی به‌راستی مذهبی دارند و از جنس خرافات محض نیستند، باید آن‌ها را به عنوان شیوه‌های نگرش و نحوه کنار آمدن با چیزهای خوش‌یمن و بدیمن در نظر آورد. عبارات‌های مذهبی از ادراک و معنایی درونی و در نتیجه نوعی خودمختاری برخوردارند که با رهیافت‌های تقلیل‌گرایانه نمی‌توان به آن‌ها پرداخت. حتی زمانی که یک عبارت مذهبی،

فرضیه‌ای درباره واقعیت‌ها را بیان می‌کند، ممکن است نادرست جلوه کند. همچنین احساسات و رویکردهایی را مجسم می‌کند که به آن در برابر چشمان مردم نیرو و اهمیت واقعی می‌بخشند. حتی ممکن است شخصی که یک عبارت مذهبی را بیان می‌کند، آن را با فرضیه‌ای درباره واقعیت‌ها اشتباه بگیرد، ولی باز معنای حقیقی آن ممکن است چیز کاملاً متفاوتی باشد.

چشم‌اندازی همانند نظر فیلیپس را رابرت بلا (۱۹۷۰) مطرح کرده است که می‌گوید، دین اساساً با نمادهایی سروکار دارد که غیرعینی‌اند و احساسات، ارزش‌ها و امیدهای مؤمنان را بیان می‌کنند، یا جریان کنش متقابل میان انسان‌ها و اعیان خارجی را سازمان داده و به نظم می‌کشند و یا کل مجموعه اذهان و اعیان را جمع‌بندی می‌کنند و یا زمینه این کل را نشان می‌دهند. این نمادها، با آن‌که واقعیتی را نیز بیان می‌کنند، ولی تقلیل‌پذیر به قضایای تجربی نیستند (بلا، ۱۹۷۰، ص ۹۳). بلا این موضع را «واقع‌گرایی نمادین» می‌نامد. از این دیدگاه، دین واقعیتی فی‌نفسه است. به گفته بلا: «صریح بگویم، دین یک امر حقیقی است» (۱۹۷۰، ص ۹۳).

انتقادهایی مانند انتقادهای فیلیپس و بلا از تقلیل‌گرایی، در مورد کژفهمی ماهیت بسیاری از باورداشت‌های مذهبی، هشدار بجایی به ما می‌دهند. درست همچنان‌که نباید درباره ماهیت هرگونه نظام اعتقادی پیش‌داوری کرد و به همان‌سان که منتقدان موضع افراطی اثبات‌گرایی به درستی می‌گویند، نمی‌توانیم خود را از حق داوری درباره باورداشت‌ها پس از بررسی گسترده آن‌ها محروم کنیم. همچنان‌که نباید فرض را بر این امر بگذاریم که دین چیزی جز یک محصول بشری نیست و مانند هر نهاد اجتماعی دیگر می‌توان آن را کاملاً تبیین کرد، این فرض را نیز نباید بکنیم که عنصر تقلیل‌ناپذیری همیشه در دین وجود دارد و در نتیجه این امکان را نادیده بگیریم که روزی بتوان آن را با همان شیوه بررسی نهادهای اجتماعی دیگر تبیین کرد. همچنین، واگذاری باورداشت‌هایی که درباره جهان داعیه‌هایی دارند، به قلمرو خرافات محض، یعنی همان کاری که فیلیپس انجام می‌دهد، قدری تأمل‌برانگیز است. چنین کاری، به احتمال زیاد، به معنای واگذاری بخش اعظم مجموعه باورداشت‌ها و مفاهیم مذهبی و یا تفسیرها و شناخت‌های آن‌ها به قلمرو خرافات است. آن موجودات و نیروهای روحی که به گونه‌ای مادی می‌توانند بر

مسیر رویدادها و در نتیجه بر سرنوشت و خوشبختی انسان‌ها تأثیر گذارند، جنبه‌ی اساسی بیش‌تر آن نظام‌های اعتقادی را که معمولاً نظام مذهبی می‌نامیم، تشکیل می‌دهند. برداشت فیلیپس از «پدیده به‌راستی مذهبی» در واقع تفسیر خاصی است از آنچه که جوهر دین را می‌سازد، تفسیری که احتمالاً بسیاری از مؤمنان آن را قبول ندارند. حتی اگر فیلیپس اجازه داشته باشد که عنوان «دین» را برای چنین مفهوم خاصی حفظ کند، در واقع بخش اعظم آنچه را که به گونه‌ای متعارف دین پنداشته می‌شود، برای همان نوع تحلیل تقلیل‌گرایانه‌ای وامی‌گذارد که خود منتقد آن است. این قضیه که آیا تحلیل تقلیل‌گرایانه برای کل این رشته تحقیقی مناسب یا نامناسب است، به عنوان پرسشی بدون پاسخ قطعی همچنان باقی مانده است. حتی برای فهم و تبیین جامعه‌شناختی باورداشت‌هایی که داعیه‌هایی تجربی درباره جهان دارند، رد آن‌ها به عنوان قضایای نادرست و یا پذیرش آن‌ها به عنوان قضایای درست، نه امکان‌پذیر و نه مجاز است.

