

تحویل‌گرایی در مطالعات جامعه‌شناختی دین

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۵/۰۳

علیرضا شجاعی زند*

چکیده

یکی از پیامدهای شایع در مطالعات دین که مانع از شناخت درست و دقیق تجلیات آن در عرصه‌های فردی و اجتماعی گردیده، تحویل‌گرایی است. شیوع و رواج آن چنان ریشه‌دار و گسترده است که کمتر توجهی را به سوی خود جلب می‌کند؛ به همین دلیل چندان مورد امعان نظر قرار نمی‌گیرد. از نخستین گام‌های لازم برای کنترل و غلبه بر رویکرد تحویلی، شناسایی و ردیابی آن در ادبیات نظری دین‌پژوهی است. «تحویل‌گرایی در مطالعات اجتماعی دین» این کار را با نشان دادن عقبه و مصادیق آن در موضوعات و حوزه‌ها و سطوح مختلف و سپس با آشکارسازی آن در رهیافت‌های نظری مطرح در جامعه‌شناسی دین دنبال کرده است.

واژگان کلیدی: جامعه‌شناسی دین، تحویل‌گرایی، پدیده‌های دلالتی، واقع‌گرایی نمادی، هرمنوتیک، برساخت‌گرایی.

بیان مسئله

دین‌پژوهیِ مدرن و جامعه‌شناسی دین از آوان شکل‌گیری دچار عارضه‌ای به نام «رویکرد تحویلی» (Reductive approach) بوده و با وجود تمام گشایش‌های نظری هنوز از آن رهایی پیدا نکرده و با ظهور رهیافت‌های جدید در حوزه مطالعات اجتماعی، جان تازه‌ای نیز گرفته است. ما تا با ریشه، عقبه و صور متنوع این رویکرد و پیامدهای سوء آن در مطالعات دین آشنا نشویم، آمادگی و بضاعت‌های لازم برای ردیابی و اصلاح آن را پیدا نخواهیم کرد و تا چنین شرایطی حاصل نشود، امکان تحصیل درکی صائب از دین و تعقیب وضعیت و تغییرات آن در جامعه نیز فراهم نخواهد شد.

«Reductionism» را که معادل مناسب آن «تحویل‌گرایی» است، غالباً به «تقلیل‌گرایی» ترجمه کرده‌اند؛ درحالی‌که از دقت و مطابقت لازم برخوردار نیست و موجب بروز برخی اشتباهات در رساندن معنای مقصود در زبان فارسی شده و می‌شود. منشأ خطا در معادل‌یابی و به‌کارگیریِ درست این مفهوم، بی‌توجهی به کاربردهای ویژه‌ترش در علوم انسانی است و باقی‌ماندن بر همان معنای تحت‌اللفظی و عمومی که ناقل نوعی تقلیل و فروکاهی بوده است. «Reduction» را که در فرایند ورودش به علوم انسانی، دستخوش تخصیص گردیده و بر جنبه خاصی از تقلیل تمرکز یافته، باید بیشتر در ساده‌سازیِ پدیده‌ها به اجزای تشکیل‌دهنده‌شان دنبال کرد یا در احاله آنها به امور شناخته‌شده و بنیادی‌تر. تحویل‌گرایی بدین معنا، علاوه بر تقلیل مفهومی پدیده و اکتفا به یک جنبه از یک کل متشکل و ذوابعاد، درواقع با نوعی عدول و احاله موضوعی همراه است که موجب انصرافِ نظر از پدیده اصلی می‌گردد؛ پدیده‌ای که هدفِ اولیِ آن مطالعه بوده است.

احاله کردن به مثابه یک راهبردِ «مکمل» و نه «جایگزین»، البته یک رویه رایج و حتی مقبول در علوم انسانی است و در بررسی پدیده‌های کیفی و دیریاب به کار

می‌آید. با وصف این می‌تواند به یک ساده‌سازی و سهل‌انگاری مفرط بدل شود و ما را از درک درست موضوع مطالعه خویش دور سازد. خصوصاً در مطالعه پدیده‌هایی نظیر دین که ماهیتی فرید و به‌کلی متمایز از موضوعات دیگر دارند و با تحویل‌گرایی‌های موضوعی، مفهومی، نظری و روشی در محاق می‌مانند. همین ویژگی است که تحویل‌گرایی را در مطالعات دین، مسئله‌آفرین و آسیب‌زا کرده و کشف و رفع آن را ضروری ساخته است.*

تصریح بر این نکته نیز لازم است که تحویل‌گرایی با وجود معنای روشن و مورد توافقش، بیشتر حکم انگ (Label) را دارد و با اینکه ممکن است بسیاری بدان مبتلا باشند، کمتر کسی آن را در حق خود روا می‌داند و از متمسب‌شدن به آن خرسند می‌شود؛ چراکه همگان دچاربودن به آن را نادرست می‌دانند. عقل سلیم هم از قبول این رویکرد و پیروی از آن امتناع دارد؛ زیرا در بطن خود دچار تعارض است؛ برای مثال دین‌پژوهانی که دین را آن‌قدر مهم می‌یابند که خود را به مطالعه آن ملزم می‌کنند، آن را چندان مهم نمی‌بینند که وقت خود را صرف شناسایی دقیق و از نزدیک آن کنند؛ به همین جهت به تأمل در اطرافش بسنده می‌کنند. اهمیت دین بر این اساس اگر هم احراز شود و بدان اذعان گردد، لغیره خواهد بود نه لافسه. احاله‌گرایی بنا بر این درپیش‌گرفتن نوعی بی‌اعتنایی (Indifference) نسبت به موضوعی است که به سبب اهمیت، به مطالعه آن اهتمام شده است و این، همان پارادکسی است که - گفتیم - عقل سلیم آن را بر نمی‌تابد. غلبه این رویکرد در مطالعات دین موجب شده است دین‌پژوهان سراغ بررسی‌های مشبعی درباره ریشه دینداری، منشأ دین، کارکردهای دین، مناسبات دین با نهادهای دیگر و همبستگی‌های مختلف دینداری بروند و در عین حال

* پس از مقاله‌ای که رابرت سگال در دفاع از تحویل‌گرایی (۱۹۸۳) نگاشت و بحث‌هایی در اطراف آن درگرفت، کنفرانسی در سال ۱۹۹۰ در دانشگاه میامی برگزار گردید تا به بررسی رویکرد تحویل‌گرایانه علوم اجتماعی در مطالعات دین بپردازد. تمرکز بحث‌ها در آن نشست، بر دفاع سگال از تحویل‌گرایی بود و مقابله او با رویکرد میرجا الیاده به دین. کتاب دین و تحویل‌گرایی (۱۹۹۴) را که با ویراستاری /یدنیوئولس و یونان از مقالات ارائه‌شده و مرتبط با این موضوع گردآوری شده است، باید از اولین مجموعه‌های متمرکز در این باره دانست.

به ظرایف موضوع شناختی آن بی‌اعتنا بوده یا اهتمام چندانی بدان نداشته باشند.*
 جامعه‌شناسی اگر به دنبال شناخت، تبیین و مداخله در پدیده‌های جمعی است و دین را هم یک پدیده جمعی می‌شمارد، باید تمامی تلاشش در راستای شناخت دقیق و جامع و انضمامی آن باشد و هر قدر خود را به اعتبار چنین رویکردهایی از شناخت این پدیده محروم سازد، در تبیین آن هم ناتوان خواهد ماند. این مقاله در صدد است پس از بررسی کوتاه زمینه‌های معرفتی شکل‌گیری این رویکرد و علل تداوم آن، جلوه‌های متنوعش در مطالعات دین و آسیب‌های مترتبه بر هر یک را نشان دهد و در خاتمه به برخی راهکارهای مؤثر در کنترل و رفع آن اشاره نماید.

ریشه‌های لغوی و کاربردی

بررسی لغوی این واژه نشان می‌دهد از اصطلاحات جاافتاده و پرکاربرد در زبان انگلیسی است؛ به نحوی که اشتقاق فراوان و کاملی از آن وجود دارد و مورد استفاده قرار می‌گیرد. نرخ‌های به‌دست‌آمده از فراوانی استعمال اصطلاح «Reductionism» در متون مختلف نشان می‌دهد از دهه پنجاه بدین‌سو از رشد به مراتب بیشتری برخوردار شده که احتمالاً ناشی از افزایش استعمال آن در علوم انسانی است. معنای ساده آن که در لغت‌نامه‌ها آمده، این است: «تحویل‌بردن یک کل به زیرمجموعه‌اش» یا «تحلیل‌بردن چیزها و داده‌های پیچیده به اجزای تشکیل‌دهنده و کمتر پیچیده آنها» (ر.ک: <http://www.dictionary.com>). تحویل‌گرایی بر این اساس، مصداق هر نظریه یا

* مرتن مدعی است جامعه‌شناسی معرفت نیز یک دانش «تحویلی» است؛ زیرا نسبت به محتوای معرفت‌ها بی‌اعتنا بوده، به جای آن سراغ چرایی تولید و چرایی قبول و مصرف آن رفته است (مرتن در: افشارکهن، ۱۳۸۹، ص ۶۳)؛ این در حالی است که جامعه‌شناسی معرفت همواره به تمایزات فحوایی معرفت‌ها توجه داشته و بر همان اساس دسته‌ای از معرفت‌ها را از دچار بودن به تعین استثنا نموده است. این تلقی البته در ادوار اخیر تا حدی تغییر یافته، تعین و توجیه اجتماعی را دیگر به افکار غلط و تحریف‌یافته محدود نمی‌دانند و به این نتیجه رسیده‌اند که حتی دامن معرفت‌های سابقاً مستثنایافته نظیر علم را هم می‌گیرد (همان، ص ۶۶). با وصف این، تحویل‌گرایی مورد ادعای مرتن در باب معرفت هیچ‌گاه به پای آنچه نسبت به دین وجود داشته و دارد، نمی‌رسد.

روشی است که گمان کند ایده یا نظام پیچیده‌ای را می‌توان بر حسب اجزای ساده‌ترش به‌درستی فهمید و معرفی کرد. نقص این تعاریف در همان ابتدای بر «تقلیل» است به جای «تحویل»؛ لذا تنها احاطه کل به اجزا را که توأم با تقلیل است، در آن برجسته کرده‌اند؛ درحالی‌که معنای گسترده‌تر آن شامل هر نوع احاطه‌گرایی معرفتی در هر سطحی است؛ حتی احاطه‌گرایی‌های ناشی از اصالت‌بخشی به کل (Holism) و مندرج در رهیافت‌های ساخت‌گرا (Structuralism approaches).

تحویل‌گرایی درواقع یک کاهلی معرفتی است که به دلیل دشواری‌های شناخت از یک سو و محدودیت‌های شناختی بشر در سوی دیگر عارض می‌شود. این دو را بیفزایید به تمایل عمومی انسان‌ها به «ساده‌گزینی» و نیاز روانی و عملی به «تحصیل قطعیت». مجموع این شرایط و عوامل به یک سهل‌انگاری و قصور معرفتی می‌انجامد که در غالب موارد، رافع و مقنع است؛ اما در موقعیت‌هایی که انتظارات معرفتی ما فزونی می‌گیرد و در موضوعات و مسائلی که به دقت نظرهای بالاتری نیاز است، البته مشکل‌آفرین می‌شود.

تحویل‌گرایی واجد «پیشینه‌ای مدید» و «گستره‌ای وسیع» است؛ تا حدی که آن را به یک خصوصیت غالب در عرصه علم و معرفت بشری بدل کرده و به یک خصلت اجتناب‌ناپذیر نزدیک ساخته است؛ در عین حال این را هم می‌دانیم که هر خصلت و خصوصیتی به محض کشف و شناسایی، از شمولیت و قدرت تعیین‌کنندگی‌اش کاسته می‌شود و تحت انقیاد فاعلان آگاه قرار می‌گیرد. بر این اساس هر تلاشی در معرفی کامل‌تر این رویکرد درواقع راهی است برای غلبه هرچه بیشتر بر آن.

