



## **The Relationship between Religion and Culture in Sociological Perceptions**

**Sayyid Hossein Sharaf al-Din<sup>1</sup>**

Received: 24/02/2020

Accepted: 18/07/2020

### **Abstract**

The divine religions have a very rich and renewable capacity to produce and present a transcendent culture commensurate with the doctrinal capacities and goals and mission of this world to social human beings. Depending on the doctrinal capacity, social status, quantity and quality of lords, how they deal with Revelation teachings, opportunities and environmental constraints, etc. play a very absolute and decisive role in guidance and leadership, refinement, flourishing and excellence of capacities, protection and preservation, deepening and consolidation, validation and sanctification, etc. as well as customary cultures and its various components. Therefore, the relationship between religion and culture and how they interact, especially in the process of human's social history, has become a topic of interest for scholars of religions and sociologists. This paper seeks to analyze and examine the most important perspective adopted by sociologists of religion on how the two semantic systems interact. Accordingly, the main question is the real and possible relationships between religion and culture as two comprehensive semantic systems in the position of realization and social objectivity from a sociological perspective. The method of this study in the place of information collection is documentary and in the place of explanation and inference is qualitative content analysis. The findings of this study, as reflected in the implicit explanations and concluding summary, suggested that sociologists of religion, depending on their position on nature, reason, social status, function of religion and evaluation of these functions, have examined the relationship between religion and culture and proposed some viewpoints.

### **Keywords**

Religion, religiosity, culture, theology, society, institution.

---

1. Associate professor of the department of sociology, Imam Khomeini educational-Research Institute, Qom, Iran. sharaf@qabas.net.

## نسبت میان دین و فرهنگ در تلقی‌های جامعه‌شناختی

سیدحسین شرف‌الدین<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۵

### چکیده

ادیان الهی هم خود ظرفیت بسیار غنی و تجدیدشونده‌ای برای تولید و عرضه یک فرهنگ متعالی متناسب با ظرفیت‌های آموزه‌ای و اهداف و رسالت این جهانی خود به بشر اجتماعی دارند و هم بسته به ظرفیت آموزه‌ای، موقعیت اجتماعی، کمیت و کیفیت موالیان، نحوه تعامل آنان با تعالیم و حیانی، فرصت‌ها و محدودیت‌های محیطی و... نقش بسیار قاطع و تعیین‌کننده‌ای در هدایت و راهبری، پالایش و پیرایش، شکوفایی و تعالی ظرفیت‌ها، صیانت و پاسداری، تعمیق و تثبیت، اعتباریابی و قداست‌بخشی فرهنگ‌های عرفی و مؤلفه‌های مختلف آن دارند؛ از این رو نسبت میان دین و فرهنگ و نحوه تعامل آن دو به‌ویژه در فرایند تاریخ اجتماعی بشر، از جمله موضوعات مورد علاقه دین‌پژوهان و جامعه‌شناسان دین قرار گرفته است. این نوشتار درصدد است مهم‌ترین مواضع اتخاذشده از سوی جامعه‌شناسان دین در نحوه تعامل میان این دو نظام معنایی را مورد واکاوی و تحلیل قرار دهد؛ بر این اساس سؤال اصلی آن نسبت‌های محقق و محتمل میان دین و فرهنگ به‌مثابه دو نظام معنایی جامع در مقام تحقق و عینیت اجتماعی از منظر جامعه‌شناختی است. روش این مطالعه در مقام گردآوری اطلاعات، اسنادی و در مقام تشریح و استنتاج، تحلیل محتوای کیفی است. نتایج حاصل از این مطالعه آن گونه که در توضیحات ضمنی و جمع‌بندی پایانی انعکاس یافته، این شد که جامعه‌شناسان دین، هریک بسته به موضعی که در باب چیستی، چرایی، جایگاه اجتماعی، کارکرد دین و ارزیابی این کارکردها اتخاذ کرده‌اند، به نسبت‌سنجی میان دین و فرهنگ پرداخته و طرح دیدگاه کرده‌اند.

### کلیدواژه‌ها

دین، دینداری، فرهنگ، الهیات، جامعه، نهاد.

۱. دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، قم، ایران. sharaf@qabas.net

\* شرف‌الدین، سیدحسین. (۱۳۹۹). نسبت میان دین و فرهنگ در تلقی‌های جامعه‌شناختی - فصلنامه اسلام و

مطالعات اجتماعی، ۸(۲۹)، صص ۱۵۴-۱۹۴.

Doi:10.22081/JISS-2002-1624

## مقدمه

در تبیین نقش دین در فرهنگ از دو منظر می‌توان به داوری نشست:

۱. منظر درون‌دینی یا الهیاتی: در این منظر سعی می‌شود از طریق واکاوی گزاره‌های متضمن عقاید و آموزه‌ها و تعالیم ارزشی و هنجاری یک دین همچون اسلام و بررسی ظرفیت‌های محتوایی و مفهومی آن برای فرهنگ‌آفرینی یا ایفای نقش در هدایت فرهنگ موجود و اعمال اصلاحات لازم در آن به نحو پیشینی داوری می‌شود.

۲. منظر برون‌دینی: برای نمونه تاریخی - جامعه‌شناختی که در آن به نقش تاریخی و اجتماعی یک دین و مکانیسم‌های تاثیرگذاری آن در شکل‌گیری، بالندگی، تقویت، تثبیت، اصلاح و پالایش یک فرهنگ به نحو پسینی و میدانی پرداخته می‌شود. دین در این منظر یعنی دین در مقام تحقق معادل دینداری، جامعه و فرهنگ دینی، راه و رسم و آیین زندگی جمعی مؤمنان است. مراحل این جلوه‌نمایی را به صورت انتزاعی می‌توان این‌گونه تقریر کرد:

تبلیغ دین به زبان قوم، به‌عنوان اولین جلوه‌نمایی دین در عالم خاکی، پذیرش تدریجی دین از سوی آحاد مردم (باورمندی اشخاص و التزام به رعایت احکام و ارزش‌های آن)، جلوه‌نمایی عینی جهان انفسی مؤمنان در قالب یک نظام معنایی کم و بیش مشترکی به شکل‌گیری فرهنگ عامه دینی (منظومه‌ای به‌هم‌پیوسته از اعتقادات، ارزش‌ها، نگرش‌ها، هنجارها، احساسات، نمادها و رفتارهای دینی مشترک)، تبلور و تجسد فرهنگ دینی مشترک در چارچوب نهادها و صورت‌بندی‌های الگویی و قواعد زیست جمعی (با هدف ساماندهی به کنش‌ها، کنش‌های متقابل، مناسبات ساخت‌یافته، روندها و نحوه پاس‌خگویی به نیازهای شناخته‌شده و تأمین ضرورت‌ها و اقتضائات حیات جمعی) و به موازات آن شکل‌گیری تدریجی معرفت دینی در سطح عمومی (تقویت دانش، بینش، نگرش مؤمنان در پرتو سلوک ایمانی و کسب تجربه‌های دینی) و در سطوح تخصصی (در قالب مجموعه‌ای از دانش‌های الهیاتی که دین‌پژوهان در پرتو مطالعات روشمند خود در مقام تفسیر آموزه‌ها بدان رسیده‌اند)، بازتولید فرهنگ عمومی و تخصصی دینی از طریق چرخه‌های جامعه‌پذیری و انعکاس مستقیم و باواسطه آن در

جهان‌زیست مؤمنان، سبک زندگی آنان، روندهای روزمره حیات جمعی و نظام رفتاری آنان است.

گفتنی است دین نیز در تلقی‌های مختلف دین‌پژوهان و مؤمنان به مصادیق متعددی ارجاع دارد: یک نظام معنایی و حیانی (تجلی‌یافته در قالب متون مقدس)، یک نظام اندیشه‌ای بسط‌یافته، تفسیرشده و سامان‌یافته (تئولوژی یا الهیات)، یک میراث، سنت و سرمایه فرهنگی قدسی، یک نهاد یا فرآیند اجتماعی (دین‌عینیت‌یافته یا آبجکتیو)، یک ایدئولوژی (با کار ویژه‌های سیاسی اجتماعی خاص)، یک امر وجودی یا اگزستانسیال، برساخته‌ای از تلقی‌ها و تفسیرهای نظری و عملی دینداران (دین به‌مثابه نوعی حافظه جمعی و فرهنگ عمومی)، یک سبک، شیوه و برنامه زندگی، یک نظام اخلاقی و... . واضح است که در غالب تلقی‌ها، معمولاً دین در بستر تاریخ و در نسبت با دیگر مقومات زندگی به اندیشه درمی‌آید. در نسبت‌سنجی مورد نظر این نوشتار، دین به‌مثابه یک نظام جامع از عقاید، ارزش‌ها، احکام و آیین‌های پذیرفته‌شده، دارای موجودیت اجتماعی تاریخی و نهادینه مورد نظر است.

در این نوشتار همچنین بر تلقی ذات‌انگارانه از دین (در مقابل تلقی برساختی از آن) به‌عنوان یکی از مفروضات پایه تأکید می‌شود: اعتقاد به اینکه دین، ذات و وجودی مستقل از ذهن ناقلان، پیروان و ناظران آن دارد. این ذات، دین را از غیردین و هر دین را از نظایر آن یعنی ادیان دیگر متمایز می‌سازد. اگر دین و دینداری همچنان زنده و فعال است و در ابعاد گوناگون زندگی فردی و اجتماعی بسیاری از انسان‌ها اثر می‌گذارد، نشان‌دهنده آن است که هنوز برای پیروان آن به امری برساختی بدل نشده است. تمامی نظریه‌ها و شواهدی که تأثیرات دین، خصوصاً آموزه‌ها و تعالیم آن به‌مثابه یک متغیر مستقل بر نگرش‌ها، گرایش‌ها و کنش‌های فردی را و نیز تأثیرات متنوع آن در سطوح کلان اجتماعی را تأیید می‌کنند، آگاهانه یا ناآگاهانه بر تلقی ذات‌انگارانه از دین صحه می‌گذارند (ر.ک: شجاعی‌زند، ۱۳۹۲).

در مطالعات دین‌پژوهی (با رویکرد برون‌دینی) معطوف به ادیان الهی دارای کتاب آسمانی و سنت و حیانی مکتوب معمولاً میان دو ساحت از دین تحت عنوان دین متن یا

دین درون‌متنی یا دین در مقام تعریف با دین تاریخی (دینداری بسط‌یافته در طول تاریخ و متبلور در نمادها و نمودهای عینی) یا دین در مقام تحقق، دین نهادی شده یا دین در آمیخته با فرهنگ، به اعتبارات مختلف تمایز قائل می‌شوند. الهی‌دانان با ساحت اول و جامعه‌شناسان دین با ساحت دوم در ارتباط‌اند.

در نسبت‌سنجی میان دین و فرهنگ، همچنین می‌تواند با محوریت عناصر و مؤلفه‌هایی منتخب از دو نظام دین و فرهنگ همچون دین و علم یا دین و هنر یا با توجه به کلیت آن دو یعنی دین (در کلیت آن متضمن باورها، ارزش‌ها و احکام) و فرهنگ (با عناصر و مؤلفه‌های مختلف) صورت پذیرد. مجدداً تأکید می‌شود این نسبت‌سنجی هم می‌تواند در چارچوب دین با فرهنگ دینی و هم دین با فرهنگ عرفی صورت پذیرد.

