

A Reconsideration of the Presuppositions of the Sociology of Religion: Subject, Approach, Field

Ali Reza Shojaeizand¹

1. Associate Professor of Sociology, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

Shojaez@modares.ac.ir

Received: 2025/12/07; Accepted 2026/03/14

Extended Abstract

Introduction and Objectives: The ultimate goal of knowledge is intervention, and its prerequisite is acquiring a correct understanding of the reality in which one is to intervene. This article's focus on "subject," "approach," and "field" is an effort to bring the existing sociology of religion as close as possible to Islam and to Iran, with the consideration that this cannot be achieved except through a revision of the constitutive "presuppositions" that shape them.

In examining the subject-related presuppositions of religion, we arrive at its "signifying" (or expressive) nature (*dalālatī būdan*), its "determinacy" (*ta'ayyun dāshtan*), and its "ideological nature" (*īdiyūlūzhīk būdan*). Reflection on prevalent theories in the sociology of religion also reveals that they are often afflicted by the flaw of "reductionism" (*taḥwīlgarāyī*) and are generalized to fields distinct from the contexts of their own emergence and application. Consequently, they inevitably overlook the different conditions of these fields, such as "agency" (*fā'iliyyat*) and the appropriate, requisite "place" (*makān*) of religion in society, and they adopt a biased and pathological approach to its specific issues, particularly in situations where religion is "linked with power."

The focus on presuppositions in this article is due to their highly determining effects



on the subject matter and its theoretical approaches. They are capable of compensating for some of the pervasive shortcomings in sociology and its subfields in Iran and can strengthen its metaphysical foundations.

In terms of subject matter, the article is among works that engage in critique and revision of sociology or a specific branch of sociology, with the clarification that “critique of sociology” (naqd-i jāmi’ahshināsī) is distinct from “sociological critique” (naqd-i jāmi’ahshinākhtī), and the former itself has various types, ranging from its more internal critiques to completely external ones. Based on this, the critique of sociology can be broadly separated into two main categories: First, critiques and revisions directed against the conceptual and theoretical efforts of contemporary sociologists or their predecessors; and second, critiques that sociologists and non-sociologists direct at sociology itself as a branch of knowledge, demanding the application of certain considerations and changes in some of its foundations and pillars. This category, which is also considerably more diverse, sometimes goes beyond this and is prone to becoming a threshold literature (adabiyāt-i āstānahī) of the discipline, placing it on the path of more serious changes. Threshold and external critiques are the kind that are offered based on foundations and logic other than those of sociology—even if the critic is not aware of this or does not state it. The subject of such critiques is not the object and issues of sociology, but sociology itself, focusing on its “subject-related presuppositions” and “theoretical foundations.”

Sociology of religion, according to the necessity and agenda of the science, has found religion to be similar to its other objects and views it as a “social phenomenon”; however, it is expected to also pay attention to its distinct and unique characteristics. Three key characteristics of religion that have significant impacts on its subject matter and theories and may alter its research path are as follows:

1. Signifying and Expressive Nature (Dalālātī Būdan)

Religion is not merely a physical or behavioral phenomenon; rather, it carries content and conveys meaning and is among expressive social phenomena. Signifying and expressive phenomena can be distinguished at five levels:

1. Non-signifying phenomena that, under specific conditions, may convey meaning. Examples include artifacts and objects obtained in archaeological excavations.
2. Conventional signs and symbols in a society.
3. Auditory phenomena and oral language.

4. Written content phenomena.

5. Prescriptive and performative content phenomena. Religious texts, regardless of their origin and validity, and ideologies with manifestos, belong to this category.

Religion's placement at the fifth level of signification means it is an "intentional" (qaṣd-mand) phenomenon, and reducing it to its social functions and manifestations without considering its prescriptive content leads to an incomplete and incorrect understanding of it.

2. Essentialism and Determinacy (Zāt'angārī wa Ta'ayyun Dāshtan)

Due to its signifying nature, religion has a definite and determined essence and is sensitive to arbitrary changes. This characteristic causes religion, unlike some fluid and constructed phenomena, to possess doctrinal stability and constancy (pāydārī wa ṣabāt-i āmūzihī). Overlooking this determinacy leads the sociologist into error when analyzing the social processes of religion.

3. Ideological Nature (Īdiyūlūzhīk Būdan)

Religion is not a collection of personal beliefs for individual use; rather, beyond that, it is a program for collective life and, when necessary, for entering and intervening in power relations. This attribute gives religion an ideological nature and turns it into an active and influential agent in the public sphere.

Reductionism (Taḥwīlgarāyī)

In its second part, the article critiques the dominant approach and theories in the sociology of religion. A large portion of classical and even contemporary theoretical literature in the sociology of religion suffers from the flaw of "reductionism"; meaning it reduces religion to non-religious phenomena that have simpler logic and requirements, thereby diminishing it.

Agency in the Field (Fā'iliyyat dar Maydān)

The reductionistic approach and strategy in studies of religion has led to the disregard of religion's agency—which has decisive effects on the field—and kept a part of its reality concealed. This shortcoming occurs when religion is viewed merely as a reactive and passive entity in social relations, and its determining effects, whether direct or indirect, are ignored. The critique of ignoring religion's agency is valid for all religions and is not exclusive to Islam, which possesses a greater agency than other religions. The article's emphasis on noting and observing these points and considerations is more aligned with maintaining fidelity to reality as it is, rather than advocacy for religion.

Taboo-Breaking of Power (Tābūshikanī az Quadrat)

The article's emphasis on observing "agency" is based on the general and common requirement of religions, which has been overlooked due to the dominance of reductionistic approaches in the sociology of religion. The taboo-breaking of power, however, is another overlooked reality that is only true for some religions, specifically regarding Islam. Sociologists' neglect of this also stems from the doctrine and historical experience of Western Christianity and the influences that the dominant sociological tradition has absorbed from it. The tabooing of power, which also has other roots, has led scholars to treat any relationship between religion and power as inherently negative and pathological, and to analyze it through such prior assumptions.

However, this taboo has never been a relevant issue in the doctrine and historical experience of Islam and has been broken more clearly in recent times. The emergence of religious states and religious-political movements is a reality that cannot be analyzed with theoretical tools derived from the Western secular experience. The article claims that power-holders in the West, along with some social science scholars, have attempted to take this tool away from believers and from the process of establishing religion by employing the policy of "power tabooing."

What is expected from the sociology of religion in Iran is increased attentiveness to its proximate field of study and the highest possible fidelity to the prevailing realities within it. This task primarily requires certain revisions and conceptual creativity, and the introduction of considerations that enable it to explain new situations where religion is neither passive nor marginal; rather, it is at the core of society and linked to power.

In conclusion, the article reaffirms its covenant and commitment to sociology, stating that sociology, while universal, is an inherently contextual and indigenous form of knowledge (*dānishī būmī*), because it arises from contemplation of its surrounding realities. Moving beyond the stage of "reading sociology" (*jāmi'ahshināsīkhānī*) and "knowing sociology" (*jāmi'ahshināsīdānī*) toward the stage of "doing sociology" (*jāmi'ahshināsī kardan*) requires courage in critiquing classical presuppositions and attention to the historical and theological particularities of the Iranian field. This revision not only does not diminish the validity of the science but also brings it closer to reality by achieving "sociological objectivity" (*'ayniyyat-i jāmi'ahshinākhtī*), thereby improving its capacity for intervention.



Research Institute of
Hawzah and University

Islamic & Social Sciences

Journal homepage: <http://soci.rihu.ac.ir>



Original Article

Keywords: Signifying Nature of Religion (Dalālatī Būdan-I Dīn), Essentialism of Religion (Zāt'angārī-Yi Dīn), Ideological Nature of Religion (Īdiyūlūzhīk Būdan-I Dīn), Reductionism (Taḥwīlgarāyī), Place of Religion (Makān-I Dīn).

Cite this article: Shojaeizand, Ali Reza (2026). A Reconsideration of the Presuppositions of the Sociology of Religion: Subject, Approach, Field. *Journal of Islam and Social Sciences* 18(35): 87-125.

«پیش فرض»های جامعه‌شناسی دین: موضوع،

رویکرد، میدان

علی‌رضا شجاعی‌زندا^{1b}

۱. دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس، تهران- تهران .

Shojaeez@modares.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۲۳

چکیده گسترده

مقدمه و اهداف: غایت علم، مداخله است و لازمه آن کسب شناخت صائب از واقعیتی که قرار است در آن مداخله شود. ایستادن مقاله بر «موضوع» و «رویکرد» و «میدان»، تلاشی بوده برای هرچه نزدیک‌تر ساختن جامعه‌شناسی دین موجود به اسلام و به ایران؛ با این امعان که نمی‌توان آن را جز از مسیر بازنگری در «پیش فرض»های صورت‌بخش آنها به دست آورد.

در واری از پیش فرض‌های موضوع‌شناختی دین، به «دلالتی بودن»، «تعیین داشتن» و «ایدئولوژیک بودن» آن رسیدیم. تأمل در نظریات رایج جامعه‌شناسی دین نیز نشان داد که غالباً دچار عارضه «تحویلی» هستند و به میدان‌هایی تعمیم داده می‌شوند که متمایز از زمینه‌های پیدایی و به‌کارگیری خود بوده‌اند و لاجرم شرایط متفاوت آنها مثل «فاعلیت» و «مکان» مناسب و مقتضی دین در جامعه را نادیده می‌گیرند و با مسائل خاص آن، به‌ویژه در موقعیت‌هایی که در «پیوند با قدرت» قرار گرفته‌اند، برخوردی سویافته و آسیب‌شناسانه دارند.

تمرکز بر پیش فرض‌ها در این مقاله به دلیل اثرات بسیار تعیین‌کننده‌ای است که بر موضوع‌شناسی



و بر رویکردهای نظری آن دارند و قادرند بخشی از کم‌کاری‌های دامن‌گیر جامعه‌شناسی و زیرشاخه‌های آن در ایران را جبران کنند و موجب تقویت بنیان‌های متافیزیکی آن شوند. مقاله از حیث موضوع در عداد کارهایی است که به نقد و بازنگری در جامعه‌شناسی یا در شاخه خاصی از جامعه‌شناسی می‌پردازند؛ با این توضیح که «نقد جامعه‌شناسی» به‌جز «نقد جامعه‌شناختی» است و همان هم انواع دارد؛ از نقدهای درونی‌تر آن گرفته تا نقدهای کاملاً بیرونی. نقد جامعه‌شناسی را براساس این می‌شود در دو دسته کلی از هم تفکیک کرد: نخست، نقد و اصلاحاتی که علیه تلاش‌های مفهومی و نظری جامعه‌شناسان هم‌عصر یا سلف خود انجام می‌دهند و دوم، نقدهایی که جامعه‌شناس و غیر او، به خود جامعه‌شناسی به‌مثابه شاخه‌ای از دانش وارد کرده و خواهان اعمال برخی ملاحظات و تغییرات در برخی از مبانی و ارکان آن می‌شود. این دسته که از تنوع به مراتب بیشتری هم برخوردار است، گاه به فراتر از این می‌رود و مستعد آن است که به ادبیات آستانه‌ای علم تبدیل شود و آن را در مسیر تغییرات جدی‌تری قرار دهد. نقدهای آستانه‌ای و بیرونی، از آن قبیل نقدهایی‌اند که با مبانی و منطقی به‌جز جامعه‌شناسی افاده می‌شوند؛ حتی اگر خود ناقد بدان واقف نباشد یا ابراز نکرده باشد. موضوع این قبیل نقدها هم، نه موضوع و مسائل جامعه‌شناسی؛ بلکه خود جامعه‌شناسی است و متمرکز بر «پیش‌فرض‌های موضوع‌شناختی» و «بنیان‌های نظری» آن است.

جامعه‌شناسی دین، حسب اقتضا و دستور کار علم، دین را نظیر دیگر موضوعات خود یافته و به‌مثابه یک «پدیده اجتماعی» دیده است؛ در عین حال انتظار است که به ویژگی‌های متمایز و منحصر به فرد آن نیز توجه داشته باشد. سه ویژگی کلیدی دین که تأثیرات شایانی بر موضوع‌شناسی و نظریات آن دارد و ممکن است مسیر مطالعاتی آن را تغییر دهد، به این شرح است:

دلالتی بودن

دین یک پدیده فیزیکی یا رفتاری صرف نیست؛ بلکه حامل فحوا و ناقل معناست و در زمره پدیده‌های اجتماعی دلالتی. پدیده‌های دلالتی در پنج سطح از هم قابل تفکیک‌اند:

۱. پدیده‌های غیردلالتی که در شرایطی خاص ممکن است، ناقل معنا شوند. نظیر آثار و اشیایی که در حفريات باستان‌شناسی به دست می‌آیند
۲. علائم و نمادهای قراردادی در یک جامعه.



۳. پدیده‌های آوایی و زبان شفاهی.

۴. پدیده‌های فحوایی مکتوب.

