

توسعه جامعه‌شناسی دین به عنوان یک رشته (۱)

نویسنده: باربارا هارگروو

مترجم: سیدحسین شرف‌الدین

یکی از حقایق بزرگی که از نسبت‌گرایی عصر حاضر ناشی شده این است که معرفت به چگونگی فهم ما از یک چیز، دست کم تا حدی به مکانی که در آن ایستاده ایم و زمانی که بر آن نظر می‌افکنیم، بستگی دارد. جامعه‌شناسی دین همچون بیشتر رشته‌های آکادمیک، از پس زمینه‌های متعدد، در اوضاع و شرایط تاریخی متفاوت و در میان مردمی که در جوامع خویش از موقعیت‌های مختلفی برخوردارند، توسعه یافته است. با اینکه هیچ راهی برای بررسی همه عرصه‌های مزبور وجود ندارد، اما در آغاز یک متن جامعه‌شناسی دین، مناسب است تا برخی از بینش‌هایی را که، دست کم، در برخی از جریان‌های فکری عمده در شکل‌گیری چشم‌انداز جامعه‌شناختی به دین مؤثر بوده‌اند، ارائه کنیم.

گفته شده است که علوم اجتماعی یک سوژه را صرفاً زمانی به عنوان یک موضوع مورد مطالعه قرار می‌دهند که [اول] در شرف مسئله‌زا شدن باشد و [ثانیاً] غلبه در وقوع داشته باشد. با اینکه جامعه‌شناسی غالباً ممکن است برای آن دسته از اعضای که از برآوردن توقعات خویش عاجزند، مشکل ایجاد کند، اما همین جامعه، برای بیشتر مردم در مقاطع سنی مختلف، همچون آب برای ماهی یا هوا (اگرچه مشکلات اخیر آلودگی آن را مسئله‌زا کرده است) برای نوع بشر و سایر گونه‌های حیوانی جهان ما، به مثابه یک محیط بسیار خوب و مفید تلقی می‌شود. از نظر فرهنگ‌های اروپای غربی، این زمینه خوب و مفید از طریق تماس‌های فرهنگی گسترده ناشی از اکثر سفرهای اکتشافی دریایی به اطراف جهان در خلال قرن‌های پانزده و شانزده در معرض تغییر قرار گرفته است. دین نیز اگرچه پس از نهضت اصلاحی پروتستان و به ویژه در زمانی که این نهضت اصلاحی توسط گروه‌های ناخرسند از خدمات کلیسای دولتی - حتی دولت‌های پروتستانی - استمرار یافت، بیشتر مسئله‌دار شده است، اما در عوض، کسانی مصرند که وابستگی دینی یک‌گزینش یا تعهد شخصی است.

یکی از مهم ترین عوامل منحصر به فرد در مسئله دار کردن جامعه - و دین - جنبش موسوم به جنبش روشنگری بود. ایدئولوژی این جنبش بر درکی از طبیعت انسان مبتنی بود که خرد (Reason) را بیش از سایر ویژگی های انسان - و متمایزکننده نوع بشر از بقیه طبیعت - تحسین و تمجید می کرد. با اینکه جوامع و گروه ها ممکن است از یک سازمان عقلانی برخوردار باشند و اهداف عقلانی را تعقیب کنند، اما خرد یک ویژگی اساساً فردی است. انسان خردمند توان لازم برای گزینش گروه هایی را که تا حد زیاد به فرد شکل می دهند دارد. با این وجود، گزینش های بیشتر افراد از طریق وضعیت های محیط اجتماعی ایشان ساخت می یابند. حال چگونه خرد فرد به این عوامل محیطی، یعنی جامعه و خدا یا خدایان جامعه، ارتباط می یابد؟

چنین سؤالاتی معمولاً زمانی مطرح می شوند که افراد قادر به فاصله گزینی بوده و یک دیدگاه کم و بیش عینی از جامعه و دین، که احتمالاً صبغه علمی داشته باشد، اتخاذ کنند. آن نوع تغییر اجتماعی که این وضعیت ها بر آن تأکید کنند به احتمال زیاد وقوع خواهد یافت؛ چه تقدس یک نظم معین اینک در معرض سؤال قرار گرفته است. یکی از ویژگی های تغییر در فرهنگ غربی، حرکت به سمت پیچیدگی فزاینده است و با این پیچیدگی، تمایز میان نهادهای اجتماعی نیز افزایش می یابد. در هر جا که دین، سیاست، خانواده، تعلیم و تربیت و اقتصاد در یک موضوع، کاملاً در هم پیچیده شوند، عطف توجه به یکی از این نهادها بدون توجه و بررسی سایر نهادها - که اینک بیش از پیش در قلمروهای جداگانه ای در حرکتند - اگر نگوییم محال، مشکل است. حال، سؤال این است که هر یک از این نهادها، چه ارتباطی با دیگر نهادها دارند؟ چگونه می توان وحدت به هم پیوسته جامعه انسانی را در این وضعیت به هم پیچیده و تفکیک یافته حفظ کرد؟

نهضت روشنگری جنبشی بود که هر کس را به ظاهر متقاعد می کرد که روش علمی حرکت در مسیر آینده است. از این پس دیگر، ایدئولوژی ها، دستگاه های الهیاتی و علوم قدیم نمی توانستند افکندن نگاه نسبتاً عینی به اشیا و تهیه گزارش از آنچه واقعاً در جامعه جریان داشته یا مورد اعتقاد قرار گرفته را مقید سازند. و چون علوم اجتماعی در فضایی بیرون از فلسفه و تاریخ اجتماعی شروع به رشد کرده و رفته رفته حیات و هویت مستقلی یافتند، در چارچوب قلمروهایی همچون اقتصاد، علوم سیاسی، مردم شناسی و جامعه شناسی از یکدیگر متمایز شدند. بسیاری از آثار کلاسیک در این رشته ها که پیش از وقوع تمایز در قلمرو

مطالعه آن‌ها به وجود آمده اند مشابهت و همانندی دارند. افرادی همچون دورکیم، وبر، مارکس و زیمل نه به عنوان متخصص در یک علم اجتماعی خاص، که بیشتر به عنوان بنیانگذار طیفی از این علوم شمرده می‌شوند.

آگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۵۷)

آگوست کنت، فیلسوف فرانسوی، مفتخر به وضع واژه «جامعه‌شناسی» است. او مدافع نوعی پوزیتیویسم علمی بود که به سختی می‌کوشید تا از روش‌های فیزیکی تبعیت کند. وی به پیروزی و موفقیت عقلانیت حاکم بر سایر واکنش‌های انسان به محیط معتقد و مطمئن بود. با اینکه مطالعات عقلانی وی، از بیشتر [ابعاد] دین به عنوان ابعاد غیر عقلانی اجتناب ورزیده است، اما بر این باور بود که دین یک بخش ضروری از جامعه انسانی محسوب می‌شود. وی در منتهای خط مشی خویش، یک دین سکولار و عقلانی را طراحی و ساماندهی کرد که بر اساس آن، جامعه‌شناسان - که آشکارا چیزهای زیادی راجع به نیروهای محرک اجتماعی می‌دانند و به همین دلیل به خوبی می‌توانند رهبری جامعه را عهده دار شوند - کشیشان ارشد جامعه شمرده می‌شوند.