توجه به این نکته نیز مهم است که تعامل دین و فرهنگ و درآمیختگی آنها در جوامع سنتی پیشین با تعامل و نحوه ارتباط آنها در جوامع پیچیده امروزی به‌ویژه جوامع مدرنی که فرایند سکولاریزاسیون را از سرگذرانده‌اند، بسیار متفاوت است. موقعیت دین در این جوامع همواره متغیر بوده و بالطبع این وضعیت در نحوه تعامل آن با فرهنگ و دیگر عناصر محیطی مؤثر بوده است.

از فحوای برخی دیدگاه‌های جامعه‌شناسان دین چنین برمی‌آید که تلائم دین و فرهنگ در جامعه سنتی به امحای مرز این دو به نفع دین و سنت و در جامعه مدرن به نفع فرهنگ صورت پذیرفته است. این ادعا اگر درباره ادیان ابتدایی صادق باشد، درباره ادیان توحیدی و جهان‌شمول به دلیل داشتن متن مقدس و باز تفسیر مستمر آموزه‌های آنها در پرتو اجتهاد و تلاش در جهت پاسخ دهی به نیازهای عصری موالیان خود، صادق نمی‌آید و شواهد درون‌متنی و عینی نیز صحت آن را تأیید نمی‌کند.

نسبت‌سنجی میان دین و فرهنگ عمدتاً با قرائت‌های حداکثری از دین یا با تلقی‌های قائل به اثربخشی آشکار و پنهان دین (به‌مثابه یک نهاد و فرانهاد) و دینداری در گستره حیات فرهنگی اجتماعی جامعه مؤمنان تناسب دارد؛ ازاین‌رو در جوامع و تلقی‌های سکولار که دینداری به صرف رابطه شخصی فرد با خود، خدا و طبیعت محدود می‌شود

و دین عملاً از نقش آفرینی سامان یافته در فرهنگ عمومی و نهادها و ساختارهای اجتماعی برکنار فرض می‌شود، این نسبت‌سنجی با محدودیت‌هایی مواجه است؛ به بیان دیگر دین در این تلقی، به مثابه عنصری کانونی از یک فرهنگ که قابلیت نفوذ و تأثیرگذاری بر همه لایه‌ها و سطوح فرهنگ و ساختارهای حیات جمعی را دارد، مورد نظر است.

### ۱. تعریف‌های دین و فرهنگ

در این بخش، به دلیل اختصار صرفاً به نمونه‌ای از تعریف‌های ارائه شده با صبغه و رویکرد جامعه‌شناختی بسنده می‌شود.

دورکیم جامعه‌شناس فرانسوی، دین را به نظام یکپارچه‌ای از عقاید و اعمال مرتبط با امور مقدس و ممنوع که موجب شکل‌گیری یک اجتماع اخلاقی واحد به نام کلیسا می‌گردد، تعریف کرده است (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۶۳).

در این تعریف اولاً به مؤلفه‌های دین (عقاید و مناسک)، ثانیاً به عنصر ذاتی و مقوم آن از دید وی یعنی جداسازی میان امر مقدس و نامقدس و بالأخره به وجه کارکردی آن یعنی ظهور یک اجتماع اخلاقی، اشاره شده است.

گلیفورد گیرتز مردم‌شناس امریکایی در تعریف دین به مثابه یک نظام فرهنگی می‌نویسد: دین عبارت است از: [۱] نظامی از نمادها که [۲] سبب استقرار خلق و خوی‌ها و انگیزه‌هایی قدرتمند و فراگیر و پایدار در انسان‌ها می‌شود و برای این هدف [۳] از طریق شکل‌دادن به مفاهیم عام درباره هستی عمل می‌کند و [۴] باعث احاطه این مفاهیم با هاله‌ای از واقعیت بودگی می‌شود (یعنی این مفاهیم را در هاله‌ای از واقعیت بودگی فرو می‌برد) به نحوی که [۵] خلق و خوی‌ها و انگیزه‌های مزبور به صورت تنها واقعیت‌های ممکن درمی‌آید (گیرتز، ۱۹۷۳، ص ۹۰).

طبق این تعریف، دین اولاً نظامی از نمادها است؛ ثانیاً موجب شکل‌گیری مجموعه‌ای از مفاهیم عام درباره هستی می‌شود (جهان‌بینی یا هستی‌شناسی)؛ ثالثاً [و در پرتو ایمان مؤمن] به ایجاد مجموعه‌ای از خلقیات و انگیزه‌های قدرتمند، فراگیر و پایدار

در انسان [مؤمن] منجر می‌شود؛ رابعاً این مفاهیم و خلیقات را به هاله‌ای از واقعیت بودگی درمی‌آمیزد و به‌عنوان تنها واقعیت‌های ممکن [مرجح، مقدس و متعالی] بدیشان می‌نمایاند.

کلود بووی و رولان کامپیش<sup>۱</sup> در تعریف دین می‌نویسند: «هر مجموعه‌ای از اعتقادات و آداب و اعمال که کم‌وبیش سازمان‌یافته بوده و با یک حقیقت مافوق تجربی و متعالی مرتبط باشد و در درون یک جامعه معین، یک یا چند وظیفه زیر را انجام دهد یکپارچه ساختن، هویت بخشیدن، تبیین تجربه جمعی، پاسخگویی به ماهیت اساسی حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها» (به نقل از: ویلم، ۱۳۷۷، ص ۱۷۳).

## ۲. ویژگی‌های اختصاص دین

ویژگی‌های ارائه‌شده در ذیل با محوریت ادیان الهی طرح شده است؛ اگرچه دین مورد نظر در نسبت‌سنجی آن با فرهنگ و به‌طور کلی دین در گفتمان جامعه‌شناسی دین، محدود به دین الهی نیست.

۱. دین دارای منشأ الهی و وحیانی است و به همین اعتبار امری مقدس و متعالی و متکی به ربوبیت تشریحی خداوند است.

۲. دین هم با سامانه فطری و سرشتی انسان تناسب وجودی دارد، هم زمینه‌های پذیرش فطری دارد و هم به نیازها و مطالبات فطری و اقتضات وجودشناختی انسان پاسخ می‌دهد.

۳. دین دارای اعتبار فراملی و فراقومی است و به زمان، قوم و جغرافیای خاصی اختصاص ندارد.

۴. دین برای هر فرد انسانی در هر زمانی، مستقل از محیط فرهنگی و پیشینه تاریخی، می‌تواند (و باید) مورد انتخاب قرار گیرد و درعین حال اجباری در پذیرش آن نیست.

۵. دین تنها به عرصه زندگی این جهانی و اجتماعی انسان‌ها محدود نمی‌شود.

1. Claude Bovay & Roland J. Campiche.

۶. دین متضمن باورها و ارزش‌های مطلق و ثابت و درعین حال قواعد و احکام متغیر مبتنی بر اصول ثابت به اقتضای شرایط زمانی و مکانی مختلف است.
۷. دین درباره به آینده انسان‌ها و بایستگی‌ها و نبایستگی‌هایی که به سعادت آنها مرتبط می‌شود، مواضع و توصیه‌های خاصی دارد.
۸. دین تقلید و تبعیت محض را بر نمی‌تابد و باید براساس آگاهی و اراده انسان‌ها انتخاب و پذیرفته شود.
۹. دین اصیل، تکثر و تعددپذیر نیست و صراط مستقیم الهی به سوی سعادت و فلاح، برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها واحد است (ر.ک: ذوعلم، ۱۳۹۷، صص ۱۳۲-۱۳۳).

### ۳. ویژگی‌های اختصاصی فرهنگ

۱. فرهنگ محصول اندیشه‌ها، تجربه‌های زیسته، ارتباطات متقابل و سلوک و سیورورت اجتماعی انسان در فرایند تاریخی است.
۲. فرهنگ متضمن یافته‌ها و دستاوردهای معنایی و متراکم یک قوم در طول تاریخ از گذشته تا اینجا و اکنون است.
۳. فرهنگ به گونه‌ای غیرارادی و ناخواسته و گاه ناآگاهانه مسیر زندگی انسان و راه و رسم ترجیحی را رقم می‌زند.
۴. فرهنگ امری متکثر است و هر قوم و جامعه برای خود فرهنگی دارد. فرهنگ حتی اگر تحت تأثیر یک دین واحد نیز قرار داشته باشد، از جهاتی استعداد تکثر و تنوع دارد. نمونه آن فرهنگ اسلامی در کشورهای مختلف اسلامی است.
۵. فرهنگ انسان‌ها را در حصار «من» قومی و ملی محدود می‌کند و غالباً منشأ تفاخرهای قومی و ملی است. به همین اعتبار، فرهنگ‌مداری (نازیدن به فرهنگ خود) در همه جوامع امکان ظهور دارد.
۶. فرهنگ‌ها میان اقوام و ملل مرزهای نامرئی ایجاد می‌کنند و هر قوم هویت متمایز خود را از رهگذر تعلق به یک فرهنگ خاص جستجو می‌کند.
۷. فرهنگ‌ها با یکدیگر تعامل و داد و ستد دارند. برخی فرهنگ‌ها به دلیل داشتن



قربان و تجانس در عناصر خود، استعداد بیشتری برای تبادل و تعاطی دارند و عناصر اختصاصی یکدیگر را بهتر جذب و درونی می‌کنند.

۸. فرهنگ تحول‌پذیر و پویا است؛ اگرچه نرخ تغییر در عناصر مختلف آن یکسان نیست. معمولاً عناصر هسته‌ای فرهنگ (باورها و ارزش‌ها) در مقایسه با دیگر عناصر از ثبات و قوام بیشتری برخوردارند و معمولاً به‌سختی یا به‌کندی دستخوش تغییر می‌شوند.

۹. فرهنگ عمدتاً ناظر به عرصه حیات طبیعی و این جهانی انسان‌ها اعم از سطوح مادی و معنوی است؛ هرچند نحوه زیستن انسان‌ها براساس یک فرهنگ، در چگونگی حیات اخروی آنها نیز بازتاب خواهد یافت.

#### ۴. وجوه اشتراک دین و فرهنگ

در این مقایسه نیز عمدتاً دین الهی و فرهنگ عرفی مورد نظر قرار گرفته است.

۱. همه جوامع انسانی از فرهنگ و گونه‌ای از دین یا دین‌نما (ایدئولوژی) برخوردارند.
۲. دین و فرهنگ هر دو روح دمیده در کالبد اعضای جامعه و جامعه به‌مثابه یک کل‌اند؛ به‌بیان دیگر دین و فرهنگ در جهان انفسی آدمیان و جهان آفاقی آنها (نهادهای ساختارهای اجتماعی) تبلور دارند.
۳. هر دو به زندگی انسان معنی می‌دهند.
۴. هر دو به شکوفایی ظرفیت‌های درونی انسان و سرمایه‌های اجتماعی مشترک توجه و اهتمام دارند.
۵. هر دو علاوه بر التفات به عرصه‌های مادی زندگی، به ابعاد معنوی آن توجه دارند؛ اگرچه دین در این خصوص برتری و کارآمدی بلامنازعی دارد.
۶. هر دو در همه سطوح، لایه‌ها، ابعاد وجودی و قلمروهای زیستی حیات فرد و عرصه‌های مختلف حیات جمعی (اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، ارتباطاتی، نمادی و...) هرچند با نسبت‌های مختلف و به شکل‌های متفاوت، نفوذ و حضور دارند؛ اگرچه در جوامع سکولار، دین از دخالت مستقیم و برنامه‌ریزی‌شده در جهان اجتماع بازداشته شده است.