حتی در مورد جنبه‌هایی از دین که به قضایای تجربی تبدیل‌پذیر نیستند، هنوز می‌توان این پرسش را مطرح کرد و پاسخ داد که چرا مردم به این صورت می‌اندیشند و چرا تجربه‌هایشان را به این شیوه خاص ادراک می‌کنند. به نظر می‌رسد فیلیپس تصور می‌کند که چنین پرسش‌هایی معنایی ندارند و همین که کسی دریابد فردی که یک عبارت مذهبی را بیان می‌کند چه می‌گوید، در واقع هر آنچه را که باید بفهمد دریافته است. اما چرا باید شناخت خود را تا این اندازه محدود کنیم؟ هر شخصی می‌تواند بپرسد تحت چه شرایطی آدم‌ها به صورت مذهبی می‌اندیشند یا نمی‌اندیشند و در چه شرایط خاصی با صورت‌های ویژه بیان مذهبی همراهند. آن‌هایی که تبیین‌های جامعه‌شناختی دین را طرد می‌کنند، گرایش به این دارند که ضرورت تشخیص یک تجربه مذهبی را با کوشش در جهت تبیین این تجربه اشتباه بگیرند (پراود فوت، ۱۹۸۵). هر چند ارائه توصیفی از باورداشت و تجربه مذهبی به صورتی سازگار با شناخت‌های مؤمنان یا اشخاصی که این تجربه را دارند ضرورت دارد، اما این به آن معنا نیست که از تبیین این تجربه برحسب مفاهیم و مقولات و روابطی که ضرورتاً به آن اشخاص تعلق ندارد. خودداری کنیم؛ برای مثال، هر چند تجربه شخصی را که داروی توهم‌زا مصرف می‌کند باید به سان تجربه خودش

توصیف کنیم، اما نیازی نیست از منظر او - که نتایج اثر دارو را تجلی یک موجود نیرومند فراطبیعی می‌داند - به موضوع بنگریم. برای همین است که پراود فوت می‌گوید، ما می‌توانیم میان تقلیل توصیفی و تقلیل تبیینی تمایز قائل شویم. در تقلیل توصیفی، یک باورداشت یا تجربه و عملکرد به صورتی بیان می‌شود که موضوع مورد بررسی می‌تواند با آن مطابقت داشته باشد. اما در تقلیل تبیینی، باورداشت و تجربه یا عملکرد موضوع مورد بررسی به صورتی بیان می‌شود که لزوماً مورد تأیید و موافقت او نیست. این روش، کاملاً مجاز و به‌هنگار است. آن کاری که نویسندگانی چون فیلیپس انجام می‌دهند، بسط یک محدودیت کاملاً بجا در مورد تقلیل توصیفی به تقلیل تبیینی است، آن هم برای بنای یک «استراتژی حفاظتی» که می‌کوشد هر چیز مذهبی را از دسترس تبیین‌های تقلیلی خارج کند.<sup>۱</sup> به نظر پراود فوت، فیلیپس نخست نمونه‌هایی از تقلیل توصیفی را به دست می‌دهد و سپس به انتقاد از کسانی می‌پردازد که تبیین‌های تقلیلی ارائه کرده‌اند. استراتژی فیلیپس و امثال او این است که عبارت‌های مذهبی و شناخت‌های مؤمنان را نمی‌توان مورد معارضه قرار داد. فیلیپس معتقد است باورداشت‌های راستین مذهبی را هرگز نباید به‌عنوان فرضیه‌های واقعی دربارهٔ جهان در نظر گرفت و اگر این باورداشت‌ها چنین خصلتی داشته باشند، نه باورداشت راستین مذهبی، بلکه خرافات به‌شمار می‌آیند. او با اعلام این نظر در واقع می‌خواهد عبارت‌های مذهبی را در برابر هرگونه امکان ابطال و درگیری با چشم‌اندازهای دیگر از جمله نظریهٔ جامعه‌شناختی و روان‌شناختی محافظت کند.