کنت اگرچه فی‌نفسه یک جامعه‌شناس دین نبود، اما دغدغه و تعلق خاطر او، جامعه‌شناسان بسیاری را به مطالعه و بررسی این قلمرو مشغول ساخت. در مطالعه جامعه انسانی، چه از نظر تاریخی و چه در دوران معاصر، چنین به نظر می‌رسد که دین یک مؤلفه ضروری است که یک احساس هویت و معنایی را برای هستی مردم نه فقط به عنوان افراد، بلکه به عنوان یک واحد قابل فهم اجتماعی فراهم می‌سازد. دین تجربه‌های عامی را فراهم می‌سازد که افراد را به یکدیگر پیوند داده و درجاتی از وفاداری، که ایشان را به صرف نظر کردن از برخی مزایای شخصی به نفع مصالح عام و همگانی برانگیزاند، ایجاد می‌کند. دین به عنوان چسبی که جوامع انسانی را به یکدیگر پیوند می‌دهد، تعریف شده است. حال با توجه به اینکه جوامع در مسیر وضعیت جدید، یعنی پیچیدگی، کثرت‌گرایی و تردید عقلانی در حرکتند، چه سرنوشتی در انتظار دین خواهد بود؟

امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۷)

جامعه فرانسه در وضعیتی قرار داشت که به طرح سؤال جدی در خصوص نقش دین در جامعه منجر شد؛ زیرا انقلاب فرانسه نه فقط با اقتدار سلطنتی، بلکه با دکترین ملازم حقوق الهی - که طبق آن، پادشاهان، مدعی حمایت کلیسا از قدرت خویش بودند - عَلم مخالفت برداشت. دین بیشتر به عنوان دشمن پادشاهان و حکمرانان مستبد و ظالم انگاشته می شد؛ از این رو، تلاشی قاطع و مصمم برای نجات جامعه از سلطه روحانیان و الهیات جریان داشت. با این وجود، این انقلاب از مسیر خود منحرف شد و یکی از دلایلی که گاه بدان استناد می شود اینکه مردم از ناحیه دین به تلاش برای خلق یک حاکمیت نوین و بیشتر دموکراتیک ترغیب یا بازداشته نشدند. این قبیل سؤالات دورکیم را برانگیخت تا دین را به عنوان یکی از کانون های مطالعات گسترده جامعه شناختی - مردم شناختی خود قرار دهد. وی در کتاب *قواعد روش جامعه شناسی* تنش میان تعهد علمی به عقلانیت و سطوح غیرعقلانی را، که به وضوح در جامعه انسانی مشهود است، از میان برداشت. دورکیم بر خلاف بیشتر متفکران معاصرش بر آن بود که جامعه چیزی بیش از سر جمع ایده ها و واکنش های فردی اعضای آن است، و اینکه واقعیت های اجتماعی (همچون زبان، نظام پولی، هنجارهای شغلی و دین) پدیده های بیرون از افرادند که برایشان اعمال فشار کرده و در پهنه گسترده جامعه حضور دارند. این واقعیت ها را می توان به صورتی مستقل و فی نفسه مورد مطالعه قرار داد.^۲

دورکیم در کتاب *تقسیم کار اجتماعی* خود (۱۸۹۳) مشکل تکثرگرایی و تمایز فزاینده در جامعه جدید را عمیقاً مطرح ساخت. در جوامع سستی برخوردار از ویژگی خاصی که آن را «همبستگی مکانیکی» نام نهاد، مردم از طریق همانندی و یکپارچگی ناشی از شناخت یکدیگر به هم پیوند خورده اند. وی در جوامع تمایز یافته جدید، نوع متفاوتی از همبستگی تحت نام «همبستگی ارگانیکی» را تشخیص داد. در این جوامع مردم از طریق وابستگی مشترک متقابلشان به یکدیگر پیوند خورده اند؛ چه افراد آنچنان در قلمرو کاری خود تخصص یافته اند که هریک برای بقای خویش نیازمند دیگران است و از این رو، شیوه هایی را برای اثبات و تصریح تمایزات خود جستوجو می کنند. برای مثال، قانون بیشتر برای ایجاد اصلاح و بازگرداندن افراد نیازمند به درون جامعه مطلوبیت دارد تا برای ایجاد سازگاری مشقت بار از طریق توسل به شکنجه، اعدام یا تبعید.

از این رو، چه دینی در این قلمرو وجود دارد؟ اثر برجسته دورکیم در جامعه شناسی دین، یعنی *صور ابتدایی حیات دینی* (1912) کاوشی است پیرامون جامعه اولیه و مکانیکی بومیان استرالیایی و شرح و توضیح شیوه هایی که دین از طریق آن همبستگی اجتماعی را برای این جوامع تأمین می کند. او این کتاب را بعد از کتاب دیگرش، یعنی *خودکشی* (1897) به رشته تحریر درآورد. وی در این کتاب [خودکشی] در ضمن مباحث خود نشان می دهد که در یک جامعه تمایز یافته تر، دین می تواند تکیه گاه و معنایی فراهم سازد که انومی (احساس پوچی و بی هنجاری) و در نتیجه، خودکشی انومیک را تقلیل دهد. وی دریافت که یهودیان و کاتولیک هایی که دینشان در جوامع مذهبی شان - جوامعی که شباهت بیشتری با جوامع مکانیکی ساده تر داشت - مورد عمل واقع می شد، بسیار بهتر و بیشتر قادر به دفع این نوع خودکشی بودند تا پروتستان های غالباً فردگرا. ...

دورکیم هیچ گاه به طور کامل نظریه ای در این خصوص که دین در یک جامعه کاملاً ارگانیک چگونه چیزی خواهد بود، مطرح نکرده است. بهترین شاهدهی که ما از شیوه ورود وی به این مسئله در اختیار داریم، رساله ای است که در اصل، نامه وی به ویراستار می باشد؛ این نامه به واقعه رسواکننده دریفوس (Dreyfus) اشاره دارد که در آن یک افسر نظامی یهودی گروه هایی را به بهانه جعل اتهام اخراج می کند.³

به بیان دورکیم، این واقعه، مقتضای اخلاقیات همبستگی مکانیکی موجود در ارتش بود که برای این مرحله از جامعه فرانسه نامناسب به نظر می رسید، اگرچه البته تنها متفکران می توانستند این واقعیت را دریابند. قسمت عمده این نامه که به «فردگرایی و متفکران» ترجمه شده⁴؛ ظهور یک دین را در میان متفکرانی مطرح می کند که به عنوان پیشگامان جامعه تکثرگرای در حال ظهور شناخته می شدند. این «آیین انسان» موضوع بنیادین پرستش را نه جامعه دارای همبستگی مکانیکی، بلکه شخصیت انسانی، که همه ما عموماً در آن اشتراک داریم، قرار داده است.

دورکیم به عنوان متفکر معتقد به قدرت منحصر به فرد دین شناخته می شود و این شرح و توضیح آغازین از دین جدید تأثیر اندکی بر فهم او برجای نهاده است. با این وجود، خاطرنشان می شود که بیشتر آنچه دورکیم در جامعه انسانی قادر به دیدن آن بود به اقتضای دوران و تجارب خاص وی شکل یافته بود.

همچنین لازم به ذکر است که در عصر و زمان کنونی است که این بخش از اندیشه او مورد واکاوی مجدد قرار گرفته است.

کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳)

محققاً نه فرانسه تنها خاستگاه جامعه‌شناسی دین است و نه چشم انداز دورکیمی تنها چشم انداز ممکن. کشور آلمان نیز نقش مهمی در این قلمرو داشته است؛ جامعه، فرهنگ و تاریخ آلمان چشم اندازی متفاوت از چشم انداز متفکران آلمانی به دین فراهم آورد. با اینکه جامعه آلمانی دستخوش ناآرامی و آشوب سیاسی بود، اما واژگونی کامل اشکال سیاسی و فرهنگی را آن گونه که در انقلاب فرانسه به وقوع پیوست، تجربه نکرد. همبستگی اجتماعی برای بیشتر متفکران آلمانی یک مسئله عمده نبود. در حقیقت، برای بسیاری از آن ها، شکل مقابل این قضیه صادق بود. [این قبیل سؤالات برای متفکران آن روز مطرح بود:] نیروهای محرک تغییر اجتماعی چه هستند؟ جوامع چگونه از یک نوع سازمان اجتماعی به نوع دیگر تغییر می یابند؟ و به دلیل تفوق رو به رشد فلسفه آلمان، [این سؤال مطرح شد] که ایده ها در این فرایند چه جایگاهی دارند؟

کارل مارکس با برخی ایده های فلسفی، به ویژه ایده های هگل و گاه پیروان منتقد او، درگیر بود. او همچنین با آثار برخی از سوسیالیست های فرانسه همچون سن سیمون و پرودون آشنا بود. مارکس همچنین در گروه های سوسیالیستی که برای ایجاد تغییر اجتماعی تلاش می کردند، وارد شد. وی عقیده داشت که تأثیر و نفوذ ایده ها فی نفسه از قدرت چندانی برای ایجاد تغییرات اولیه برخوردار نیستند. در حقیقت، کهن ترین ایده هایی که با تغییر مخالفت و ناسازگاری دارند، به ظاهر از دین ناشی می شوند. او به تعبیر خودش، هگل را وارونه ساخته است. (Stood Hegel on his head) و نظریه دیالکتیکی این متفکر را از عطف توجه به ایده ها به نوعی «ماتریالیسم دیالکتیکی» که بر آگاهی افراد از جایگاه خویش در ساخت اقتصادی یا طبقاتی تأثیر و نفوذ دارد، تغییر داد.

از این رو، دین، یکی از منابع تأمین «آگاهی دروغین» است که مردم را از درک اوضاع و شرایط واقعی شان و تلاش و تحرک برای تغییر آن بازداشته است. اگر جامعه ای به واقع بخواهد مناسبات اجتماعی خویش را تغییر دهد، ناگزیر باید پشتوانه های مذهبی این نوع مناسبات را کنار بگذارد. دین در تلقی

مارکس، عمدتاً نمودی از همبستگی مکانیکی است، اگرچه اکنون به شیوه های متفاوت، توسط گروه های مختلف برای حفظ یک نظام تولید ظالمانه به کار گرفته می شود.

ماکس وبر (۱۹۲۰-۱۸۶۴)

وبر در این خصوص با مارکس موافق نیست. البته، دین می تواند یک نیروی محافظه کار در جامعه باشد و غالباً نیز چنین است. در عین حال، دین یکی از عوامل محرک تغییر اجتماعی است. تغییر اجتماعی واقعی از تغییر در اقتدارهای (authorities) بنیادین پذیرفته شده در یک فرهنگ ناشی می شود و عمیق ترین این اقتدارها، اقتدارهای مذهبی است. دین رهبری - یک رهبر کریزمایی - دارد که می تواند مدعی قدرت های خداداد (فره ایزدی) باشد و می تواند مدعی یک وحی شخصی که محتوای آن یک آیین یا یک تکلیف است، بشود. چنین شخصی، یک پیامبر است که می تواند سازمان مذهبی جدیدی تأسیس کند؛ سازمانی که بتواند شیوه جدیدی از اندیشیدن و بودن را در جامعه معرفی کرده و از ایجاد تغییرات اصیل در فرهنگ و بالتبع در سازمان آن حمایت و پشتیبانی کند.

وبر نهضت اصلاحی پروتستان و شیوه هایی که این آیین از طریق آن، مردم را به تحصیل موفقیت ها و کامیابی های فردی و اتخاذ سبک زندگی زاهدانه تشویق و ترغیب می کرد، مورد مطالعه و بررسی قرار داد. این سبک زندگی، سرمایه گذاری در نظام اقتصادی در حال رشد جدید را ممکن ساخت و در نتیجه، اروپای فئودال پیشین را به یک فرهنگ جدید انتقال داد. وبر همچنین درصدد بود تا ایده های خود را در مورد آنچه به عنوان فرهنگ های یهودی باستان و فرهنگ های چینی و هندی شناخته می شد، آزمون کند.

وبر نیز همچون دورکیم و مارکس، به هیچ وجه خود را به مطالعه دین و در حقیقت، به رشته جامعه شناسی محدود نساخت. او نه فقط در تاریخ جامعه شناسی دین، که در توسعه علم سیاست و اقتصاد سیاسی و نیز جامعه شناسی به معنای عام آن شخصیتی مهم و برجسته به حساب می آید. آثار وبر، مارکس، دورکیم و نیز سایر کسانی که با آن ها کار کرده یا از ایشان پیروی نموده اند، «ایده های دینی» را نه فقط به عنوان ایده های احتمالاً تأثیرگذار بر جامعه، بلکه به عنوان ایده های متأثر از جامعه، موضوع مهم مطالعه و بررسی خویش قرار داده اند. در نتیجه، بیشتر مباحث جامعه شناسی دین اروپایی با جامعه شناسی معرفت، یعنی مطالعه تأثیرات متقابل ایده ها، فرهنگ و ساخت اجتماعی ارتباط و پیوند نزدیک یافته است.

فرهنگ بریتانیایی و جامعه شناسی دین

جانسون سه خاستگاه برای جامعه شناسی در غرب ذکر کرده است:

۱. پوزیتیویسم فرانسه، به نمایندگی آگوست کنت و دورکیم؛

۲. تاریخ گرایی آلمانی، دربرگیرنده مارکس و وبر؛

۳. اقتصاد سیاسی آزاد (Laissez - fair) انگلیسی - اسکاتلندی و سودگرایی بریتانیایی^۵.

در زمانی که فرانسویان درگیر انقلابشان بودند و آلمانی ها بنیان های تغییر اجتماعی در ایده ها را جستجو می کردند، در بریتانیا، بر اساس نظریات - نه به عنوان یک نیروی درونی، بلکه به عنوان نتیجه طبیعی فرهنگ این سرزمین - پیشرفت صنعتی به وقوع پیوست.

متفکران بریتانیایی بیش از آنکه با دین به عنوان یک دشمن - آن گونه که متفکران فرانسوی و افرادی همچون مارکس بدان تمایل داشتند یا به عنوان یک عامل بنیادین رشد فرهنگی - آن گونه که وبر تصور می کرد - درگیر شوند، بیشتر درصدد تشخیص دینی بودند که تا حدی با الگوهای رشد و تغییر موردنظرشان نامناسب و ناهماهنگ بود. در عوض، الگوی فردگرایی سودمدارانه موردنظرشان، بالاترین تفوق را در جامعه به بازار و قلمرو سیاسی اعطا کرد. این نوع دریافت عقلانی فردگرایانه از زندگی انسان که در آن «دست نامرئی» بازار به عنوان یک واقعیت اجتماعی از جایگاه برتری نسبت به دین برخوردار شده است، علم سیاست و اقتصاد سیاسی را بیشتر از جامعه شناسی حمایت و تشویق کرده و جایگاه محدودتری به بینش های رمانتیک ایده آلیست های آلمان اختصاص داده است.

از نظر مردم بریتانیا، امپراتوری انگلستان به عنوان یک نمونه تاریخی فراسوی پیشرفت ها و موفقیت های فردی و سرمایه داری آزاد جای دارد و فیلسوفان اجتماعی - اخلاقی همچون هربرت اسپنسر (۱۸۲۰-۱۹۰۳) که مفاهیم تطور فیزیکی را به داروینیسیم اجتماعی قوم مدارانه تعمیم داده اند، برتری فرهنگ بریتانیایی یا دست کم فرهنگ طبقات مهم و شاخص بریتانیایی را فرض مسلم گرفته اند. دین - اگر اساساً مورد توجه قرار می گرفت - صرفاً به عنوان یکی از عادت های فرهنگی پیشرفته تر و متعالی، و یک رسم بی ضرر و در عین حال، بی اهمیت ملاحظه می شد.