۵. پدیده‌های فحوایی منصوص و انشایی. متون دینی، صرف‌نظر از منشأ و اعتبار آن و ایدئولوژی‌های دارای مانیفست، از این دسته‌اند.

قرار گرفتن دین در سطح پنجم دلالت، به این معناست که یک پدیده «قصدمند» است و تقلیل آن به کارکردها و تجلیات اجتماعی بدون در نظر گرفتن فحوای منصوص آن، منجر به فهم ناقص و نادرست از آن می‌شود.

ذات‌انگاری و تعیین‌داشتن

دین به دلیل دلالتی بودن، دارای یک ذات معین و متعین است و نسبت به تغییرات خودسرانه حساس است. این ویژگی باعث می‌شود که دین برخلاف برخی پدیده‌های سیال و برساختی، واجد پایداری و ثبات آموزه‌ای باشد. نادیده گرفتن این تعیین، جامعه‌شناس را در تحلیل فرایندهای اجتماعی دین دچار خطا می‌کند.

ایدئولوژیک بودن

دین، مجموعه‌ای از باورهای شخصی برای استفاده‌های فردی نیست؛ بلکه فراتر از آن، برنامه‌ای است برای زیست جمعی و در صورت لزوم، ورود و مداخله در مناسبات قدرت. این خصلت به دین، ماهیت ایدئولوژیک می‌بخشد و آن را به عاملی فعال و تأثیرگذار در عرصه عمومی بدل می‌کند.

تحویلی‌گرایی

مقاله در بخش دوم، به نقد رویکرد و نظریات غالب در جامعه‌شناسی دین پرداخته است. بخش بزرگی از ادبیات نظری کلاسیک و حتی معاصر در جامعه‌شناسی دین، دچار عارضه «تحویلی» است؛ به این معنا که دین را به پدیده‌های غیردینی که منطقی و مقتضیات ساده‌تری دارند، تحویل می‌برد و به یک معنا، فرو می‌کاهد.

فاعلیت در میدان

رویکرد و راهبرد تحویلی در مطالعات دین باعث شده فاعلیت دین که اثرات تعیین‌کننده‌ای بر میدان دارد، نادیده گرفته شود و بخشی از واقعیت آن پنهان ماند. این نقیصه وقتی رخ می‌دهد

که دین صرفاً به مثابه یک واکنش و پیامد منفعلانه در مناسبات اجتماعی دیده شود و اثرات تعیین بخش آن، اعم از مستقیم یا غیرمستقیم، نادیده گرفته شود. نقد به نادیده‌انگاریِ فاعلیت دین، در باب همهٔ ادیان، صادق است و اختصاص به اسلام، که واجد فاعلیتی افزون‌تر از دیگر ادیان است، ندارد. تأکید مقاله بر دیدن و رعایت کردن این نکات و ملاحظات، بیش از جانبداری از دین، برای تقویت وفاداری هرچه بیشتر به واقعیت است، آن‌گونه که هست.

تابوشکنی از قدرت

تأکید مقاله بر ملاحظهٔ «فاعلیت»، مبتنی بر اقتضای عمومی و مشترک ادیان است که بر اثر غلبهٔ رویکردهای تحویلی در مطالعات جامعه‌شناختی دین، مغفول مانده است. تابوشکنی از قدرت اما واقعیت مغفول‌ماندهٔ دیگری است که تنها دربارهٔ برخی از ادیان و به‌ویژه در باب اسلام صادق است. تغافل جامعه‌شناسان از آن نیز ریشه در آموزه و تجربهٔ تاریخی مسیحیت غربی دارد و تأثیراتی که سنت غالب جامعه‌شناسی از آن پذیرفته است. تابوسازی از قدرت که ریشه‌های دیگری نیز دارد، باعث شده تا هر نسبت و پیوند میان دین و قدرت را به مثابه یک پدیدهٔ منفی و آسیب‌زا ببینند و با چنین پیش‌داوری‌هایی به تحلیل و تبیین آن بپردازند.

این تابو اما در آموزه و تجربهٔ تاریخی اسلام هیچ‌گاه موضوعیت نداشته و در ادوار اخیر نیز به‌نحو آشکارتری شکسته شده است. ظهور دولت‌های دینی و جنبش‌های سیاسی مذهبی، واقعیتی است که نمی‌توان آن را با ابزارهای نظری برآمده از تجربهٔ سکولاریستی غربی تحلیل کرد. مقاله مدعی است که صاحبان قدرت در غرب و برخی عالمان علوم اجتماعی، با استفاده از سیاست «تابوسازی قدرت»، سعی در خارج کردن این ابزار از دست دینداران و از فرایند اقامهٔ دین داشته‌اند.

انتظاری که از جامعه‌شناسی دین در ایران می‌رود، اعتنای بیش از پیش به میدان نزدیک و مورد مطالعهٔ خویش است و وفاداری تا حد ممکن، به واقعیت‌های جاری در آن. این کار بیش از هرچیز نیازمند برخی تجدیدنظرها و خلاقیت‌های مفهومی است و وارد کردن ملاحظاتی که آن را قادر به تبیین وضعیت‌های جدیدی کند که دین در آن، نه منفعل است و نه در حاشیه؛ بلکه در متن جامعه و در پیوند با قدرت قرار دارد.

مقاله در پایان به عهد و پابندی خویش به جامعه‌شناسی ابرام می‌نماید و تصریح می‌کند که جامعه‌شناسی، در عین شمولیت، دانشی ذاتاً بومی است؛ زیرا از تأمل در واقعیت‌های پیرامونی



برمی‌خیزد. عبور از مرحله «جامعه‌شناسی خوانی» و «جامعه‌شناسی دانی» به مرحله «جامعه‌شناسی کردن»، نیازمند شجاعت در نقد پیش‌فرض‌های کلاسیک است و توجه به ممیزات تاریخی و الهیاتی میدان ایران. این بازنگری نه تنها اعتبار علم را کاهش نمی‌دهد، بلکه با تحصیل «عینیت جامعه‌شناختی»، آن را به واقعیت نزدیک‌تر کرده و توان مداخله‌گری آن را نیز بهبود می‌بخشد. **واژگان کلیدی:** دلالتی بودن دین، ذات‌انگاری دین، ایدئولوژیک بودن دین، تحویل‌گرایی، مکان دین.

استناد: شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۴۰۵). «پیش‌فرض‌های جامعه‌شناسی دین: موضوع، رویکرد، میدان. مجله اسلام و علوم اجتماعی ۱۸(۳۵): ۸۷-۱۲۵.

بیان مسئله

با اینکه علوم و دانش‌ها بی‌استثنا، متکی به پیش‌فرض‌های آشکار و نهانی هستند، اندیشمندان رشته‌های علمی لزوماً از آن آغاز نمی‌کنند. اهالی علم در این باب، سه دسته‌اند:

۱. آنان که هیچ معانی به وجود پیش‌فرض‌های علمی که بدان مشغول‌اند، ندارند؛
۲. آنان که به وجود این پیش‌فرض‌ها، هم امعان و هم اذعان دارند و در عین حال، راغب به هیچ مکث و تأملی در آنها نیستند. این خود ممکن است سه سبب داشته باشد: سهل‌انگاری؛ عدم تشخیص ضرورت و یا احتیاط و اصرار به عدم تحدی از مرزها و محدوده‌های آن علم.
۳. دسته سوم اما آنانی‌اند که با تشخیص ضرورت و فایده‌ی مترتب بر آن، کارشان را از واری و مرور پیش‌فرض‌های آن علم یا آن شاخه‌ی منشعب آغاز می‌کنند و با اینکه می‌دانند محل طرح این قبیل بحث‌ها در خارج از آن علم است، بدان مبادرت می‌ورزند.

این مقاله که تلاشی است برای هرچه نزدیک‌تر کردن جامعه‌شناسی دین با واقعیت‌های دین و جامعه در ایران، به دو دلیل، از پیش‌فرض‌ها آغاز کرده و خط‌مشی سوم را برای آن برگزیده است:

۱. به دلیل اثرات بسیار تعیین‌کننده‌ای که بر موضوع‌شناسی دارند و به تبع، رویکردهای نظری آن را نیز دستخوش تحولات اساسی می‌کنند؛

۲. به دلیل کم‌کاری‌های فراوانی که به تبع کثرت و غلبه‌ی اندیشمندان نوع ۱ و ۲، دامن‌گیر جامعه‌شناسی و زیرشاخه‌های آن در ایران بوده و هست.

«عقل» که بنیادی‌ترین فارق و امتیاز انسان نسبت به سایر موجودات است، مهم‌ترین عنصر مشترک و گردآورنده‌ی بشر نیز هست. به واسطه‌ی همین قوه‌ی ناطقه و قدرتِ نطق است که انسان‌ها به هم پیوند خورده و به همبستگی‌هایی فراتر از نیازهای متقابل زیستی و جانوری^۱ رسیده‌اند. اسباب پیوند و همبستگی‌های انسانی در این سطح را نه در همسانی‌های فکری و عقیدتی، بلکه در منطق و اصول مشترک حاکم بر سازوکار اندیشه باید جست و البته در معرفت‌های متقن پیشینی^۲ اولی‌همانی است که کانت از آن با

1. Biological and Beastly Mutual Needs
2. Certain prior knowledges

عنوان «مقولات فاهمه»^۱ یاد کرده است و دومی، همان که ذیل عنوان اصول موضوعه^۲ و پیش فرض‌ها^۳ شناخته شده‌اند. معرفت مبتنی بر این دو، همان ذخیره مشترک و به هم آورنده‌ای است که هر اندیشمندی را در عرض و در طول، به دیگر عالمان معاصر و درگذشته آن حوزه دانش متصل می‌کند. به همین دلایل و به منظور تحکیم بنیان‌های متافیزیکی علم و تقویت پیوندهای علمی میان اندیشمندان، لازم است که هر از چند گاه، به بازیابی و بازخوانی پیش فرض‌های آن علم یا شاخه منشعب پردازیم. همین کاری که قرار است اکنون درباره جامعه‌شناسی دین انجام دهیم تا کمکی باشد برای انطباق هر چه بیشتر آن با بستر دینی و اجتماعی ایران.

«انطباق با شرایط ایران» مستلزم هیچ عدول و تنازلی از شمول و اعتبار علم نیست و نباید آن را با بومی‌سازی علم^۴ هم خلط کرد و بدان تقلیل داد. منظور ما از انطباق، چیزی فراتر از دومی و نازل‌تر از اولی است. از جنس بازبینی و تأملی که در مبانی و مقدمات هر علمی صورت می‌گیرد و تا بازنگری و اصلاح برخی از پیش فرض‌ها و رویکردها و تحلیل‌های نظری نیز پیش می‌رود.

به همین منظور و بر همان اساس، به مرور تعدادی از پیش فرض‌های این شاخه از جامعه‌شناسی می‌پردازیم و ضمن آن به تفاوت‌های مهمی اشاره خواهیم کرد که در میدان بررسی‌های جامعه‌شناختی دین وجود دارد و صورت مسائل آن را لاجرم عوض خواهد کرد. دورخیز به جانب پیش فرض‌ها به علاوه کمکی است تا از مرحله جامعه‌شناسی خوانی دین و جامعه‌شناسی دانی عبور کنیم و خود را برای انجام جامعه‌شناسی دین ایران به معنای دقیق کلمه و مورد نظر علم آماده نماییم.

مقاله از حیث موضوعی، در عداد کارهایی است که به نقد و بازنگری در جامعه‌شناسی یا در شاخه خاصی از جامعه‌شناسی می‌پردازند؛ با این توضیح که «نقد جامعه‌شناسی» به جز «نقد جامعه‌شناختی» است^۱ و همان هم انواع دارد؛ از نقدهای درونی‌تر گرفته تا نقدهای کاملاً بیرونی. نقد جامعه‌شناسی را بر این اساس می‌شود در دو دسته کلی از هم تفکیک کرد: نخست، نقد و اصلاحاتی که جامعه‌شناسان

-
1. Categories of understanding
 2. Axioms
 3. Assumptions
 4. Universality of science
 5. Localizing of science

علیه نظریات و تبیین‌های موضوعی جامعه‌شناسان هم‌عصر یا سلف خود ابراز می‌دارند. دسته دوم اما نقدهایی است که جامعه‌شناس و غیر او، به خود جامعه‌شناسی به‌مثابه شاخه‌ای از دانش وارد کرده و خواهان اعمال برخی ملاحظات و تغییرات در برخی از مبانی و ارکان آن شده‌اند.