یکی از مهم‌ترین نکاتی که از این بحث برمی‌آید، این است که جامعه‌شناسی دین باید در رویکردهای ما نسبت به دین تأثیر بگذارد، حال چه از موضع خوشایند دین کارمان را آغاز کنیم و چه از موضع ناخوشایند. بررسی تجربی دین در زمینهٔ اجتماعی آن، هم برای مؤمنان و هم برای غیرمؤمنان چالشی را در بردارد. این کشف

۱. ترنر (۱۹۹۱)، نیز بلا را متهم می‌کند که با مفهوم «واقع‌گرایی نمادین»، قضیهٔ حقیقت داعیه‌های مذهبی را از دسترس خارج می‌کند تا دین به‌عنوان یک واقعیت فی‌نفسه، موقعیت تعرض‌ناپذیری پیدا کند. به نظر ترنر، این واقع‌گرایی نمادین، یکی از راه‌حل‌های بحران مذهبی است که ریشه در سدهٔ نوزدهم دارد که در طی آن، دین، گرچه ضروری ولی نادرست جلوه کرده بود.

که میان باورداشت‌های مذهبی و عوامل اجتماعی و روانی روابط معینی وجود دارد، خواه ناخواه بر رویکردهای ما نسبت به عبارت‌های مذهبی تأثیر می‌گذارد، اما این به آن معنا نیست که عوامل گوناگون دیگر نیز بر رویکردهای مذهبی ما تأثیر ندارند. نخست این‌که موضع بی‌طرفی اولیه ما در مورد باورداشت‌های مذهبی می‌تواند همچنان خدشه‌ناپذیر باقی بماند. ممکن است چنین احساس کنیم که نمی‌توانیم درباره اعتبار داعیه‌های مذهبی چیزی بگوییم. برای مثال، اگر نشان داده شود برخی صورت‌های اعتقادی در میان محرومان رواج بیشتری دارند، این امر به خودی خود این نتیجه‌گیری را تضمین نمی‌کند که چنین باورداشت‌هایی جز پندارهای ناشی از محرومیت مادی و نوعی مکانیسم جبرانی چیز دیگری نیستند. شاید قضیه به این صورت باشد که آدم‌های محروم از مادیات، به عوالم روحانی بیش‌تر توجه دارند تا کسانی که تنعم‌شان آن‌ها را نسبت به اهمیت دین بی‌اعتنا می‌کند. اگر نشان داده شود که قشر مسلط بر یک جامعه معین از سازمان مذهبی سنتی و محافظه‌کارانه پشتیبانی می‌کنند، حال آن‌که مستمندان و ستمدیدگان جامعه از صورت‌های مذهبی فرقه‌ای هواداری می‌کنند، این امر به خودی خود به آن معنا نیست که باورداشت‌های این دو گروه صرفاً بیانگر مصالح مادی یا منزلتی آن‌هاست. باورداشت‌های مذهبی هر جامعه‌ای ممکن است بیانگر حقایق معینی باشد که همه گروه‌های آن جامعه صادقانه اعتقاد دارند. در این‌جا، یکی از اصول اساسی این است که یک عبارت یا داعیه مذهبی را باید جدا از منافع فرد معتقد به آن دآوری کرد. این عبارت‌ها و داعیه‌ها را نباید تنها بر حسب منافع شخصی معتقدان آن‌ها تبیین کرد و درباره آن‌ها شک نمود.

از سوی دیگر، وجود منافع گروهی ملازم با باورداشت‌های گوناگون، با وجود پیوستگی میان این باورداشت‌ها و شرایط مادی، ممکن است رویکرد ما را نسبت به این باورداشت‌ها دگرگون کند، زیرا این امر باعث می‌شود باورداشت‌ها را در پرتو تازه‌ای بنگریم و آن‌ها را به عنوان چیزی متفاوت از آنچه در گذشته می‌پنداشتیم در نظر بگیریم. در این صورت، بررسی‌های جامعه‌شناختی ممکن است رویکرد ما را به باورداشت‌های مذهبی دگرگون کرده و ما را درباره آن‌ها به شک اندازند، حال آن‌که پیش از این، آن‌ها را درست پذیرفته بودیم.

حالت سوم این است که خود همین واقعیت که باورداشت‌ها را به صورتی متفاوت از آنچه که در گذشته بودند باز می‌بینیم، ممکن است باعث شود آن‌ها را نه به عنوان چیزهای بی‌معنا، بلکه بامعناتر از گذشته در نظر بگیریم و شاید به این تشخیص برسیم که این باورداشت‌ها نوعی حقیقت را بیان می‌کنند.