جامعه‌شناسی دین - اگر اساساً مورد مطالعه واقع می‌شد - متضمن پژوهش‌هایی در زمینه سلامت سازمانی کلیسای تأسیسی اینگلد بود. مورد استثنایی عمده از دیدگاه مربوط به حضور دین در جامعه، به برخی از اصلاح‌گرایان اجتماعی همچون آر. اچ. تاوونی (1880-1962) مربوط می‌شود؛ کسی که در مقابل رساله اخلاق پروتستان وبر واکنش نشان داده و مدعی شده است که پروتستان‌تیسیم بیشتر محصول و نتیجه تحول صنعتی است تا علت آن. وی درصدد یافتن شیوه‌هایی برای کاستن برخی محرومیت‌های بسیار وخیم ناشی از پیشرفت صنعت جدید برآمد.

جامعه‌شناسی دین در امریکای شمالی

توسعه جامعه‌شناسی در امریکای شمالی تنها [به دلیل] ارتباطش با اصلاح‌گران انگلیسی بود که شکل و ساختی مشابه جامعه‌شناسی اروپایی به خود گرفت. بخش عمده توسعه اولیه جامعه‌شناسی، پیوند نزدیکی با علایق و دغدغه‌های دینی داشت و بیشتر جامعه‌شناسان اولیه امریکای شمالی کشیش یا کشیش‌زاده بودند. انگیزه اصلی [برای پرداختن به] جامعه‌شناسی، اصلاح اجتماعی بود. جامعه بیشتر برای ایجاد تغییرات اجتماعی مورد مطالعه امریکاییان قرار می‌گرفت تا فهم تغییرات واقع شده. این موضع فعال ارتباط نزدیکی با جنبش اجتماعی انجیلی (Social Gospel movement) در آیین پروتستان امریکایی در خلال نیمه دوم قرن نوزده و ربع اول قرن بیستم داشت. در حقیقت، اولین متن‌های درسی امریکایی در جامعه‌شناسی، این موضع را تحت عنوان «جامعه‌شناسی مسیحی» معرفی کرده‌اند. جامعه‌شناسی پیش از آنکه در کالج‌های سکولار هنر و علم جایگاهی پیدا کند، در حوزه‌های علمیه امریکایی تثبیت شد.⁶

در هر حال، تا دهه ۱۹۲۰، بیشتر قدرت جنبش اجتماعی انجیلی تحلیل رفته بود و جامعه‌شناسی آکادمیک در کالج‌ها و دانشگاه‌ها در فرایند شکل‌گیری بود. این جامعه‌شناسان به مخالفت صریح با خاستگاه‌های دینی این رشته برخاستند و برای تثبیت مشروعیت خویش به عنوان کارشناسان یک علم اجتماعی «آزاد از ارزش» تلاش می‌کردند. نشریات جامعه‌شناسی به مقالات مربوط به موضوعات دینی کمتر بها می‌دادند و آشکارا از هر نوع حمایت و دفاع خودداری می‌کردند. برای مثال، ری‌بین (Reid Bain) در سال ۱۹۳۹ در سرمقاله‌ای، که به طرح سیاست رسمی یک نشریه جدید تحت عنوان «بررسی جامعه‌شناسی امریکایی (American sociological review)» - که هنوز هم نشریه رسمی انجمن جامعه‌شناسی امریکا محسوب می‌شود - پرداخته، نوشت: «برای تأمین عینیت علم، جامعه علمی، نباید یک جنگ، یک

رهبر بزرگ، یک اتحادیه کاری، یک سیاست نوین یا قدیمی، یک اپیدمی، یا یک تندباد را تأیید یا محکوم کند. این ها پدیده های طبیعی هستند که باید توسط علوم طبیعی مطالعه شوند. نشریه "بررسی" به عنوان ارگان یک علم اجتماعی، باید موضعی شفاف، "ناب" و عاری از اخلاق را منعکس سازد⁷. از بسیاری جهات آن دسته از اندیشمندانی که به ویژه در خلال دهه ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ از یک پیش زمینه دینی به مطالعه دین پرداختند، به شدت مورد بی مهری واقع شدند. فرقه های کلیسایی و گروه های وحدت گرای کلیسایی در تلاش بودند تا حمایت خود از مطالعه علمی اجتماعی دین را، به خصوص در زمینه جنبش جهانی درون کلیسایی، استمرار بخشند.

متأسفانه، این تشکیلات، آن گونه که نیومن (Newman) خاطر نشان کرده است، «به سرعت خود را با یک بحران مالی مواجه دید»⁸. این بحران موجب شد تا کمیته بررسی های (Surveys) اجتماعی و دینی که بر دریافت کمک های مالی بلاعوض راکفلر متکی بود، به مؤسسه پژوهش های اجتماعی و دینی تبدیل شود. این مؤسسه تحت اشراف اچ. پل. داگلاس پژوهش های مهم و دقیقی را در خصوص تشکیلات دینی امریکایی به انجام رساند و از برخی مطالعات اجتماعی همچون «میدلتون» لیندز (Middletown) حمایت کرد. در هر حال، مجمع جامعه شناسان آکادمیک عموماً تمایلی به تأیید کار وی نداشتند؛ زیرا تلقی این بود که این مطالعه با حمایت مالی کلیسا صورت پذیرفته است.

این مؤسسه پس از آنکه داگلاس در سال ۱۹۳۴، به سمت کارشناسی ارشد شورای فدرال کلیساها - که پیش درآمد شورای ملی کلیساها بود - منصوب گردید، تعطیل شد. داگلاس، بعدها پژوهش های فرقه ای را توسعه داد و «پژوهش دینی» را در سال ۱۹۵۱ تأسیس نمود. بعدها در همین دهه، نام این مؤسسه به «مؤسسه پژوهشی دینی» (RRA) تغییر یافت، و انتشار نشریه «بررسی پژوهشی دینی» را آغاز کرد؛ نشریه ای که نقش نمایندگی فروش مقالات دینی عمدتاً طرد شده از سوی سایر نشریات جامعه شناسی را ایفا می کرد.

در خلال دهه ۱۹۵۰ اکثر فرقه ها با رشد علاقه به دین و توسعه کلیساها به حومه های در حال رشد مواجه بودند و کارشناسانی برای انجام پژوهش های پایه در خصوص نیازهای جوامع، به کار گرفته شدند. بیشتر این کارشناسان از تربیت آکادمیک رسمی بسیار کمتری نسبت به اعضای پیشین «مؤسسه پژوهش دینی» (RRA) برخوردار بودند. توسعه نشریه «بررسی»، جامعه شناسان آکادمیک را به «مؤسسه پژوهشی دین»

جذب کرد. این عده تمایل داشتند تا اعضای را که درگیر در بازار تحقیقات کلیسایی انگاشته می شدند، با دیده تحقیر نظاره کنند.

با کم رنگ شدن خطوط اصلی آیین پروتستان در دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، بسیاری از این موقعیت ها از رونق افتادند و چهره های آکادمیک بر «مؤسسه پژوهش دینی» تسلط یافتند. در همین زمان، این مؤسسه، برای حفظ هویت خویش از طریق شیوه هایی همچون درج مقالات مفید برای اتخاذ تصمیمات سیاسی سازمان های دینی، در نشریه «بررسی» در کشمکش و تکاپو بود⁹. آنچه از این تاریخچه مختصر برمی آید این است که جامعه شناسی دین امریکای شمالی عمدتاً به تجربی و عملی بودن سطح بالا تمایل داشته است. منتهای مراتب اینکه تلاشی در سطح نظریه سازی در این رشته در حد «متوسط و میان برد» (middle range) - به تعبیر رابرت. کی. مرتن - جریان داشته است¹⁰. مورد استثنایی قابل توجه از این قاعده، تالکوت پارسونز، نظریه پرداز مکتب قدیم است. وی به اقتضای تعلیمات آلمانی خود، دین را در قالب نظریه نظام های کارکردی اش عمدتاً به عنوان منبع سازگاری یا «حفظ الگو» مطرح ساخته است¹¹.