پیشینه تحویل‌گرایی

نخستین سوابق تحویل‌گرایی را شاید بتوان در اولین مواجهه‌های شناختی بشر نسبت به رخدادهای طبیعی درباره خود یافت؛ آن‌گاه که آنها را به انواع مختلفی از طلسم و جادو

منتسب می‌ساخت. عقاید جادویی به مثابه شبه علم،^{*} شاید از نخستین واکنش‌های تحویلی ذهن‌های ابتدایی و ساده‌گزین در شناسایی و تحلیل پدیده‌های ناشناخته و تا حدی پیچیده‌تر بوده است و از آنجاکه از بضاعت‌های معرفتی لازم برای شناسایی و تحلیل درست‌شان برخوردار نبودند، آنها را به سازوکارهای مرموز و دستکاری‌های جادوگرانه منتسب می‌ساخته‌اند.^{**}

صورت دیگری از این رویکرد را می‌توان در نظریات نامدارترین فیلسوف کهن، یعنی افلاطون جست؛ آنجاکه از سازوکار تمثیل برای ساده‌سازی پدیده‌های پیچیده‌تری نظیر جامعه استفاده کرده است. تمثیل و تشبیه‌جویی او به «ارگانیسم زنده» در مقام توضیح و تشریح جامعه، مصداق بارزی از یک «احاله‌گری ساختی» (Structural Reductionism) است که پیش‌تر در تفصیل مفهومی این اصطلاح بدان اشاره کردیم. این شیوه از معرفتی واقعیت‌های کمتر شناخته‌شده با تمثیل به امور آشنانتر، راهبرد معرفتی رایجی است و کارایی بسزایی هم در تفهیم مطالب پیچیده به مخاطبین عام داشته و دارد؛ در عین حال آن را در معرض انواع بدفهمی و ساده‌نگری‌های آسیب‌رسان قرار می‌دهد. تاریخ علم با گونه‌های فراوانی از این قبیل مدل‌سازی‌های ذهنی (Subjective Modeling) و شبیه‌سازی‌های آزمایشگاهی (Laboratory Simulation) مواجه بوده است؛ چنان‌که با غلبه مکانیکالیزم بر فضای علم، این تشبیه‌جویی از «ارگانیسم زنده» به سویی «ماشین» و بعدها به «سیستم» سوق پیدا کرد و باعث شد برای تشریح ساده‌سازی شده جامعه به آنها توسل جویند. بر همین پایه و متأثر از همین فضای پارادایمی بود که خدا نیز به ساعت‌سازی بزرگ تشبیه شد؛ ساعت‌ساز بس ماهری که

* منظور ما در اینجا از جادو، همان «شبه علم» (Quaci-Science) است؛ تا آن را از تلقی رقیبش که به دین نزدیک و قرین می‌داند، جدا کرده باشیم (برای بحثی در این باره، رک: رینگرن و استرم، ۱۹۶۷/رانسیمن، ۱۹۶۹).

** البته تمایل عمومی بشر به افسون‌نگری (Enchantment) و جادو (Magic) را نمی‌توان صرفاً بر اساس ساده‌گزینی و اشتباهات معرفتی تبیین کرد و نقش عوامل فطری و روانی در فرض عوالم ماورالطبیعی را در آن نادیده گرفت.

جهان مخلوقش را از نظارت و نگهداری سازنده‌اش هم بی‌نیاز کرده است.^{*} تعبیر و تشبیهاتی نظیر آینه، ظرف تهی، کشکول، تشت‌های معرفتی، نورافکن و عینک که در مقام معرفتی ذهن انسان از سوی مکاتب معرفتی مختلف به کار رفته، از همین دست نمونه‌های تحویلی است.

نظریه کانت (۱۷۲۴) درباره مقولات پیشینی ذهن و نقش فعالانه‌ای را که در سازوکار شناسایی ایفا می‌کند و فاصله‌ای را که به تبع آن، میان شیء برای خود (ذات، فی‌نفسه) (Noumenon) و شیء برای دیگران (پدیدار، لغیره) (Phenomenon) می‌افکند، می‌توان مصداق دیگری از اذعان نظری به احاله‌گرایی حاکم بر ذهن انسان محسوب کرد؛ با این تصریح مهم که دامنگیر همیشگی و همگی آحاد بشر است و فرقی میان قبل و بعد از وقوف بدین محدودیت وجود ندارد. کانت با این نظریه انسان و حیاتش را به یک فضای ذهنی برساخته منتقل می‌کند که مبین یک احاله‌جویی همگانی از عینیت (Objectivity) به ذهنیت (Subjectivity) است. برخی هم معتقدند دوگانه‌بینی و جداسازی‌های کانت، نوعی صیانت‌جویی برای آن دسته از پدیده‌هایی است که پیش از این چندان محل اعتنا نبوده و به پدیده‌های دیگری تحویل می‌شدند؛ بنابراین نباید او را به دلیل ساجکتیویسم مبنایی‌اش در شمار تحویل‌گرایان محسوب کرد.^{**}

* نظریه «ساعت‌ساز بزرگ» را فلاسفه علم، به رنه دکارت نسبت داده‌اند که با ایده «ماشین جهان» نیوتن تکمیل شده و توسط اندیشمندان همان عصر بسط یافته است (برای بحثی در این باره، رک: لازی ۱۳۶۲، ص ۹۸/ باربور ۱۳۷۴، ص ۵۰).

** کی‌یرکه‌گور و عبد‌الکریم سروش از زمره کسانی‌اند که از جداسازی‌های کانتی، برداشت‌های صیانتی کرده‌اند. که‌گور جداسازی عقل نظری از عقل عملی کانت را موجب مصون‌سازی دین دانسته و به همین رو او را فیلسوف محبوب خویش معرفی کرده است. سروش اما بدون اشاره به دین خود به این عقیه، از آن برای صیانت‌بخشی به «حقیقت دین» استفاده نموده است. او بیش از متفکر، به مثابه یک دیندار به جداسازی کانتی نیاز دارد؛ چون پیش از آن، صورت‌های دینی قابل دسترس بشر را دستخوش عارضه غیر قابل رفع برساختی‌بودن دانسته بود و اگر میان دین حقیقی دور از دسترس و صورت‌های در دسترس آن جدایی نمی‌افکند، زیر پای دینداری‌اش خالی می‌شد (رک: سروش، ۱۳۷۳، صص ۵۲-۵۶، ۲۰۶-۲۰۸، ۲۴۸-۲۴۹ و ۵۰۱-۵۰۴ و ۱۳۸۵، صص ۱۵۵-۱۶۵).

آثار آسیب‌رسان این نوع احاله‌گری را باید بیشتر در رویکردهای برساختی جدید (New constructivism approach) جست که با دست‌شستن از اطلاق و عمومیت مورد تأکید کانت، از یک ایدئالیسم معرفتی و نسبیت‌گرایی مفرط سر در آورده‌اند. قدری جلوتر، وقتی سراغ مهم‌ترین رویکردهای تحویلی در مطالعات دین می‌رویم، به این رهیافت که از انگاره‌های جدید رو به گسترش در جامعه‌شناسی است، بیشتر خواهیم پرداخت.

عقبه تحویلی را می‌توان همچنین در نحله‌های معرفتی سابقه‌داری جست که خود بانی گشایش‌های مهمی در مسیر رشد و کمال معرفت بشری بوده‌اند؛ اما چون فراز آمدند و مسلط شدند، به افراط و اطلاق گرویدند و ناخواسته در گام‌های بعد، به مداخل و منبعی برای بسط و ترویج این رویکرد بدل گردیدند. ماتریالیسم،* فیزیکالیسم،** پوزیتیویسم و اکونومیسم را می‌توان از شایع‌ترین رویکردهای تحویلی شناخته‌شده‌ای محسوب کرد که از طریق انحصاربخشی و مطلق‌سازی یک دسته معرفت‌های مقبول پدید آمده‌اند. دانش و نظریاتی که تا پیش از تبدیل شدن به مکتب و پذیرفتن پسوند «ایسم»، هر یک در جای خود گشایش‌گر برخی نقصان‌ها و بن‌بست‌های معرفتی پیشین بوده، نقشی در عطف توجهات بیشتر به سوی وجوه مغفول مانده واقعیت بازی کرده‌اند. پس شاید صائب‌تر باشد به جای اینها به عاملی اشاره نماییم که در همگی مشترک است و بیش از آنکه به فحواهای نظری‌شان مربوط باشد، به قائلان و مدافعانشان مربوط

* در نسبت و پیوند این رویکردها می‌توان گفت که تبلور ماتریالیسم در سطح هستی‌شناختی، فیزیکالیسم است و در سطح معرفت‌شناختی و روش، پوزیتیویسم.

** فیزیک علمی است که به بررسی پدیده‌های فیزیکی یا به بررسی جنبه فیزیکی پدیده‌ها می‌پردازد و از این حیث یک علم مفید و مکمل در کنار دیگر علوم تجربی است؛ اما فیزیکالیسم (Physicalism) یک فلسفه است که مدعی است تمامی پدیده‌ها و تمامی جنبه‌های یک پدیده قابل تحویل به فیزیک است و علم فیزیک به‌تنهایی قادر است به تحلیل و تبیین عالم بپردازد. از «نوخاسته‌گرایی» (Emergetism) به عنوان یکی از رویکردهای تعدیل‌شده فیزیکالیسم یاد می‌شود که وجود پدیده‌ها یا جنبه‌های غیرفیزیکی را در عالم می‌پذیرد؛ اما آنها را نه به مثابه وجودی مستقل، بلکه مولود جهش‌هایی می‌داند که در عالم فیزیک رخ داده است؛ به همین رو هم نتوانسته است دامن خویش را از آسیب تحویل‌گرایی بپیراید (برای تفصیل، رک: استولجر، ۱۳۹۴/ یکرمان، ۱۹۹۲/ غیاثوند، ۱۳۹۴).

است و آن، «مطلق‌سازی» و «انحصاربخشی» به یک علم یا رهیافت نظری است؛ چندان که گویا به‌تنهایی از عهده بیان و تحلیل همه وجوه و جنبه‌های واقعیت به‌شدت متکثر و متغیر بر می‌آید.

بر اثر همین ویژگی‌هایی که به قائلان و مدافعان متعصب علوم و نظریات منتسب کردیم، رویکردهای دیگری در عالم معرفت شکل گرفته و رواج پیدا کرده که ویژگی اصلی آنها «قوم‌محوری» (Ethnocentrism) است. روحیه قوم‌محورانه و خودبتربینی، چنان جرئت و اعتماد به نفسی به فاعلان شناسا می‌دهد که خود را قادر و مجاز می‌بینند تا با چند استقرای محدود و از اطراف نزدیک، به ارائه نظریاتی عام درباره پدیده‌های انسانی و اجتماعی در اقصای عالم مبادرت ورزند. اگر بخشی از این خطای تحویلی را بتوان به برخی نظریه‌پردازان بلندپرواز منتسب ساخت، سهم بیشتر آن مربوط به مصرف‌کنندگانی است که این نظریات منبعث از شرایط تاریخی و فرهنگی و اجتماعی خاص را به مثابه یک یافته مطلق و فراگیر قلمداد کرده و آمادگی و بلکه اصرار دارند تا آن را در موقعیت‌های مغایر خویش به کار برند. نگرش‌های معروف به «خود درمیان‌بینی» (Anthropomorphism) و «زمان‌پریشی» (Anachronic) مصادیقی از همین سنخ نظرگاه‌های خودمحورانه‌اند و جا دارد آنها را نیز در زمره رویکردهای تحویلی محسوب کرد.

گستره تحویل‌گرایی

رویکرد تحویلی - همچنان‌که آمد- علاوه بر پیشینه درازمدت، گستره وسیعی نیز دارد و منظور از گستردگی هم این است که تقریباً در تمامی ساحات معرفت به‌نحوی حضور یافته و مسئله‌آفرین شده است. در ادامه به برخی از جلوه‌های آن در سطوح مختلف اشاره می‌نماییم.

الف) در سطح علوم: توفیقات دانشمندان علوم طبیعی و مشخصاً فیزیکدانان و مکانیسین‌ها در قرون شانزده و هفده اروپا و رفع برخی از نیازهای کهنه بشری و

برآورده ساختن بخشی از آرزوهای کهن، فلاسفه علم و فیلسوفان اجتماعی را به نتایجی رساند که می توان آثارش را در وضع و ماهیت علوم انسانی مولود آن دید. آن الهامات و سمت و سویی که علوم انسانی به خود گرفت، درواقع از خلاف آمدهای انقلاب خرد و انقلاب های علمی متعاقب آن بوده است؛ زیرا منجر به بازگشت تدریجی اندیشمندان به دامن همان معرفت هایی شد که به ظاهر از آن گریخته بودند: بازگشت ناخواسته و شاید نادانسته به فلسفه و الهیات؛ با این تفاوت که این بار هر دو را بر مدار و محور علوم دقیقه برپا ساختند. فیزیکالیسم، ساینتیسم و پوزیتیویسم، محصول همین بازگشت نامحسوس به دامن فلسفه و الهیات بوده است و احیای درآمیختگی هایی که پیش از این آسیب رسان تلقی می شدند.* این همان مقطع و شرایطی است که مساعدترین زمینه را برای رشد رویکردهای تحویلی در علوم انسانی فراهم آورد و از مجرای طرح نظریاتی در باب «وحدت علوم» (The Unity of sciences)، «طبقه بندی علوم» (برای تفصیل در این باره، رک: کوزر، ۱۳۷۰، ص ۳۱)** و «علوم پایه»*** آن را بسط دادند و تقویت کردند.