نقد و اصلاح دسته اول، همان است که بی‌وقفه در کار است و هر روزه به حجم ادبیات جامعه‌شناختی می‌افزاید. دسته دوم که از تنوع به مراتب بیشتری هم برخوردار است، اما به فراتر از این می‌رود و مستعد آن که به ادبیات آستانه‌ای^۱ علم تبدیل شود و آن را در مسیر تغییرات جدی تری قرار دهد. نقدهای آستانه‌ای و بیرونی، از آن دسته نقدهایی‌اند که با مبانی و منطقی به‌جز جامعه‌شناسی افاده می‌شوند؛ حتی اگر خود ناقد بدان واقف نباشد یا تصریح نکرده باشد. موضوع این قبیل نقدها هم، نه موضوع و مسائل جامعه‌شناسی؛ بلکه خود جامعه‌شناسی است و متمرکز بر «پیش‌فرض‌های موضوع‌شناختی»، «بنیان‌های نظری» و «راهبردهای روش‌شناختی» این علم است.^۲

اگر لازم باشد برای موضوع و مسئله این مقاله به ردی و عقبه‌ای اشاره کنیم، آن را باید در ادبیات آستانه‌ای جامعه‌شناسی جستجو کرد و به‌دست آورد. در بین تولیدکنندگان این ادبیات، هم جامعه‌شناس حضور دارد و هم فیلسوف و هم متأله. با وجود تفاوت‌هایی که در انگیزه و مدخل ورود و زبان و محل نزاعشان هست، در استفاده از احتجاجات عقلی، نظیر هم‌اند و از هم استمداد می‌گیرند و به هم ارجاع می‌دهند. به‌همین رو بهتر است این‌گونه بیان شود که پیشینه این مقاله در آن دسته از بحث و فحوص‌هایی است که پیش‌فرض‌های موضوع‌شناختی و بنیان‌های نظری جامعه‌شناسی را موضوع نقد و بازنگری خویش قرار داده‌اند و مبنای نقدشان نیز عقلی و منطقی بوده است.

پیش‌فرض‌های موضوع‌شناختی

دلالتی بودن دین: بدیهی است که «جامعه‌شناسی دین»^۲ به‌جز «جامعه‌شناسی دینی»^۳ است و مبین این معنای بسیار مهم که «دین» در این ترکیب، موضوع است و نه منظر مطالعه. از این بیان به‌دست می‌آید

-
1. Threshold literature
 2. Sociology of religion
 3. Religious Sociology

که دین از حیثِ سوژگی و موضوع‌شدگی^۱ هیچ فرقی با دیگر پدیده‌های انسانی و جمعی مورد مطالعه جامعه‌شناسی ندارد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۸، ص ۲۶-۳۱). درعین‌حال نباید از نظر دور داشت که در زمره انواع خاصی از موضوعات اجتماعی است و چنانچه به تفاوت‌هایش امعان نشود و مورد ملاحظه قرار نگیرد، جنبه‌های بسیار مهمی از موضوع که مؤثر در حیات اجتماعی است، از دست خواهد رفت. این از مهم‌ترین نکات بنیادی و البته مغفول‌مانده در سنت دین‌پژوهی و از جمله جامعه‌شناسی دین بوده است. نگاه و رهیافتی که با عنوان «تحویل‌گرایی» از آن یاد شده و جلوتر به آن خواهیم پرداخت.

فرض و قبول دلالتی بودن دین، منشأ بروز تمایزات مهمی در این شاخه، از حیث رویکردی، نظری و روشی خواهد شد و مجموعه سؤالات و مسائل بیشتری را در اطراف آن پدید خواهد آورد. تفاوت‌های تأثیرگذار و لازم‌الرعایه در هنگام مطالعه و بررسی این پدیده اجتماعی از آنجا برخاسته که یک‌بار از پدیده‌های غیردلالتی جدا شده است و بار دوم از دیگر پدیده‌های دلالتی که عدد و انواع معتناهی هم دارند. با تأمل و ترکیب بر دلالت‌های مُضمَر در پدیده‌های اجتماعی می‌توان پنج دسته از نازل تا کامل‌ترین سطح آن را به شرح زیر از هم بازشناخت و تفکیک کرد:

۱. پدیده‌هایی که ذاتاً غیر دلالتی‌اند، لیکن در مواقعی خاص، علائم و اشاراتی فراتر از وجود فی‌نفسه خویش را منتقل می‌کنند. مثل «اشیایی»^۲ که از حفریات باستان‌شناسی به‌دست می‌آیند و به واسطه آن، بخش‌های پنهان یک تمدن یا نحوه زیست یک قوم در یک دوره خاص آشکار می‌شود.

۲. نشانه‌ها و نمادها که اساساً برای انتقال منظور و معنایی خاص ساخته شده‌اند و بر یک قرار و وفاق پیشینی اتکا دارند و از طریق آن می‌توان به بخش‌هایی از یک هنجار یا قاعده اجتماعی پی برد.

۳. پدیده‌های صوتی و آوایی که ناقل معانی و فحوای شفاهی‌اند و شیوع و رواج‌شان بیشتر در مناسبات بیناشخصی است و در بخش عادی روزمره زندگی.

۴. پدیده‌های فحوائی مکتوب که در متون و نوشته‌جات واجد مؤلف و ناقل پیام متجلی شده و در اوراق یک کتاب حفظ و به دیگران منتقل می‌شود.

۵. و بالأخره، پدیده‌های فحوائی منصوص و انشایی که مصداق بارز آن، ادیان تاریخی دارای متن

1. Becoming a Subject

2. Matters

مقدس هستند. ایدئولوژی‌های دارای مانیفست مدون را نیز می‌توان در شمار این دسته محسوب کرد. مهم‌ترین ویژگی مشترک پدیده‌های دلالتی همین است که ناقل «معنا»^۱ هستند. معرف دویم آنها، «قصدمندی»^۲ است و همین جنبه است که دسته نخست را با وجود داشتن دلالت‌های ناخواسته در برخی مواقع، از آن بیرون می‌گذارد. از میان آنچه باقی مانده تنها دو تای آخرند که حساسیت بیشتری نسبت به فحوای خویش دارند و با نگاشتن، آن را مضبوط می‌کنند تا ضمن امکان نشر و ماندگاری، از احتمال برداشت‌های غیر مقصود بکاهند. تمایزگذاری میان پدیده‌های مورد بررسی و برجسته‌سازی جنبه دلالتی در برخی از آنها، بدان روست که واجد تأثیرات اجتماعی متفاوتی هستند و لازم است با نظر به ماهیت دلالتی‌شان، بهتر فهمیده شوند تا امکان رصد و ردیابی مناسب‌تری برای آنها فراهم آید. مغفول ماندن این ویژگی، موجب از دست رفتن جوانب بسیاری از ملاحظات لازم در مطالعات دین و از جمله در جامعه‌شناسی دین بوده است.

ذات‌انگاری دین: احراز دلالتی بودن و افراز دین از سایر پدیده‌های اجتماعی، نتیجه تأثیرگذار دیگری در موضوع‌شناسی این شاخه علمی دارد و منجر به این تلقی می‌شود که با ذات معین و مشخصی طرف هستیم که نسبت به هرگونه دست‌کاری و تغییر دلبخواهانه حساس است. «ذات‌انگاری دین» مدعایی است بسیط و جایی در میانه دارد؛ یعنی حاوی سخن و مدعایی فراتر از تشخص و تعین‌های جاری در جهان متکثر اشیاء است و در عین حال، نازل‌تر از بحث‌های وجودشناسی مطرح در بین فلاسفه. فرض ذات معین، محصول بدیهی دلالتی بودن و غایت‌مندی دین است و فراتر از ماهیت که همه پدیده‌ها، حتی پدیده‌های غیردلالتی نیز واجد آن هستند. این ویژگی به یک معنا، مختص دین است و برخی از پدیده‌های فحوائی دیگر، نظیر ایدئولوژی، گفتمان و حتی نظریات. ذات‌انگاری دین یک فرض بدیهی و جافتاده است و اختصاص به مؤمنان و پیروان ادیان هم ندارد. توجه پیدا کردن و مطرح شدن دوباره آن به دلیل تردیدهایی است که از ناحیه جریانات پست‌مدرن و برساخت‌گرایان معرفتی درافکنده شده و بازیابی و تأکید بر آن را ضروری کرده است (شجاعی‌زند، ۱۳۹۲).

این قبیل امعان‌ها و تصریحات موضوع‌شناختی قادر است افزون‌بر اصلاح سنت نظری غالب، به

1. Meaning
2. Intentionality

مجادلات اخیراً وارد شده از ناحیهٔ برساخت‌گرایان معرفتی^۳ نیز فیصله دهد. این جریان به‌رغم انتشار و رواج خارج از اندازه‌اش در ایران، دچار دو نقص غیرقابل‌توجه است: «پارادکس درونی» و «برخورد دوگانه».

پارادکس درونی از آن حیث که مدعای برساختی بودن را، که به همهٔ پدیده‌ها نسبت می‌دهد، بی‌هیچ توجیه و دلیلی از خود بری می‌سازد. برخورد دوگانه‌اش هم در آنجاست که دین را یک پدیدهٔ برساختی می‌داند و در عین حال، حاضر نیست چنین فرضی را دربارهٔ ایدئولوژی‌ها، گفتمان‌ها و نظریات هم مطرح کند و به لوازم آن تن در دهد.

ذات‌انگاری بحثی است معطوف و متمرکز بر «موضوع» و موجب بازاندیشی و تجدیدنظر در موضوع‌شناسی‌های پوزیتیویستی و تحویل‌گرایانه می‌شود. اثراتش اما بلافاصله به رویکرد و رهیافت‌های نظری آن نیز منتقل می‌شود و به صورت‌بندی‌های جدیدی از مسائل این حوزه دامن می‌زند.^۴

ایدئولوژیک بودن دین: یکی از مجادلاتی که در ایران، به تبع تغییر اوضاع سیاسی در داخل و دگرگونی‌های گفتمانی در سطح جهانی درگرفت و موجب عطف توجه بازهم بیشتری به دین شد، ایدئولوژیک یا غیر ایدئولوژیک شمردن آن بوده است. حرکت انقلابی مردم ایران با انگیزه و راهبری‌های دینی و برپایی نظام سیاسی متکی بر آموزه‌های دین و اقبالی که در بخشی از جوامع مسلمان نسبت به آن پدید آمد، از جلوه‌های «فاعلیت یافتن دین»^۱ بوده است.^۵ فاعلیت یافتن دین از موضعی ایدئولوژیک و در ایران، به‌جز روآوری‌های پیش از این به سوی ادیان بوده که عمدتاً در بسترهای مسیحی و غربی رخ داده و مورد توجه و اشارهٔ جامعه‌شناسان دین هم قرار گرفته است.^۶ رخداد مورد نظر ما در این بحث، به‌نحو عجیبی هم‌زمان بوده است با افول جریانات ایدئولوژیک، به‌ویژه از نوع چپ و رشد جریانات راست و لیبرال در سطح جهان. آثار این تحولات موازی را می‌توان در ایران و در مباحث میان روشنفکران دینی و متکلمان و دین‌پژوهان، حسب ادراک و انتظارشان از دین مشاهده کرد.

یافتن پاسخ این سؤال که دین، ایدئولوژیک است یا نیست و خروج از آن، مستلزم یافتن مرجع مناسب پاسخ‌گویی است؛ آن نیز ملهم از فرض‌هایی است که پیش از این مرور و بررسی کردیم. قبول دلالت‌مندی دین بدین معناست که افزون‌بر موضوعات مختلف، می‌تواند مرجع پاسخ به سؤالاتی دربارهٔ

ماهیت، نوعیت، قلمرو، غایت و راهبردهای خود نیز باشد. پاسخ ما اما از این مسیر نبوده و نیست. برای تحصیل اجماع و اعتبار عام بهتر است به عقل و منطق مشترک حاکم بر این مباحث مراجعه و اتکا کرد. مدعای نخست ما در این باب، سنخیت میان دین و ایدئولوژی است. این را می‌توان از طریق واریسی در «مؤلفه‌ها»، «معرف‌ها»، «کارکردها» و «کاربردهای» این دو به‌دست آورد (شجاعی‌زند، ۱۳۹۴، ص ۱۲۵-۱۳۲).

مدعای دوم، در باب «ایدئولوژیک بودن دین» است به‌مثابه یک ویژگی مکشوف از ماهیت و مقتضای درونی آن و نه «ایدئولوژیک شدن» به‌نحو بیرونی و ناخواسته یا «ایدئولوژیک کردن» آن به‌نحو ارادی و به منظورهای ابزاری (همان، ص ۱۳۴-۱۳۶).