پارسونز از جمله بنیانگذاران مجمع کارشناسانه دیگری در این رشته است که در ۱۹۴۹ در کرانه غربی [سواحل کالیفرنیا، اورگان و واشنگتن] کار خود را آغاز کرد. این مجمع که اولین بار «کمیته مطالعات علمی دین» نام گرفت، در تولید و بررسی یافته های پژوهشی مشارکت کرد. این کمیته در آغاز به عنوان یک گروه میان رشته ای کار خود را با شرکت اعضای از دپارتمان های دین، روان شناسی و جامعه شناسی آغاز نمود. این کمیته همچنین به منظور جذب برخی از متفکران شاخص، نام خود را به «جامعه مطالعات علمی دین» (SSSR) تغییر داده و در ۱۹۱۶ «نشریه مطالعات علمی دین» را راه اندازی کرد.

از همان ابتدای کار، برخی از اعضای آن در «مؤسسه پژوهشی دین» نیز عضویت داشتند؛ چیزی که تا به امروز ادامه یافته است. در هر حال، «جامعه مطالعات علمی دین» بسیار سریع تر از «مؤسسه پژوهشی دین» رشد کرد، و بیشتر همسو با محیط های آکادمیک باقی ماند تا با کلیساهای چه در تقریباً پنجاه سال گذشته، این دو گروه بیشترین نشست های سالانه خود را با یکدیگر برگزار کردند و گاه نیز از ادغام آن ها سخن رفته است. هرچند، این ایده تاکنون تحقق عینی نیافته است¹². سومین سازمان، یعنی مؤسسه جامعه شناسی دین (اصالتاً مجمع جامعه شناسی کاتولیک امریکایی) در جامعه شناسی دین امریکایی از اهمیت و جایگاه برجسته ای برخوردار بود. جامعه شناسان وابسته به مکتب کاتولیک که اکثر آن ها کشیش یا راهبه

بودند، برای رویارویی با پنداشت های ضد کلیسایی جریان اصلی جامعه شناسی، احساس نیاز شدید به تأسیس سازمان اختصاصی خود در دهه ۱۹۴۰ و راه اندازی نشریه ای تحت نام «بررسی جامعه شناسی کاتولیک امریکایی» کردند. کار اضافی، تزلزل سازمانی و بدنامی، جامعه شناسان کاتولیک را به سمت جریان غالب سوق داد و آن ها مؤسسه و نشریه خود را بر جامعه شناسی دین متمرکز ساختند. این نشریه بعدها به «تحلیل جامعه شناختی» تغییر نام داد. تغییر نام این مؤسسه و نشریه انگیزه ای برای مشارکت اندیشمندان غیرکاتولیک فراهم ساخت؛ بسیاری از آن ها به این مؤسسه پیوستند و در کنار اندیشمندان کاتولیک، رهبری این سازمان را بر عهده گرفتند. مجدداً تأکید می شود که یک همپوشی قابل ملاحظه میان عضویت در این مؤسسه با دو مؤسسه دیگر وجود دارد. با توجه به ماهیت بین المللی کلیسای کاتولیک روم، این سازمان از ارتباطات بین المللی با سابقه تر و بیشتری در مقایسه با دو مؤسسه دیگر برخوردار است¹³. همه این فعالیت های سازمانی نشانگر رشد علاقه به جامعه شناسی دین در امریکای شمالی از جنگ جهانی دوم به این طرف است.

عوامل متعددی در این خصوص دخالت داشته اند. اولین عامل، همان گونه که قبلاً اشاره شد، احیای علاقه به دین در جامعه امریکا بود که در کنار سایر چیزها حمایت و پشتیبانی از پژوهش های دینی را موجب گشت. بیشتر این پژوهش ها، همچون پژوهش های داگلاس و مؤسسه او، در راستای تحلیل های آماری به عنوان خط مشی اصلی جامعه شناسی دهه ۱۹۳۰ جهت یافتند؛ چه جامعه شناسی در این دوره بیشتر بر مطالعات کمی تأکید می کرد تا مطالعات کیفی. همان گونه که قبلاً اشاره شد، جامعه شناسی دین امریکایی تمایل بسیار شدیدی به مطالعات تجربی و در مقایسه با آنچه در اروپا جریان داشت، ارتباط ضعیف تری با جهت گیری فلسفی آلمان داشت. انگلیس از این حیث [تجربی بودن و فلسفی بودن] موضعی میانه داشت.

در همین زمان، دومین عامل مهم در رشد جامعه شناسی دین در دوره پس از جنگ جهانی دوم ورود متفکران و دانشوران اروپایی [به امریک] است. پیشاهنگ این جنبش یواخیم واخ (Joachim wach) بود که در سال ۱۹۳۵، در دوره حاکمیت هیتلر، به اجبار از آلمان مهاجرت کرد. وی ابتدا در دانشگاه براون و سپس در دانشگاه شیکاگو به تدریس اشتغال ورزید و کتاب درسی **جامعه شناسی دین** خود را در ۱۹۴۵ به دانشجویان امریکایی، که مدت های طولانی به دلیل نژادپرستی امریکایی از غنای یک دانشور اروپایی محروم بودند، ارائه نمود. *ورنر استارک* (Werner Stark) از [دانشگاه] فوردهام که مجموعه چند جلدی

جامعه‌شناسی دین را توسعه داد، و مجموعه تألیفی او غالباً مغفول اندیشمندان پروتستانی مزاج بود، مجدداً مطرح شد. استارک در چکسلواکی متولد شد، و در دانشگاه‌های هامبورگ، پراگ، جنیوا و مدرسه اقتصادی سیاسی لندن تحصیلات خود را به انجام رسانید. وی پیش از مهاجرت به ایالات متحده مدتی در دانشگاه‌های پراگ، کمبریج، ادینبورگ و منچستر به تدریس اشتغال داشت و روح دانشوری اروپایی را با خود به آن دیار برد. پارسونز، اگرچه یک امریکایی است، اما با مدرسه اقتصاد سیاسی لندن در ارتباط بود و در گذشته در شهر هایدنبرگ اشتغال داشت. او بیشتر، آثار بنیانگذاران اروپایی را تعمیم می‌داد. متفکران فوق‌الذکر و سایر متفکران تابع مشی و مرام دانشگاه‌های آلمان و سایر دانشگاه‌های اروپایی برای دریافت پیشینه دانشوری خود به جامعه‌شناسی روی آوردند و نگارش آثار عمده‌ای را در جامعه‌شناسی دین آغاز کردند.