۷. هر دو به تأمین ملزومات ارزشی، هنجاری و نمادین انواع ارتباطات انسانی (ارتباط با خود، خدا، عالم غیب، دیگران، طبیعت، تکنولوژی) اهتمام دارند.
۸. هر دو، به رغم تعلق به عالمی و رای حیات و موت شخصی انسان‌ها، در ایفای نقش‌های کارکردی خود به حضور جمعی آدمیان و حیات اجتماعی آنها وابسته‌اند.
۹. هر دو آدمی را از سطح حیوانی به سطح انسانی ارتقاء داده و دین علاوه بر آن، زندگی را در جهت قدس و کمال، استعلا و ارتقا می‌بخشد.
۱۰. انسان‌ها در گذر زمان و به اقتضای نیازها و ضرورت‌های خاص، بر تغییر فرهنگ خود (هرچند بطی) قادرند و گاه آن را ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌دانند؛ اما تغییر محتوای دین و بنیادهای گوهری آن را خارج از صلاحیت خود می‌دانند. آنچه ایشان بدان مجازند، ارائه تفسیرهای معقول از آموزه‌های دین و تجدید نظر در فروع استنباطی به اقتضای شرایط زمانی و مکانی و ایجاد تغییر در احکام شرعی است؛ از این رو تغییرپذیری در فرهنگ به‌ویژه عناصر غیررکنی آن و نیز بخش‌هایی از فروع دین به اقتضای زمان و مکان جریان دارد.
۱۱. فرهنگ علاوه بر باورها، ارزش‌ها، آرمان، اهداف و قواعد (عناصر مشترک با دین)، عناصر دیگری همچون زبان، هنر، ادبیات، نمادها، آداب و رسوم، علوم و فنون و قوانین را شامل می‌شود؛ به بیان دیگر دین و فرهنگ، علاوه بر عرصه‌های اختصاصی، در عرصه وسیعی نیز تداخل و اشتراک دارند و از این حیث، رابطه این دو با یکدیگر، عام و خاص من وجه است.
۱۲. دین منبع فرهنگ است و فرهنگ هرچند منبع دین نیست، در فرایند تفسیر آموزه‌های دین و بسط اجتماعی آن نقش میانجی دارد.

## ۵. رویکردهای جامعه‌شناختی به نسبت میان دین و فرهنگ

تردیدی نیست که نوع نسبت میان دین و فرهنگ و نحوه تعامل آنها تا حد زیاد تابع تعریف و تلقی‌ای است که از آنها وجود دارد. گفتنی است که تفکیک میان دین و فرهنگ و عناصر مرتبط هرچند در سطح مفهومی نسبتاً ممکن و مرزهای ذهنی کم‌ویش

روشنی میان آنها، ترسیم شده است، اما در مقام عینیت و تحقق در ذهن و ضمیر آدمیان و جهان عینی آنها به غایت مشکل و در مواردی ناممکن است؛ از این رو نسبت‌سنجی‌های اعمال‌شده بیشتر انتزاعی و تپ ایدئالی است تا انضمامی و معطوف به واقعیت. همچنین توجه به این نکته نیز ضروری است که با رویکرد تاریخی - اجتماعی، موقعیت ادیان الهی در تعامل با فرهنگ‌ها و جوامع بشری محل حضور و نقش آفرینی خود هم در آغاز و هم در استمرار تاریخی، موقعیت یکسانی نبوده و فراز و فرودهایی را تجربه کرده است.

در ادامه این بخش به نقل‌گزیده‌هایی از آرای برخی جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان که به بررسی نسبت میان دین و فرهنگ ورود کرده‌اند، می‌پردازیم.

#### ۵-۱. امیل دورکیم

دورکیم جامعه‌شناس فرانسوی در بیان نقش خاستگاهی دین برای فرهنگ یا عناصری از آن می‌نویسد: امروزه همگان در این نکته توافق دارند که حقوق، اخلاق و حتی خوداندیشه علمی، همه در دین پدید آمده، تا مدت‌های مدید با آن آمیخته بود و تحت نفوذ روح دینی قرار داشته‌اند. یک مجموعه اوهام بی‌پایه چگونه می‌توانسته است وجدان بشری را تا بدین درجه و این همه مدت تحت تأثیر شکل‌دهنده خویش قرار دهد (آرون، ۱۳۷۰، ص ۳۷۸). دین هسته بدوی اندیشه علمی نیز است (آرون، ۱۳۷۰، ص ۳۸۶). گیدنز نیز در توضیح کارکرد مراسم دینی از دید دورکیم می‌نویسد: مراسم دینی هم انگیزه اشتیاق جمعی و منبع ابداع است و هم درعین حال تجدید عهد و ایمان به عقاید و سمبل‌های موجود را موجب می‌شود. به علت همین نیاز به تجدید عهد است که در همه ادیان، مراسم به‌نحوی تکراری یا دوره‌ای انجام می‌گیرد. در جریان روزانه زندگی اجتماعی که مردم به فعالیت‌های فایده‌جویانه مشغول‌اند و منافع خودپرستانه خود را دنبال می‌کنند، نفوذ جمع بر فرد سست می‌شود؛ مراسم دینی آرمان‌های جمعی را زنده کرده، حفظ می‌کند. در جوامع ساده که چنین آرمان‌هایی پایه اصلی انسجام اجتماع است، مراسم جمعی برای حفظ استمرار گروه، چیزی اساسی است (گیدنز، ۱۳۶۳، ص ۸۱).

## ۵-۲. تی اس الیت

الیت (T. S. Eliot)، جامعه‌شناس فرهنگ در بیان نسبت میان دین و فرهنگ معتقد است: «هیچ فرهنگی نمی‌تواند جز در رابطه با مذهب پدید آید یا گسترش یابد... گرچه معتقدیم که یک مذهب می‌تواند فرهنگ‌های مختلفی را شکل دهد. آیا فرهنگ در اصل تجسد (اگر بشود گفت تجسد) مذهب یک ملت نیست؟» (الیت، ۱۳۶۹، صص ۲۸-۲۹). وی یک فرض این نسبت را این‌همانی دین و فرهنگ می‌داند: دیدگاهی وجود دارد که در آن مذهب به صورت راه و رسم زندگی یک ملت دیده می‌شود: از تولد تا گور، از صبح تا شب و حتی در خواب و این راه و رسم زندگی در عین حال، فرهنگ این ملت هم است (الیت، ۱۳۶۹، ص ۳۲).

او در موضعی دیگر تصریح دارد میان دین و فرهنگ در سطح ناخودآگاه، هماهنگی و تطابق و در سطح خودآگاه، ناهماهنگی، تفاوت و بلکه تضاد وجود دارد: «یگانگی مذهب و فرهنگ در سطح ناخودآگاه باقی می‌ماند، سطحی که روی آن ساختار خودآگاه را برنشانده‌ایم که در آن مذهب و فرهنگ با یکدیگر در تضادند و می‌توانند مخالف یکدیگر باشند... پس دو تلقی وجود دارد: یکی اینکه مذهب و فرهنگ جنبه‌های یک وحدت‌اند و دیگر اینکه دو چیز متفاوت و متضاد هستند» (الیت، ۱۳۶۹، صص ۸۰-۸۱).

الیت در موضعی دیگر این هماهنگی و تطابق را به اجتماعات اولیه و سنتی و جدایی و تمایز نسبی آنها را به مراحل بعد (جوامع مدرن) نسبت می‌دهد: مذهب و فرهنگ در اجتماعات بدوی به‌مرور از هم فاصله گرفتند... [در جامعه مدرن] فرهنگ جنبه غیرروحانی پیدا کرده، تفاوت‌های فرهنگی بین مؤمنان و ملحدان به کمترین حد رسیده و مرز بین ایمان و بی‌ایمانی نامشخص شده است (الیت، ۱۳۶۹، صص ۸۴-۸۵). او در ادامه می‌نویسد: باید بگوئیم از دو خطا اجتناب کنیم: یکی اینکه مذهب و فرهنگ را به‌مثابه دو چیز مجزا که بین آنها رابطه‌ای وجود دارد فرض کنیم و دیگر اینکه مذهب و فرهنگ را منطبق بر یکدیگر بینداریم (الیت، ۱۳۶۹، ص ۳۵).

### ۵-۳. میشل مالرب

میشل مالرب<sup>۱</sup> نیز بر تعامل اجمالی و درعین حال پیچیده دین و فرهنگ تأکید دارد: حقیقت این است که کنش و واکنش دین‌ها و فرهنگ‌ها بر یکدیگر بسیار پیچیده است. دین‌ها از فرهنگ‌هایی که در میان آنها زاده می‌شوند، نشان‌هایی در خود نگه می‌دارند. بی‌گمان دین‌زدگانی جامعه را به خود آغشته می‌کند، اگرچه جامعه‌ای باشد به‌ظاهر بسیار دین‌رها. هفته هفت روز - که همه جهان آن را پذیرفته - ریشه در کتاب مقدس یهود دارد. روزهای تعطیل کشورهای گوناگون ریشه دینی دارند (مالرب، ۱۳۷۹، ص ۳۳۹).

او از موضعی کارکردگرایانه به نقش تمدن‌ساز دین توجه می‌دهد: دین‌ها - از آن‌رو که آموزنده یک اخلاق‌اند - بی‌گمان یک عامل استوارساز جامعه‌ها هستند. تمدن‌ها بر پایه دین بنا شده‌اند. اگر دین اسلام نبود تمدن عرب در خیال هم نمی‌گنجید. باروری شکفت‌انگیز آفرینش‌های هنری هم تا اندازه زیادی در سایه دین بوده است. اصفهان و استانبول چه می‌داشتند اگر آن مسجدها در آنها ساخته نشده بود (مالرب، ۱۳۷۹، ص ۴۳۰).

مالرب در نسبت میان دین و فرهنگ در سطح عینی و زندگی روزمره می‌نویسد: دین‌ها راهبر آدمیان به سوی خدایند و نیز دین‌ها، پدیده‌های اجتماعی‌اند. زندگی روحانی با زندگی همه‌روزه درمی‌آمیزد. اندازه این درآمیزی از یک دین به دین دیگر ناهمسان است؛ اما همواره بخش مهمی از عناصری که فرهنگ ملت‌ها را می‌سازند، [دینی‌اند] (مالرب، ۱۳۷۹، ص ۲۵۴).