مدعای سوم، صحه‌گذاری بر قول صائبی است دربارهٔ دین که گویا ناخواسته ابراز شده است: «دین فریه‌تر از ایدئولوژی» است.^۷

این بحث را باید در ادامه و در تکمیل فرازهای قبلی به‌منظور بازیابی و بازخوانی پیش‌فرض‌های مؤثر در موضوع‌شناسی این شاخه از جامعه‌شناسی محسوب کرد؛ چون به کامل‌تر شدن درک ما از دین به‌مثابه موضوع و وسعت بخشیدن به مبانی و منظر جامعه‌شناسان دین در ایران کمک می‌کند. از توضیح و تفصیل آن و اثبات و احراز تفصیلی مدعیات هم باید درگذشت و آنها را به متونی مستند و متکی کرد که پیش از این و به تفصیل به آن پرداخته شده است.^۸

تجدیدنظرهای رویکردی

امعان یافتن به جنبه‌های مغفول‌مانده دربارهٔ دین، به کسب برخی بصیرت‌های موضوع‌شناختی مؤثر منجر شده و به تحولات نظری مهمی در سنت چندده‌سالهٔ جامعه‌شناسی دین انجامیده است. تجدیدنظر در رویکرد تحویلی غالب و روی‌آوری بعضی از جامعه‌شناسان به رهیافت‌های بدیل در مطالعات دین، نتیجهٔ همین تأملات و بازاندیشی‌های موضوع‌شناختی بوده است.^۹ گام نخست را وبر برداشت و باعث شد تا ضمن قبول تمایزگذاری‌های موضوعی در علم، دقت‌نظرهای بیشتری صرف‌شناسایی از نزدیک موضوعات انسانی و اجتماعی شود و از این طریق کمک کرد تا توجهات ناظران از صورت و ظاهر، به‌جانب معانی و مقاصد نهفتهٔ آنها معطوف شود.

گام بعدی این تحول را پدیدارشناسان برداشتند؛ با دریچه‌ای که به سوی کنشگران اجتماعی گشودند و علم را از اتکای مفروضه به ناظران، آزاد کردند و بالأخره هرمنوتیست‌ها که بی‌اعتنایی تحویلی به موضوع را کنار گذاردند و تمرکز و اهتمام خویش را تماماً بر متن‌های معنادار و فحوی آنها نهادند.^{۱۰}

با اهتمام رهیافت‌های غیرپوزیتیویستی و غیرتحویلی جامعه‌شناسی به «کنش»، به «کنشگر»، به «معنا» و به «متن»، گشایش‌های نظری سازگارتری برای مطالعه دین فراهم آمده است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۷). رشد و رواج این قبیل نظریات به اضافه بصیرت‌های پدید آمده در موضوع‌شناسی، جامعه‌شناسان دین را با فضای جدیدی از مسائل قابل طرح در این حوزه آشنا ساخته و خواهد کرد.

تحویل‌گرایی

تحویل‌گرایی که در مطالب پیشین نیز بدان اشاره شد، بن‌مایه اصلی آسان‌گیری و اکتفا به فهم اجمالی و ناقص از موضوع بوده و همین موجب بروز نقصان در مسئله‌یابی و تبیین درست مسائل شده است. عارضه‌های تحویل‌گرایی در مطالعه دین، از نادیده‌گرفتن تمایزات میان ادیان پدید می‌آید و به تعمیم‌های ناروا و صدور احکام واحد بر مصادیق متنوعی می‌انجامد که در بسترهای تاریخی اجتماعی متفاوتی ظهور پیدا کرده و آثار بس‌گوناگونی از خود بر جای گذارده‌اند.^{۱۱} یکسان‌بینی و یک‌کاسه کردن موضوع و استفاده از قالب‌های مفهومی اقتباسی و اکتفا به نظریات منبعث از بسترهای تاریخی اجتماعی مغایر در حالی است که بنیاد ادیان بر تمایز است و غیریت از لوازم و ضرورت‌های پیدایی‌شان.

این حقیقت مؤثر و غیرقابل‌انکار، اما به دلیل میل عمومی جامعه‌شناسان به ساده‌سازی امور و تعمیم‌های بی‌محابا، از نظرها پنهان مانده است و باعث دور افتادن ایشان از واقعیت‌های نزدیک خویش شده و آنان را دچار انواع خطاهای تحلیلی درباره این میدان (ایران) و مصداق جاری در آن (اسلام شیعی) کرده است.^{۱۲} اثرات سوء این متابعت‌های بی‌دخول و تصرف وقتی بیشتر می‌شود که ایران و اسلام شیعی از بررسی‌های جامعه‌شناختی و دین‌پژوهانه اندیشمندان مرجع نیز بیرون مانده باشد.^{۱۳}

چنانچه جامعه‌شناسی دین در ایران بتواند با اتکا و التزام بر اصول عام علم و ابرام بر منطق و منظر جامعه‌شناسانه، ملاحظات مربوط به خاص‌بودگی موضوع را هم از دو حیث «جامعه» و «دین» رعایت کند، ممکن است به چهارچوب‌های مفهومی و نظری و حتی روشی متفاوتی برسد و راهگشا و مؤثرتر از

پیش وارد شود.^{۱۴} لازمه‌گشودن چنین مسیری، اخذ معاضدت‌های علمی از دو شاخه‌ی دیگر دین‌پژوهی، یعنی تاریخ دین و الهیات است.^{۱۵} توجه جامعه‌شناسان دین در ایران به تاریخ ایران و اسلام و کسب آگاهی‌های لازم از الهیات اسلامی، به اصلاح و تعمیق موضوع‌شناسی این شاخه از جامعه‌شناسی کمک خواهد کرد.

تمایزگذاری میان «موضوع» و «منظر» دانش و تأکید هم‌زمان و چندباره بر ضرورت آشنایی با حوزه‌های دین‌پژوهی دیگر و اخذ محتواهای لازم در تصحیح و تکمیل «موضوع‌شناسی»، بدان‌روست که مسیر خویش را از جامعه‌شناسان و متألهانی که با منظوره‌های دیگری به نزدیکی و همکاری میان این دو شاخه‌ی معرفت (جامعه‌شناسی و الهیات) توصیه کرده‌اند، جدا کنیم. در یک‌سوی این جامعه‌شناسان خوش‌بین و مُصر به همگرایی، پیتر برگر حضور دارد که کار را به فراتر از همکاری و تبادل معرفتی بینا‌حوزه‌ای برده است. درگیر بودن او با این دو حوزه، کاملاً مستقل از یکدیگر است.^{۱۶} یعنی همچنان که مشغول جامعه‌شناسی به معنای دقیق علمی و بی‌طرفانه آن بوده،^{۱۷} به‌مثابه یک متأله^{۱۸} نیز وارد محاجه‌های الهیاتی شده و حتی الهیات خاص خود را برای انطباق بیشتر با شرایط مدرن، پیش نهاده است.^{۱۹} برگر بیش از آنکه الهیات ادیان را در مطالعات جامعه‌شناختی دین وارد کند، نگرش جامعه‌شناختی و شرایط مدرن را در تأملات الهیاتی خویش دخیل کرده است. به همین‌رو هم گفته الهیات مهم‌تر از آن است که به متألهان سپرده شود (برگر، ۱۳۹۷، ص ۲۵). خوش‌بینی و اعتنای برگر به دین و به الهیات می‌توانست او را حتی بیش از وبر، از نگاه تحویلی غالب بر جامعه‌شناسی دین دور کند؛ اما چنین نشد؛ چون رگه‌هایی از این نگرش هنوز در نظریات او وجود داشت.^{۲۰}

در سوی دیگر، طیفی گسترده از کسانی قرار دارند که با جدیت تمام به این پروژه وارد شده‌اند؛ اما آن را به جانب دیگری برده‌اند. ردّ این دسته را می‌توان در کتاب جامعه‌شناسی و الهیات (مارتین و همکاران، ۱۳۹۴) یافت که مجموعه مقالات برگزیده‌ی گردهم‌آیی آکسفورد در سال‌های ۱۹۷۸ و ۱۹۷۹ با همین عنوان بوده است. جامعه‌شناسی به‌جز مواجهه‌ی مستقیم و دائمی‌اش با حضور اجتماعی دین در بسترهای مدرن و ما قبل آن، از حیث معرفتی نیز با منازعات ریشه‌دار علم و دین در عالم مسیحیت درگیر بوده و زیر سایه آن به‌سر برده است. ویژگی مشترک و به‌هم‌آورنده‌ی مقالات آن مجموعه که از منظرهای مختلف جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، فلسفی و الهیاتی نگاشته شده در تمرکزی است که بر معرفت‌شناسی این دو

دارند و همین، مسئله و مسیر آنها را با تمام تنوعاتشان از ما در اینجا جدا می‌کند. در حالی که ایشان درگیر دو ذهن و دو روش تفکر و دو انگاره رقیب معرفتی هستند و در تلاش برای رفع سوء تفاهات و گشودن باب گفتگو و ایجاد پیوند و حتی ادغام؛ ما در کار جلب توجه جامعه‌شناسان به یک اصل بدیهی ابتدایی، یعنی رفع نقیصه‌های موضوع‌شناختی هستیم و آن را هم، بی‌هیچ تساهل و تنازلی، از موضع و منظر جامعه‌شناسی دنبال می‌کنیم. مرتبط شدن بحث ما با الهیات، نظیر ارتباطی است که جامعه‌شناسی دین حسب موضوعش، با دیگر دانش‌های دین‌پژوهی نظیر مردم‌شناسی و روان‌شناسی و تاریخ و فلسفه دین دارد و در صدد است تا از طریق این همکاری‌ها نقصان‌های تحویلی‌اش را تا حد امکان برطرف نماید.

تمایز آنچه در اینجا قصد کرده و ذیل عنوان «تجدید نظرهای رویکردی» آورده‌ایم را یکبار با تعلق خاطرهای الهیاتی برگر توضیح دادیم و بار دوم، با تلاش‌های صورت گرفته برای کاهش بدبینی و رفع سوء تفاهات میان علم و دین. جا دارد اکنون آن را از ایده دیگری هم که در ادوار اخیر در ایران، با عنوان «دینی‌سازی علوم انسانی»^۱ مطرح شده است، متمایز کنیم. این تمایز سوم را بدان رو افزودیم که اولین گمان متبادر به ذهن است و مستعد آن که به هم مشتبه شده و با ساده‌سازی، یکی گرفته شوند. برای پیشگیری از مقابله‌های جبهه‌ای و از پیش آماده، به‌ناگزیر باید تصریح کنیم که این فرض، قابل انتساب به نگارنده نیست؛ چون خود از مخالفین دینی‌سازی علم است.^۲

تغییر میدان

با عبور از نقیصه‌های مفهومی و رویکردی جامعه‌شناسی دین که پیش‌تر بدان اشاره شد، به دسته دیگری از محدودیت‌های این شاخه رسیده‌ایم که مربوط به میدان‌اند و ناشی از عقب‌ماندگی جامعه‌شناسان از تحولات پدید آمده در آن. جامعه‌شناسی به تبع خاستگاهش، متأثر از شرایط تاریخی و زمینه‌های اجتماعی جوامع غربی و بیشتر اروپایی است. همین شرایط برای جامعه‌شناسی دین هم وجود داشته با یک تخصیص بیشتر؛ زیرا علاوه بر آن، مسیحیت را نیز الگو و مثل اعلامی^۲ مطالعه خویش قرار داده است (دیوی، ۲۰۰۷، ص ۲؛ شجاعی‌زند، ۱۳۸۸، ص ۲۱-۲۳، ۴۴-۴۷). دلیل ما برای برجسته‌سازی

1. Religiousizing of humanities science

2. Ideal Type

این عقبه و تخصیص و ترکیزی که از ابتدا بدان دچار بوده، نشان دادن محدودیت‌های مهم و تأثیرگذار آن است. این درحالی است که جامعه‌شناسان دین کمتر آنها را به مثابه نقص دیده و کمتر برای رفع آن اقدام کرده‌اند.

جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی دین درحالی به کشورهای تابع و پیرامونی وارد شد و مورد استقبال قرار گرفت که نه دینشان مسیحی بود و نه بستر اجتماعی و دوره تاریخی شان نظیر غرب؛^{۲۲} لذا به جای بررسی و تحلیل عالمانه واقعیت‌های جاری در این جوامع، به سراغ القای مفاهیم و تحمیل نظریات نامطابق و گاه از دور خارج رفته است. جامعه‌شناسی دین در ایران به جز خطای ناشی از اخذ و اقتباس بی‌دخل و تصرف نظریات، مرتکب خطای دیگری نیز بوده و آن بی‌اعتنایی نسبت به تحولاتی است که در جهان و در همین جوامع پدید آمده است. در ادامه با مطمح نظر قراردادن جوامع غیرغربی و غیرمسیحی، به تشریح برخی از نتایج حاصل از تحولات دینی رخ داده در میدان جدید می‌پردازیم.

فاعلیت یافتن دین

محرز است که وضع و موضع دین یا لااقل برخی از ادیان، در نیمه دوم قرن گذشته و اوایل قرن جدید در برخی از جوامع، دستخوش دگرگونی‌های نمایانی شده است (برگر و همکاران، ۱۹۹۹). بدین معنا که از موقعیت پیشین که یک عضو فرعی^۱ و تبعی^۲ و حاشیه‌ای^۳ در جامعه بود و در مظان اتهام^۴ اکنون به جایگاه مدعی^۵ منتقل شده و به اثربخشی^۶ و عاملیت^۷ رسیده است. دیوی (۲۰۰۷، ص ۱-۳) این تغییر وضع و موقعیت را برای دین، یک رخداد جهانی دانسته و شواهدی از آن را در یک فصل مستقل آورده است (همان، فصل ۱۰). این جابه‌جایی شگرف را کمتر کسی از تعقیب‌کنندگان تحولات اجتماعی پیش‌بینی می‌کرد؛ به همین رو هم چندان جلدی گرفته نشد.