تحویل گرایی در این سطح درواقع نوعی احاله جویی معرفتی به سمت علوم دقیقه است که متفکران علوم انسانی و اجتماعی دنبال کردند و با تمام نقد و تعدیل های

* کنت در تفصیل و تحکیم نظریه پوزیتیویسم مدعی است معرفت بشری پیش از این دو مرحله ربانی و متافیزیکی را پشت سر گذاشته و اکنون به مرحله نهایی خود، یعنی معرفت اثباتی رسیده است. او معتقد بود جامعه شناسی از پیچیده ترین علومی است که موفق شده پای بدین مرحله بگذارد. با وصف این، همو نخستین کسی بود که با تدارک سیاق های فلسفی و الهیاتی برای علم، نظریه خود را نقض کرد (برای تفصیل، رک: آرون، ۱۳۷۰، ص ۸۳-۹۲ / کوزر، ۱۳۷۰، ص ۲۸-۳۰).

** اینکه کنت سلسله مراتب علوم را از نجوم و فیزیک و شیمی آغاز و به زیست شناسی و جامعه شناسی ختم می کند و هر یک از آنها را بر علم ماقبل خود متکی می سازد، نشان دهنده اصالت بخشی به علوم دقیقه و فرض تبعیت برای علوم انسانی و اجتماعی است. او به صراحت می گوید نمی شود در نجوم و فیزیک، اثباتی اندیشید و در سیاست و مذهب به شیوه ای دیگر (آرون، ۱۳۷۰، ص ۹۱). این نظریه به نوعی هم بر وحدت علوم صحنه می گذارد و هم بر زنجیره واحد آن و هم بر وجود علوم پایه.

*** علم پایه (Basic Science) که منظور از آن معمولاً فیزیک است، در برابر علوم خاص (Special Sciences) مطرح می شود که بقیه علوم، خصوصاً علوم ناظر به موضوعات و مسائل انسانی و اجتماعی را در بر می گیرد.

صورت گرفته در آن، همچنان به قوت خود باقی است و جریان اصلی (Main stream) حاکم بر این حوزه را تشکیل می‌دهد. از مصادیق دیگر تحویل‌گرایی در این سطح، منحصراً ساختن تحقیق درباره یک موضوع کثیرالابعاد به یک علم خاص است؛ درحالی‌که ممکن است نیازمند مطالعات متعدد از منظر دانش‌های مختلف باشد یا انجام یک مطالعه میان‌رشته‌ای (Multiple disciplinary).

ب) در سطح نظریات: این تمایل که از پدیده‌های اجتماعی - فرهنگی (Socio-cultural Phenomenon) تبیین روان‌شناختی ارائه شود یا از پدیده‌های روان‌شناختی، تبیین زیست‌شناختی (Biological) و از آنها تبیین‌های فیزیولوژیک و از پدیده‌های فیزیولوژیک، تبیین فیزیکی و شیمیایی و سرانجام هم از تبیین‌هایی در سطح اتم‌ها و زیراتم‌ها سر درآورند، گویای وجود نوعی گرایش تحویلی در نظریه‌پردازان است.*

تحویل‌گرایی نظری (Theoretical Reductionism) را به‌جز رفت‌وآمدهای میان علوم، در ساحت هر علم نیز می‌توان ردیابی کرد؛ آنجا که برخی رهیافت‌های نظری برای دوره‌ای بر فضای ذهنی اندیشمندان آن حوزه غلبه پیدا می‌کند و تلاش می‌شود همه پدیده‌ها و رخدادها بر پایه آن دیده و تحلیل شوند. نظریات کارکردی، ساخت‌گرایی، ستیز، تعادل و در آدوار اخیر، پساساختارگرایی و برساخت‌گرایی از این قبیل‌اند که در عین داشتن سهمی از حقیقت، به دلیل دچارشدن به اطلاق و انحصار، قائلان افراطی خویش را دستخوش نوعی تحویل‌گرایی ساخته‌اند.

صورت دیگر تحویل‌گرایی در این سطح وقتی است که به تعمیم بی‌محابای یک نظریه به موقعیت‌های مغایر مبادرت می‌شود و به منظور فراهم‌آوردن شرایط حداکثری انطباق، از مختصات واقعیت به نفع آن نظریه اِغماض می‌شود. این اتفاق رایجی است

* این حساسیت را دورکیم در صیانت از نظریات جامعه‌شناختی به خرج داده است تا واقعیت‌های اجتماعی به پدیده‌های دیگری تحویل برده نشوند (دورکیم، ۱۳۶۲، ص ۱۲۴-۱۳۸ / آرون، ۱۳۷۰، ص ۴۰۰-۴۰۱) و /الباده در صیانت از استقلال پدیده فریدی مثل دین (الباده، ۱۹۵۸، مقدمه و ۱۳۶۷، ص ۵۶). جالب است دورکیمی که در سطح اجتماعی از دچارشدن به آسیب تحویلی مراقبت نموده و دیگرانی نظیر /سپنسر را از افتادن به این ورطه برحذر داشته، خود در سطح دین‌شناسی بدان گرفتار آمده و مورد تعریض /الباده قرار گرفته است.

که در غالب تحقیقات انجام شده بر روی مسائل و موضوعات بومی رخ می‌دهد و در آن از نظریات خاص غربی و نه لزوماً عمومی استفاده می‌شود.

ج) در سطح هستی و چیستی پدیده‌ها: در اینجا به دو سطح از مسئله به نحو توأمان اشاره می‌شود؛ زیرا تفکیک آنها قدری دشوار است. تحویل‌گرایی در سطح هستی پدیده‌ها ناظر به همان نگرش تک‌ساحتی به موجودات عالم، به‌ویژه انسان است. اثر آن در چیستی و در سطح مفهومی، برجسته‌سازی و اکتفا به برخی ابعاد و ویژگی‌ها به بهای نادیده‌انگاری وجوه دیگر است.^{*} تحویل‌گرایی هستی‌شناختی (Ontological Reductionism) گاهی با حذف (Elimination)، گاهی با جایگزینی (Replacement)، گاهی با یکسان‌بینی (Identification) و گاهی با فرعی و تبعی‌سازی آن بُعد یا پدیده (Epiphenomena) صورت می‌گیرد.^{**} مصداق بارز تحویل‌گرایی در این سطح، ماتریالیسم است و در سطح مفهومی، فرض «شیئییت» برای پدیده‌های انسانی و اجتماعی است که از طریق رهیافت‌های پوزیتیویستی به علوم انسانی و اجتماعی وارد شده است. رفتارگرایی (Behaviorism) در روان‌شناسی نیز یکی از مصادیق این رویکرد در سطح نظری است که از نادیده‌انگاری بُعد شناختی (Cognitive) و معنای پدیده‌های انسان سرچشمه گرفته است؛ همچنین است مسیری که مارکس و فروید رفته و پدیده‌های عدیده‌ای را بر پایه «زیربنای مادی» و «انرژی‌های جنسی» تحلیل کرده‌اند.^{***}

«تجزیه» (Analysis) در پدیده‌ها و موضوعاتی که هرگونه تجزیه و اجزائی

* یکی از انواع تحویل‌گرایی هستی‌شناختی، یک‌سان‌شماری بُعد یا خصوصیتی از پدیده با ذات و تمامیت آن است. از این تقلیل و آحاله در منطق، به «مغالطه کنه و وجه» یاد کرده‌اند که در قالب گزاره «چیزی نیست جز ...» (nothing but...) افاده می‌شود. این نوع تحویل‌گرایی که با تقلیل و آحاله دین به یکی از ابعاد آن همراه است، در مطالعات دین به فراوانی رخ داده و می‌دهد؛ نظیر این تعبیر که «دین چیزی نیست، جز تجربه دینی»؛ «دین چیزی نیست، جز اخلاق»؛ «جز مناسک جمعی» و «جز...».

** نادیده‌انگاری سطوح بالاتر از ذهن (Mind)، یعنی نفس (Soul) و روح (Spirit) راکن ویلبر مصداقی از تحویل‌گرایی در شناخت انسان دانسته است (ر.ک: ویلبر، ۱۹۸۳، ص ۴۲).

*** کن ویلبر ضمن اشاره به نظریات مارکس و فروید، تحلیل واقعیت‌های یک سطح بر اساس سطوح نازل‌تر را مصداقی از رویکردهای تحویلی دانسته است (ر.ک: ویلبر، ۱۹۸۳، ص ۴۲-۴۳).

می‌تواند ما را از حقیقت واحد و یکپارچه آن دور سازد، مصداق دیگری از تحویل‌گرایی در این سطح است.^{*} تجزیه‌گرایی (Fragmentalism) بدین معنا در مقابل کل‌گرایی (Holism) و نگاه سیستمی (Systemic thinking) قرار می‌گیرد که بعضاً به عنوان رویکردهای غیرتحویل‌گرا (Non-reductionism) شناخته شده‌اند.

به جز سطوح مذکور می‌توان از تحویل‌گرایی‌هایی یاد کرد که خارج از مسیرهای مذکور به وقوع می‌پیوندند و اهمیتی حتی بیش از موارد فوق دارند و در عین حال کمتر مورد امعان نظر قرار گرفته و می‌گیرند. بخشی از این تغافل البته ناشی از آن است که آثار تحویل‌گرایی در این لایه‌ها نیز در همان سطوح نمایان شده و غفلت در اینجا تا حدی در آنجا مرتفع گردیده است. با وصف این در ادامه به این دسته نیز به‌نحو مستقل اشاره می‌نماییم.

(د) در سطح پیش‌فرض‌ها: یکی از تحویل‌گرایی‌های رایج در علوم انسانی، تغافل از مبانی و پیش‌فرض‌های این علم است. این نه به دلیل فقدان یا بی‌نیازی علوم جدید از پیش‌فرض‌ها، بلکه ناشی از بی‌اعتنایی و در محاق‌گذاشتن چیزی است که به شدت بدان متکی هستند و ابتدا دارند. درواقع هیچ یک از علوم انسانی و اجتماعی مدرن، فاقد بنیان‌های «هستی‌شناختی»، «انسان‌شناختی» و «معرفت‌شناختی» نیستند؛ در عین حال کمتر پیش آمده است که به وجود آنها اذعان شود یا به‌صراحت درباره آن سخن بگویند.^{**} آن دسته از عالمان آگاهی هم که به وجود و لزوم آن اذعان کرده‌اند، معتقدند هرگونه اشاره صریح یا عطف توجه تفصیلی بدانها، موجب خروج از ساحت علم و درغلطیدن به دامان فلسفه و الهیات می‌شود؛ لذا از ورود و تصریح به آن امتناع نموده‌اند. تحویل‌گرایی در این سطح بر خلاف موارد قبلی که با «احاله‌جویی» همراه

* اگوست کنت که خود از حیث دیگری دستخوش نگرش تحویلی است، اجزانگری را در علمی نظیر زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی که در زمره علوم ارگانیسم و ترکیبی هستند، مورد نقد قرار داده است (ر.ک: آرون، ۱۳۷۰، ص ۸۷/کوزر، ۱۳۷۰، ص ۳۱-۳۲).

** سروش به نقل از پیتر وینچ تأیید کرده که هیچ یک از رهیافت‌ها و نظریات جامعه‌شناسی از داشتن عقبه‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی تهی نیست؛ حتی اگر بدان واقف نباشد یا اذعان ننماید (ر.ک: سروش، ۱۳۷۴، ص ۲۵).

بود، با «بی‌اعتنایی» همراه است و از آنجا نشئت گرفته که به سطح رویین پدیده‌ها و امور اکتفا شده است. نتیجه این نوع تحویل‌گرایی، ارائه تحلیل‌ها و تبیین‌های سطحی از پدیده‌های انسانی و اجتماعی است که در مطالعه مقولات پیچیده‌تری نظیر دین و دینداری، اثرات خویش را بیشتر و واضح‌تر نشان می‌دهد. این البته به‌جز تحویل‌گرایی عارض بر هر یک از ساحات‌های سه‌گانه فوق است که ممکن است دامن‌گیر فیلسوفان و متألهان شده باشد.

هـ) در سطح روش: کسانی هم از احاله‌گرایی روش‌شناختی (Methodological Reductionism) یاد کرده‌اند و منظور از آن، همان سستی است در علوم انسانی و اجتماعی که اولاً روش را بر موضوع رجحان می‌دهد و تقدم می‌بخشد، ثانیاً به شناخت کل از طریق شناسایی اجزای تشکیل‌دهنده آن باور دارد و ثالثاً راهبرد و رهیافت‌های روشی مقبول را نیز به آنچه از علوم دقیقه به ارث رسیده و اعتبار یافته، منحصر می‌سازد. اکتفا به روش‌ها و تکنیک‌های پوزیتیویستی و اتکای به شیوه‌ها و ابزارهای معمول آن، مصداق بارز رویکرد تحویلی در این سطح از مطالعات است.

با تصویری که از مداومت و گسترده‌گی عارضه تحویلی ارائه شد، چنین به نظر می‌رسد که گویا هیچ مفری از آن نیست و با رهانیدن ذهن از گونه و سطحی، مجدداً دچار سطح و گونه دیگری از آن می‌شویم یا در حین مقابله و مخالفت با مصداقی، ناخواسته در دام مصداق دیگری می‌افتیم. این اتفاق را بیش از حتمیت و گریزناپذیری رویکرد تحویلی، باید به حساب فقدان شناخت دقیق و تبیین درست از آن گذارد و البته بی‌مبالاتی‌های معرفتی؛ به همین جهت است که احتمال وقوع آن در افراد و موضوعات مختلف، متفاوت است.