او در اشاره به برخی عرصه‌های تلاقی آنها و درآمیختگی نهایی دین با فرهنگ می‌نویسد: آداب و مراسم دینی چهارراهی برای برخورد دین با فرهنگ‌اند. [آداب و مراسم] برچسب یک جامعه‌اند و پیمانانه بزرگی از فرهنگ همگانی را در خود دارند (مالرب، ۱۳۷۹، ص ۲۶۹). وی در ادامه به ذکر پاره‌ای از عناصر، آثار، ویژگی‌ها و کنش‌های مختلف فرهنگی که تحت تأثیر دین شکل و جهت یافته‌اند، پرداخته است: شخصیت‌های معنوی و قدیسان، اخلاق، زیارت‌ها (مثل حج)، یادبودها (اعیاد، جشن‌ها،

1. Michelle Malherbe.

سوگواری‌ها)، آیین‌های گذار (تولد، بزرگسالی، ازدواج و مرگ)، مراسمات مختلف مردن، هنر (موسیقی و آواز، رقص، نقاشی، معماری بناهای دینی)، ستایش و نیایش، دسترسی به عبادتگاه‌ها، زبان، پول، آموزش و پرورش، سیاست، مدارا و ستیزدینی، نیازها و آرزوهای انسان، حکمت‌اندیشی، آگاهی، آزادی، شادمانی، عشق، روشن‌بینی، نوع دوستی، شکوفایی انسان، همبستگی، اراده استوار برای کنش، پاسخ به پرسش‌های انسان (مالرب، ۱۳۷۹، صص ۳۱۱-۴۰۳ و ۴۲۲-۴۶۹).

#### ۴-۵. ارنست کاسیرر

ارنست کاسیرر<sup>۱</sup> فیلسوف آلمانی، دین را جزو عناصر سازنده جهان سمبولیک انسان یعنی فرهنگ می‌داند: عالمی که انسان در آن زندگی می‌کند، دیگر عالم محض مادی نیست، جهان سمبولیک است. زبان و اسطوره و هنر و دین عناصر سازنده عالم سمبولیک انسان هستند. انسان دیگر نمی‌تواند در حضور بی‌واسطه واقعیت قرار بگیرد. دور و بر انسان را آن‌قدر صورت‌های زبانی و تصاویر هنری و سمبول‌های اسطوره‌ای و مراسم مذهبی احاطه کرده است که بدون مداخله این همه عناصر مصنوعی میانجی، نمی‌تواند چیزی را ببیند و بر مطلبی علم پیدا کند (کاسیرر، ۱۳۸۰، صص ۵۱-۵۲). وی همچنین با عطف توجه به عناصر تشکیل‌دهنده جهان سمبولیک و نقش آنها، دین را نیز از سنخ دیگر عناصر فرهنگ ارزیابی می‌کند: زبان، اسطوره، دین، هنر، علم و تاریخ عناصر سازنده و بخش‌های گوناگون عرصه عمل «بشریت» را تشکیل می‌دهند. این عناصر، مصنوعات جدا از یکدیگر و مخلوق تصادف نیستند و پیوند واحدی آنها را به یکدیگر متصل می‌کند؛ ولی این پیوند نه از نوع پیوند جوهری که پیوندی عملی است. ما باید نقش یا عمل بنیادی زبان و اسطوره و هنر و دین را در پشت صورت‌ها و تجلیات بی‌شمار آنها جستجو کنیم و سرانجام، همه این بروزات را از یک منبع مشترک بدانیم (کاسیرر، ۱۳۸۰، ص ۹۹).

1. Ernst Cassirer.

او در موضعی دیگر، دین را همچون دیگر مؤلفه‌های جهان سمبلیک، لحظه و مقطعی از فرایند آزادی تدریجی نفس انسان و نیرویی برای ساختن جهان آرمانی خویش ارزیابی می‌کند: فرهنگ را در مجموع که نگاه کنیم، می‌توان آن را به مثابه آزادی تدریجی نفس انسان تلقی کرد. زبان و هنر و دین و علم نیز لحظات متنوع این فرایند هستند و در هریک از آنها، انسان نیرویی جدید یعنی نیرویی برای ساختن جهان ویژه خود، جهانی آرمانی کشف و اثبات می‌کند. این تکثر و نابرابری قوای انسانی به معنای عدم موافقت و عدم هماهنگی نیست. تمام این وظایف و اعمال مکمل یکدیگرند و هر کدام افق جدیدی را باز می‌کنند و جنبه تازه‌ای از بشریت را به ما نشان می‌دهند. ناهماهنگی در عین حال، هماهنگی است (کاسیرر، ۱۳۸۲، ص ۳۲۲).

## ۵-۵. جورج زیمل

جورج زیمل، جامعه‌شناس آلمانی، دین را برای افراد حقیقتاً مذهبی، خودزندگی، روح دمیده در کلیت هستی حیات فردی و اجتماعی، عامل هماهنگ کننده عناصر ناسازگار زندگی، آشتی دهنده تضادهای آن و هدایت کننده کل زندگی به ساحتی فراتر از زندگی و قلمرویی استعلایی تفسیر می‌کند؛ از این رو برای افراد دیندار، در عرصه عمل تمایزی میان دین و فرهنگ نیست و به بیان دیگر دین و فرهنگ در هماهنگی کامل با محوریت و مرجعیت دین، نقش‌های خود را به انجام می‌رسانند:

«دین برای افراد حقیقتاً مذهبی «خودزندگی» است. برای شخص حقیقتاً مذهبی، دین همچنان فرم هر اندیشه و عمل، هر احساس و میلی و هر امید و یاسی می‌ماند. دین صرفاً ملازم افزوده شده‌ای به همه اینها نیست، بلکه منشأ نخستین همه هماهنگی‌ها و ناهماهنگی‌های زندگی در تمام تنش‌ها و رهایی‌هایشان می‌ماند (زیمل، ۱۳۹۲، ص ۸۲).

او در بیان کارکردهای دین در زندگی اجتماعی نیز می‌نویسد: دین یکی از عناصر زندگی است. دین باید جای خود را در زمره عناصر دیگر بگیرد و باید در صورتی که زندگی بخواهد کل منسجمی باشد، رابطه‌ای را با آنها برقرار کند. انسان برای آشتی دادن چندین نیروی متضاد به دین نیاز دارد: نیازهایش و برآوردن این نیازها، آنچه باید انجام

دهد و آنچه واقعاً انجام می‌دهد، منظر ایدئال‌ش از جهان و واقعیت. دین در هر لحظه هم تناقضاتی را که بیرون از خودش می‌یابد و هم آنهایی را که دائماً میان خودش و تمامیت بقیه زندگی رخ می‌دهد، حل می‌کند (زیمل، ۱۳۹۲، صص ۱۱۶-۱۱۷).

زیمل در موضعی دیگر به دینداری به‌عنوان سبکی از زندگی معنوی با کیفیتی متمایز اشاره می‌کند: دینداری در ذات محضش، فارغ از هر ماده تجربی، یک حیات است. جریان دینی در محتواهای حیات نفوذ می‌کند؛ محتواهایی که در غیر این صورت براساس اصول عقلانی، عملی، یا هنری شکل می‌گیرند و [جریان دینی] آنها را به سوی قلمرو استعلایی در فرم جدیدشان بالا می‌کشد (زیمل، ۱۳۹۲، ص ۲۳۳).

از دید وی، دین اگر در تمام ساحت‌های روحی مؤمن تجلی و نفوذ کند، تأثیر مستقیم و بی‌بدیلی بر زندگی او می‌گذارد. اگر کل تحول روحی به نتیجه غایی خود برسد، دین را به نوعی شیوه مستقیم زندگی یا به اصطلاح به‌سمفونی زندگی بدل می‌کند. [دین] نه ملودیی واحد، بلکه کلید سمفونی [زندگی] است. زندگی - در تمامی جنبه‌های دنیوی خود، یعنی کنش و ایمان، تفکر و احساس - در کلیت خود تحت نفوذ ترکیب منحصر به فردی از فروتنی و سرخوشی، تنش و صلح، ضعف و تقدس قرار می‌گیرد که ما آن را به هیچ طریق دیگری غیر از دینی بودن نمی‌توانیم توصیف کنیم (زیمل، ۱۳۸۰، ص ۲۴۱).

## ۵-۶. ماکس وبر

وبر جامعه‌شناس مشهور آلمانی، در اثر مشهور خود اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری به تشریح رابطه علی یا اعدادی میان نظام اعتقادی - اخلاقی برآمده از آیین پروتستان (به روایت کالون) با نظام سرمایه‌داری غرب پرداخته است؛ رابطه‌ای که با تلقی رایج از ادیان به‌ویژه قرائت کاتولیکی مسیحیت و به‌خصوص در جهان سکولار بسیار مناقشه‌برانگیز به نظر می‌رسید؛ به بیان دیگر اخلاق برآمده از جهان‌بینی مذهبی، به‌عنوان یک عنصر فرهنگی هدایتگر کنش مؤمنان، زمینه‌ای برای رویش نظام سرمایه‌داری به‌عنوان یک کلیت تمام عیار اقتصادی اجتماعی فرهنگی بی‌سابقه را فراهم ساخت.



وی در صدد بود اثبات کند رفتار آدمیان در جوامع گوناگون فقط وقتی فهمیدنی است که در چارچوب دریافت کلی آنها از هستی قرار داده شود. اصول جزمی دینی و تعبیر آنها، جزئی از این جهان‌بینی شمرده می‌شوند و برای درک رفتار افراد و گروه‌ها، به‌ویژه برای درک رفتار اقتصادی آنها، ناگزیر باید دین را هم درک کرد (آرون، ۱۳۷۰، ص ۵۷۲). به اعتقاد وی، ادراکی که هریک از ما از اغراض خود داریم، تابع افکار و حتی تابع افکار مابعدالطبیعی یا مذهبی ما است. زمام اختیار اغراض هریک از ما در دست جهان‌بینی ما است. در مذهب کالون (از فرق پروتستان)، از آنجا که مؤمن تصویری معین از روابط خالق و مخلوق دارد و از آنجا که تصویری خاص از مسئله گزینش نزد خدا دارد، به گونه‌ای خاص زندگی می‌کند و به کار و کوشش می‌پردازد. رفتار اقتصادی بدین سان تابعی از جهان‌بینی عام است و علاقه‌ای که هر کس به این یا آن فعالیت پیدا می‌کند، از نظام ارزشی یا از جهان‌بینی کلی در مورد هستی انفکاک‌ناپذیر است (آرون، ۱۳۷۰، صص ۵۸۳-۵۸۴).

از دید وبر تعبیری معین از مذهب پروتستان موجب ایجاد انگیزشی مساعد برای تشکیل نظام سرمایه‌داری شده است. به اعتقاد وی، روح سرمایه‌داری و روح مذهبی پروتستان تناسبی معنادار با هم دارند؛ یعنی یک جهان‌بینی معین، از یک سو و سبک خاصی از فعالیت اقتصادی، از سوی دیگر با هم پیوندی معنوی دارند (آرون، ۱۳۷۰، صص ۵۷۸-۵۸۰). از دید وی، برخی از الزام‌های منطق خداشناسی و مذهبی کالون با برخی از الزام‌های منطق سرمایه‌داری به‌نحوی شگفت‌انگیز با هم تلاقی دارند.

پیوند میان روح سرمایه‌داری و اخلاق پروتستانی نشان می‌دهد چگونه یک طرز تفکر معین درباره جهان می‌تواند جهت‌گیری کنش‌ها را تعیین کند و تأثیر ارزش‌ها و باورها بر رفتارهای بشری را به نحو مثبت و علمی میسر سازد. مطالعه وبر روشن می‌سازد چگونه افکار مذهبی به‌عنوان علت مؤثر در جریان تاریخ عمل می‌کنند (آرون، ۱۳۷۰، صص ۵۸۳-۵۸۵).