-
1. Secondary
 2. Subordinate
 3. Epiphenomenon
 4. Accused
 5. Claimant
 6. Effectiveness
 7. Agency

از نقص‌های دامن‌گیر جامعه‌شناسان منتسب به جریان اصلی، مطالعه دین بوده است در قوس نزول و همچنین، منحصر کردن مطالعات خویش به دینی که غالباً در ادبار و تحاشی از حیات اجتماعی به سر می‌برده است. محدودیت نخست را مدرنیته، در فرایندهای پیش‌افتاده‌اش در غرب ایجاد کرده بود؛ دومی اما از جوهر تجزی‌گرای مسیحی برمی‌خاست و انفعالی که در تمامی ساحات زندگی داشت (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱، ص ۲۰۳-۲۲۹). وضع و موضع کلاسیک‌ها با توجه به محدودیت‌هایی که داشتند شاید تا حدی قابل قبول باشد؛ اما از نسل‌های دوم و سوم پس از ایشان که با واقعیت‌های بس متنوعی از حیات دینی و اجتماعی آشنا شدند و وارونگی‌های مهمی را در روندهای پیش‌بینی شده شاهد بودند، پذیرفته نیست.^{۲۳}

جامعه‌شناسی دین، که مولود زمینه و زمانه افول و حاشیه‌روی دین بوده،^{۲۴} امروزه پس از مواجهه با واقعیت‌های مغایر آن در میدان، آماده پوست‌اندازی و برخی تجدیدنظرهای اساسی است. ضرورت این بازنگری را پیش از این یواخیم واخ، برایان ترنر، گریس دیوی و بسیاری دیگر، تشخیص داده و خواهان گسترش نگاه آن به فراتر از جوامع غربی و مسیحی شدند (واخ، ۱۳۸۰، ص ۸-۹، ۱۱-۱۲؛ ترنر، ۱۹۹۱، ص ۵-۷؛ دیوی، ۲۰۰۷، ص ۱-۱۰).^{۲۵} گونه دیگری از همین قبیل را پیتر برگر با اعلان وارونگی در فرایندهای عرفی شدن مطرح کرد و دیگرانی که چنین روندی را همچون او، شناسایی کرده و شواهد بیشتری به نفع آن ارائه نمودند (برگر و همکاران، ۱۹۹۹). دیوی نقدش به جامعه‌شناسی دین را به سطحی بالاتر برد و این سؤال مبنایی را مطرح کرد که چرا عرفی شدن باید به موضوع اصلی آن تبدیل شود؛ درحالی‌که با چنین پیش‌فرضی اساساً چیزی برای مطالعه جامعه‌شناختی دین باقی نمی‌ماند؟^{۲۶}

عرفی‌زدایی^۱ و بازگشت امر مقدس^۲ - به هر میزانی که گزارش و تصدیق شده - نتیجه دو تحول همسو و هم‌زمان در «واقعیت» و در «اذهان» بوده است. از یک سو، نائل شدن دین به موقعیت و نقشی که تا پیش از این گویا فاقد آن بوده و از سوی دیگر، تعدیل پیش‌دواری‌های منفی و نازلی که نظریه‌پردازان از دین داشتند و بر فضای شناختی و تحلیلی‌اشان اثر می‌گذاشت.

1. Desecularization

2. Resacralization/ The return of the sacred

مکان دین

منازعه بر سر مکان و جایگاه دین در جامعه^۱ از موضوعات مبتلا به تمامی جوامع، از دوران میانه تا معاصر بوده است.^{۲۷} مسئله‌مند شدن آن و راه پیدا کردن به فهرست موضوعات مورد بررسی جامعه‌شناسی دین و رسیدن به صورت‌بندی‌های روشن‌تر اما مربوط به ادوار اخیر است و مسبوق به کشف فرایندهایی از افول دین و به حاشیه‌روی آن در جوامع مدرن.

در تفصیل بحث «فاعلیت دین» که در فراز پیش مرور شد، دو روند معکوس و از پی هم را می‌شود تشخیص داد. روندی که دین به تدریج، موقعیت محوری و همه‌کاره در جوامع کهن را از دست داد و به حاشیه رانده شد و روند دیگری که آن را از حاشیه به متن و حتی به مرکز جامعه آورد. منظور از جابه‌جایی دین در متن و حاشیه در اینجا به هر دو معنای آن است؛ هم به معنای فاعلیت و تعیین‌کنندگی آن و هم ناظر به جایگاه مقصودش در ساختار اجتماعی و وضع نهادی. در تشخیص و تشریح و تحلیل مکان دین در جامعه غالباً به هر دو معنای آن توجه می‌شود.

ورود و پرداختن به این بحث گاهی با نظراندازی در واقعیت‌های محقق تاریخی بوده و گاهی از منظر الهیاتی هر دین؛ گاهی هم از مطلوبیت و آرزوهای مدعیان آن تبعیت می‌کرده است. مسیر چهارمی هم متصور است که همان مسیر رایج علم است و ابتنا کردن بحث بر منطق عقلی و ملاحظه اقتضائات حاکم بر دین و بر جامعه.

بحث ما در اینجا اما هیچ یک از اینها نیست. یعنی نه می‌خواهیم به دفاع از ضرورت آن بپردازیم و نه قصد مقایسه مسیرهای مذکور و انتخاب و استفاده از آنها برای بررسی مکان دین را داریم. غرض، نشان دادن توجهات جدید و رو به تزایدی است که به این موضوع شده است و آن را نشانه‌ای گرفته‌ایم از تغییر موقعیت دین به تبع عاملیت و فاعلیتی که در ادوار اخیر پیدا کرده است.

پاسخ‌های داده‌شده و قابل استنتاج از ادبیات موجود، نوعاً متأثر از نگرش و موضع پیشینی نظریه‌پرداز است نسبت به دین. در وهله بعد، ملهم از آموزه‌های دین مورد بررسی است و از بستر اجتماعی و تجربه تاریخی آن هم تأثیر پذیرفته است. اثر این عوامل در قرن نوزدهم برای غرب مسیحی چنان همسو و هم‌افزا بود که کسی مثل مارکس را از خاستگاه چپ، به توکویل در جبهه مقابل، یعنی راست لیبرال

نزدیک می‌کرد و به یک نتیجه مشترک می‌رساند: «لانیسیزم». «جدایی دین از سیاست» بدین معنا که جای مناسب دین می‌تواند در هر عرصه و ساحتی از جامعه باشد به جز دولت. این جایگاه مناسب از نظر مارکس، در دوره‌ای که متأثر از هگلیان جوان است و اندیشه‌های ماتریالیستی و سوسیالیستی هنوز به سراغش نیامده، «جامعه مدنی» بود (مارکس، ۱۳۸۱). پاسخ توکویل اما نازل‌تر از این بود و برای آن جایی در اخلاق فردی تسری یافته به حیات اجتماعی قائل شد (توکویل، ۲۰۱۲؛ ۱۳۹۳).

همین را می‌توان در دیگرانی هم یافت که پاسخ‌هایشان به مسائل نظیر در جامعه خود را عمدتاً از پیشتازان علم در متروپل می‌گیرند و اعتنای چندانی به تمایزات دینی و تاریخی موثر در این باب و اقتضانات آن ندارند.^{۲۸}

ضرورت بازنگری در ادبیات موجود جامعه‌شناسی دین، به منظور نزدیک‌تر شدن هرچه بیشتر به موضوع و دخیل کردن تمایزات الهیاتی ادیان و تجربه‌های تاریخی متفاوت، از همین جا برخاسته است و انتظار می‌رود که اثرات شایانی هم بر محتواهای تولیدی بعد از این بگذارد.

تابوشکنی از قدرت

از دو چالش اصلی دین در غرب، آنچه به علوم اجتماعی مربوط می‌شود، منازعه «دین و دولت» است^{۲۹} که خود ریشه در تابویی دارد به نام «قدرت». تابوشناسی قدرت در سنت مسیحی، ناشی از ادباری بوده که به دنیا و زندگی دنیوی داشته‌اند از یک سو، و رشد معنویت‌گرایی‌های افراطی و اخلاق احترازی در سوی دیگر. این رویکرد نیز مثل دیگر پیش‌فرض‌ها و قالب‌های مرور شده، به دیگر ادیان و جوامع تسری یافته و همچون یک اصل مسلم و فراگیر، بر ذهن و جان همگان نشسته و جاگیر شده است.

حساسیت‌های نسبت به قدرت و مشروط‌سازی تعامل و احتیاط در قبال آن، البته روشن است و با شدت و ضعف در همه ادیان وجود داشته و دارد؛ آنچه اما آن را به یک تابوی مطلق بدل کرده، چیزی فراتر از اینها است و به همین امواج و عوامل بیرونی برمی‌گردد.

در تجربه جدید ایران و برخی از جوامع مسلمان دیگر در دهه‌های اخیر، این تابو به هر دلیل و علتی، شکسته شده و اینک نگاه متفاوت و جدی‌تری به آن می‌شود.^{۳۰} حاصل آن شکل‌گیری تجربه جدیدی است که خود را در رشد «جنبش‌های دینی» و ظهور «دولت‌های دینی» متجلی کرده و مسائل نو و گاه

بی‌سابقه‌ای را پدید آورده است. برگر از رشد و فعال‌شدن «خرده‌فرهنگ‌های دینی»^۱ نیز یاد کرده که غیر از دو گونه یادشده است (برگر، ۱۳۸۰، ص ۲۰-۲۲).

عجیب آنکه حامیان و مروجان اصلی تابوسازی قدرت، خود از صاحبان قدرت‌اند و طالبان به‌چنگ‌آوری سهم هرچه بیشتری از آن. عجیب‌تر آنکه توانسته‌اند عالمان حوزه‌های مختلف دانش، به‌ویژه علوم انسانی و اجتماعی را در این مسئله با خود همراه کنند. به‌همین رو، شاهدیم که هم‌زمان با مقابله‌های عملی نظام سلطه با قدرت گرفتن دین به معنای عام و به معنای خاص آن در اینجا، جامعه‌شناسان دین و سیاست نیز به کمک آمده‌اند و با ارائه نظر و تحلیل‌هایی درباره پیامدهای سوء ناشی از پیوند دین و قدرت، پیروان ادیان را از بازگشت به عقب و تکرار تجربه قرون وسطا می‌ترسانند و دیگران را هم از قدرت گرفتن ایشان.

نگرانی‌هایی که این قبیل اندیشمندان همسو با نظام سلطه از طریق «دیگری‌سازی»^۲ درافکنده‌اند، عمدتاً برای مقابله با رقبای احتمالی غرب بوده و در دو مسیر موازی هم به پیش رفته است: یکی ایدئولوژی‌ستیزی است که در قالب نظریه «پایان» ارائه شد (بل، ۱۹۶۰) و دیگری نظریه «برخورد تمدن‌ها»^۳ (هانتینگتون، ۱۹۹۳) که برای مقابله پیش‌دستانه با ظرفیت‌های دینی احیاشده مطرح شد و افزون‌بر جلب توجه نظریه‌پردازان و تحلیلگران، پیامدهایی نیز در تغییر صف‌بندی‌های جهانی از خود باقی گذاشت.^۳ ادبیات حجیم شکل گرفته بعد از اینها در باب «ادیان سیاسی» و «اسلام‌گرایی» و «بنیادگرایی اسلامی» در محافل آکادمیک و در فضاهاى ژورنالیستی، جملگی محصول همان سیاست تابوسازی قدرت است که با همکاری صاحبان قدرت و عالمان اجتماعی به پیش رفته و تلاش دارد تا رقبای احتمالی غرب را از میدان به در کند.

آنچه اما مورد تأکید و تعقیب این مقال است، نشان دادن و برجسته کردن تحولات چشمگیری است که در وضع و موضع دین، یا لااقل برخی از ادیان رخ داده و موقعیت آنها را در عرصه‌های مختلف اجتماعی جابه‌جا کرده است؛ به میزانی که دیگر نمی‌توان نسبت به آن بی‌اعتنا بود و انتظار داشت که با همان آرا و اندیشه‌های دو سه قرن پیش و متعلق به فضاهاى دیگر، به بررسی و تحلیل آنها پرداخت.

با تمام عقب‌نشینی‌های مدرنیته و تعدیل‌هایی که به خود دیده و رقبای قدری که از درون و بیرون آن

1. Religious subcultures
2. Othering
3. Clash of civilizations

سربرآورده و در برابرش به عرض اندام پرداخته‌اند، باید اذعان کرد که زمینه و زمانه همچنان در دست آن است و هنوز هیچ میدان مستقل و قابل عرضه دیگری به‌جز میادینی که خود فراهم آورده، به منصفه ظهور نرسیده است. این برای اذعان به این حقیقت است که دین یا هر جریان مدعی دیگر، با هر میزان از قابلیت و فاعلیت، چاره‌ای جز بازیگری در همین میادین ندارد.^{۳۲}

اینکه آیا مدعیان جدید قادر خواهند بود میدان و قواعد بازی را هم به تدریج عوض کنند و مدرنیته را از موقعیت «بازی‌ساز»^۱ به موقعیت یک «بازیگر»^۲ در کنار دیگر بازیگران تقلیل دهند، موضوع و مدعایی است که نیاز به بررسی‌های عمیق‌تری دارد و البته تغییر مسیر و تغییر رویکردهایی که باید در شاخه‌های مختلف دانش و از جمله در جامعه‌شناسی دین صورت گیرد.