با کامل‌شدن مرور عقبه و گستره تحویل‌گرایی، مشخص شد با عارضه معرفتی بسیار جان‌سختی مواجهیم؛ چندان‌که در دانش‌ها و نظریات جدید هم با تمامی دستاوردهای گران‌سنگشان حضوری مؤثر دارند.

تحویل‌گرایی در علوم انسانی و اجتماعی از زمینه مساعدتری برخوردار است و این اولاً به سبب پیچیدگی‌های موضوعی آن است و ثانیاً ناشی از خاستگاه آن و مسیر

خاصی که در فرایند شکل‌گیری و رشد خود پیموده است. اثر این دو عامل تا حدی است که هر قدر بر خاص‌بودگی موضوع (Specificity of Object) از یک سو و التزام پارادایمی به عقبه‌های کلاسیک علوم انسانی جدید در سویی دیگر افزوده شود، بر عمق و شکاف تحویلی آن مطالعه نیز افزوده خواهد شد.^{*} این تمایل در موضوعات موضع‌برانگیز فزونی می‌گیرد و زمینه وقوع بیشتری پیدا می‌کند. به همین سبب مطالعه پدیده‌هایی نظیر دین، آن هم در بسترهای غیرمسیحی، خصوصاً وقتی که بر استفاده از منظرهای خاص غربی اصرار می‌شود، با بیشترین گرایش‌های تحویلی مواجه‌اند.^{**}

ما در این مقال به تبع حوزه‌علاق و آشنایی بیشتر، به ردیابی این رویکرد در ادبیات برجای‌مانده از جامعه‌شناسی دین خواهیم پرداخت و بحث را در آن ساحت دنبال خواهیم کرد. این تخصیص البته نافی آن نیست که هم‌نام و متناظر با خطوط و جریان‌هایی که در اینجا معرفی می‌شوند، در دیگرشاخه‌های مطالعات دین نیز وجود داشته باشد؛ اما به هر صورت مدخل و میدان اصلی بحث‌ها و شواهد ما مأخوذ از جامعه‌شناسی است.

تحویل‌گرایی در مطالعات جامعه‌شناختی دین

گفتیم که یکی از علل بنیادی نضج و رواج رویکرد تحویلی، دشواری‌های شناخت و محدودیت‌های ما در کار شناسایی است. درحالی‌که هیچ‌گزیری از این محدودیت‌های

* میرچا الیاده از معدود دین‌پژوهان غربی است که به «خاص‌بودگی» موضوع مطالعه خویش امعان نظر داشته و به همین رو نیز معترض تحویل‌بردن آن به یکی از پدیده‌های اجتماعی، روانی، اقتصادی و غیر آن شده است. او تبیین‌های صرفاً جامعه‌شناختی، روان‌شناختی یا اقتصادی از آن را ناقص و ناکارآمد می‌داند (ر.ک: الیاده، ۱۹۹۱، ص ۳۲-۳۳/ داگلاس، ۲۰۰۲، ص ۴۵-۴۶/ لاوسن و مک‌کالی، ۱۹۹۰، مقدمه/ پالس، ۱۳۸۲، ص ۲۷۰).

** مصداق بارز آن، نظریات عرفی‌شدن است که منبعث از زمینه و آموزه‌های مسیحی است و در عین حال تلاش شده است به بسترهای غیرمسیحی نیز تعمیم داده شود (برای تفصیل دراین باره و مشاهده آرای که در نقد آن وارد شده، ر.ک: شجاعی‌زند، ۱۳۸۱، فصل ششم). جدی و مصداقی‌ترین نقد دراین باره به بریان ترنر تعلق دارد که ناظر به قیاس مع‌الفارق اسلام با مسیحیت است و به ماکس وبر وارد کرده است (ر.ک: ترنر، ۱۹۷۴/ گلشن، ۱۹۷۷، ص ۶-۷/ گلنر، ۱۹۹۲، ص ۲۲).

شناختی نیست، دشواری‌های شناخت در برخی حوزه‌ها و موضوعات افزون‌تر هم می‌شود و زمینهٔ مساعدی را برای ظهور برداشت‌ها و نظریات تحویلی فراهم می‌آورد. علوم انسانی و موضوعات و مسائل آن را باید از این دست شمرد و از آن میان، شاخه‌هایی که موضوع مطالعاتشان پدیده‌های دلالتی (Expressive) هستند. برای شناسایی و معرفی رشته‌های علمی مستعدتر، لازم است منظور از دلالتی بودن موضوع شناسایی (Object) روشن شود. پدیده‌هایی که انسان به مثابه فاعل شناسا (Subject) با آنها مواجه می‌شود، به یک اعتبار، از سه نوع بیرون نیستند:

پدیده‌های جهان طبیعی (Natural world) اعم از اشیا و گیاهان و جانوران که فی‌نفسه واجد هیچ فحوا و معنایی نمی‌باشند؛ لذا تنها همان وجوهی از آنها که ملموس و آشکار است، موضوع شناسایی قرار می‌گیرد.*

پدیده‌های جهان انسانی (Human world) که برای فاعلان شناسا علاوه بر مشخصات ظاهری و طبیعی‌شان، واجد و ناقل معنا هستند؛ حتی اگر قصدی برای آن در میان نبوده باشد.**

پدیده‌های دلالتی که حاوی و حامل معنا و محتوای قصدشده‌ای (Intentional content) هستند و معمولاً در قالب متن (Text)، اعم از سخن یا نوشته یا طرح و نقشه و دیگر علائم دلالت‌بخش ظاهر می‌شوند. با اینکه پدیده‌های اخیر، از وجوه غیردلالتی تهی نیستند؛ اما کشف و درک دلالت‌های آنها بیش از شناسایی جنبه‌های غیردلالتی‌شان اهمیت دارد.

* اینکه واجد معنایی برای ما نیستند، بدان روست که قصدی و منظوری در آن سو وجود ندارد؛ در عین حال هیچ مغایرتی با تلقی نشانه‌ای و آیه‌ای از آنها که در آموزه‌های اسلامی آمده است، ندارد. در آن تلقی نه وجود فی‌نفسه آنها، بلکه وجود ربطی و وضعی‌شان در نظام آفرینش، مورد تأمل و شناسایی است. همین طور است وقتی که این پدیده‌ها برای قومی صورت نمادین پیدا می‌کند و به عنوان توتم یا موجودات دارای آئیمه یا فی‌تیش شناخته می‌شود. در این صورت آنها نیز یک پدیده دلالتی محسوب می‌شوند و واجد معنا و بعضاً فحوایی هستند که در هنگام بررسی و شناسایی‌شان از این حیث، باید مورد توجه و امعان نظر قرار گیرد.

** این سطح را باید در چارچوب تمایزگذاری میان جهان انسانی و جهان طبیعی دنبال کرد که مأخوذ از نقدهای نوکانتی بر رهیافت پوزیتیویستی است و در نظریه تفهیمی ویر نیز تجلی پیدا کرده است.

این توضیح دربارهٔ ساحاتِ «طبیعی»، «انسانی» و «محتوایی» و تفاوت‌های شناختی آنها از آن رو آورده شد که وقتی گفته می‌شود دین یک پدیدهٔ دلالتی است و شاخه‌های مختلف دین‌پژوهی به دلیل همین خصوصیت موضوعی، از مهم‌ترین بسترهای رشد و نمو رویکردهای تحویلی بوده‌اند، منظور و پشتوانهٔ سخن روشن باشد.

پدیده‌های دلالتی که موضوع مطالعات جامعه‌شناختی قرار گرفته و می‌گیرند، کم نیستند؛ نظیر جادو، اسطوره، نمادها و نشانه‌ها، آثار ذوقی و ادبی و به‌طور کلی عناصری که بخش دلالت‌بخش یک فرهنگ را می‌سازند. اما «پدیدهٔ دلالتی فحوایی انشایی» کم است و به‌جز دین، ممکن است تنها ایدئولوژی و شاید گفتمان‌های تعیین‌یافته را با قدری تسامح شامل شود.^{*} همین خصوصیات افزوده به ویژگی دلالتی، موجب ایجاد تمایزات باز هم بیشتری نسبت به دیگر پدیده‌های اجتماعی است و به‌علاوه متضمن وجوه و ابعادی است که مسیر و روش‌های خاصی را به جامعه‌شناسان علاقه‌مند به مطالعهٔ آن دیکته می‌کند. برخی از این وجوه تمایزبخش بدین قرار است:

۱. با تمام اهمیتی که پرسش از «چرایی» و «چه‌کارگی» دین پیدا کرده و توجهات دین‌پژوهان را در دورهٔ مدرن به سوی خود جلب نموده است، نمی‌توان بدون پرداختن به سؤال «چیستی» دین بدانها پاسخ داد.

۲. ادیان از تنوع و تكثر زائدالوصفی برخوردارند و این نه فقط از حیث کمی، بلکه از جنبهٔ کیفی آنهاست؛ زیرا بنیادِ ادیان بر «تمایز» و «رجحان» است و ضرورت وجودی‌شان را نیز از همین جا به دست آورده‌اند.^{**} این فرض در بحث از چیستی دین بسیار مؤثر است و در برخی مطالعات، نیازمند پاسخ‌های تفصیلی و موردی است.

۳. دین واجد یک متن فحوایی مقصود و به بیان روشن‌تر، یک پیام است که در هر بررسی و تأملی دربارهٔ آن، باید خواننده و به‌درستی فهمیده شود و در فرایند تحقیق،

* منظور این است که دلالت‌های محتوایی آن، صبغه و سیاق انشایی دارند؛ حتی بخش‌های وصفی (Descriptive) و آموزه‌ای (Doctrinal) متون مقدس نیز جنبهٔ اعدادی برای بیان احکام و تعالیم دینی دارد.

** توصیه/یونس پریچارد به دین‌پژوهان این است که برای نظریه‌پردازی، به ادیان ابتدایی اکتفا نکنند و به مطالعه همه ادیان بپردازند (ر.ک: پریچارد، ۱۹۶۵، ص ۱۱۳).

مطمح نظر قرار گیرد.

۴. این فحوای مقصود، هم درباره خود و هم در بنیادی‌ترین مسائل وجودی انسان، نظر و سخن دارد و لازم است در مقام شناسایی از سوی دین‌پژوهان به عین اعتبار گرفته و بعضاً گزارش شود. بدیهی است فرض اعتبار، غیر از تأیید صحت و موافقت با آن است.

۵. آنچه جوهر بنیادی این متن محسوب می‌شود، وجه انشایی و دستوری آن است که اخلاق، فقه و مناسک آن دین را صورت می‌بخشد و هرگونه بررسی و مطالعه‌ای درباره دین و تجلیات فردی و اجتماعی آن، مستلزم شناخت دقیق و تفصیلی این ابعاد و اجزاست.

۶. هر دینی به واسطه پیام یا زمینه‌های اجتماعی انتشارش، مخاطبانی را متوجه خود کرده و از طریق کسانی که بدان پایبند یا به آن دچار شده‌اند، آثاری بر محیط اجتماعی دور و نزدیک خود باقی گذاشته است. به همین دلیل در مطالعات دین نمی‌توان و نباید نسبت به سرگذشت تاریخی ادیان بی‌اعتنا بود.

تحویل‌گرایی در مطالعات دین، به معنای نادیده‌گرفتن یک یا چند مورد از همین وجوه و جنبه‌هایی است که در فوق بدان اشاره شد.*

لازم است به فهرست فوق که متمرکز بر موضوع «دین» بود و منتج از فرض دلالتی‌بودن آن، محور دیگری هم افزوده شود درباره کنشگران اجتماعی درگیر امر دین، یعنی «دینداران»؛ چراکه این موضوع نیز به همان اندازه در معرض نادیده‌انگاری از سوی ناظران بیرونی است.** پدیدارشناسی به مثابه یکی از رهیافت‌های متأخر در

* همپتون به این نادیده‌انگاری محتوایی ادیان معترض است و عدم اعتنای جامعه‌شناسان به تأثیرات آن در نضج، بسط و بقای آن باور در جامعه را به بهانه «لادری‌گری روش‌شناختی» بر نمی‌تابد (ر.ک: همپتون، ۱۳۷۷، ص ۹-۱۱). جامعه‌شناسی دین به نظر زاکیرمن حق دارد درباره صحت و سقم برخی گزاره‌های قابل سنجش دینی به تأمل پردازد و آن را مبنای مقایسه میان ادیان قرار دهد (ر.ک: زاکیرمن، ۱۳۸۴، صص ۶۸-۶۹، ۱۲۳ و ۲۱۸).

** دورکیم، فروید و فوئرباخ از جمله نظریه‌پردازانی‌اند که دچار نگاه تحویلی به دینداری بوده‌اند و فهم ناظران را بر قصد و منظور کنشگران رجحان می‌داده‌اند. دورکیم به‌صراحت می‌گوید: نیات بازیگران صحنه چندان اهمیتی ندارد؛ خود این عمل اجتماعی، یعنی خوردن جمعی گوشت قربانی توسط مشارکین

فرایند تعدیل و اصلاح نظریات دین، مولود همین عطف توجه و محصول تلاش برای رفع این نقیصه در مطالعات دین بوده است.