از دید وبر برخی از ادیان یا برخی تفسیرها از دین ممکن است ظرفیت زندگی بخشی آن را محدود سازند. دین‌های مبتنی بر مراقبه، جذب و شور، در عمیق‌ترین لایه‌های

وجودی‌شان با زندگی اقتصادی خصومت می‌ورزند و فرد را از زندگی روزمره و رفتار مصلحت‌آمیز دور می‌کنند (ویر، ۱۳۸۲، ص ۳۲۸).

در مقابل، دینی که حاوی آموزه‌هایی است که برگزیدگی و رستگاری انسان صالح را در عرصه زندگی روزمره و عقلانیت این جهان را براساس احکام الهی متجلی می‌کند، امکانات بیشتری برای تقید به آن در سطح توده‌ها فراهم می‌کند (ویر، ۱۳۸۲، صص ۳۲۸-۳۳۰؛ همچنین برای اطلاع از نقش تمهیدی دین و اخلاق دینی در شکل‌گیری سرمایه‌داری غرب ر.ک: ویر، ۱۳۷۱، صص ۷۳-۱۵۷).

### ۵-۷. تالکوت پارسونز

پارسونز جامعه‌شناس امریکایی با عطف توجه به نقش مسیحیت کاتولیک و پروتستان در توسعه تمدن غرب و شکوفایی و تعالی ظرفیت‌های معنوی آن به نکاتی درخصوص نقش زمینه‌ای دین برای بسترسازی فرهنگی اجتماعی مناسب جهت ظهور تحولات دوران‌ساز، توجه داده است: دین باعث پیدایش فرهنگ و جامعه مدرن که اقتصاد نیرومند، تکنولوژی و علم را نیز در برمی‌گیرد، شده است. کلیسا محرک اصلی و روشنگر در تمدن مدرن بوده است (گولدنر، ۱۳۷۲، ص ۲۸۳). این مسیحیت است که فرهنگ باستانی را به مدرن مبدل ساخته و ترکیب قرون وسطایی آن، جامعه و فرهنگی عظیم را پدید آورده است (گولدنر، ۱۳۷۲، ص ۲۸۴). مسیحیت مبنای دنیوی ساختن جوامع و ایجاد اتحاد از طریق ارزش‌های مشترک را فراهم آورده است. مذهب کاتولیک مکانی برای فرهنگ معنوی مستقل ایجاد کرده که در میان ادیان بزرگ قرون وسطی بی‌نظیر بوده است. مذهب پروتستان نیز رهبری انقلاب آموزشی قرن نوزده و ترویج کلی معنویات و مخصوصاً علوم را بر عهده داشته است (گولدنر، ۱۳۷۲، ص ۲۸۴). مسیحیت همچنین زمینه اصلی پیدایش اقتصاد، علوم، استقلال فکری، ساخت قانونی و دنیوی (secularization) جامعه غربی را فراهم نمود. مسیحیت زیربنای پیدایش دولت رفاه عامه انسان‌دوست را فراهم ساخت (گولدنر، ۱۳۷۲، ص ۲۸۴).

از دید وی، قدرت و نیکویی تمدن اروپا و جامعه معاصر از مسیحیت مشتق شده

است. مسیحیت کانون اصلی نظم، اتحاد و پیشرفت در جامعه غربی بوده است (گولدنر، ۱۳۷۲، ص ۲۸۵). انگیزه‌های دینی اکنون از طریق فرهنگ اخلاقی دینی بیان می‌گردد. حضور این فرهنگ از طریق توانایی که به ارزش‌های اخلاقی نسبت داده، متجلی و متمرکز شده است. ارزش‌های برتر نامرئی، در نهایت پاسخ اصلی به این مسئله را که جامعه در جهت چه اهدافی و به چه منظوری پیش می‌رود، تعیین می‌کنند (گولدنر، ۱۳۷۲، ص ۲۸۸). «مقدس» از نظر پارسونز احساسی غیرقابل بیان است که با اشتیاقی دینی توأم است و می‌تواند گسترش یابد و به همه چیز حالتی آسمانی بخشد. حالت مقدس در کانون نظام اخلاقی جای دارد و در مرکز جهان اجتماعی واقع شده است. خداوند به شکل نامرئی اما توانا و پر از راز در نظام اجتماعی استوار و پابرجا است (گولدنر، ۱۳۷۲، ص ۲۸۸). پارسونز همچنین معتقد است دین به منزله فرهنگ، نمادها و افکاری را به کار می‌گیرد که برای خلق انگیزه در نظام کنش ضروری‌اند و نظام فرهنگی از جمله دین، نظام اجتماعی، نظام شخصیت و ارگانسیم جسمی را کنترل می‌کند (فورشت و ریستاد، ۱۳۹۴، صص ۱۵۲-۱۵۳).

#### ۸-۵. چارلز دیویس

از دید دیویس<sup>۱</sup> جامعه‌شناس دین، دین به مثابه یک امر قدسی نقش بنیادین در حیات بخشی و معنا بخشی به عرصه‌های فرهنگی و جهان‌های انسانی دارد و کنار رفتن آن از عرصه‌های فرهنگی اجتماعی در جهان مدرن را مصیبت بار و موجب ابتذال فرهنگ می‌داند. [دین] یا امر متعالی با هر یک از جهان‌های انسانی یا عرصه‌های فرهنگی به مثابه بن‌مایه جان بخش آن و به مثابه پی‌ریزی‌کننده معنا و ارزش آن ارتباط می‌یابد؛ اگرچه امر متعالی در ورای هر یک از قلمروهای انسانی معنا قرار می‌گیرد؛ به همین دلیل است که برای فرهنگ مدرن، طرد امر قدسی از عرصه‌های فرهنگی تمایز یافته، مصیبت بار شده است (دیویس، ۱۳۸۷، ص ۱۳۵).

او در موضعی دیگر، اعتقادات دینی را بخشی جدایی‌ناپذیر از سنت فرهنگی

1. Charles Davis.

موروثی جوامع انسانی ارزیابی می‌کند: جوامع نه با یک لوح ساده بل با سنتی موروثی آغاز می‌شوند و اعتقادات دینی همیشه بخشی از این سنت هستند (دیویس، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳).  
 دیویس همچنین در بیان وجوه و جلوه‌های فرهنگی - اجتماعی دین می‌نویسد: دین دارای سه وجه متناظر با سه عرصه فرهنگی شناختی، هنجاری و ابرازی است. وجه شناختی، دین کیهانی را، وجه هنجاری، دین سیاسی را و وجه ابرازی، دین متأملانه را پدید می‌آورد. این سه وجه دین یعنی کیهانی، سیاسی و متأملانه، متمایز اما جدایی‌ناپذیرند؛ همان‌طور که سه عرصه فرهنگی، متمایز ولی جدایی‌ناپذیرند (دیویس، ۱۳۸۷، ص ۱۳۷).

از نظر دیویس فرهنگ و همچنین سیاست، نقش میانجی در انتقال بینش‌ها و ارزش‌های دینی به جامعه دارند: فرهنگ و سیاست فی‌نفسه دینی نیستند. آنها فقط میانجی حقایق و ارزش‌های دینی هستند (دیویس، ۱۳۸۷، ص ۱۴۴).

از دید دیویس، دین در جامعه انسانی، هیچ‌گاه فاقد کارکرد نخواهد شد: اگر از کارکردهای دیگر دین محروم شویم، همیشه نقشی هست که انتظار می‌رود دین آن را انجام دهد (دیویس، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳). همچنین در بیان کارکردهای فرهنگی دین می‌نویسد: دین قلمرو مخصوصاً متمایزی از معنای فرهنگ نیست. دین هر بخش از کنش و فرهنگ انسانی را به سوی نامحدود، ماورا و امر متعال می‌گشاید. بدین ترتیب ایمان دینی به محتوای همه حوزه‌های مختلف معنا و فرهنگ سرایت می‌کند (دیویس، ۱۳۸۷، صص ۲۳۸ - ۲۳۹).  
 دیویس در عین حال به نقش فرهنگ و اقتضائات متن اجتماعی در تقیید عقاید و ارزش‌های دینی توجه می‌دهد: با وجود این، اعتقادات دینی، مانند همه آفریده‌های انسانی، نسبی، ناپایدار و محدود به فرهنگ‌اند (دیویس، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳).

## ۵-۹. دانیل بل

دانیل بل<sup>۱</sup> جامعه‌شناس امریکایی، بر این باور است که دین در جامعه سنتی همه

1. Daniel Bell.

عرصه‌های زندگی را پوشش می‌داد و اساساً تمایزی میان دین و فرهنگ وجود نداشت: دین، به‌عنوان ایده و نهاد، سراسر زندگی آدمی را در جامعه سنتی می‌پوشانده، اما در جامعه مدرن، فضای زندگی به‌شدت فرو کاهیده است (بل، ۱۳۸۰، ص ۱۷۹).

از دید وی، در جامعه مدرن، فرهنگ به جای دین نشسته و این جایگزینی، تغییراتی را در نظام معنایی بشر موجب شده است: برای انسان مدرن و جهان وطن، «فرهنگ» جانشین دین و «کار» به‌عنوان ابزارهای تحقق خود یا ابزارهای مشروعیت‌بخشیدن به زندگی شده است (بل، ۱۳۸۰، ص ۱۶۹).

بل همچنین در بیان ویژگی‌های دین، در توصیفی دورکیمی آن را منبع آگاهی‌های قدسی معرفی کرده، می‌نویسد: قوت دین از هیچ کیفیت سودجویانه‌ای (از نفع فردی یا نیاز فردی) برخاسته است. دین نه قراردادی اجتماعی است نه نظامی تعمیم‌یافته از معانی جهان‌شناسانه. نیروی دین برخاسته از این واقعیت است که دین، قبل از ایدئولوژی‌ها یا صورت‌های دیگر اعتقاد سکولار، ابزارگردآورنده‌ای بوده است که مفهوم امر مقدس را در قالبی نیرومند و واحد ریخته است؛ یعنی همان چیزی که به‌عنوان وجدان جمعی مردم به‌گونه‌ای مشخص وجود دارد. مذهب آگاهی جامعه است و چون زندگی اجتماعی در تمام ابعادش فقط با نظام نمادها ممکن شده است، آن آگاهی توجه خود را بر بعضی موضوعات معطوف می‌دارد که مقدس تلقی می‌شوند (بل، ۱۳۸۰، صص ۱۶۶-۱۶۷).

او در بیان کارکردهای دین نیز بر این باور است که دین با توسل به آیین‌ها و مناسک که سازوکاری برای ایجاد احساسات مشترک الزام‌آورند، ابزاری برای دستیابی به همبستگی اجتماعی است. دین آن پاره قوام‌بخش آگاهی انسان است، جستجوی شناختی برای الگوی «نظم عام» هستی، نیاز مؤثر برای ایجاد مناسک و تقدس‌بخشیدن به چنین برداشت‌هایی، نیاز نخستین برای وابستگی به دیگران یا نیاز به مجموعه‌ای از معانی که پاسخی استعلایی به نفس دهند و نیاز وجودی برای مواجه‌شدن با امور قاطعی همچون رنج و مرگ. دین همواره هنجارهای اخلاقی را بر فرهنگ تحمیل می‌کند. دین بر محدودیت‌ها تأکید می‌کند خصوصاً بر تابعیت انگیزش‌زیایی‌شناسانه از رفتار اخلاقی پا می‌فشارد. فرهنگ هنگامی که با دین پیوند خورد، به داوری حال بر پایه گذشته

می‌پردازد و هر دو را از طریق سنت تداوم می‌باند (بل، ۱۳۸۰، صص ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۹ و ۱۸۲).