نتیجه‌گیری

چهار پیش‌فرض مغفول مانده و نیازمند بازنگری که اثرات شایانی هم بر مسئله‌شناسی این حوزه دارند، «دلالتی بودن»، «ذات‌انگاری» و «ایدئولوژیک بودن» دین بود؛ به اضافه «تابوشکنی از قدرت» که موقعیت و مسائل نسبتاً جدیدی را برای اسلام و مسلمانان در دوره مدرن ایجاد کرده است. اینها جملگی در راستای وفاداری هر چه بیشتر به واقعیت است که مورد ادعا و درخواست همیشگی علم بوده و به تحصیل عینیت جامعه‌شناختی کمک می‌کند.

عینیت جامعه‌شناختی به‌مثابه یک اصل غیرقابل عدول و تعطیل، به‌علاوه آثاری در منظر و رویکردهای آن دارد و باعث می‌شود تا از ساده‌سازی‌های نظری و تعمیم‌های ناروای آن کاسته شود. نتیجه حاصل، بروز تردید در برخی از رهیافت‌های کلاسیک و پیدایی و رشد رویکردهای غیرتحویلی در مطالعات دین بوده است. این ادبار و تغییر رویکرد، منجر به برجسته‌شدن ممیزات تاریخی و الهیاتی ادیان شده و به درخواست‌های بازنگری در برخی از مفروضات نظری نامنطبق با واقعیات ایران دامن زده است. امعان به این تحول و ابرام بر آن، از مقدمات لازم برای نیل به مرحله پیشرفته‌تری از جامعه‌شناسی دین در ایران است که اکنون از پی سال‌ها جامعه‌شناسی خوانی و جامعه‌شناسی دانی فرارسیده است.

1. Game maker
2. Performer

نگرش تحویلی حاکم بر مطالعات دین، به‌جز نقص در موضوع‌شناسی و پرداخت نظریات، از جرئت بالایی برای تعمیم‌های بی‌محابا نیز برخوردار است. همین، مطالعات دین را با معضلی به‌نام میدان مواجه می‌کند. هم به معنای خاستگاه نیل به نظریات و هم به‌مثابه جایی که قرار است در پرتو آن به کشف و حل مسائل پدید آمده در اطراف دین پردازد.

ملاحظه عینی و بروزتر میدان در محیط نزدیک، ما را با واقعیت‌هایی به‌جز آنچه در برابر کلاسیک‌ها وجود داشت، مواجه می‌کند. فاعلیت داشتن یا فاعلیت یافتن دین و ملاحظه مکان مناسب و مقتضی آن، به‌علاوه آنچه ذیل عنوان «تابوشکنی از قدرت» مطرح است، واقعیت‌های مؤثر و آشکاری‌اند که هیچ جامعه‌شناسی نمی‌تواند از کنار آنها بی‌تفاوت بگذرد و یا آنها را به رخدادهای نامتعارف حمل کند و غیرقابل تحلیل و بررسی بداند. آنها به‌اندازه هر رخداد تاریخی دیگر، واقعی‌اند و نیازمند برخی خلاقیت‌های مفهومی و نظری. نظیر همان کاری که جامعه‌شناسی تا پیش از این کرده است.

اشاره شد که جامعه‌شناس بودن^۱ و جامعه‌شناسی کردن^۲ به معنای دقیق کلمه و مطابق با آنچه مقصود غایی علم است، چیزی به‌جز جامعه‌شناسی خوانی^۳ و جامعه‌شناسی دانی^۴ است. از شروط نائل شدن به آن نیز فراتر رفتن از مرحله خواندن و حفظیات است. جامعه‌شناسی خواننده‌ها و جامعه‌شناسی دانان دیر یا زود و پس از سپری کردن بخشی از عمر خویش در این مسیر، بالأخره به لحظه‌ای می‌رسند که قابلیت امکان عبور به مراحل بالاتر و با مسما تر علم را پیدا می‌کنند. این لحظه و موقعیت را باید قدر شناخت و از آن برای پیوستن به کاروان بی‌وقفه علم حداکثر استفاده را بُرد.

نقد و بازنگری و تلفیق و طرح ایده‌های جدید، اتفاقاتی است که در همین مراحل رخ می‌دهد و علم را به پیش می‌برد و جستجوگران آن را از مصرف‌کننده صرف و توزیع بسته‌های حاضرآماده دیگران، به مشارکت در فرایند تولید آن سوق می‌دهد. اینها همه در پهنه فراخی به نام علم رخ می‌دهد و مستلزم هیچ تخصیص و تکمله یا انشعاب و انفصال از جریان عمومی علم هم نیست؛ حتی اگر واجد برخی تجدیدنظرهای جدی در پیش‌فرض‌ها و در مبانی رویکردی و موضوع‌شناختی آن شاخه علمی باشد و

1. Being sociologist
2. Doing sociology
3. Reading sociology
4. Knowing sociology

با میدان کاملاً متمایز و بدیعی مواجه شود که تا پیش از این ناشناخته بود و مورد بی‌اعتنائی قرار داشت. می‌دانیم که جامعه‌شناسی با وجود برخورداری از شمولیت و عمومیت، یک علم ذاتاً بومی است که از تأمل در واقعیت‌های پیرامونی برمی‌خیزد و به مصرفِ مداخله و تأثیرگذاری بر همان نیز می‌رسد. پس لازم است که بیش از هر چیز، به محیط اجتماعی خویش پردازد و به واقعیت‌های جاری آن ملتزم باشد و تا حد امکان از مشابه‌یابی‌های ساده‌سازی‌شده «موضوع» و «میدان» بپرهیزد.

این را هم می‌دانیم که جامعه‌شناسی یک دانشِ نظری و تبیینی است و به تبع، میل وافر به تعمیم دارد. در عین حال کمتر جامعه‌شناسی را می‌توان یافت که بر تعمیم بی‌محابای نظریه‌ خویش اصرار ورزد؛ به‌ویژه وقتی که از مغایرت‌های آشکار آن با واقعیت، با شرایط امکان و با منظومه‌ عوامل تأثیرگذار مطلع شود. چون، علیه همان اصول و منطقی است که خود نیز با اتکای به آن، به این نظریه رسیده و عرضه داشته است.

منابع

- برگر، پیتر ال. (۱۳۸۰). موج تازه سکولارزدایی از جهان: دورنمای جهانی؛ در: افول سکولاریزم، ترجمه: افشار امیری. تهران: پنگان.
- برگر، پیتر ال. (۱۳۹۷ الف). سایبان مقدس: عناصر نظریه جامعه‌شناختی دین، ترجمه: ابوالفضل مرشدی. تهران: ثالث.
- برگر، پیتر ال. (۱۳۹۷ ب). شایعه فرشتگان: جامعه مدرن و کشف دوباره فراطبیعت، ترجمه: ابوالفضل مرشدی و آسیه حاجی‌غلامی. تهران: ثالث.
- برگر، پیتر ال و توماس لوکمان. (۱۳۷۵). ساخت اجتماعی واقعیت، ترجمه: فریبرز مجیدی. تهران: علمی و فرهنگی.
- برگر، پیتر ال. و دیگران. (۱۳۸۰). افول سکولاریزم، ترجمه: افشار امیری. تهران: پنگان.
- ترنر، برایان. (۱۳۷۹). ماکس وبر و اسلام، ترجمه: سعید وصالی. تهران: مرکز.
- تریگ، راجر. (۱۳۸۴). فهم علم اجتماعی، ترجمه: شهناز مسمی پرست. تهران: نشرنی.
- توکویل، الکسی دو. (۱۳۹۳). تحلیل دموکراسی در امریکا، ترجمه: رحمت‌الله مقدم‌مراغه‌ای. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- دورکیم، امیل. (۱۳۸۳). صور بنیانی حیات دینی، ترجمه: باقر پرهام. تهران: نشر مرکز.
- زاکرمن، فیل. (۱۳۸۴). درآمدی بر جامعه‌شناسی دین، ترجمه: خشایار دیهیمی. تهران: لوح فکر.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۲). فربه‌تر از ایدئولوژی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا. (۱۳۷۹). جامعه‌شناسی اسلام در کار وبر و ترنر. ماهنامه کتاب ماه علوم اجتماعی. دی‌وبهمن، ش ۴۰-۳۹، ۱۱-۱۵. <https://ensani.ir/fa/article/135225>
- شجاعی‌زند، علی‌رضا. (۱۳۸۱). عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا. (۱۳۸۷). گشایش‌های نظری در مطالعات جامعه‌شناختی دین. فصلنامه علوم اجتماعی. بهار، ش ۴۰، ۱-۲۶. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.17351162.1387.15.40.1.7>
- شجاعی‌زند، علی‌رضا. (۱۳۸۸). جامعه‌شناسی دین. جلد ۱. تهران: نشر نی.

- شجاعی زند، علی رضا. (۱۳۹۲). ذات‌انگاری دین. دوفصلنامه جستارهایی در فلسفه دین. ۲(۳)، ۸۱-۱۱۱. <http://www.ensani.ir/fa/content/331003>
- شجاعی زند، علی رضا. (۱۳۹۴). دین در زمانه و زمینه مدرن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شجاعی زند، علی رضا. (۱۳۹۸ الف). تحویل‌گرایی در مطالعات جامعه‌شناختی دین. فصلنامه قبسات، ۲۴(۹۱). ۵۹-۹۶. https://qabasat.iict.ac.ir/article_35659_172d5659a59a39f72. 403e87f5b0d9644.pdf
- شجاعی زند، علی رضا. (۱۳۹۸ ب). از دین‌سازی‌های عقل تا دینی‌سازی علم. فصلنامه راهبرد فرهنگ، ۱۲(۲). ۷-۴۰. <https://doi.org/10.22034/jsfc.2019.100932>
- شجاعی زند، علی رضا. (۱۴۰۲). ریشه‌های دینی و تاریخی تابوسازی قدرت. فصلنامه راهبرد فرهنگ، ۱۶(۶۳). ۷-۳۸. <https://doi.org/10.22034/jsfc.2023.401809.2522>
- صدری، احمد. (۱۳۷۸). بررسی جامعه‌شناختی نقش دین در جامعه مدنی. <http://www.islah-web.org/topic/thought> <http://www.islahweb.org/node/1987>
- صدری، احمد. (۱۴۰۱). مکان دین در آینده ایران سکولار و مردم‌سالار؛ <https://www.zeitoons.com/67847>
- کیویت، دان. (۱۳۷۶). دریای ایمان، ترجمه: حسن کامشاد. تهران: طرح‌نو.
- همیلتون، ملکلم. (۱۳۷۷). جامعه‌شناسی دین، ترجمه: محسن ثلاثی. تهران: تبيان.
- مارتین، دیوید. جان آرم میلز، ویلیام اس. اف. پیکرینگ (ویراستار) (۱۳۹۴). جامعه‌شناسی و الهیات، ترجمه: علی مرشدی‌زاد. تهران: ترجمان.
- مارکس، کارل. (۱۳۸۱). درباره مسئله یهود؛ گامی در نقد فلسفه حق هگل، ترجمه: مرتضی محیط. تهران: اختران.
- واخ، یوآخیم. (۱۳۸۰). جامعه‌شناسی دین، ترجمه: جمشید آزادگان. تهران: سمت.
- ویلم، ژان پل. (۱۳۷۷). جامعه‌شناسی ادیان، ترجمه: عبدالکریم گواهی. تهران: تبيان.
- وینچ، پیتر. (۱۳۷۲). ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه، ترجمه: زیر نظر سمت. تهران: سمت.