تحویل‌گرایی در جامعه‌شناسی دین، به‌جز «موضوع مطالعه»، ممکن است از «موضع ناظر» نیز برخیزد؛ یعنی از ناحیه جامعه‌شناسانی که با نگاهی غریبانه و از بالا و توأم با بدبینی سراغ موضوعی رفته‌اند که به خودی خود موضع‌برانگیز است و واجد میزان بالایی از نهان‌بودگی و خاص‌بودگی؛ به علاوه از تنوع بسیار، وجوه متعدد و ترکیبات پیچیده و سطوح مختلف برخوردار است که حتی اگر بخواهند و اراده نمایند نیز به راحتی قادر به شناسایی تمامی آنها نیستند.

در مقابل نگاه منفی و بدبینانه به دین به مثابه یکی از منشئات تحویل‌گرایی، رهیافت‌هایی وجود دارند که واجد نگاه مثبت و مشفقانه‌ای نسبت به دین هستند و در صدد تخفیف فشارها و مخالفت‌های با دین و صیانت از آن و در عین حال همچون دسته نخست، مبتلای به این عارضه. در ادامه آنجا که به معرفی رهیافت‌های تحویلی می‌پردازیم، مصادیق این دو دسته را نیز معرفی خواهیم کرد.

اینکه چه عوامل و زمینه‌هایی باعث شکل‌گیری چنین موضع و رویکردی در دین‌پژوهان غربی و مدرن گردیده، خود نیازمند بررسی و تحلیل مستقلی است و تحقیق و تأملات زیادی هم درباره آن صورت گرفته است. کار ما در اینجا نه تحلیل و تبیین عوامل پیدایی و غالب‌شدن این رویکرد است و نه ارائه جایگزین و راه حل جامع و رافعی برای آن؛ بلکه معرفی انواع رهیافت‌های موجود و مطرح در جامعه‌شناسی است که به این خصوصیت دچارند. این مرور و آشنایی را می‌توان نخستین گام در مسیر کنترل یا کاهش تأثیرات سوء این رویکرد بر شناخت درست دین و روابط و تجلیاتش در جامعه محسوب کرد.

است که باید موضوع مطالعه قرار گیرد. فروید در توتم و تابو می‌گوید: ما نمی‌توانیم به دلایلی که کنشگر می‌گوید، اعتماد کنیم؛ چون دلایل و انگیزه‌های اصلی از او مغفول مانده است. فوئرباخ نیز از منظری غیرکارکردی بر این تلقی صحنه می‌گذارد که ذات دین از متدین پنهان است و بر اندیشمندی که آن را به نحو عینی مطالعه می‌کند، آشکار است (ر.ک: کوزر، ۱۳۷۰، ص ۲۱۹ / فروید، ۱۳۶۲، ص ۸۹ / استپلویچ، ۱۳۷۳، ص ۱۴۴).

رویکرد تحویلی در رهیافت‌های جامعه‌شناختی دین

تاریخ نظریات جامعه‌شناسی را شاید بتوان در رفت و آمد میان دو رویکرد افراطی و تفریطی نسبت به فاعل شناسا و موضوع شناسایی خلاصه کرد؛ بدین معنا که در آغازین مراحل شکل‌گیری، به شدت عینی و شیئیت‌گرا بوده است و در ادوار اخیر دچار ذهنیت‌گرایی و سیالیت‌های معرفتی شده است. غلبه رویکردهای پوزیتیویستی در اوان شکل‌گیری و اقبال به رویکردهای تفهیمی، تفسیری، پدیدارشناختی، برساخت‌گرایی، پُست‌مدرن و حتی زبان‌شناختی در دوره اخیر، مؤید همین چرخش حاد و خارج از حد اعتدال بوده است. دین و تجلیات اجتماعی آن به مثابه موضوع نظریات جامعه‌شناختی اولیه نیز غالباً به یک شیء تقلیل داده می‌شد و حسب نظریات جدید به یک پدیده برساختی و بلا تعین. با اینکه از آن رویکرد تا رویکردهای اخیر، اختلاف و فاصله بسیاری وجود دارد، در یک چیز مشترک‌اند و آن، نگاه تحویلی‌شان است به موضوع مطالعه خویش.

بر این اساس شاید بتوان گفت که رویکرد تحویلی همواره دامنگیر جامعه‌شناسی بوده و این، با تمام تحولات و گشایش‌هایی است که در نظریه‌های آن به وقوع پیوسته است. ما هشت مقطع و رهیافتی را که در اتخاذ رویکرد تحویلی و تداوم آن مؤثر بوده‌اند، در این فرایند شناسایی کرده‌ایم:

رهیافت «بدوی‌شناختی» (Primitivization approach)؛

رهیافت «اثباتی» (Positivism approach)؛

رهیافت «کارکردی» (Functional approach)؛

۱. رهیافت «سکولار» (Secular approach)؛

۲. رهیافت «بی‌طرفی» (Neutrality approach)؛

۳. رهیافت «نمادی» (Symbolic approach)؛

* برای دسته‌بندی دیگری از رویکردهای تحویلی به دین، رک: خاتمی، ۱۳۸۲، ص ۳۳-۴۵. خاتمی از پنج نظریه تحویلی ذیل دو دسته طبیعت‌گرا و غیرطبیعت‌گرا تحت عنوان «عقل‌گرایی»، «نمادگرایی روانی»، «ساختارگرایی»، «پدیدارشناسی کلاسیک» و «هرمنوتیک کلاسیک» نام برده است.

۴. رهیافت «هرمنوتیکی» (Hermenutiqe approach)؛

۵. رهیافت «برساختی» (Constructionism approach).

رهیافت «بدوی‌شناختی» (برای تفصیل درباره این تعبیر، رک: ویلبر، ۱۹۸۳) منتسب به گنت، فریزر و فروید است. آنان دین را متعلق به گذشته انسانی یا انسان‌های متوقف‌مانده در گذشته می‌دانستند. دین بر این اساس یک پدیده در حال افول است که ارزش تأمل و بررسی‌های بیشتر را ندارد و بیش از خود آن، باید به سخن‌گفتن در اطراف آن پرداخت؛ به همین جهت نیز عمدتاً سراغ زمینه‌های برآمدن و مورد توجه قرار گرفتن و پاییدن آن رفته‌اند (برای تفصیل بیشتر درباره بدوی‌شناسی، رک: شجاعی‌زند، ۱۳۸۷ ب). ادبیات غنی موجود ذیل موضوع منشأ دین و ریشه دین‌خواهی از یک سو و کارکردهای آن در سوی دیگر،* محصول همین بی‌اعتنایی و انصراف نظری است که ما از آن با عنوان تحویل‌گرایی یاد کرده‌ایم.

رهیافت «اثباتی» همین بی‌اعتنایی نسبت به موضوع مطالعه خویش را از مسیر دیگری روا داشته و دنبال کرده و به همان موضع و نظرگاهی درباره دین رسیده است که بدوی‌شناسان بدان دچار بوده‌اند. ایشان با منتفی‌دانستن تحقیق‌پذیری (Verifiability) گزاره‌های دینی، معناداری (Meaningfulness) را نیز از آن سلب کردند. گزاره یا پدیده‌های تحقیق‌ناپذیر و فاقد معنا گویا وجود (Exist, Entity) ندارند یا دست‌کم برای ما وجود ندارند؛** پس دلیل و امکانی هم برای پرداختن به آنها وجود ندارد.***

رهیافت «کارکردی» به مثابه یک نظریه، نظیر دیگر نظریات علوم انسانی است؛ در عین حال قائلان خویش را چنانچه دچار اطلاق و انحصار شوند، در معرض تحویل‌گرایی قرار می‌دهد. به علاوه در جوهره آن، نوعی انصراف نظر از موضوع اصلی

* برای بحثی درباره منشأ دین و ریشه دینداری و همچنین کارکردهای آن، رک: شجاعی‌زند، ۱۳۸۸، فصل دوم.
** گابریل مارسل از آن به انکار وجودی هر آنچه قابل تملک نیست، یاد کرده است رک: کین، ۱۳۷۵، ص ۳۹.

*** برای نقدی درباره نگاه تحویلی یوزیتیویسم، رک: وینچ، ۱۳۷۲/ترنر، ۱۹۹۱، صص ۱۶، ۸۲ و ۲۴۱/واخ، ۱۳۸۰، صص ۹، ۱۵-۱۶ و ۴۵-۴۶.

مطالعه و عطف توجه به کارکردهای آن وجود دارد و همین ویژگی است که آن را به مثابه مسیری مستقل در کنار دیگر مسیرهای منتهی به تحویل‌گرایی نشانده است.

تأثیر این نگاه به موضوعاتی نظیر دین و دینداری به مراتب افزون‌تر نیز هست؛ زیرا اولاً بسیاری از ابعاد و جنبه‌های غیرکارکردی و عمیق‌تر آن را از نظر می‌اندازد و ثانیاً دینداری را که می‌تواند یک درگیری وجودی باشد، به یک مبادره غرض‌مند برای اهدافی در بیرون آن فرو می‌کاهد. به علاوه بازیگری و نقش‌آفرینی را از کنشگر سلب می‌کند و به ناظر می‌بخشد و به تبع، از کارکردهای پنهان و مطمحنظر کنشگران به بهای کارکردهای آشکارشده بر ناظران در می‌گذرد* و بالأخره زمینه و شرایط را برای عطف توجه به سوی بدیل‌های کارکردی دین فراهم می‌سازد.**

برخی به فراتر از این حد رفته و نه فقط رهیافت‌های اثباتی و کارکردی درباره دین، بلکه هرگونه رهیافت «تبیینی» را در زمره رویکردهای تحویلی محسوب کرده‌اند. تفسیرگرایان با آن گستره وسیعشان، شامل جریان نوکانتی دلتای و مکتب تفهیمی وبر، تا پدیدارشناسی هوسرل و هرمنوتیک با شاخه‌های متعددش هر کدام به شکلی با تحویل‌گرایی ناشی از تلاش‌های تبیینی عالمان در حوزه علوم انسانی، خصوصاً در مقولات و موضوعاتی نظیر دین به مخالفت برخاسته‌اند (ر.ک: خاتمی، ۱۳۸۲، ۵۰-۵۹). دانیل پالس در شاهد مثالی برای آن، پس از تفکیک میان دو رهیافت تبیینی و تفسیری که به زعم او متناظر با تعاریف کارکردی و جوهری از دین هستند، می‌گوید: در رهیافت تفسیری، دین به مثابه یک شیء دیده نمی‌شود و انسان‌ها نیز فاعلانی صاحب قصد و اراده محسوب می‌شوند (پالس، ۱۳۸۲، ص ۳۱-۳۳). او از میان هفت نظریه‌ای که در کتابش معرفی و تشریح کرده، فروید و دورکیم و مارکس را نمایندگان دیدگاه نخست و الیاده را نماینده دیدگاه دوم دانسته است. ایونس پریجارد و گیرتس هم از نظر پالس در

* همیلتون (۱۳۷۷، ص ۱۷۹) می‌گوید: تبیین و توجیه درست رفتارهای دینی را نه از وارسای هدف‌های اعلام‌شده، بلکه از طریق بررسی تأثیرات نامحسوسشان بر ذهنیت دینداران باید به دست آورد. مقصود اعلام‌شده یک مناسک دینی چندان اهمیتی ندارد؛ آنچه مهم است، کارکردهای اجتماعی آن است.
** برای توضیحاتی بیشتر درباره نقصان‌های رهیافت کارکردی به دین، ر.ک: همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۶۵-۶۷ / شجاعی‌زند، ۱۳۸۷ ب و ۱۳۹۴، ص ۴۲۵.

میانه آن دو رهیافت ایستاده‌اند (همان).

تبیین اما به اعتقاد ما مستلزم هیچ فرض شیئیت برای موضوع نیست و لزومی هم به نادیده‌انگاری قصد و اراده فاعلان اجتماعی ندارد. شاهد مثال آن هم وبر است و رویکرد تفسیری- تفهیمی وی که بدون تن دادن به فرض‌های فوق سراغ تبیین هم رفته است. در ثانی این «تعمیم» است که احتمال دچار شدن تبیین به عارضه تحویلی را افزایش می‌دهد نه مطلق تبیین. پس دلیلی ندارد که به منظور پرهیز از عارضه تحویلی، از تبیین نیز انصراف نظر پیدا کنیم و علم و معرفت را در مرحله توصیف و تفسیر متوقف سازیم. توصیف، تفسیر و تبیین، مراحل و اجزای مختلف دانش‌اند و نسبتشان به هم، «واوی» است و هیچ یک جای را بر دیگری تنگ نمی‌کنند؛ مگر به تبع هدف و به اقتضای موضوع مطالعه.