## ۵-۱۰. کلیفورد گیرتز

گیرتز مردم‌شناس امریکایی، نسبت میان دین و فرهنگ را از منظری کارکردگرایانه چنین توصیف می‌کند: دین نموداری از فرهنگ است. دین همراه با فهم عامه، هنر، علوم تجربی و ایدئولوژی، یک «نظام فرهنگی» را برمی‌سازد. نظام‌های فرهنگی، به‌عنوان نظام، پاره‌ای سامان‌یافته از فرهنگ و مرکب از اعتقادات و اعمال‌اند. این نظام‌ها کارکردهایی مشابه فرهنگ به‌عنوان یک کل دارند (Geertz, 1973, p.100).

از دید گیرتز، دین به جامعه، نوعی جهان‌بینی، منش خاص و به تبع آن نوعی سبک زندگی منطبق با ماورا اعطا می‌کند و همچون فرهنگ، زندگی را معنی‌دار می‌سازد: در عقاید و اعمال دینی، منش یک گروه به شکلی خردورزانه موجه جلوه می‌کند و وانمود می‌شود این منش ارائه‌کننده سبکی از زندگی است که به شکلی مطلوب بر وضعیت واقعی امور، چندان که جهان‌بینی گروه، آنها را ارائه می‌کند، انطباق دارد. جهان‌بینی به‌صورت تصویری از واقعیت امور که به شکلی منحصربه‌فرد برای عملی شدن این چنین سبک زندگی شکل یافته، معرفی می‌شود. نمادهای دینی همسازی بنیادینی بین یک سبک زندگی خاص و یک ماوراءالطبیعه به‌خصوص برقرار می‌سازند و از هریک از این دو وجه نگاهبانی می‌کنند. دین و فرهنگ هر دو به زندگی معنا می‌بخشند و این معنا را ابلاغ می‌کنند (Geertz, 1973, pp.89-90 & 100).

گیرتز در اشاره به نقش دین در ابلاغ و مشروعیت‌بخشی به ارزش‌های اجتماعی می‌نویسد: دین با درهم‌تنیدن اخلاق و جهان‌بینی، به مجموعه‌ای از ارزش‌های اجتماعی مشروعیتی می‌بخشد که برای تحقق، احتمالاً به آن بیش از هر چیز دیگر نیازمندند. در آیین‌ها و اسطوره‌های قدسی، ارزش‌ها نه به‌عنوان کردارهای ذهنی انسانی، بلکه به‌عنوان شروط مقدرشده برای زندگی در جهانی باساختاری خاص تصویر می‌شوند (Geertz, 1973, p.131).

از نظر گیرتز، جهان‌بینی و اخلاقی که با آن تلفیق شده باشد، تمامی یک فرهنگ و

نه یک بخش مشخصاً مذهبی آن را در برمی گیرند. وی تدارک جهان بینی و اخلاق [برای فرهنگ] را منحصر به دین می داند. دیگر نظام های فرهنگی احتمالاً عقاید و کنش هایی را موجب می شوند که کمتر متعالی اند؛ پس کمتر می توانند به عنوان جهان بینی و اخلاق ارزیابی شوند (گیویان، ۱۳۸۶، ص ۲۳).

از دید گیرتز، دینداری تنها بر حقیقت یا علم بدان چه حقیقت پنداشته می شود، متوقف نیست، بلکه محقق کردن آن است؛ یعنی آن حقیقت را زندگی کردن است (Geertz، 1968، pp.16-17) و به بیان دیگر دین از دید گیرتز، نقشی استراتژیک در عمل ساخت جهان توسط انسان بازی کرده و متضمن پرتوافکنی کلیت هستی بر نظم انسانی است و خلاصه اینکه «دین تلاش جسورانه ای برای معنادار شدن کل هستی برای انسان است» (Berger، 1969، p.37).

نکته پایانی اینکه از دید گیرتز، دین هم زمان هم یک مدل فرهنگ<sup>۱</sup> و هم یک مدل تغییر فرهنگ<sup>۲</sup> است؛ یعنی دین از یک سو توصیفی از تجربه واقعی مردم و گروه های جامعه و از سوی دیگر، الگویی برای تغییر آن است؛ به بیان دیگر دین در عین حال که می خواهد بگوید واقعیت چیست، هم زمان و بلافاصله می خواهد تجویز هم بکند و بگوید چه چیزی باید باشد (مک کویری، ۱۳۷۵، ص ۲۵۵).

## ۵-۱۱. آنتونی گیدنز

گیدنز جامعه شناس انگلیسی نیز بر محوریت دین در جامعه سنتی و در آمیختگی دین و فرهنگ در این نوع جامعه تصریح دارد. در جوامع سنتی، دین معمولاً نقش اصلی را در زندگی اجتماعی ایفا می کند. نمادها و مناسک دینی غالباً با فرهنگ مادی و هنری جامعه مثل موسیقی، نقاشی یا پیکرتراشی، رقص، قصه گوئی و ادبیات درهم می آمیزند (گیدنز، ۱۳۸۹، ص ۷۷۱).

1. Model of Culture.

2. Model for Culture.

گیدنز در ادامه با استناد به دیدگاه دورکیم مبنی بر سیطره گفتمانی دین در جامعه سنتی و نقش آفرینی انحصاری آن و متقابلاً افول موقعیت آن در جامعه مدرن می‌نویسد: بنا به استدلال دورکیم، در فرهنگ‌های کوچک و سنتی تقریباً تمامی جنبه‌های زندگی زیر نفوذ دین است. شعائر دینی هم موجب پیدایش اندیشه‌ها و مقوله‌های فکری تازه می‌شود و هم ارزش‌های موجود را از نو تحکیم و تثبیت می‌کند. دین صرفاً مجموعه‌ای از عواطف و فعالیت‌ها نیست، بلکه طرز فکر اعضای فرهنگ‌های سنتی را تعیین می‌کند. حتی اساسی‌ترین مقوله‌های تفکر از جمله چگونگی تصویری که از زمان و مکان وجود دارد، ابتدا در قالب دین ریخته می‌شود. به اعتقاد دورکیم، همراه با پیدایش و رشد جوامع مدرن، تأثیر و نفوذ دین رنگ می‌بازد. تفکر علمی به‌طور فزاینده‌ای جای تبیین‌های دینی را می‌گیرد و فعالیت‌های مناسکی و آیینی فقط بخش بسیار کوچکی از زندگی افراد را اشغال می‌کند (گیدنز، ۱۳۸۹، ص ۷۷۹). وی همچنین از شعائر جمعی یا تشریفات به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های اصلی و مشترک میان همه ادیان با جلوه‌های فرهنگی خاصش نام می‌برد (ر.ک: گیدنز، ۱۳۹۱، صص ۴۹۶ - ۴۹۷).

#### ۵-۱۲. پیتروبرگر

به اعتقاد برگر جامعه‌شناس دین، دین عمل بشری است که از طریق آن کیهان مقدس استقرار می‌یابد. دین کیهانی‌ساختن به شیوه‌ای مقدس است. منظور از مقدس، حالتی مرموز و قدرتی ترس‌آور است که غیر از انسان و درعین حال مرتبط با او است و در اشیای خاصی تعبیه می‌شود (Berger, 1969, p.26). از دید وی، اساس دین تجربه دینی است، تجربه‌ای حاکی از حضور یا احساس تعالی.

دین در عمل ساخت جهان به‌دست انسان نقشی استراتژیک بازی کرده است. دین متضمن پرتوافکنی نظم انسانی بر کلیت هستی است؛ به عبارت دیگر «دین تلاشی جسورانه برای معنادار ساختن کل هستی برای انسان است» (Berger, 1969, p.37).

در مقابل، جامعه و فرهنگ در طبیعت زیستی بشر ریشه دارند. فرهنگ به کلیت فرآورده‌های برونی‌شده بشر و جامعه به ترتیبات اجتماعی معینی که فرهنگ بر آنها تکیه



می‌کند، اشاره دارد. جامعه شرط ضروری برای شکل‌گیری فرهنگ است (یوسف‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۹۹).

از دید برگر، ارتباط دین و فرهنگ، خود را در حوزه معناداری زندگی متبلور می‌سازد. برگر همچنین عرفی‌شدن فرهنگ (در مقابل دینی‌شدن آن) را عرفی‌شدن نمادها و حیات فکری و آگاهی می‌داند. این نوع عرفی‌شدن هنگامی روی می‌دهد که وظیفه معنادار ساختن زندگی از عهده دین خارج شود و در اختیار جایگزین‌های دیگری از جمله علوم جدید قرار گیرد (یوسف‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۲۷).

### ۵-۱۳. جان مک لافلین

مک‌لافلین<sup>۱</sup> جامعه‌شناس دین، فرهنگ را ابزار تأمین منویات دین و محمل انعکاس آن در جامعه قلمداد می‌کند: همه اعمال انسانی از جمله اعمال مذهبی در شرایطی وضع می‌شوند که همیشه زمینه‌های فرهنگی، آنها را شکل داده‌اند. مذهب در واقع به سبب قدرت زیادی که در فرهنگ وجود دارد، به‌عنوان یک ابزار به آن تکیه می‌کند (مک لافلین، ۱۳۸۳، ص ۷۰).

وی همچنین فرهنگ را بستری برای تدوین دوباره قوانین دین متناسب با قالب‌های خاص اجتماعی و همسو با ارزش‌های محلی در حال تحول، ارزیابی می‌کند: درحقیقت برای اینکه آرمان‌های یک دین، مفهوم واقعی خود را در قالب یک حس اجتماعی حفظ کنند، باید قدرت تدوین دوباره قوانین خود را داشته باشند تا بتوانند به نحو هدفمندی به نظام‌های ارزشی و واقعیت‌های اجتماعی در حال تحول ارزش‌های محلی وارد شوند (مک لافلین، ۱۳۸۳، ص ۷۰).

مک لافلین در ادامه به مراسم و مفاهیم نمادین دین به‌عنوان جلوه‌های فرهنگی - اجتماعی دین با کارکردهای ویژه توجه می‌دهد: مراسم مذهبی جنبه‌های فرهنگی و اجتماعی دین هستند و به اندیشه‌های متعالی عینیت می‌بخشند. این مراسم، اصول عقاید

1. John McLoughlin.

نسبتاً مبهم را از طریق حرکات منظم بدنی و اغلب با استفاده از مکان‌ها و اشیای خاص نمایش می‌دهند؛ از این رو مراسم برای حفظ جهان‌بینی و ویژگی‌های خاص یک مذهب ضروری‌اند. مفاهیم نمادینی که با مراسمی خاص در ارتباط‌اند، ارتباطات بین گروه‌ها، اشخاص و حقایق غایی آنها را آسان می‌کنند. این گونه مراسم، فاصله بین تجارب جهانی، اجتماعی و فردی را پر می‌کنند (مک لافلین، ۱۳۸۳، ص ۸۹).