جهت‌گیری کلی یک قلمرو غالباً تحت تأثیر منابع مالی موجود برای پژوهش در آن عرصه شکل می‌گیرد. یکی از رخدادهایی که در ایالات متحده برای جامعه‌شناسی دین به وقوع پیوست کساد شدن بودجه‌های پژوهشی بود. با توجه به جدایی کلیسا و دولت در ایالات متحده، امکانات مالی دولت به ندرت برای تحقیقات مربوط به دین در اختیار قرار می‌گرفت. از زمانی که بودجه‌های کلیسا - حتی مقداری که در دسترس قرار می‌گرفت - بیشتر مسئله‌زا شد، بسیاری از مؤسسات خصوصی نیز از بودجه‌های پژوهشی اختصاص یافته به این قلمرو نسبتاً مظنون‌نگران شدند. اندیشمندان کاتولیکی که می‌توانستند بودجه‌های پژوهشی فراهم کنند، متوقع بودند که مطالعات خود را به بررسی تأثیرات دین بر جامعه و نه شق معکوس آن، محدود سازند.¹⁴

رویارویی با این کسادبودجه، موجب شد تا پژوهش در جامعه‌شناسی دین، کمک‌های مورد نیاز بیشتری در قالب افزایش حمایت منابع یهودی در بعد از جنگ جهانی دوم، دریافت کند. این خود سومین عاملی است که رشد علاقه به جامعه‌شناسی دین را نشان می‌دهد. انجمن ضد افترای بنابرث - (the Anti-Defamation league of Bnai Brith) منابع ضد سامی را که می‌توانست به ظهور جنبشی مشابه نازیسم در یک جامعه برخوردار از فرهنگ پیشرفته منجر شود، جستجو می‌کرد. این انجمن پشوانه‌های مالی مهمی برای این قبیل مطالعات فراهم نمود. چارلز گلاک (Charles Glock) که در دوره اقامت در کلمبیا در هر دو مرکز «مؤسسه پژوهشی دین» و «جامعه مطالعات علمی دین» به فعالیت مشغول بود، و هم‌اینک ریاست مرکز جدیدی برای تحقیقات پیمایشی در دانشگاه کالیفرنیا در برکلی را بر عهده دارد، می

توانست برخی از این حمایت‌ها را جلب کند. او با این کمک‌ها، مجموعه قابل توجهی از پروژه‌های تحقیقی پیمایشی را که شدیداً نیازمند زمینه‌های قرص و محکم نظری و کنترل‌های روش‌شناختی دقیق بود، آغاز کرد. این فعالیت به تولید برخی از آثار منتشر شده در دهه ۱۹۶۰ منجر شد، برخی از این آثار همچون کتاب «تنش میان دین و جامعه؛ باورهای مسیحی و ضدیت باسامی‌گری و شعر امریکایی» به قلمرو جامعه‌شناسی دین مربوط می‌شدند. همه این آثار با همکاری رودنی/استارک پدید آمدند.

در این میان، شکل‌گیری دپارتمان‌های مطالعات دینی در دانشگاه‌ها و کالج‌های مهم، عامل چهارمی برای رشد علاقه به جامعه‌شناسی دین فراهم آورد. بیشتر این دپارتمان‌ها به اتخاذ رویکردهای علمی تری به «دین [به مبنای] عام» علاقه مند بودند تا ایدئولوژی‌های اعترافی (Confessional). چنین موضعی بیشتر از سنت دورکیمی متأثر بود و از ناحیه کارهای علمی جامعه‌شناسانی همچون روبرت بلا (Robert Bellah)، به ویژه مطالعه او در خصوص «دین مدنی امریکایی» به شدت مورد مخالفت قرار گرفت. علایق دانشگاه محور به دین همچنین پژوهش‌های مهمی را در میان کشیشان دانشگاهی برانگیخت که بهترین نمونه آن مطالعه دو جلدی دانفورث (Dantforth) است که توسط کنت آندروود (Kenneth Underwood) ویرایش شده است.¹⁵ این دو فعالیت پژوهشی و پژوهش پایه‌ای انجام شده توسط گلاک (Glock) که بسیاری از جامعه‌شناسان دین از آن تأثیر پذیرفته‌اند، هنوز هم در این عرصه از موقعیت رهبری و هدایت‌گری برخوردارند.

در خلال دهه ۱۹۶۰ دین غالباً با مطالعات جامعه‌شناختی نامربوط به نظر می‌رسید و تغییر اجتماعی در عرصه‌ها و نهادهایی جستوجو می‌شد که از نظر دانشجویان انقلابی [از حیث دخالت دین] مظنون ملاحظه می‌شدند. چگونه چنین چیزی ممکن بود؟ دین هر چند در جنبش حقوق مدنی سیاهان، که برخی از انتظارات و توقعات را در این دهه مطرح ساخت و هنوز هم مورد مطالعه قرار دارد، نقش و اهمیت مهمی ایفا کرد، اما عاملی که در خلال این سنوات برای جامعه‌شناسی مارکسیستی اهمیت یافت این بود که دین اساساً به عنوان یک عامل منفی در جامعه ارزیابی شده است. هنگامی که شورش سیاسی دانشگاهیان بدون دستیابی به بیشتر اهداف موردنظر فروخت، بسیاری از انقلابیون به ادیان غیرهنجاری روی آوردند و یک «صنعت» جدید تمام‌عیاری در مطالعه جنبش‌های دینی جدید توسعه یافت، که خود پنجمین عامل در ظهور علاقه به جامعه‌شناسی دین در امریکای پس از جنگ جهانی دوم محسوب می‌شود. جامعه‌شناسانی

که قبلاً از پرداختن به دین اجتناب کرده، اما به جنبش های اجتماعی، تغییرات اجتماعی و مسائل اجتماعی علاقه مند بودند، به مطالعه و بررسی این جنبش های دینی جدید روی آوردند. بودجه برای پژوهش در این زمینه از سوی گروه هایی که در جستجوی کم اعتبار جلوه دادن ادیان جدید بودند، کسانی که صرفاً درصدد فهم آن ها بودند و نیز کسانی که تا آن زمان همچنان در مقام معقول نمایاندن و موجه سازی این ادیان بودند، تأمین می شد. از ناحیه همین مقوله اخیر - تلاش برای معقول و موجه نشان دادن ادیان جدید - که یکپارچه سازی کلیسا به عنوان یک عامل مهم مطرح شد، همایش های علمی - اخلاقی برگزار گردید و بودجه های لازم برای [انتشار] برخی از بهترین مجموعه های تحقیقی در این عرصه تأمین شد. البته این قبیل حمایت های مالی، مجدداً و حتی به صورتی خصمانه تر شک و شبهات علمی را پیرامون تأمین بودجه های لازم برای پژوهش های مربوط به دین توسط سازمان های دینی برانگیخت¹⁶. در هر حال، قطع نظر از این ارتباط، جنبه اثباتی موضوع، بین المللی شدن فزاینده مطالعات جامعه شناختی دین است که بودجه هایی را از اطراف و اکناف جهان برای متفکران [این عرصه] فراهم آورد.

توسعه های معاصر

در عصر حاضر ملاحظه رشته جامعه شناسی از یک منظر اختصاصاً ملی بیش از پیش مشکل شده است. جامعه شناسی دین نیز همچون ساخت های اقتصادی و ارتباطات رسانه ای در جامعه جدید، شکلی جهانی به خود گرفته است. جنبش های دینی جدید که بیشتر مطالعات را برانگیخته، خود پدیده هایی جهانی هستند که غالباً ادیانی را به تصویر می کشند که در فرهنگ های در حال شکل گیری آن ها چیز جدیدی نیستند، اگرچه شاید پس از ورودشان، تغییرات زیادی را تجربه کنند.