References

- Beckford, J. A. (2000). Start together and finish together: Shifts in the premises and paradigms underlying the scientific study of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39(4), 480-495. <http://www.jstor.org/stable/1388081>
- Bell, D. (1960). *The end of ideology: On the exhaustion of political ideas in the fifties*. Glencoe, IL: Free Press.
- Berger, P. L. (1380 H.sh./2001). Mawj-i t̄azih-'i sikūlārizdāyī az jahān: Dūrnāmā-yi jahānī [The wave of de-secularization from the world: A global perspective] (A. Amīrī, Trans.). In P. L. Berger et al., *Ufūl-i sikūlārizm* [The decline of secularism] (A. Amīrī, Trans.). Tehran: Pangān. [In Persian]
- Berger, P. L. (1397a H.sh./2018a). Sāyibān-i muqaddas: 'Anāšir-i nazariyyih-'i jāmi'ahshinākhtī-yi dīn [The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion] (A. Murshidī, Trans.). Tehran: Šālīš. [In Persian]
- Berger, P. L. (1397b H.sh./2018b). Shāyī'ih-'i firishtigān: Jāmi'ih-'i mudirn wa kashf-i dubārih-'i farātabī'at [A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural] (A. Murshidī & A. Hājīghulāmī, Trans.). Tehran: Šālīš. [In Persian]
- Berger, P. L. (Ed.). (1999). *The de-secularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1375 H.sh./1996). Sākht-i ijtīmā'ī-yi wāqī'iyat [The social construction of reality] (F. Majīdī, Trans.). Tehran: 'Ilmī wa Farhangī. [In Persian]
- Berger, P. L., et al. (1380 H.sh./2001). *Ufūl-i sikūlārizm* [The decline of secularism] (A. Amīrī, Trans.). Tehran: Pangān. [In Persian]
- Cupitt, D. (1376 H.sh./1997). *Daryā-yi īmān* [The sea of faith] (H. Kāmshād, Trans.). Tehran: Ṭarḥ-i Nū. [In Persian]
- Davie, G. (2007). *The sociology of religion: A critical agenda*. Sage Publications.
- Dobbelaere, K. (1999). Towards an integrated perspective of the processes related to the descriptive concept of secularization. *Social Compass*, 60(3), 229-247. doi: 10.2307/3711935
- Durkheim, É. (1383 H.sh./2004). Šuwar-i bunyānī-yi ḥayāt-i dīnī [The elementary forms of religious life] (B. Parhām, Trans.). Tehran: Nashr-i Markaz. [In Persian]
- Durkheim, É. (1912). *The elementary forms of religious life*. George Allen & Unwin.
- Fayyāḍ, I., & Raḥmānī, J. (1386 H.sh./2007). *Manāsik-i 'azādārī wa wijdān-i jam'ī dar*

- tashayyu'-i Īrānī [Mourning rituals and collective conscience in Iranian Shiism]. *Dīn wa Irtibāṭāt*, 14(32), 101-119. doi: 10.30497/rc.2008.1382 [In Persian]
- Gellner, E. (1371 H.sh./1992). Pisāmudirizm, 'aql wa dīn [Postmodernism, reason and religion]. [Translator not specified]. [In Persian]
 - Glasner, P. E. (1977). *The sociology of secularization*. London: Routledge & Kegan Paul.
 - Hamilton, M. (1377 H.sh./1998). Jāmi'ahshināsī-yi dīn [The sociology of religion] (M. Ş=alāşī, Trans.). Tehran: Tabyān. [In Persian]
 - Hargrove, B. (1979/1989). *The sociology of religion: Classical and contemporary approaches*. U.S.A.: Harlan Davidson.
 - Huntington, S. P. (1993). The clash of civilizations? *Foreign Affairs*, 72(3), 22-49.
 - Hyman, G. (2004). The study of religion and the return of theology. *Journal of the American Academy of Religion*, 72(1), 195-219. <https://www.jstor.org/stable/40005883>
 - Lambert, Y. (1999). Religion in modernity as a new axial age: Secularization or new religious forms. *Sociology of Religion*, 60(3), 303-333. doi: 10.2307/3711939
 - Martin, D., Mills, J. O., & Pickering, W. S. F. (Eds.). (1394 H.sh./2015). Jāmi'ahshināsī wa īlāhiyyāt [Sociology and theology] (A. Murshidīzād, Trans.). Tehran: Tarjumān. [In Persian]
 - Marx, K. (1381 H.sh./2002). Darbārih-i mas'alih-i Yahūd; gāmī dar naqd-i falsafih-i ḥaqq-i Higil [On the Jewish question; a step in the critique of Hegel's philosophy of right] (M. Muḥīt, Trans.). Tehran: Akhtarān. [In Persian]
 - Parsons, T. (1951). *The social system*. Free Press.
 - Robertson, R. (Ed.). (1969). *Sociology of religion*. England: Penguin.
 - Şadrī, A. (1378 H.sh./1999). Barrasī-yi jāmi'ahshinākhtī-yi naqsh-i dīn dar jāmi'ih-i madanī [A sociological study of the role of religion in civil society]. Retrieved from <https://www.islahweb.org/topic/thought> and <http://www.islahweb.org/node/1987> [In Persian]
 - Şadrī, A. (1401 H.sh./2022). Makān-i dīn dar āyandih-i Īrān-i sikūlār wa mardumsālār [The place of religion in the future of secular and democratic Iran]. Retrieved from <https://www.zeitoons.com/67847> [In Persian]
 - Shoḡā'īzand, 'A. R. (1379 H.sh./2000). Jāmi'ahshināsī-yi Islām dar kār-i Weber wa Turner [Sociology of Islam in the work of Weber and Turner]. *Kitāb-i Māh-i 'Ulūm-i*

- Ijtimā'ī*, (39-40), 11-15. Retrieved from <https://ensani.ir/fa/article/135225/> [In Persian]
- Shojā'īzand, 'A. R. (1381 H.sh./2002). 'Urfīshudan dar tajribih-'i Masīḥī wa Islāmī [Secularization in Christian and Islamic experience]. Tehran: Markaz-i Bāzshināsī-yi Islām wa Īrān. [In Persian]
 - Shojā'īzand, 'A. R. (1387 H.sh./2008). Gushāyishhā-yi nazarī dar muṭālī'āt-i jāmi'ahshinākhtī-yi dīn [Theoretical openings in sociological studies of religion]. *Faṣlnāmih-'i 'Ulūm-i Ijtimā'ī*, (40), 1-26. doi: 20.1001.1.17351162.1387.15.40.1.7 [In Persian]
 - Shojā'īzand, 'A. R. (1388 H.sh./2009). Jāmi'ahshināsī-yi dīn [Sociology of religion] (Vol. 1). Tehran: Nashr-i Ney. [In Persian]
 - Shojā'īzand, 'A. R. (1392 H.sh./2013). Zāt'angārī-yi dīn [Essentialism of religion]. *Dū-faṣlnāmih-'i Justārḥā-yī dar Falsafih-'i Dīn*, 2(3), 81-111. Retrieved from <http://www.ensani.ir/fa/content/331003/> [In Persian]
 - Shojā'īzand, 'A. R. (1394 H.sh./2015). Dīn dar zamānih wa zamīnih-'i mudirn [Religion in modern time and context]. Tehran: Pizhūhishgāh-i 'Ulūm-i Insānī wa Muṭālī'āt-i Farhangī. [In Persian]
 - Shojā'īzand, 'A. R. (1398a H.sh./2019a). Taḥwīlgarāyī dar muṭālī'āt-i jāmi'ahshinākhtī-yi dīn [Reductionism in sociological studies of religion]. *Qabaṣāt*, 24(91), 59-96. Retrieved from https://qabasat.iict.ac.ir/article_35659_172d5659a59a39f72403e87f5b0d9644.pdf [In Persian]
 - Shojā'īzand, 'A. R. (1398b H.sh./2019b). Az dīnsāzīhā-yi 'aql tā dīnīsāzī-yi 'ilm [From rationality's religion-making to science's religification]. *Rāhburd-i Farhang*, 12(2), 7-40. doi: 10.22034/jsfc.2019.100932 [In Persian]
 - Shojā'īzand, 'A. R. (1402 H.sh./2023). Rīshihā-yi dīnī wa tārikhī-yi tābūsāzī-yi qudrat [Religious and historical roots of power taboo-making]. *Rāhburd-i Farhang*, 16(63), 7-38. doi: 10.22034/jsfc.2023.401809.2522 [In Persian]
 - Soroush, A. (1372 H.sh./1993). Farbih tar az īdiyūlūzhī [Fatter than ideology]. Tehran: Mu'assisih-'i Farhangī-yi Širāt. [In Persian]
 - Tocqueville, A. de. (1393 H.sh./2014). Taḥlīl-i dimukrāsī dar Amrīkā [Democracy in America] (R. Muqaddam Marāghihī, Trans.). Tehran: Nashr-i 'Ilmī wa Farhangī. [In Persian]

- Trigg, R. (1384 H.sh./2005). Fahm-i 'ilm-i ijtimā'ī [Understanding social science] (Sh. Masmīparast, Trans.). Tehran: Nashr-i Ney. [In Persian]
- Turner, B. S. (1379 H.sh./2000). Māks Weber wa Islām [Weber and Islam] (S. Waṣālī, Trans.). Tehran: Markaz. [In Persian]
- Turner, B. S. (1974). The sociology of religion: An explanation of the unity and diversity in religion. New York: McGraw-Hill.
- Turner, B. S. (1991). Religion and social theory. London: Sage.
- Turner, B. S. (2005). Talcott Parsons's sociology of religion and the expressive revolution: The problem of Western individualism. *Journal of Classical Sociology*, 5(3), 303-318. doi: 10.1177/1468795X05057868
- Wach, J. (1380 H.sh./2001). Jāmi'ahshināsī-yi dīn [Sociology of religion] (J. Āzādagān, Trans.). Tehran: Samt. [In Persian]
- Weber, M. (1958). The Protestant ethic and the spirit of capitalism. New York: Scribner.
- Willaime, J.-P. (1377 H.sh./1998). Jāmi'ahshināsī-yi adyān [Sociology of religions] ('A. K. Guvāhī, Trans.). Tehran: Tabyān. [In Persian]
- Wilson, B. (1979). Contemporary transformation of religion. Oxford: Clarendon Press.
- Winch, P. (1372 H.sh./1993). Īdih-'i 'ilm-i ijtimā'ī wa paywand-i ān bā falsafih [The idea of a social science and its relation to philosophy] (Trans. under supervision of SAMT). Tehran: Samt. [In Persian]
- Woodhead, L., & Heelas, P. (2000). Religion in modern times. Oxford: Blackwell.
- Zuckerman, P. (1384 H.sh./2005). Darāmadī bar jāmi'ahshināsī-yi dīn [Invitation to the sociology of religion] (Kh. Dayhīmī, Trans.). Tehran: Lūḥ-i Fikr. [In Persian]

پی‌نوشت‌ها

۱. موضوع مورد نقد در «نقد جامعه‌شناسی» (Critique of th sociology)، خود جامعه‌شناسی است و در «نقد جامعه‌شناختی» (Soicological criticism) می‌تواند هر پدیده یا نظریه اجتماعی باشد.

۲. نقد و بازنگری‌های آستانه‌ای انواع دیگری هم دارد. دودسته رایج‌تر آن، نقدهایی است که از طریق مقایسه دستاوردهایش با زادگاه اول و اصلی آن صورت می‌گیرد و دوم، واری و ارزیابی جامعه‌شناسی یا جامعه‌شناسی دین است از حیث بستر و زمینه‌های اجتماعی لازم برای نضج و توسعه آن در موقعیت جدید.

۳. برساخت‌گرایی معرفتی (Constructivism) را نباید با آن رویکرد مطرح در جامعه‌شناسی تحت عنوان Constructionism یکی گرفت. در حالی موضوع و محمل وقوع اولی، «معرفت» است که در برساخت‌گرایی منتسب به پیتر برگر و توماس لوکمان (۱۳۷۵)، «واقعیت‌های اجتماعی» هستند. برساخت‌گرایان معرفتی، متأثر از رویکردهای پست‌مدرن‌اند و از خارج از جامعه‌شناسی آمده‌اند و از زمینه‌های مساعد فراهم شده با بحث‌های برگر در جامعه‌شناسی، به نفع خویش استفاده کرده‌اند.

۴. برای نقدهایی به نگاه تحویلی پوزیتیویسم، نک: (وینچ، ۱۳۷۲؛ ترنر، ۱۹۹۱، ص ۱۶، ۸۲، ۲۴۱؛ واخ، ۱۳۸۰، ص ۹، ۱۵-۱۶، ۴۵-۴۶).

۵. برای اشاراتی درباره تحولات رخ داده در سطح جهانی که به عطف توجه جدی‌تری به دین منجر شده است، نک: (دیوی، ۲۰۰۷، ص ۷-۸). یکی از مصادیق مورد اشاره دیوی نیز وقوع انقلاب اسلامی در ایران بوده است. برگر نیز در مقاله The Desecularization of the World-1999 به حرکت ملاحا در ایران به مثابه شاهد مثالی از وارونه شدن فرایند و خیزش مجدد دین (Resurgnt of religion) در جهان مدرن اشاره کرده است.

۶. برای مصادیقی از این نوع که مناسب‌تر است با عنوان «اقبال دینی» (Turning to religion) از آنها یاد شود؛ نک: (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۳۵۴-۳۶۱؛ کیویت، ۱۳۷۶، ص ۱۹۶؛ رابرتسون، ۱۹۶۹، ص ۱۴۹-۱۵۰؛ ویلسون، ۱۹۷۹، ص ۹۶؛ دابلر، ۱۹۹۹؛ لمبرت، ۱۹۹۹؛ وودهد و هیلاس، ۲۰۰۰، ص ۲-۳).