رهیافت «سکولار» بر نوعی فرض زوال (Disappearance) یا تحاشی (Declining) دین در دوران جدید استوار است و این را هم در جریان ایدئولوژیک آن می‌توان یافت و هم در غالب کسانی که به مثابه یک نظریه سراغ آن رفته‌اند. این پیش فرض و پیش‌بینی به همراه نگاه بدبینانه و تحقیرآمیزی که به دین داشته‌اند، لزوم هرگونه صرف وقت بیش از این درباره آن را منتفی می‌ساخته است. بی‌اعتنایی و نادیده‌انگاری سکولار نسبت به دین در حالی رخ داده که محور تمام مقابله‌جویی‌های عرفی‌گرایان و موضوع بحث و تأمل نظریه‌پردازان عرفی‌شدن، دین بوده است و اتخاذ هرگونه راهبرد مؤثر برای عقب‌راندن دین و ارائه هرگونه تحلیل و تبیینی از فرایندهای منجر به محو یا فروکاهی یا تغییر آن مستلزم تأملات مصداقی و موردی در ادیان بوده و آن نیز بدون اطلاع از وضع تاریخی و آموزه‌ای آنها میسر نبوده و نیست. به رغم این، تحویل‌گرایان سکولار خود را از هرگونه تأمل تفصیلی در دین و دینداری جامعه مورد بررسی بی‌نیاز دانسته و به مفروضات عام و مشترکی از ادیان، اتکا و اکتفا نموده‌اند.*

* نیچه مصداقی از یک نظریه‌پرداز سکولار است که در عین داشتن نگاه منفی به دین و اخلاقیات فضیلت‌محور، به تفاوت‌های آموزه‌ای مسیحیت و اسلام توجه نموده و حسب آن، مسیحیت را «دین نیست‌انگار» و اسلام را «دین زندگی» معرفی کرده است (رک: کاپلستون، ۱۳۷۱، ص ۱۷۰-۱۹۹).

اطلاق عنوان «رهیافت» برای بی‌طرفی و قراردادن آن در شمار مسیرهای منتهی به تحویل‌گرایی، قدری غریب به نظر می‌رسد؛ خصوصاً وقتی آن را شرط لازم و غیرقابل تعطیل در تحصیل علم هم بشناسیم. با این وصف، چنین گمانی درباره‌ی آن وجود دارد و در جایی بروز و ظهور پیدا می‌کند که برداشت‌های ناقص و مفرطانه‌ای از آن صورت گیرد یا راهبردهای غلطی در پیش گرفته شود؛ راهبردهایی که به بهانه رعایت بی‌طرفی و اجتناب از جانبداری، از موضوع مطالعه خویش بیش از حد فاصله می‌گیرند و به ظواهری از صورت آن اکتفا می‌کنند. این اتفاق در مطالعه پدیده‌هایی نظیر دین که دلالتی و فحوایی‌اند، با خلط و خطای دیگری نیز همراه می‌شود و بر تأثیرات سوء آن می‌افزاید. مصداق بارز آن، رویکردی است که دانش الهیاتی (Theological knowledge) ادیان را با ساده‌نگری، همان جانبداری کلامی (Apologetical bias) می‌شمرد و برای پرهیز از دومی، از اولی هم صرف نظر می‌کند. گویا جامعه‌شناس هر قدر از موضوع مطالعه خویش کمتر بداند، بی‌طرف‌تر خواهد ماند.^{*} بی‌اطلاعی از تاریخ و الهیات ادیان به هیچ رو بازدارنده از جانبداری‌های احتمالی نیست؛ بلکه جامعه‌شناس دین را به عارضه تحویل‌گرایی دچار خواهد ساخت. این عارضه به دلیل میل سرشاری است که در جامعه‌شناسی برای نظریه‌پردازی و تعمیم نتایج و تحلیل‌ها وجود دارد؛

یاسپرس، ۱۳۸۰، ص ۷۷-۸۶ / شجاعی‌زند، ۱۳۸۱، ص ۸۰-۸۲ / نیچه، ۱۳۸۲، ص ۷۴. درمقابل، کسانی هم هستند که اصرار دارند این تفاوت‌های میان ادیان را که به اقرار تحویل‌گرایانی نظیر نیچه هم رسیده است، نبینند؛ برای مثال آرکون معتقد است تمامی آنچه نیچه در مسیحیت یافته، قابل انطباق با اسلام است (ر.ک: آرکون، ۱۹۸۶، ص ۲۹۵). مارکس هم در کتاب درباره مسئله یهود (۱۳۸۱)، به‌رغم رویکرد سکولار و تحویلی‌اش به دین، اندک توجهی به تمایزات میان ادیان می‌ذول داشته است؛ هرچند بسیار کلی است و بیش از آنکه سراغ تفاوت‌های آموزه‌ای آنها برود، آنها را در وضعیت تحقق یافته و کلیشه‌ای‌شان دنبال کرده است؛ مثل اینکه یهودیان بسیار پولپرست‌اند. در مقام مقایسه هم می‌گوید مسیحی، یهودی نظریه‌پرداز بود و یهودی، یک مسیحی عملی. مسیحیت، تفکر عالی یهودیت است و یهودیت، کاربرد پست مسیحیت.

* برای تفصیل در این باره، ر.ک: شجاعی‌زند، ۱۳۸۷ الف. همچنین برای آشنایی با دیدگاه برخی از جامعه‌شناسانی که بی‌اطلاعی از الهیات ادیان را نقطه‌ضعفی در جامعه‌شناسی دین دانسته‌اند، ر.ک: واخ، ۱۳۸۰، صص ۱۱-۱۲، ۵۲-۴۹ و ۱۳۱ / همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۹-۱۵ / زاکرمن، ۱۳۸۴، ص ۶۶-۷۳ / تریگ، ۱۳۸۴، ص ۱۶۶.

درحالی که با یک پدیده به شدت متکثر و متنوع مواجه می‌باشد.

رهیافت «نمادی» را در مقایسه با رهیافت‌های پیش گفته باید رهیافتی همدلانه به دین دانست که ضمن بذل اعتنا به خودِ دین و متون آن، تلاش دارد آن را از تعریضات علمی و تاریخی وارده مصون بدارد (دراین باره ر.ک: ترنر، ۱۹۸۳).^{*} با وصف این، به دلایلی همچنان در شمار رهیافت‌های تحویلی است و برخی منقذهای رسوخ تحویل‌گرایی را به روی خود باز گذاشته است. اولین خطوره تحویلی برای رهیافت نمادی در آنجاست که بعضی از عناصر مؤثر در کارکردگرایی را با خود به همراه دارد؛ مثل محوریت و اعتباربخشی به «ناظران»، به ازای نادیده‌انگاری نگاه و تلقی «دینداران» از دین خویش (برای تفصیل دراین باره، ر.ک: همیلتون، ۱۳۷۷، صص ۶۵-۶۸، ۱۸۴-۱۸۵ و ۲۰۰-۲۰۲). برخی معتقدند رهیافت نمادی در تحویل‌گرایی حتی از رهیافت کارکردی هم پیشی بسته است؛ زیرا تلقی ابزاری از دین را علاوه بر ناظر، به کنشگر هم تسری داده است.

۸۱

تجسّم

در دین‌شناسی
مطالعات دین

رهیافت نمادی از موضع فخامت‌بخشی و مهم‌شماری دین، آن را در لفافه‌ای از استعاره و نمادهای سربسته می‌پیچد تا آن را از تعرض ناظران بیرونی و بیگانه دور سازد؛ در عین حال توجه نداشته که با این کار آن را از دسترس پیروان عمومی‌اش نیز خارج می‌سازد. صبغه تحویلی نهفته در این نگاه، با وجود اغراض مشفقانه نشسته در پشت آن، در این است که کمتر دینداری این میزان از پنهانی و رمزگونی را درباره دین خویش می‌پذیرد و از گزاره‌ها و نشانه‌های دینی، کمتر چنین برداشت پیچیده و غریب و نمادینی دارد. دین از نظر ایشان به اندازه کافی حقیقی و گویا و ملموس است و متکی و مشیر به واقعیات.^{**} حقیقی شماری از نظر ایشان، هم شامل باورهای

* او می‌گوید که بلا با طرح نظریه «واقع‌گرایی نمادین» (Symbolic Realism)، دین را از دسترس خارج و بررسی حقیقت‌شناسانه داعیه‌های دینی را منتفی کرد تا بتواند آن را به مثابه یک حقیقت فی‌نفسه از تعرض مصون بدارد. این درواقع یکی از رهکارهای برون‌رفت از بحران دین بود.

** گودی (۱۹۶۱) می‌گوید قاعدتاً کنش‌گر نباید تلقی نمادینی از معتقدات خود داشته باشد. نگاه نمادین، مربوط به ناظر است یا دست‌کم در آن چیزهایی نیست که ناظر مدعی شده است. تعریف‌گیرتر هم از دین مؤید همین تلقی حقیقی پیروان از نمادهای دینی است. او دین را نظامی نمادین می‌داند که از طریق

دینی‌شان است و هم معروض رفتارها و اماکن و اشیا و اوقاتی که دیگران برداشت نمادینی از آن داشته‌اند.

نظریه «واقع‌گرایی نمادین» رابرت بلا درواقع گامی بوده در مسیر کاستن از این نقصان و نزدیک‌شدن به منظر کنشگر و اتخاذ نگاه همدلانه‌تر به مقولاتی که همچنان نمادین هستند و در عین حال برای افرادی که با آن درگیرند، کاملاً حقیقی‌اند و بر واقعیت مبتنا دارند.^{*} با وصف این به نظر می‌رسد او هم نتوانسته است مشکل این رهیافت در تحمیل نوعی برداشت نخبه‌گرایانه به دین را رفع کند؛ ضمن اینکه هیچ تلاشی هم برای حل مشکل بنیادی آن، یعنی سیالیت‌بخشی و تفسیرپذیری دین به خرج نداده است. مسئله‌ای که در بحث‌های «زبان دین» و «تکثر قرائات» و «هرمنوتیک» و «برساختی» شدن آن بروز بارزی پیدا کرده و دین را به یک امر نامتعین و تابع بدل ساخته است.^{**} اسطوره‌نمایی و اسطوره‌ای‌سازی دین نیز یکی از شاخه‌های همین رهیافت است؛ خصوصاً وقتی آن را به ادیان تاریخی و عقلانی‌تر نیز منتسب سازیم.

با اینکه رهیافت «هرمنوتیکی» مراجعه و مطالعه متون دینی را مهم و لازم شمرده و خود را از بی‌اعتنایی‌های پیش‌گفته در رهیافت‌های قبلی مبرا ساخته است؛ اما از مسیر دیگری به همان سرنوشتی دچار شده است که رهیافت‌های بدوی‌شناختی، اثباتی، کارکردی، سکولار، بی‌طرفی و نمادی بدان مبتلا بوده‌اند؛ یعنی مواجهه تحویلی با دین.

مفاهیم مدون یک نظم عمومی موجود، خلق‌ها و انگیزه‌های پایدار، گسترده و پُرقدرتی را در مردمان پدید می‌آورد و آن را در چنان هاله‌ای از حقیقت می‌پوشاند که انگار تنها واقعیت ممکن می‌باشد (گیرتز، ۱۹۶۶، ص ۴).

* ارزش و اهمیت نظریه بلا در راستای تعدیل نگرش‌های تحویلی در این است که به جز بهادادن به نگرش دیندار، دین را بی‌همانند و غیرقابل تشبیه و تحویل به پدیده‌های عینی و تجربی دانسته و نقش و اثر نمادها را نیز در زندگی انسانی برجسته ساخته است. در عین حال به دلیل تمرکز و تأکیدش بر وجه رفتاری و کارکردی دین و تغافل عامدانه‌اش از عقاید و باورهای دینی، مجدداً به همان خانه‌ای بازگشته که قصد عبور از آن را داشته است. همین جنبه اخیر در نظریه واقع‌گرایی نمادین است که مورد نقد برابان ترنر قرار گرفته است (رک: بلا، ۱۹۷۰، ص ۹۳ / همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۱۵-۱۸ / ترنر، ۱۹۸۳، ص ۵۷-۵۸).

** برای اشارات بیشتری درباره رهیافت نمادی، رک: لاوسُن و مک‌کاولی، ۱۹۹۰، ص ۳۷-۴۱ / شجاعی‌زند، ۱۳۸۸، ص ۱۷۲-۱۷۵.

یکی شماری «فهم» و «تفسیر»^{*} و مقدم داشتن قاری بر مؤلف^{**} و تجویز برداشت‌های باز و آزاد از متون دینی^{***} که در رهیافت هرمنوتیکی دنبال می‌شود، اصالت و اهمیت را از متون دینی سلب کرده و ضرورت مراجعه و استناد بدان را منتفی ساخته است. دین در این صورت واجد هیچ دلالتی نیست یا دلالت‌های مقصود آن به دلیل فاصله تاریخی و معرفتی و زبانی‌اش با افق فکری پیروان، چندان موضوعیت و اهمیتی ندارد و به اعتقاد برخی از ایشان، اساساً قابل فهم و استحصال هم نیست؛ بنابراین پیرو آن مجاز و بلکه مُحَقِّق است که آن را از منظر خود معنا کند و از جایگاه و موقعیتی که در آن ایستاده، به بازخوانی و بازآفرینی آن بپردازد.^{****} بدین ترتیب بی‌اعتنایی رفع شده از سوی هرمنوتیست‌ها مجدداً به صحنه باز می‌گردد؛ لکن این بار به جای ناظران و پژوهشگران دین، دامان پیروان آن را نیز می‌گیرد.