پس نکته مهمی که باید یادآوری کرد، این است که جامعه‌شناسی دین به هرگونه راه‌حل در مورد مسئله حقیقت یا اعتبار داعیه‌های مذهبی بستگی ندارد و علاقه اصلی‌اش نیز پرداختن به چنین پرسش‌هایی نیست. جامعه‌شناسی دین به یک موضع خاص نسبت به این قضیه، چه همدلانه و چه مخالف‌آمیز و چه بی‌طرفانه، نیاز ندارد. این نوع جامعه‌شناسی تنها با این قضیه سروکار دارد که باورداشت‌های مذهبی چیستند و تحت چه شرایطی پدید می‌آیند. اما با این همه، جامعه‌شناسی دین به نوعی آمادگی برای تغییر رویکردهای شخصی و پذیرش امکان دگرگونی برخی از رویکردها در نتیجه تعقیب این رشته، نیاز دارد.

#### دین چیست؟

تاکنون بحث ما مربوط به «نظام‌های اعتقادی» و دینی بوده است و مثال باورداشت‌های جادویی را برای روشن کردن برخی از نکات به کار برده‌ایم. شاید برخی انتقاد کنند که باورداشت جادویی، چیزی یکسر متفاوت از دین است و رابطه نزدیک‌تری با خرافات دارد. این انتقاد، قضیه حدود پهنه جامعه‌شناسی دین را مطرح کرده و ما را به مسئله تعریف «دین» می‌کشاند. تعریف دین قضیه ساده‌ای نیست و مراجع ذیصلاح تعاریف گوناگونی را درباره دین ارائه کرده‌اند که هر یک آشکارا با دیگری ناسازگار است.

به همین دلیل، برخی از جامعه‌شناسان چنین استدلال کرده‌اند که در آغاز بهتر است کوششی برای تعریف موضوع تحقیق جامعه‌شناسی دین به عمل نیاید و تنها پس از یک تحقیق مفصل است که شخص در موضعی قرار می‌گیرد که می‌تواند چنین کاری را انجام دهد. برای مثال، ماکس وبر که یکی از بزرگ‌ترین اندیشمندان این رشته است، در جمله آغازین رساله بزرگش درباره این موضوع، از ارائه تعریفی از دین خودداری می‌کند. به نظر وبر، این کار را باید در پایان بررسی‌های مان انجام دهیم (وبر، ۱۹۶۵، ص ۱).

دین ضمن فراهم آوردن معنا، تنها درصدد آن نیست که مسائل مربوط به وجود فردی را به نسبت حل کند، بلکه در این رهگذر، نقش اجتماعی مهمی را نیز ایفا می‌کند. دین برای عرف‌ها، رسوم و تنظیم‌های اجتماعی توجیه و مشروعیت فراهم می‌کند. رهیافت‌های جامعه‌شناختی دین، معمولاً بر نقش دین در نگهداشت نظم اجتماعی تأکید می‌ورزند.

دین اساساً پدیده‌ای اجتماعی است و صرفاً فردی نیست. ادیان هر قدر هم که به بینش‌ها و الهام‌های افراد نوآور متکی باشند، باز هم باید گفت نظام‌های اعتقادی که برای انسان‌ها معنای شخصی فراهم می‌کنند، به صورت دسته‌جمعی تحوّل می‌یابند و از سوی اجتماع حمایت می‌شوند. افکاری که بر جامعه تسلط دارند، معمولاً از سوی قدرتمندترین و بانفوذترین گروه‌های جامعه پشتیبانی می‌شوند. به گفته مارکس، افکار مسلط در هر عصری، اندیشه‌های طبقه حاکم است. و بر نشان می‌دهد هر سنت دینی عمده‌ای، حامیان اجتماعی خاص خود را دارد که در بیش‌تر موارد، همان گروه مسلط بر جامعه است. وانگهی، مسائل مربوط به معنا، غالباً از نوعی ادراک بی‌عدالتی یا تفاوت میان آنچه هست و آنچه باید باشد، سرچشمه می‌گیرند. از آن جا که این مسائل به الگوهای امتیاز و محرومیت ارتباط دارند، پاسخ‌های دینی به چنین پرسش‌هایی

خواه ناخواه به جنبه‌هایی از نظم اجتماعی مربوط بوده و بازتاب این جنبه‌هاست.



ISBN 978-964-380-295-0



9 789643 802950