۷. سروش (۱۳۷۲) که خود از مخالفین جدی دین ایدئولوژیک است با این بیان، بر ایدئولوژیک بودن دین صحه گذارده و ناخواسته آن را حاوی ابعاد و جنبه‌هایی فراتر از ایدئولوژی‌ها دانسته است.

۸. برای تفصیل در این باره، نک: (شجاعی‌زند، ۱۳۹۴، ص ۱۲۱-۱۴۵).

۹. برایان ترنر به این عارضه توجه داشته و رویکرد خود را مبرای از آن دانسته است. او در ضمیمه چاپ دوم کتابش، ذیل بحث تعریف دین، مجدداً متعرض بحث تحویل‌گرایی (Reductionism) شده و به برخی از مصادیق آن در پارتو، فروید، انگلس، لنین و رویکرد پوزیتیویستی اشاره کرده است و تصریح می‌نماید که تحویل‌گرایی پوزیتیویستی برای فهم عقلانیت دین کفایت ندارد (ترنر، ۱۹۹۱، ص ۱۱، ۲۴۲-۲۴۳).

۱۰. یواخیم واخ، گنت و مارکس و دورکیم را در مطالعه دین، دچار نوعی تحویل‌گرایی می‌داند و ترنر هم معتقد است که حتی و بر نیز برداشت‌های تحویل‌گرایانه از دین داشته است (واخ، ۱۳۸۰، ص ۹؛ ترنر، ۱۹۹۱، ص ۸۲). برای بحثی درباره مشخصات رویکرد تحویلی و انواع و مصادیق آن در مطالعات جامعه‌شناختی دین، نک: (شجاعی‌زند، ۱۳۹۸ الف).

۱۱. برای مطالعه نقدهای وارد بر نادیده‌انگاری تمایزات میان ادیان و به‌ویژه تفاوت‌های میان اسلام و مسیحیت در مواجهه با پدیده عرفی شدن، نک: (ترنر، ۱۹۷۴؛ ۱۹۹۱، ص ۵-۷؛ گلستر، ۱۹۷۷، ص ۶-۷؛ گلنر، ۱۹۹۲، ص ۲۲؛ ترنر، ۲۰۰۵). ژان پل ویلم نیز با انتخاب عنوان «جامعه‌شناسی ادیان» به جای «جامعه‌شناسی دین» برای کتاب خود و اختصاص دادن فصلی به معرفی برخی از مصادیق آن، گویا قصد داشته همین معنا را منتقل نماید که توجه بیشتری باید به تمایزات میان ادیان داشت. این را از اشارات او در پیشگفتار کتاب هم می‌توان دریافت. نک: (ویلم، ۱۳۷۷، پیشگفتار-فصل دوم). در این باره همچنین نک: (دیوی، ۲۰۰۷، ص ۹).

۱۲. برای تفصیل درباره تحویل‌گرایی در معرفت و تسری آن به مطالعات دین و به‌ویژه به جامعه‌شناسی دین، نک: (شجاعی‌زند، ۱۳۹۸ الف).

۱۳. ترنر می‌گوید که مطالعات اسلامی و بر عمدتاً درباره جوامع عرب بوده است. مطالعات خود او هم افزون بر کشورهای عربی خاورمیانه و شمال آفریقا، بر سرزمین‌های عثمانی متمرکز بوده است. نک: (ترنر، ۱۳۷۹، ص ۵-۶). از این طریق، ناآشنایی و تغافل دیگر جامعه‌شناسان از واقعیت‌های دینی

و اجتماعی جوامع دیگر معلوم می‌شود؛ زیرا به همین میزان هم به دخیل کردن اسلام و مسلمانان در مطالعات جامعه‌شناختی‌شان اهتمام نداشته‌اند. ترنر به شاخص‌ترین اندیشمندان این حوزه، یعنی مارکس و دورکیم اشاره می‌کند که شناختی از اسلام نداشتند و در تبیین‌های خود اعتنایی به تفاوت‌های آن با مسیحیت و ادیان دیگر نکرده‌اند (همان، ۱۰-۱۱). او و بر را نیز که از حیث رویکرد تحویلی، دچار نقیصه کمتری نسبت به دیگران بوده، مشمول نقد و تعریض‌های فراوانی قرار داده است. برای تفصیل در این باره، نک: (شجاعی‌زند، ۱۳۷۹).

۱۴. برای بحثی دربارهٔ اثرات موضوعی و معرفتی «ایران اسلامی» در حوزه‌های مختلف جامعه‌شناسی، نک: (شجاعی‌زند، ۱۳۹۱).

۱۵. برای مصادیقی از تأیید این رویکرد و توصیهٔ جامعه‌شناسان دین متأخر به همکاری با دیگر رشته‌های دین‌پژوهی و فواید مترتب بر آن، نک: (واخ، ۱۳۸۰، ص ۱۰، ۱۴، ۱۳۱؛ بکفورد، ۲۰۰۰؛ هارگرو، ۱۹۸۹، ص ۱۹؛ هایمن، ۲۰۰۴؛ زاگرن، ۱۳۸۴، ص ۷۱-۷۳؛ تریگ، ۱۳۸۴، ص ۱۶۶).

۱۶. برگر معتقد است هیچ ضرورتی برای جامعه‌شناسی وجود ندارد که با الهیات وارد گفتگو شود (برگر، ۱۳۹۷ الف، ص ۲۴۹). این نظر، ناقض مدعای ما دربارهٔ ضرورت استمداد جامعه‌شناسی دین از الهیات نیست. با این توضیح که امتناع برگر معطوف به درآمیختن «منظر»‌های الهیاتی و جامعه‌شناختی بوده و تأکید ما بر تعاضد میان آنها در «موضوع‌شناسی» است.

۱۷. تعبیر «الحاد روش‌شناختی» (Methodological Atheism) که اشاره به همین معنا دارد، از اوست و نشان می‌دهد که تا چه حد نسبت به حفظ منظر جامعه‌شناختی و صیانت از صبغ و سیاق علمی آن، حساسیت دارد. برای تفصیل، به پیوست ۲ کتاب سایبان مقدس (برگر، ۱۳۹۷ الف) مراجعه کنید.

۱۸. «متأله» بودن که در اینجا به برگر نسبت داده شده، متمایز از «الهی‌دان» بودن است و آنچه به نظر می‌تواند به موضوع‌شناسی در جامعه‌شناسی دین کمک کند، همین دومی است. متأله بودن هم البته قادر است در ایجاد خوش‌بینی منجر به همدلی نسبت به موضوع مورد مطالعه کمک کند؛ چنان‌که به برگر کرد و او را به فایده آن مذعن نمود (برگر، ۱۳۹۷ ب، ص ۱۲۶).

۱۹. برگر ضمن اعلام وفاداری‌اش به جامعه‌شناسی و دفاع از نگاه تبعی و نسبی‌کنندهٔ آن به دین و ابرام بر الحاد روش‌شناختی، به فواید حاصل از گفتگوی میان جامعه‌شناسی و الهیات نیز اصرار می‌ورزد

(برگر، ۱۳۹۷ الف، ص ۲۴۹-۲۶۰). در مقدمه کتاب شایعه فرشتگان (۱۳۹۷ ب، ص ۲۴) گفته من جامعه‌شناسم و در عین حال مسیحی هم هستم.

۲۰. تفصیل این بحث را باید در جا و مجال دیگری دنبال کرد. مبنا و مأخذ تحلیل برگر در دو بحث «علم و دین» و «عرفی شدن»، مسیحیت بوده است و سرگذشت تاریخی آن در غرب؛ با وصف این، تعمیم می‌دهد و آن را در قالب یک نظریه عمومی عرضه می‌دارد. مصداق اول، بحثی است ذیل عنوان «نسبی‌سازی» که از مهم‌ترین عوامل عرفی‌کننده دانسته و به علوم فیزیکی، زیستی و انسانی، از قبیل تاریخ و روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و به‌ویژه به جامعه‌شناسی معرفت، نسبت داده است (برگر، ۱۳۹۷ ب، ۶۳-۷۸). مصداق دوم، ارجاعاتی است که به نظریات و تحولات رخ داده در جوامع مسیحی و عمدتاً اروپایی، ذیل عنوان «پایان فراطبیعت» داده است (همان، فصل ۱). تحویل‌گرایی پنهان او را می‌توان حتی در نظریه خلاف موج او، یعنی واژگونه شدن فرایند عرفی‌شدن نیز به‌دست آورد (برگر و همکاران، ۱۹۹۹، ص ۱-۱۸؛ ۱۳۸۰، ص ۱۷-۳۳). نظریه برگر در وارونگی فرایند را نباید علیه نظریات عرفی‌شدن قلمداد کرد؛ چون مستندات او در نقض آن مربوط به تداوم «دینی‌بودن» است و مدعای عرفی‌شدن درباره افول «دین». برگر با قراردادن ادیان در دو راهی انزوا یا سازش با مدرنیته (طرد و توافق)، به نظریه‌پردازان کلاسیک بازگشته و هم‌چون ایشان، دین را در حال عقب‌نشینی و تنازل یافته است (برگر، ۱۳۸۰، ص ۱۹-۲۰؛ ۱۳۹۷ ب، ص ۳۸-۵۴).

۲۱. برای یکی از نقدها به رویکرد دینی‌سازی علم، نک: (شجاعی‌زند، ۱۳۹۸ ب).

۲۲. اگر بپذیریم که ورود علوم انسانی غربی، هم‌زمان بوده با مدرن شدن ایران، باید پذیرفت که این ناهمخوانی همچنان وجود داشته باشد. دلیل آن نیز به تفاوت میان فرایندهای منتهی به «مدرنیته» و «مدرنیزاسیون» برمی‌گردد. تفاوت این دو فرایند نیز صرف‌نظر از اختلاف‌نظرهایی که درباره آنها وجود دارد؛ مربوط است به طبیعی یا قسری و تبعی بودن تحول.

۲۳. دیوی با نظر به فاعلیت پیدا کردن دین در برهه اخیر می‌گوید که پیش‌فرض انتقادی جامعه‌شناسی به دین را باید وارونه نمود و به نقد و بازنگری در جامعه‌شناسی دین تبدیل کرد. نک: (دیوی، ۲۰۰۷، ص ۱).

۲۴. برای تفصیل درباره شکل‌گیری جامعه‌شناسی در زمینه و زمانه‌ای که نظریات عرفی‌شدن بر

آن غلبه داشته است و آشنایی با فهرستی از اندیشمندان و جامعه‌شناسانی که به آن اذعان کرده‌اند، نک: (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱، ص ۸۹-۱۰۱).

۲۵. ترنر معتقد است که کم‌کاری جامعه‌شناسی و مطالعات تطبیقی دربارهٔ اسلام به مراتب بیش از ادیان دیگر نظیر یهودیت و هندوئیسم و بودیسم بوده است. نک: (ترنر، ۱۳۷۹، ص ۲).

۲۶. دیوی که رویکردی انتقادی به جریان اصلی حاکم بر جامعه‌شناسی دارد، متعرض تبدیل شدن این نظریه به مبنا و چهارچوبی برای مطالعات دین شده است. فرایندی که ملهم از شرایط و برههٔ خاصی در اروپا بوده و بی‌محابا به دیگر زمان‌ها و جوامع تعمیم داده شده است. نک: (دیوی، ۲۰۰۷، ص ۲-۴).

۲۷. دوران ابتدایی را نیاوردیم، چون جدایی و افزایش میان دین و جامعه وجود نداشته تا بر سر مکان آن منازعه‌ای در بگیرد. این فرض فراتر از نظریهٔ توتمیسم دورکیم است و نسبت بنیادینی که میان آن با کلان برقرار می‌کند (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۲۸۰-۳۲۸).

۲۸. برای نمونه، نک: (صدری، ۱۳۷۸؛ ۱۴۰۱).

۲۹. چالش پرماجرایی دیگر غرب مسیحی، منازعهٔ علم و دین بوده که معرفت‌شناسان و فلاسفهٔ علم را به خود مشغول داشته است.

۳۰. برای بحثی دربارهٔ زمینه‌های دینی و تاریخی تابوسازی قدرت و آثار سیاسی اجتماعی ناشی از وارونه‌شدن آن در تجربهٔ اخیر ایران، نک: (شجاعی‌زند، ۱۴۰۲).

۳۱. عمده صف‌بندی‌های جهانی تا پیش از این، «شمال و جنوب»، «شرق و غرب» و «مرکز پیرامون» بوده است که هر کدام در مقطعی بر فضای سیاسی و تحلیلی اندیشمندان غلبه داشته است. نظریهٔ برخورد تمدن‌ها ضمن حفظ و انتقال تأثیراتی از آنها، محل نزاع و نقطهٔ تمرکز بحث‌ها را به جانب دیگری، یعنی اسلام و غرب بُرد.

۳۲. برای بحث‌هایی با این مضمون و ناظر به ساحات مختلف منازعه، فلسفی، ایدئولوژیک، راهبردی و نیروهای اجتماعی، نک: (شجاعی‌زند، ۱۳۹۴).