شاید این پرسش مطرح شود که با فرض قبول مدعیات فوق در باب هرمنوتیسم، از چه رو آن را دستخوش نگرش و نگاه تحویلی دانسته‌ایم؟ بدین دلیل روشن که هرمنوتیسم منتسب شده به پیروان، اساساً وجود خارجی ندارد و چیزی جز حدیث نفس

* دو معنا از «فهم» (Understanding) وجود دارد؛ یکی فهم سراسر است و بسیطی است که ساده‌نگرانه ما را حتی از تفسیر متون هم بی‌نیاز می‌داند. دیگری اما فهمی است که به فراتر از تفسیر ره می‌سپارد و ضمن قطع وابستگی متن به مؤلف، نقش اصلی را به قاری متن و افق فکری او می‌دهد. منظور ما از یکی شماری فهم و تفسیر اشاره به همین معنای دوم از فهم است که قاری در مواجهه با متن، نه درصدد کشف مقصود مؤلف است و نه حتی کشف معنایی که از متن متبادر می‌شود؛ بلکه در کار فهمی مستقل و تألیفی جدید است.

** هرمنوتیک به ترتیب از مآخر تا دیلتای و از آنان تا رولن بارت، هیدگر و گادامر و از ایشان تا ریکور، باختین و دریدا، تداوم پیدا کرده و تنوع پذیرفته است. درواقع از الهیات به علوم انسانی و فلسفه و از آنها به زبان‌شناسی نقل مکان کرده است. در حالی مآخر یک هرمنوتیست متن‌محور بود که دیلتای را باید مؤلف‌محور محسوب کرد. بارت اما مؤلف را به بهای استقلال‌بخشی به متن حذف کرد و گادامر در یک مسیر معتدل‌تر برای فهم، به لزوم امتزاج افق‌های مؤلف و قاری رسید. توجه و تمایل هرمنوتیست‌های پست‌مدرن به تبع مرگ مؤلفی که بارت طرح کرده بود، تماماً به سوی قاری سرازیر شد (برای تفصیل در این باره، رک: گادامر، ۱۳۷۹/ احمدی، ۱۳۸۰).

*** برای مصداقی از این نگاه، رک: مجتهد شبستری، ۱۳۸۳، ص ۱۷-۲۶.

**** برای مصداقی از این تلقی از دین، رک: سروش، ۱۳۷۲، ص ۱۲۱-۱۳۰/ ۱۳۷۳، ۱۳۷۸، ص ۱۲۵-۱۳۰.

و فرض القاشدهٔ هرمنوتیست‌ها به دینداران نیست. نظیر نگرش نمادی که کمتر پیروی خود را در آن چارچوب می‌بیند و تعریف می‌کند.

و بالاخره رهیافت «برساختی» که فرض هرگونه ذات و تشخیصی را از دین سلب و آن را تابع اوضاع محیطی و انتظارات و احوال پیروان آن دین می‌کند. برساخت‌گرایی درواقع نوعی بسط در نگرش هرمنوتیکی به دین است؛ بدین معنا که از تفسیر فعالانه و خودمختار متون دینی به مرحلهٔ دین‌سازی رسیده و آن را از طبقهٔ محدود و خاص مفسران، به میان آحاد متدینان برده است.^{*} منظور از مواجههٔ برساختی، آن سطح از مشارکت و مداخلات فعالانهٔ پیروان است که به فراتر از طرح و عرضهٔ سؤالات نو به پیشگاه دین ره می‌سپارند؛ بلکه به مرحله‌ای رسیده‌اند که طالب فهم دیالکتیکی (Dialectical Understanding) متن و امتزاج افق‌های (Fusion of horizons) خویش با شارع و صاحب پیام هستند (گادامر، ۱۳۷۹، ص ۲۰۱-۲۳۶). لوازم چنین مطالبه‌ای هم با فرض دین به مثابه یک امر تحیرآفرین، صامت و بی‌اقتضا از پیش فراهم شده است تا پس از این، پیروان نه با پرسش‌ها، بلکه با پاسخ‌های خویش سراغ دین بروند.^{**}

درحالی‌که رهیافت‌های «بدوی‌شناختی» و «اثباتی» و «سکولار» از نگاه بدبینانه به دین متأثر بوده و رهیافت‌های «بی‌طرفی» و «برساختی»، موضعی خنثی نسبت به دین داشته‌اند، تحویل‌گرایی جاری در رهیافت‌های «کارکردی» و «نمادی» و «هرمنوتیک»، حامل نگاهی مثبت و برخوردی مشفقانه با دین بوده‌اند^{***} و به‌رغم آن پدید آمده است و این نشان می‌دهد که تحویل‌گرایی در مطالعات دین را

* معانی دیگری از برساخت‌گرایی وجود دارد که ملائم‌ترند؛ اما همچنان به عارضه تحویلی دچارند؛ مثل تمرکز بر پرسش از «چگونگی» به جای «چیستی». تأمل در چگونگی و فرایندهای شکل‌گیری و بسط و رواج یک پدیده در عین بی‌اعتنایی به چیستی آن، همان رویکرد تحویلی است که مجدداً در قالب جدیدتری احیا شده است. تحویلی قلمدادکردن رهیافت برساختی به معنای مذکور به هیچ رو به معنی انکار وضع فرایندی و سیال پدیده‌ها یا بی‌اهمیت‌بودن پرسش‌های ناظر به چگونگی نیست؛ بلکه متعرض انصراف نظرهایی است که به انحای طرق از مسئله چیستی پدید آمده است.

** برای تفصیل درباره برساخت‌گرایی و اندیشه رقیبش، ذات‌انگاری دین، رک: شجاعی‌زند، ۱۳۹۲.

*** برای بحثی درباره نگاه مثبت و خوش‌بینانه رهیافت‌های کارکردی و نمادی به دین، رک: همیلتون،

۱۳۷۷، صص ۶۵-۶۶ و ۲۰۳-۲۰۴/ بود، ۱۹۷۳، ص ۱۵.

نمی‌توان تنها با یک عامل تبیین کرد.

این رهیافت‌ها، فصل به فصل و نو به نو بر جامعه‌شناسی دین مسلط بوده و هر کدام به‌نوعی موضوع مطالعه خویش را در حجاب گذاشته‌اند. ریشه چهار رهیافت نخست (بدوی‌شناختی، اثباتی، کارکردی و سکولار) را باید در جریان‌های فکری آوان مدرنیته جست؛ رهیافت پنجم (بی‌طرفی) نیز حاصل سریانیافتن همان افکار بر حوزه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی علم بوده است. رهیافت ششم (نمادی) را باید به حساب واکنش‌های رومانیستی به انحصارطلبی‌های عقل‌گرایی و همچنین رشد و رواج نگاه همدلانه‌تر به پدیده‌های فرهنگی و ارزشی گذاشت. دو رهیافت آخر (هرمنوتیکی و برساختی) اما از مدرنیته متأخر سرچشمه گرفته که پس از اطمینان از دراختیارداشتن زمینه و زمانه، از در مدارا و ملایمت با اندیشه‌های پُست‌مدرن برآمده و آنها را از آن خود کرده است؛ زیرا مولود همان زمین است و از قابلیت خوبی برای تخریب و مقابله با رقبای اطلاق‌گرای مدرنیته برخوردار است.

راهکار غلبه بر تحویل‌گرایی در مطالعات دین

تحویل‌گرایی - همچنان‌که پیش‌تر نیز آمد- محصول دشواری‌های شناخت از یک سو و محدودیت‌های شناختی انسان در سوی دیگر است. این دشواری و محدودیت‌ها وقتی به موضوعاتی نظیر دین می‌رسند، فزونی می‌گیرند؛ زیرا علاوه بر پیچیدگی و پنهانی و تنوعات بسیار، پای عامل دیگری را نیز به میان می‌آورد و آن، «سوگیری» است. راه حل و راهکار غلبه بر این مسئله را در مطالعات دین، باید در کنترل و تعدیل همین عوامل مؤثره جست‌وجو کرد.

نخستین گام در این مسیر از جنس همین تلاشی است که در این مقاله و پیش از آن، در مکتوبات دیگر برای ردیابی و معرفی تحویل‌گرایی صورت گرفته است. پی‌بردن و اذعان‌یافتن به وجود یک مشکل، نخستین گام برای به‌کنترل‌درآوردن و رفع آن است؛ به همین جهت لازم است تا حد میسر به ادبیات این بحث افزوده شود و توجهات

هرچه بیشتری به سوی آن جلب گردد؛ تا جایی که به یکی از سرفصل‌های لازم و مقدماتی مطالعات دین بدل شود.

با اینکه محدودیت‌های شناختی بشر یک فرض غیرقابل تردید و تغییر است، نمی‌توان و نباید آن را سرپوشی برای کوتاهی و کاهلی‌های اهل نظر و تحقیق قرار داد. بشر قادر بلکه موظف است بر میل عمومی خویش به ساده‌سازی امور و خست در مصرف انرژی، خصوصاً در فعالیت‌های ذهنی فائق آید. از این طریق هم بر ضعف و خطاهای زبانی و مفهومی غلبه پیدا خواهد کرد و هم بر بلندپروازی‌هایش در نظریه‌پردازی و سهل‌انگاری در تعمیم و تطبیق آن با واقعیت‌های متنوع و مغایر. مرور و تعقیب تحولات نظری به‌وقوع پیوسته در هر یک از شاخه‌های علمی و مذاقه در آن، وجود همین روند و سیر رو به کمال آن را نشان می‌دهد و خود شاهد صادقی است بر آشکارشدن برخی از صورت‌های تحویلی و فراهم‌شدن زمینه‌های عبور از آنها. تأمل در مسیری که جامعه‌شناسان دین از نظریات اثباتی تا تفهمی و تفسیری، تا پدیدارشناسی و وجودی پیموده‌اند،^{*} نشان می‌دهد گونه‌های ابتدایی‌تر تحویل‌گرایی را به‌تدریج پشت سر گذاشته، اکنون با انواع پیچیده‌تر آن، رودرو هستند. پس با اینکه دشواری شناخت و محدودیت‌های شناختی یکی از عوامل اصلی نضج و رواج رویکردهای تحویلی است، به هیچ وجه حکم موانع غیرقابل عبور را ندارند. یا دست‌کم تا رسیدن به محدوده‌های پایانی معرفت بشری، هنوز راه‌های ناپیموده بسیاری باقی مانده است.

به‌جز نقص و قصور نهفته در «فاعل شناسا»، بخش دیگر ماجرای تحویل‌گرایی را باید در سویه «موضوع» دنبال کرد. گفتیم که موضوعات انسانی و از آن میان، آنها که دلالتی هستند، استعداد بیشتری برای دچارشدن به این عارضه دارند. دین و دینداری شاید خاص‌ترین موضوع در این دسته باشد که به دلایلی که پیش‌تر توضیح داده شد، دستخوش این آسیب بوده و همچنان در معرض آن است. این را به‌جز خاص‌بودگی ادیان، باید به حساب خصلت موضع‌برانگیزشان گذاشت که فاعل شناسای خویش را

* برای نمونه‌ای از این مرور و بررسی در تحولات نظری جامعه‌شناسی دین، رک: شجاعی‌زند، ۱۳۸۷ ب.

لاجرم، معروض جانبداری یا مقابله‌جویی می‌سازد. آنچه اما به بحث ما مربوط می‌شود و ممکن است به مثابه یک عامل در تشدید تحویل‌گرایی مؤثر افتد، همین دومی، یعنی سوگیری است و مراد از آن هم در اینجا، نگاه منفی و از موضع بالایی است که در میان دین‌پژوهان غربی نسبت به دین وجود داشته و باعث شده است خواسته یا ناخواسته دچار نوعی بی‌اعتنایی نسبت به موضوع مطالعه خویش شوند.

راهکار غلبه بر تحویل‌گرایی ناشی از موضوع را ماکس وبر به تأسی از نوکانتی‌هایی نظیر دیلتای نشان داده است و ادامه و تکمیل آن می‌تواند اکنون نیز به مدد محققان اهل نظری که نگران دچار شدن به این عارضه هستند، بیاید. به‌طور خلاصه همه چیز به وفاداری به واقعیت مربوط می‌شود؛ بدین معنا که محقق اولاً وجود واقعیت مستقل از ذهن را بپذیرد و ثانیاً برای آن تکرر و تعین و تمایز قائل باشد و ثالثاً موضع همدلانه‌تری نسبت به آن درپیش گیرد. اهمیت سومی خصوصاً دربارهٔ واقعیاتی است که از سنخ پدیده‌های انسانی و اجتماعی هستند. این نوع واقع‌بینی و «واقعیت‌شناسی» به هیچ رو نافی نیاز علم به مفهوم‌سازی و نظریه‌پردازی نیست؛ بلکه ضمن تمکین به ضرورت آنها، بر لزوم تطبیق بیش از پیش مفاهیم و نظریات به واقعیت تأکید می‌کند.