هنوز هم یک حضور آلمانی پررنگ وجود دارد که به ویژه در جامعه شناسی انتقادی مکتب فرانکفورت متمرکز شده است. کسانی که آثار هابرماس را مطالعه می کنند، احتمالاً آثار میشل فوکوی فرانسوی را نیز مطالعه می کنند. چهره برجسته در حال ظهور در این نوع جامعه شناسی دین مبتنی بر زیرساخت فلسفی، نیکلاس لامن (Niklas Luhmann) است. آثار وی در مراحل آغازین ترجمه به انگلیسی است؛ کسی که نوشته هایی را در خصوص «انجمن جامعه شناسی دین» و نیز «انجمن جامعه شناسی امریک» ارائه کرده است¹⁷. این سه سازمان امریکایی درگیر با مطالعه جامعه شناسی دین (با علائم اختصاری RRA, SSSR, ASR) اکنون اعضای را از اطراف و اکناف جهان در خود گرد آورده اند و نشریات آن ها این تنوع را

نشان می دهد. برای مثال، نشریه «تحلیل جامعه شناختی» در شماره زمستانی خود در ۱۹۸۸ مقالاتی را در خصوص دین در برزیل، ژاپن، لهستان، نیجریه، و نیز انگلیس و ایالات متحده منتشر ساخت. بسیاری از متفکران دارای موقعیت های کلیدی در سازمان های امریکای شمالی، اینک اعضای کنفرانس بین المللی جامعه شناسی دین (CISR) هستند که در اروپا متمرکز است و مذاکرات و یافته های خود را به دو زبان فرانسوی و انگلیسی منتشر می کند. در عین حال، این جاده دو بانده است و چهره های شاخص این کنفرانس همچون جیمز بیک فورد انگلیسی (James Beck Ford) ، کارل دابلیو (Karel Dabbel) (aere) بلژیکی و روبرت سیپریانی (Robert cipriani) ایتالیایی، نقش فعالی در جوامع امریکای شمالی ایفا می کنند. بسیار جالب توجه است که بیشتر نشریات جامعه شناسی دین در اروپا به استثنای «قلمرو اجتماعی» و «آرشیو علوم اجتماعی در قلمرو ادیان» و نشریه کنفرانس (CISR) عمر چندانی نیافتند.¹⁸

هنوز هم تمایزی در تمایلات کانونی جامعه شناسی دین امریکای شمالی و جامعه شناسی دین اروپایی مبتنی بر ارتباط دین با جامعه، وجود دارد. جامعه شناسی اروپایی، در شکل توسعه یافته آن، با ادیان تثبت شده یا با جنبش هایی که به دلیل وجود یک مؤسسه ناگزیر جنبش های اعتراضی و غالباً روحانی ستیز بودند، در تقابل بود. در مقابل، در ایالات متحده چهره شاخص بنیانگذار (به رغم وجود پیشگامانی همچون سنت آگوستین و جیمز تون که از دیده بانان ادیان تثبیت شده اروپایی بودند) از شخصیت های وابسته به [نهضت های] اعتراضی و مشارکت جویان داوطلب دینی بوده است. از این رو، افراد مخالف با «مؤسسه» آن ها همچون ظالمان و ستمگران الزاماً دین را تحقیر و کم اعتبار معرفی نمی کردند، در عین حال، گروه های دینی جدیدی برای آزادسازی خود جهت ایجاد تغییر اجتماعی، به وجود آوردند. چنین به نظر می رسد که این مسئله متفکران اروپایی را به ویژه به دل بستگی به سکولار شدن به مثابه افول و ورشکستگی قدرت و نفوذ دین در جامعه جدید، سوق داد. رودنی استارک میان مسئله مزبور و جامعه شناسی دین امریکای شمالی این چنین تمایز قایل شده است: متفکران اروپایی کسانی هستند که کار محققانه آن ها غالباً بر چگونگی مرگ ادیان متمرکز است، در حالی که متفکران امریکایی «توجه زیادی به چگونگی پیدایش و ظهور ادیان مبذول داشته اند.»¹⁹ دابلیو هرچند به حق بر آن است که تمایز فوق، بسیار ساده انگارانه است،²⁰ اما این تمایز، تفاوت این دو دسته متفکر را در لحن و نحوه بیان نشان می دهد. در هر حال، کاربرد بیش سکولار شدن صرفاً در الگوی اروپایی آن که غالباً فقدان قدرت همگانی نهادهای دینی را انکار می کند، نادیده انگاشتن سکولار شدن داخلی دین امریکای شمالی است که نهادهای دینی آن خود را کاملاً

«این جهانی» ساخته اند. (بر همین اساس) استارک و بین بریگ (Bainbridge) دین را اساساً چیزی تعریف می کنند که در یک بازار فردگرایانه دینی به فروش می رسد²¹.

در ضمن تأثیر و نفوذ جدیدی در جامعه شناسی دین امریکایی و در عصر حاضر از امریکای لاتین احساس می شود، ظهور الهیات آزادی بخش در نیم کره جنوبی در حوزه های عمدتاً کاتولیک - که چیزی شبیه نوعی شروع جدید همکاری میان جامعه شناسی و جنبش اجتماعی انجیلی آیین پروتستان امریکای شمالی بود - به وقوع پیوست؛ جایی که جنبش ایجاد تغییرات اجتماعی با ثبات در ایدئولوژی دینی و نهادهای دینی در حال ظهور در ارتباط با جامعه مورد مطالعه و بررسی قرار گرفت²². این جنبش به پروتستان ها و به ویژه به حوزه های علمیه پروتستانی تسری یافت. این جنبش که در راستای جامعه شناسی معطوف به ارزش بود، در امریکا توسط فمینیست ها، سیاهان و سایر جامعه شناسان اقلیت توسعه یافت. آغاز این جنبش، احتمالاً از سوق یابی جامعه شناسان دین به سمت یکی از نقاط قوت بنیان گذاران این رشته، یعنی ملاحظه دین به عنوان یکی از نیروهای چندگانه موجود در جامعه و نه به عنوان یک کانون ویژه متمایز و مجزا از سایر عوامل، بوده است.

پذیرش در بیشتر حوزه های علمیه «الهیات آزادی بخش» این محیط ها را دست کم در برخی از پذیرفته شدگان آن ها در مقایسه با پذیرفته شدگان دهه های اخیر بیشتر در معرض تأثیرات جامعه شناختی قرار داده است و چشم اندازهای جامعه شناختی بیشتری در مطالعه کتاب مقدس به کار گرفته شده است. در هر دو مورد، مؤسسات دینی امریکایی چیزی را کشف کردند که جامعه شناسان اروپایی از مدت ها قبل تدارک دیده بودند، و آن چشم انداز جامعه شناسی معرفت بود که بر مفروضات الهیاتی و اعمال مذهبی پرتو افکند. با اینکه این مؤسسات در معرض کسب اعتبار و شهرت بیشتری در قلمرو مطالعات دینی هستند، اما یکی از دل نگرانی های عمده بیشتر شخصیت های برجسته این حوزه، حاشیه ای بودن موقعیت جامعه شناسی دین در درون جریان اصلی علم جامعه شناسی است. کثرت پیدایش سازمان ها و نشریات گوناگون در قلمرو مطالعات دین در واکنش به مخالفت های فزاینده با پژوهش در این قلمرو از سوی افراد قدرتمند و ذی نفوذ در سازمان های جامعه شناختی گسترده تر به ساز و کاری برای استمرار حاشیه ای بودن قلمرو جامعه شناسی دین تبدیل شد. مؤسسات کوچک تر، از نظر اجتماعی خرسندی و رضایت بیشتری داشتند تا

نشست های بزرگ مؤسسات جامعه شناختی امریکایی؛ و بالطبع نشریه اختصاصی آن ها نیز نیاز کمتری به پژوهش برای دستیابی به مقالات مورد علاقه دارد تا یک نشریه عمومی تر.

موضع دیگری که جیمز بیک فورد²³ مطرح کرده از تعریف کارکردی دین ناشی شده است. طبق این تعریف، پدیده های دینی همچون همه پدیده های اجتماعی، کارکردهای اجتماعی خاصی را موجب می شوند. به بیان برگر «دین در ظلمتی فرو رفته که همه جنبندگان در آن خاکستری رنگند»²⁴ از این رو، دین، فی نفسه، اعتبار خود را به عنوان موضوع و محور مناسبی برای مطالعه جامعه شناختی از دست داده است.