او در ادامه با استناد به برخی دیدگاه‌ها به همسویی دین و فرهنگ در واقعیت اجتماعی توجه می‌دهد: هیچ چیز یا دست کم هیچ چیز قابل ملاحظه‌ای در مذهب نمی‌تواند از شکل‌های فرهنگی که مذهب از طریق آنها وجود خود را ابراز می‌کند، جدا شود (مک لافلین، ۱۳۸۳، ص ۷۰).

#### ۵-۱۴. ماتیو آرنولد

آرنولد اندیشمند انگلیسی مدعی است عبرانیت یعنی قلمرو مذهب، سه چهارم زندگی انسان و فرهنگ یا یونانیت، یک چهارم آن را تشکیل می‌دهد. از دید وی، فرهنگ دیگر ناظر به رشد همه جوانب طبیعت بشری نیست، بلکه تنها به جنبه یونانیت طبیعت انسان توجه دارد. آرنولد همچنین بر این باور است که انسان باید متعهد به چیزی فراتر از خود باشد. این تعهد در دین تعهد به خدا است و خدا مظهر آرمانی کمالی است که وی در تفکرات خود در باب فرهنگ بدان توجه داده است (جانسون، ۱۳۷۸، صص ۴۴-۴۵)؛ از این رو، دین چیزی به مراتب جامع‌تر و متعالی‌تر از فرهنگ است.

#### ۵-۱۵. جیمز بکفورد

بکفورد<sup>۱</sup> فیلسوف و الهیدان دانمارکی، فرهنگ را عرصه تبلور دین در زندگی اجتماعی می‌داند: دین در قالب مقولاتی چون ایدئولوژی، جهان‌بینی، فرهنگ و قومیت، در زندگی اجتماعی تبلور و تجلی می‌یابد (بکفورد، ۱۳۸۹، ص ۴۸). شماری از موضوعات

1. James Beckford.

اجتماعی که به آنها معنای دینی نسبت داده شده عبارت‌اند از: کنش‌ها و رفتارها، احساسات یا تصورات انسان‌ها (چه فردی و چه جمعی) و معانی و قواعدی که در قالب نهادها، سازمان‌ها و اجتماعات تعین یافته‌اند (بکفورد، ۱۳۸۹، ص ۴۴).

از دید وی، دریافت‌های مختلف از دین (که اعتبار یا توجیه جمعی دارند) در بسیاری از حوزه‌های زندگی اجتماعی حضور دارند؛ اگرچه در غالب این برداشت‌ها مناقشه‌ای نیست، [اما همواره میان آنچه «دینی» است با «برداشت‌های مختلف» از آن، تفاوت‌ها و اختلافاتی وجود دارد] (بکفورد، ۱۳۸۹، ص ۴۶).

وی همچنین در اشاره به برخی کارکردهای اجتماعی دین می‌نویسد: دین به‌عنوان منبع جهت‌گیری اخلاقی، هدایت معنوی، هویت و معنا برای جماعت‌ها و افراد خاص، همگرایی افراد با جامعه و پیوند همه نهادها در قالب یک کل منسجم و متشکل مطرح است (که البته اکنون این کارکرد را از دست داده است). دین همچنین می‌تواند در کمک به حل مسائل پیوسته و ملازم با تحولات سریع اجتماعی و حل «پارادوکس نهایی» سهم و نقش داشته باشد (بکفورد، ۱۳۸۹، صص ۹۱-۹۲). معانی مشترک نسبت داده شده به دین، می‌توانند در بسیاری از فرایندها، ساختارها و محصولات فرهنگی و اجتماعی یافت شوند (بکفورد، ۱۳۸۹، ص ۵۵) و نکته پایانی اینکه بکفورد به‌خوبی نشان داده است که برای جامعه‌شناسان لائیک، دین با کلیت سازمان‌یابی و نظم جامعه ربط می‌یابد و تلاش برای درک و فهم دین بخشی از تلاش نظریه‌پردازی عام در مورد کلیت حیات اجتماعی و جامعه است (کچویان، ۱۳۸۷، ص ۹۸).

## ۵-۱۶. مک کویری

مک کویری<sup>۱</sup> جامعه‌شناس بر این باور است که همه ادیان شکل‌هایی از فرهنگ هستند که با تجربه تاریخی گروه‌ها و ملت‌ها در آمیخته‌اند (مک کویری، ۱۳۷۵، ص ۲۵۵). وی همچنین با استناد به دیدگاه ارنست کاسیرر معتقد است دین در کنار علم،

1. Macquarie.

زبان، اساطیر، هنر و غیره به عنوان عناصر متنوع زندگی فرهنگی، جایگاه خاصی در فرهنگ دارد.

از دید وی، فرهنگ انسانی در تمامیت خود، جریان خودآزادسازی تکاملی نوع انسان است. زبان، هنر، دین و علم، مراحل گوناگون این جریان اند. انسان در هریک از آنها نیرویی تازه کشف و اثبات می کند: نیروی ساختن جهانی خاص و جهانی آرمانی. هریک از صورت‌های نمادین بالا، تنها تا حدی قابل توجه‌اند که به حیات فرهنگی انسان و جهانی که روح او می‌سازد، کمک کنند (مک کویری، ۱۳۷۵، صص ۲۶۰-۲۶۱).

کویری همچنین به نقل از داوسون،<sup>۱</sup> از پژوهشگران فلسفه دین در بیان نقش فرهنگ‌ساز دین می‌نویسد: دین راهنمای فرهنگ است و نقشی اساسی در شکل‌بخشیدن به آن دارد؛ حتی دینی که صریحاً آخرتی است و چنین می‌نماید که همه ارزش‌ها و معیارهای جامعه انسانی را انکار می‌کند، ممکن است تأثیری توانمند بر فرهنگ داشته و عوامل مؤثری در گرایش‌های تحول اجتماعی فراهم آورد. ایمان دینی، انسان را به قلمرویی از واقعیت راهنمایی می‌کند که گسترده تر از قلمرو هر ایدئولوژی انسانی است که توجه انسان را صرفاً به جهان متناهی و مادی محدود می‌کند و به همین نسبت، ایمان دینی تأثیری عمیق‌تر (هرچند ناخودآگاه) خواهد داشت. دین در هر فرهنگی عمیقاً مؤثر است. در فرهنگ‌های مهم آسیایی، دین نظم اجتماعی مقدسی را بنیان نهاده که شاید طی قرون و اعصار تغییر نکرده باشد (مک کویری، ۱۳۷۵، ص ۲۷۷).

#### ۵-۱۷. علی شریعتی

دکتر شریعتی با عطف توجه به اسلام در مقام تحقق و جریان‌یابی تاریخی و تأثیرات عمیق آن بر لایه‌های مختلف فرهنگ ایرانی و خلق انسان و جهان اجتماعی جدید متناسب با روح کلی خود می‌نویسد:

اسلام برای ما در عین حال تاریخ، زبان، فرهنگ، بینش، اخلاق، روابط اجتماعی،

1. Christopher Dawson.

عاطفه، رفتار، نوعی جهان‌بینی و تلقی از انسان و زندگی است. اسلام جز حقیقت، به صورت یک واقعیت نیز در متن فرهنگ و فطرت ما و وجدان جمعی و روابط اجتماعی ما حضور دارد. اسلام برای ما، علاوه بر آنکه یک ایدئولوژی است، محتوای تاریخ، روح و خصلت فرهنگ، شیوه زندگی، رفتار فردی و اجتماعی، روح جمعی و بالأخره تعیین‌کننده تلقی ویژه ما از جهان، رابطه ما با هستی و نیز تشکیل‌دهنده بنای ارزشی و بنیاد انسانی و فطرت وجودی ما است (شریعتی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۲۶). وی با طرح دو تلقی متفاوت از اسلام یعنی اسلام به‌مثابه ایدئولوژی و اسلام به‌مثابه فرهنگ می‌نویسد: اسلام به‌مثابه ایدئولوژی (یعنی مکتب اعتقادی، اعتقاد مرامی و هدایتی یعنی دین) که مسائل اعتقادی و مراسم عملی و حتی عبادی آن، عاملی است برای تکامل معنوی انسان و عزت و رشد اخلاقی و فکری و اجتماعی و سلامتی است برای ترقی زندگی نوع انسان، و اسلام به‌عنوان یک فرهنگ که شامل مجموعه علوم و معارف و دانش‌ها و اطلاعات بسیار از قبیل فلسفه، کلام، عرفان، اصول، فقه و رجال است. اسلام به‌عنوان ایدئولوژی، ابوذر می‌سازد و اسلام به‌عنوان فرهنگ، ابوعلی سینا. اسلام به‌عنوان ایدئولوژی، مجاهد می‌سازد و اسلام به‌عنوان فرهنگ، مجتهد می‌سازد (شریعتی، ۱۳۷۵، ج ۱۹، ص ۲۷۴). شریعتی تبدیل دین به فرهنگ را نتیجه فرونشست تدریجی آن در بستر اجتماع می‌داند: یک نهضت، ابتدا، ایمان، هدف، مسئولیت و جهاد است که از متن «مکتب اعتقادی» می‌جوشد، پس از آنکه منحنی «عقیده» - که توده را آگاه می‌کند و به بسیج و آمیختن می‌دارد - از نقطه اوج خود فرود می‌آید، منحنی «فرهنگ» - که مجموعه فلسفه، علوم، ادبیات و هنر است - به صعود آغاز می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۵، ج ۲۶، صص ۲۷۵ - ۲۷۷).

از دید شریعتی، تبدیل اسلام از صورت یک عقیده مشخص، آن هم در رابطه درونی فرد با خدا به یک ایدئولوژی است که تمامی ابعاد وجودی انسان، اجتماع و زندگی مادی و معنوی را در بر دارد و رسالت‌سازندگی بنیاد جامعه، به حرکت آوردن و جهت‌دادن و تعیین روش، راه و آرمان تاریخ و تغییر سرشت و سرنوشت انسان و مسئولیت، شیوه زندگی، روابط طبقاتی، تولید، توزیع و مصرف اقتصادی، نظام اخلاقی

و آموزشی و فرهنگی و بالأخره اساس، فلسفه، ضوابط، جهت و آرمان رهبری را به دست می‌گیرد (شریعتی، ۱۳۷۵، ج ۵، صص ۱۵۴-۱۵۵). اسلام مذهب جامعه ما، سازنده تاریخ ما، روح فرهنگ ما، وجدان نیرومند و شیرازه مستحکم جامعه ما، بنیان اخلاق و معنویت ما و بالأخره خود انسانی مردم ما است (شریعتی، ۱۳۷۵، ج ۲۰، صص ۲۶۰-۲۶۴ و ج ۵، صص ۹۲-۱۰۰؛ زکریایی، ۱۳۷۳، ج ۱، صص ۶۷-۱۳۰).