از توضیحات ذیل راهکارهای غلبه بر تحویل‌گرایی مشهود است که محقق و جست‌وجوگر مُجد نباید در انتظار راه حل‌های ویژه و ناشناخته‌ای برای آن باشد؛ بلکه درمانش در اذعان یافتن به آن و شناسایی آن به مثابه یک قصور و عارضه معرفتی است. بقیه کار به خودی خود و در همان مسیری اتفاق می‌افتد که پالایش‌های مفهومی و گشایش‌های نظری رخ داده و می‌دهد و نسبت عین و ذهن را به اعتدال می‌رساند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

غرض علم شناخت واقعیت است به منظور افزایش توانایی‌های بشر در دستکاری و به خدمت گرفتن آن. این هدف وقتی به تحقق می‌رسد که شناخت هرچه نزدیک و منطبق‌تر با واقع به دست آید. به همین جهت تمام تلاش‌های معرفتی بشر به‌جز

رفع کنجکاوی، مصروف برطرف کردن خطاهایی شده که واقعیت را به انحای طرق در پرده می گذاشته و از نظرها دور می ساخته است. یکی از خطاهای عارض بر معرفت و دانش علمی، رویکرد تحویلی است که بیش از هر جا، دامان پدیده های پیچیده و پنهان تر را می گیرد؛ زیرا برخاسته از تمایل عمومی بشر به ساده سازی و تعمیم های سهل انگارانه است.

تحویل گرایی از آن دسته موضوعاتی است که با تمام قدمت و وسعتی که دارد، کمتر مورد اذعان و امعان نظری جدی قرار گرفته و در راستای کاهش تأثیرات سوء آن هم کمتر تلاش مؤثری صورت گرفته است. آثار این اهمال و نادیده انگاری را بیش از هر جا باید در مطالعه مقولات خاصی نظیر دین و دینداری جست و جو کرد؛ زیرا موجب ظهور نظریات ناصواب و تحلیل های سطحی بسیار بوده است. از همین روست که در بین متخصصان و علاقه مندان به این حوزه مطالعاتی، از موضوعیت بیشتری هم برخوردار شده است.

مقاله ضمن اشاره به عوامل شکل گیری و تداوم نگرش تحویلی، تمرکز خود را بر معرفی رهیافت ها و نظریاتی گذاشت که از مسیرها و مجاری اصلی القای این رویکرد بوده اند. نظریات معروف به «بدوی شناسی دین»، «اثباتی» و «کارکردی» از نخستین رهیافت هایی اند که حامل و ناقل این نگرش به دین پژوهی جدید شده اند. از رهیافت «سکولار» که هیچ گاه در قامت یک نظریه و به نحو مستقل مطرح نبوده نیز در این شمار نام برده شد؛ زیرا همان بی اعتنائی جاری در نظریات دین پژوهی را عامدانه در حق دین دنبال می کرده است. رهیافت «بی طرفی» هم که در فهرست بررسی ما به عنوان یکی از مجاری القای نگرش تحویلی آمد، از همین سنخ است که بیش از نظریات باید آن را در بحث های روشی دنبال کرد. نظریات «نمادی» و «هرمنوتیک» و «برساختی» که در تداوم این عارضه مؤثر دانسته و مورد بررسی واقع شدند، نظیر همان سه گانه اوان شکل گیری جامعه شناسی اند؛ یعنی با هم پیوند دارند و از یک چشمه اشراب گردیده اند.

به جز پیوندهای درونی این نظریات، اگر به زمینه ها و عوامل، یا آثار و پیامدها یا راهکارهای کنترل و غلبه بر آنها توجه شود، مشاهده خواهد شد که تکثر و تفصیل

گزارش شده در مقاله نیز رنگ خواهد باخت و خود را در عناصر مشخص و محدودی متجلی خواهد ساخت.

رفع و کاهش تأثیرات سوء نگرش تحویلی - همچنان که آمد - بیش از راهکارهای خاص، در وقوف به آن است و ردیابی و معرفی آن در عرصه‌ها و سطوح مختلف و ارائه تبیین دقیقی از زمینه‌های نضج و رواج آن. تحصیل این خودآگاهی به همراه اعتقاد به پیش‌فرض‌های رئالیستی در باب واقعیت و معرفت، به خودی خود واجدانش را به دقت و مراقبت هرچه بیشتر در کار شناخت رهنمون می‌سازد و بر بسیاری از خطاهای معرفتی و از آن جمله، بر تحویل‌گرایی چیره خواهد ساخت.

منابع و مأخذ

۱. آرکون، محمد؛ *تاریخیه الفکر العربی الاسلامی*؛ ترجمه هاشم صالح؛ بیروت: مرکز الانماء القومي، ۱۹۸۶م.
۲. آرون، ریمون؛ *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*؛ ترجمه باقر پرهام؛ تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
۳. احمدی، بابک؛ *ساختار و هرموتیک*؛ تهران: گام نو، ۱۳۸۰.
۴. استیلویچ، لارنس؛ *هگلی‌های جوان*؛ ترجمه فریدون فاطمی؛ تهران: مرکز، ۱۳۷۳.
۵. استولجر، دنیل؛ *فیزیکالیزم - دانشنامه فلسفه استنفورد*؛ ترجمه یاسر پوراسماعیل؛ تهران: ققنوس، ۱۳۹۴.
۶. الیاده، میرچا؛ *افسانه و واقعیت*؛ تهران: پاپیروس، ۱۳۶۷.
۷. باربور، ایان؛ *علم و دین*؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
۸. پالس، دانیل؛ *هفت نظریه در باب دین*؛ ترجمه محمد عزیز بختیاری؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
۹. تریگ، راجر؛ *فهم علم اجتماعی*؛ ترجمه شهناز مسمی‌پرست؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
۱۰. خاتمی، محمود؛ *پدیدارشناسی دین*؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه دینی، ۱۳۸۲.
۱۱. دورکیم، امیل؛ *قواعد روش جامعه‌شناسی*؛ ترجمه علی محمد کاردان؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.
۱۲. زاکرمن، فیل؛ *درآمدی بر جامعه‌شناسی دین*؛ ترجمه خشایار دیهیمی؛ تهران:

لوح فکر، ۱۳۸۴.

۱۳. سروش، عبدالکریم؛ فربه‌تر از ایدئولوژی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۲.

۱۴. —؛ درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع؛ تهران: نشر نی، ۱۳۷۴.

۱۵. شجاعی‌زند، علی‌رضا؛ عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی؛ تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۱.

۱۶. —؛ «نسبت جامعه‌شناسی دین با الهیات و کلام»، مجله جامعه‌شناسی ایران؛ س ۹، ش ۱، ۱۳۸۷ الف، ص ۷۹-۵۸.

۱۷. —؛ «گشایش‌های نظری در مطالعات جامعه‌شناختی دین»، فصلنامه علوم اجتماعی؛ ش ۴۰، ۱۳۸۷ ب، ص ۱-۲۶.

۱۸. —؛ جامعه‌شناسی دین؛ ج ۱؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۸.

۱۹. —؛ «ذات‌انگاری دین»، دوفصلنامه جستارهایی در فلسفه دین، س ۲، ش ۳، ۱۳۹۲، ص ۸۱-۱۱۱.

۲۰. —؛ دین در زمانه و زمینه مدرن؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۴.

۲۱. غیاثوند، مهدی؛ تحویل‌گرایی و فیزیکالیسم؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۴.

۲۲. فروید، زیگموند؛ توتم و تابو؛ ترجمه ایرج پورباقر؛ تهران: آسیا، ۱۳۶۲.

۲۳. کاپلستون، فردریک؛ فردریک نیچه، فیلسوف فرهنگ؛ ترجمه علیرضا بهبهانی و علی‌اصغر حلبی؛ تهران: بهبهانی، ۱۳۷۱.

۲۴. کانت، ایمانوئل؛ سنجش خرد ناب؛ ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.

۲۵. کوزر، لوئیس؛ زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی؛ ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی، ۱۳۷۰.

۲۶. کوزر، لوئیس و دیگران؛ جامعه‌شناسی معرفت؛ گردآوری و ترجمه جواد

- افشارکهن؛ تهران: پژواک، ۱۳۸۹.
۲۷. کین، سم؛ گابریل مارسل؛ ترجمه مصطفی ملکیان؛ تهران: گروس، ۱۳۷۵.
۲۸. گادامر، هانس گئورگ؛ «زبان به مثابه میانجی تجربه هرمنوتیکی» در: جمعی از نویسندگان؛ هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها؛ ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹.
۲۹. لازی، جان؛ درآمدی تاریخی به فلسفه علم؛ ترجمه علی پایا؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۳۰. مارکس، کارل؛ درباره مسئله یهود: گامی در نقد فلسفه حق هگل؛ ترجمه مرتضی محیط؛ تهران: اختران، ۱۳۸۱.
۳۱. مجتهد شبستری، محمد؛ تأملاتی در قرائت انسانی از دین؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۳.
۳۲. نیچه، فریدریش؛ فلسفه، معرفت و حقیقت؛ ترجمه مراد فرهادپور؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۲.
۳۳. —؛ هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها: جمعی از نویسندگان؛ ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹.
۳۴. واخ، یواخیم؛ جامعه‌شناسی دین؛ ترجمه جمشید آزادگان؛ تهران: سمت، ۱۳۸۰.
۳۵. وینچ، پیترو؛ ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه؛ ترجمه زیر نظر سمت؛ تهران: سمت، ۱۳۷۲.
۳۶. همیلتون، ملکلم؛ جامعه‌شناسی دین؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ تهران: تبيان، ۱۳۷۷.
۳۷. یاسپرس، کارل؛ نیچه و مسیحیت؛ ترجمه عزت‌الله فولادوند؛ تهران: سخن، ۱۳۸۰.

38. Beckermann, A.; **Emergence or Reduction: essays on the prospects of nonreductive physicalism**; Paper presented at the Emergence, Supervenience, and Nonreductive Materialism, Bielefeld, Germany: Walter de Gruyter, 1992.

39. Bellah, Robert N.; "**Religious Evolution**" in: Beyond Belief: **Essay on Religion in a Post Industrial World**; New York: Harper & Row, 1970.
40. Douglas Allen; **Myth and Religion in Mircea Eliade**; Routledge: London, 2002.
41. Eliade mircea; Pattern in comparative Religion; Sheed and Ward Ltd, London and Sydney, 1958.
42. Eliade, Mircea; **Images and Symbols**: Studies in Religious Symbolism; trans. Philip Mairet; Princeton Univesity Press, Princeton, 1991.
43. Evans-Prichard, E. E.; Theories of Primitive Religion, Oxford University Press, 1965.
44. Gadamer, Hans. Georg; Truth and Method; Translated and revised by Joel Weinsheimer and Donald M. Marshal; New York: Continuum Publishing Group, 2004.
45. Geertz, Clifford; "Religion as a Cultural System", in: M. Banton (ed.); **Anthropological Approaches to the Study of Religion**; London: Tavistock Publications, 1966, pp.1-46.
46. Gellner, Ernest; Postmodernism, Reason and Religion; London: Routledge, 1992.
47. Glasner, Peter E.; The Sociology of Secularization; London: Routledge & Kegan Paul, 1977.
48. Goody, Jack; "Religion and Ritual: The Definitional Problem", **The British Journal of Sociology**; Vol.12, No.2, Jun 1961, pp.142-164.

49. Idinopulos, T. A. & Yonan, E. A. (Eds.); **Religion and Reductionism**: essays on Eliade, Segal, and the challenge of the social sciences for the study of religion; Vol.62, Brill, 1994.
50. Lawson, E. Thomas & McCauley, Robert n.; **Rethinking Religion**, Cambridge, 1990.
51. Ringgren, H. & Strom, A.; Jensen, N. L. (trans.); **Religion of Mankind's today & yesterday**. U.S.A, 1967.
52. Runciman, W. G.; "The Sociological Explanation of Religious Beliefs", **Archives europeenes de sociologie**; 10(1969), pp.149-191.
53. Segal, R. A.; "In defense of reductionism", **Journal of the American Academy of Religion**; 51(1), 1983, pp.97-124.
54. Turner, Bryan. S.; **Weber & Islam**: A Critical Study; Henley and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1974.
55. Turner, Bryan. S.; **Religion & Social Theory**: A Materialist Perspective; Humanities Press, 1983.
56. Turner, Bryan. S.; **Religion & Social Theory**; London: Sage, 1991.
57. Wilber, Ken.; **Sociable God**: A Brief Introduction to a Transcendental Sociology; New York: New Press, 1983.