عامل دیگر، دست کم، در چند سال اخیر، تمایل به سکولار شدن کانون اصلی جامعه شناسی دین بوده است. بیک فورد بر آن است که «این واقعیت که مطالعات جامعه شناختی دین تحت الشعاع ملاحظات بی اعتبارکننده روبه رشد آن بوده است، تمایل شدیدی به این ایده به وجود آورده که دین عنوان ارزشمندی برای مطالعات جدی نیست»²⁵ شواهدی وجود دارد که نشان می دهد نوعی تمایل رو به رشد در میان کارشناسان جوامع مختلف به وجود آمده تا دین را به عنوان بخشی از جریان اصلی جامعه شناسی تبدیل کند. برای مثال، نشریه «تحلیل جامعه شناختی» در شماره زمستانی خود در ۱۹۸۵ ابعادی از یک «سمپوزیوم بین المللی راجع به دین، نظریه و جامعه» را عنوان و تیتراژ اصلی خود قرار داده بود، و در شماره زمستانی خود در ۱۹۸۳ پژوهش انجام شده توسط ادگار میلز (Edgar Mills) مدیر اجرایی پیشین «جامعه مطالعات علمی دین» تحت عنوان «جامعه شناسی دین به عنوان رشته مطالعات تحلیلی دین» را منتشر ساخت. از این رو، این حوزه، تا حد زیاد از فرو مردگی و افول نجات یافته اگرچه وضعیت آینده آن همچنان مسئله زا باقی می ماند.

۱- این نوشتار ترجمه «مدخل» کتاب زیر است:

The Sociology of Religion, BARBARA HARGROVE, 1989, P. 1-14.

. Doyle Paul Johnson, *Sociological Theory: Classical Founders and Contemporary perspectives* (New York: John Wiley & Sons, 1981), pp. 172-173.

*قضیه دریفوس در ۱۸۹۶ به وقوع پیوست «که بر اثر آن، آرامش کوتاهی که جمهوری سوم (در فرانسه) به خود دیده بود به سر رسید. دو سال پیش از این تاریخ، یک افسر ستاد فرانسوی به نام سرگرد استرهازی (Esterhazy) فروش اسرار محرمانه ارتش را به سفارت آلمان آغاز کرده بود. دستگاه ضدجاسوسی فرانسه، به عنوان سپر بلا، سروان آلفرد دریفوس یهودی را مقصر تشخیص داده بود. اگر یک روزنامه نگار ضد یهود دو آتش به نام ادوارد دارمون (Edward Drumond) از قضیه بویی نمی برد و سر و صدا راه نمی انداخت، شاید که ارتش از اتهام یادشده دست برمی داشت. به هر روی، دریفوس در دادگاه نظامی به حبس ابد محکوم و به جزیره شیطان فرستاده شد. کمی پس از این، رییس جدید ضدجاسوسی، سرهنگ پیکوار (Picquart) پرونده را دوباره بررسی کرد و نتیجه گرفت که دریفوس بی گناه است. اما مقام های بالاتر ارتش از مطرح کردن دوباره این دعوا سرباز زدند و پیکوار را به تونس تبعید کردند. در همین زمان، چند روزنامه، به ویژه روزنامه تحت سرپرستی کلمانسو این قضیه را مطرح ساختند و اعلام کردند که دریفوس بی گناه است. دورکیم از نخستین کسانی بود که پای طومار درخواست استیناف برای دریفوس را امضا کرده بودند.

در سال ۱۸۹۸، تقریباً همه نخبگان تحصیل کرده فرانسه به دو جبهه موافق و مخالف دریفوس تقسیم شده بودند. رویداد دریفوس جامعه فرانسه را از بیخ و بن تکان داده بود. این قضیه، پشتیبانان آزادیخواه و ضد مذهبی جمهوری سوم را علیه کلیسا و ارتش، روشنفکران جناح چپ را علیه ملی گرایان، دانشگاه سوربن را علیه دستگاه قضایی سنت گرا و معلم محل را علیه کشیش ساکن در منطقه، بسیج کرده بود. سرانجام، مدافعان دریفوس در دادخواهی شان پیروز گشتند و جمهوری سوم جان سالم به در برد. (لیویس کوزر، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی، ص ۲۲۳-۲۲۴)

- . A translation of this article may be found in *Durkheim on Morality and Society*, ed by Robert Bellah. (Chicago: University of Chicago Press, 1973)
- . Johnson, Op.Cit., PP. 22-25.[4](#)
- . William M. Newman, "Introduction", in *The Social Meanings of Religion*, ed. [5](#) by William M. Newman (Chicago: Rand McNally, 1974), p.5.
- . Reid Bain, "Science, values, and Sociology", *American Sociological Review* [6](#) 4:4 (Augeest 1939): 564.
- . Newman, Op.cit., P.7.[7](#)
- . Most of this material on the Religious Research Association has come from [8](#) Jeffrey K. Hadden, "A Brief History of the Religious Research Association", *Review of Religious Research* 15:3 (1983), 128-136, and responses to that article in the same issue of the journal.
- . Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, rev. ed. (Glencoe, III.: [9](#) Free Press 1957)
- . See, e.g., Talcott Parsons et al., eds., *Theories of Society: Foundations of [10](#) Modern sociological Theory* (New York: Free Press, 1961).
- . Most of this material on the SSSR has been taken from William M. [11](#) Newman, "The Society for the Scientific Study of Religion: The Development of an Academic Society," *Review of Religious Research* 15:3 (1983): 137-151; and from Myer S. Reid, "After the Alliance: The Sociology of Religion in the United States from 1925 to 1949," *Sociological Analysis* 43:3 (1982): 189-204.
- . Again, much of the information on this organization has come from Reid, [12](#) op. cit.
- . Reid, op.cit., p. 198.[13](#)
- . Kenneth Underwood, ed., *The Church, the University, and Social Policy: [14](#) The Danforth Study of Campus Ministries*. 2 vols. (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1969).

- . See, for example, the "Symposium on Scholarship and Sponsorship," [15](#) featuring articles by Irving Louis Horowitz, Bryan Wilson, James Beckford, Eileen Barker, Thomas Robbins, and Roy Wallis, *Sociological Analysis* 44:3 (1983): 177-225.
- . Probably the best example of Luhmann's work in English translation is [16](#) *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*, trans. by Peter Beyer (New York: Edwin Mellen, 1984).
- . Karel Dobbelaere, "Some Trends in European Sociology of Religion: The [17](#) Secularization Debate," *Sociological Analysis* 48:2 (Summer 1987): 107.
- . Rodney Stark, "Europe's Receptivity of Religious Movements," in Rodney [18](#) Stark, ed., *Religious Movements: Genesis, Exodus, and Numbers* (New York: Paragon House, 1985), P. 309.
- . Dobbelaere, op. cit., p. 119. [19](#)
- . Rodney Stark and William Sims Bainbridge, *The Future of Religion: [20](#) Secularization, Revival, and Cult Formation* (Berkeley: University of California Press, 1985).
- . See, e.g., Otto Maduro, *Religion and Social Conflicts*, trans. by Robert.R. [21](#) Barr (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1982).
- . James Beckford, "The Insulation and Isolation of the Sociology of [22](#) Religion," *Sociological Analysis* 46:4 (1985): 350.
- . Peter L. Berger, "Some Second Thoughts on Substantive versus Functional [23](#) Definitions of Religion," *Journal for the Scientific Study of Religion* 13:2 (1974) :129.
- . Beckford, op.cit., p.350. [24](#)