### ۵-۱۸. یوسف فضایی

یوسف فضایی جامعه‌شناس دین، با تفکیک ادیان ابتدایی از ادیان تک‌خدایی (به‌عنوان ادیان متکامل براساس نظریه تکاملی دین) و گستره شمول آنها در جامعه نتیجه می‌گیرد مفهوم دین در مراحل ابتدایی، از نظر فکری عبارت بود از جهان‌بینی کلی بشر ابتدایی و از نظر اجتماعی و عملی، همه روابط فردی و اجتماعی، فرهنگ و تمدن، مراسم و آداب مخصوص، به انضمام یک سلسله تشریفات و تابوها در اجرای آن مراسم و نیز اساطیر و پرستش‌های دینی را شامل می‌شد؛ به‌بیان‌دیگر، دین در ادوار دورتر، بیشتر پدیده‌های فکری و اجتماعی مانند مقررات اجتماعی، سیاسی، ادبیات، هنر، موسیقی، رقص، جشن‌ها، نجوم، طبابت، جادوگری و سحر را در برمی‌گرفت؛ یعنی همه این عنوان‌ها در جوامع ابتدایی جنبه دینی داشته است و ازهمین رو است که بعضی معتقدند دین مادر و منشأ فلسفه و بعضی علوم مانند طب و نجوم بوده است؛ اما در دوره تک‌خدایی، دین عبارت بوده است از اعتقاد به قوای لاهوتی و ماورای طبیعی و رعایت یک سلسله قواعد اخلاقی و انجام یک سلسله مراسم عبادی در جهت کسب تقرب به خدا و جلب رضایت او (فضایی، ۱۳۵۶، ص ۱۴۴).

### ۵-۱۹. حسن محدثی

حسن محدثی گیلوایی جامعه‌شناس دین، در تبیین ابعاد فرهنگی اجتماعی دین و نقش و کارکرد اجتماعی آن به‌ویژه در گذشته می‌نویسد: دین شامل مجموعه‌ای از عناصر اجتماعی و فرهنگی است که معطوف به بازتولید تجربه امر قدسی‌اند. محتوای

نهایی و اساسی تجربه امر قدسی که در سنن دینی گوناگون مشترک است، «وجود نظم کلی و بنیانی در هستی» است. حول این چنین تجربه‌ای یک نظام نمادین، نهادها، نقش‌ها، رفتارها و آیین‌هایی شکل می‌گیرد که مجموعاً یک نظام فرهنگی دینی را می‌سازد و کل این نظام فرهنگی در خدمت بازتولید محتوای تجربه امر قدسی است یا به‌طور آرمانی باید باشد. قداست موجود در چنین تجربه‌ای قابل سرایت است و براین اساس هستی به دو بخش متمایز قدسی و دنیوی تقسیم می‌شود. براساس همین تسری طلبی است که می‌توان گفت دین خواهان آن است که به همه امور اجتماعی و فرهنگی، صبغه قدسی و دینی ببخشد و کل فرهنگ و اجتماع را در خدمت خود قرار دهد و خواهان این است که کل هستی را به فضا - زمان قدسی تبدیل کند تا فرد در همه جا و در هر لحظه بتواند امر قدسی را تجربه کند (محدثی، ۱۳۸۱، ص ۶۵).

در عرصه وجود انسانی، آدمی چون قداستی را در تجربه دینی شهود می‌کند، تمایل به این دارد که این قداست را در همه لحظات زندگی و همه تجربیاتش دریافت کند. همین امر هم زندگی شخصی‌اش را در همه ابعاد تحت سیطره محتوای امر قدسی قرار می‌دهد و هم کنش اجتماعی‌اش را از آن متأثر می‌کند. در سطح نظام فرهنگی و اجتماعی نیز دین نهادسازی می‌کند و آموزه‌هایی را گسترش می‌دهد و در این راه نیروهایی را به خدمت می‌گیرد و این نیروها در جهت خدمت به دین، گستره حیطه‌ای را که دین بر آن سیطره دارد، افزایش می‌دهند؛ بنابراین بخش اعظم جامعه، دینی می‌شود. این فرایند در دوره‌ای از تاریخ صورت می‌گیرد که دین اصلی‌ترین نظام فرهنگی را تشکیل می‌دهد. در چنین دوره‌ای اعتبار همه نهادها وابسته به نسبتی است که آنها با دین دارند. در این دوره همه نیازها و همه پرسش‌های آدمیان به دین ارجاع داده می‌شود و دین مکلف به پاسخگویی و برآوردن همه آنها می‌شود. هرچه که این نیازها و پرسش‌ها بیشتر به دین رجوع شود، عرصه اجتماعی دین وسیع‌تر می‌گردد و سیطره آن بر کمیت جامعه بیشتر می‌شود. دین تنها نظام معتبر اندیشه بود که می‌توانست معتبرترین و منطقی‌ترین پاسخ‌ها را عرضه کند (محدثی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۲).

## ۵-۲۰. داریوش آشوری

آشوری فرهنگ‌شناس ایرانی، دین را به اعتبار نقش آفرینی اجتماعی، ابتدا ذیل یک نظام معنایی گسترده به نام «ایدئولوژی» مطرح کرده و سپس به نقش محوری آن در آگاهی‌بخشی مدنی و شکل‌دهی به دو پدیده بنیادین زندگی بشر یعنی اخلاق و سیاست توجه می‌دهد. آشوری همچنین نقش دین یا ایدئولوژی را در قوام‌بخشی به فرهنگ و مدنیت، اساسی ارزیابی می‌کند و در نهایت به یکسانی و این‌همانی آن با فرهنگ تمایل می‌یابد.

وی درباره جایگاه دین در جوامع پیشامدرن و نقش آن در شکل‌گیری فرهنگ و مدنیت می‌نویسد: در چنین مدینه‌هایی دین عنصر اصلی و پایه‌گذار است؛ زیرا از راه دین است که رابطه میان بشر و مبدأ پیدا می‌شود و از آن راه است که بشر «احکام ازلی» را دریافت می‌کند؛ از این‌رو پیدایش هر دین تازه سرآغاز بنیانگذاری مدینه تازه و مدنیت تازه‌ای بوده است. هر دین تازه دعوت‌کننده به ارض تازه و مدینه تازه‌ای است، یعنی از سر گرفته‌شدن تاریخ. دین تا آنجا که پایه‌گذار و نگهبان مدینه است، ایدئولوژی است. عنصر بنیادی دیگر در چنان مدینه‌هایی، زبان است. دین و زبان دو داده نخستین و مقدس و ازلی‌اند که فرهنگ و مدنیت بر پایه آنها قوام می‌گیرد و انسانیت انسان و «فطرت» او در این دیگ است که پخته و پرورده می‌شود (آشوری، ۱۳۹۲، ص ۲۳۰، صص ۲۱۳-۲۱۶ و ۲۳۵).

## ۵-۲۱. ادوارد سایپر

سایپر مردم‌شناس فرانسوی، گستره سپهر دین، تجلی آن در قالب عناصر فرهنگی و نیز تأثیرات فرهنگی آن را به جوامع ابتدایی محدود کرده است: دین در جوامع ابتدایی بدون اینکه با اخلاق، علم و هنر اشتباه شود، با هریک از این سه ارتباطی پیچیده و غیرقابل انفکاک دارد. دین بر روی سازمان اجتماعی قبیله و سلسله‌مراتب آن و بالأخره بر روی تصویری که مردم از سازمان اجتماعی دارند، اثر می‌گذارد. در قالب موارد صحیح‌تر این است که گفته شود در جوامع ابتدایی، دین تنها واقعیت نظام‌یافته‌ای است



که فرهنگ را در بر می‌گیرد و آنچه را که ما اخلاق و علم و هنر و سازمان اجتماعی می‌نامیم قسمت عمده‌اش تجسم روح دینی است در زندگی روزانه (روح الامینی، ۱۳۷۵، صص ۲۲۷-۲۲۸).

### ۵-۲۲. فوستل دوکولانژ

دوکولانژ پس از بحث از جایگاه دین در یونان و روم قدیم می‌نویسد: مذهب در تمام حالات زندگانی پیشینان دخیل بوده است؛ چنان‌که انسان از هر سو می‌نگریست با مذهب مواجه می‌شد. روح و جسم، حیات فردی و اجتماعی، محاکم و اعیاد، جنگ‌ها و تمام جزئیات زندگانی وی محکوم اوامر مذهب بود. تمام اعمال مردم و تکلیف هر یک از دقایق عمر ایشان را مذهب معین می‌کرد و چنان بر وجود بشر تسلط داشت که او را در هیچ‌یک از اعمال خویش مختار نمی‌گذاشت (دوکولانژ، ۱۳۴۳، ص ۱۶۷). مهندس بازرگان نیز پس از نقل گزیده‌هایی از آرای دوکولانژ از کتاب مذکور، نتیجه حاصل از دیدگاه وی را در این محورها خلاصه کرده است: ۱. تمدن و اجتماع بشری از قدیم‌ترین مراحل خود زاینده مذهب و تحت تأثیر شدید آن بوده است؛ ۲. اداره هیئت اجتماعی یا تمدن از یک طرف و مذهب از طرف دیگر پایه‌پای هم پیش رفته‌اند؛ ۳. توسعه تمدن و هیئت اجتماعی ناگزیر احتیاج به معتقدات مذهبی مشترک و متکامل دارد؛ ۴. در سایه اشتراک در عقیده و توحید در پرستش است که رفع دشمنی و ایجاد ائتلاف و اتحاد در طریق تأسیس دولتی که تمام افراد بشر در سایه آن بتوانند زیست کنند، امکان‌پذیر است؛ ۵. با ظهور دین مسیح عاملی که میان ملت‌ها دشمنی و جدایی می‌انداخت و سد بزرگی که مانع تأسیس دولت واحد جهانی بود، شکسته و روح آزادی دمیده شد (بازرگان، بی‌تا، ص ۲۵).

### ۵-۲۳. پیتیریم سوروکین

سوروکین جامعه‌شناس و تمدن‌شناس روسی در تبلورات فرهنگی دین در جامعه می‌نویسد: «فرهنگ مذهبی در میلیون‌ها شیء مادی، از معبدها و ساختمان‌های کلیساهای

بزرگ گرفته تا میلیون‌ها شیء مذهبی و سپس در اعمال روزانه پیروان آن - از رهبران مذهبی گرفته تا پیروان معمولی - از یک عبادت ساده گرفته تا میلیون‌ها عمل مذهبی، احکام اخلاقی، نیکوکاری و احسان که از سوی مؤمنان بدان عمل می‌شود، عینیت می‌یابد. از میان تمام نظام‌های فرهنگی، نظام مذهبی در تمامی صورت‌های سه‌گانه ایدئولوژیکی، رفتاری و مادی بخش مهمی از مجموع فرهنگ بشری را به خود اختصاص می‌دهد» (سوروکین، ۱۳۷۷، ص ۲۳۶).

#### ۵-۲۴. جلالی مقدم

مسعود جلالی مقدم جامعه‌شناس دین، بر نقش دین به‌عنوان ابزاری فرهنگی برای ایجاد سازگاری فرد با محیط اجتماعی و طبیعی‌اش و تعالی و تقدس بخشی به این نسبت تأکید دارد: «دین محصولی از فرهنگ و نتیجه‌ایی از تکاپوی انسانی است که موجودی حامل فرهنگ است. از این دیدگاه، جامعه‌شناس ممکن است دین را ابزاری فرهنگی بداند که با آن آدمی خود را با تجاربتش در محیط کلی خویش سازگار می‌کند و مقصود از محیط کلی او، اعضای هم‌گروهش، جهان طبیعی و آنچه که احساس می‌کند اینها همه را تعالی خواهد داد، می‌باشد. این امر اخیرالذکر است که مغز و هسته دین را می‌سازد؛ یعنی جهت‌گیری فکر، احساس و عمل انسان که حس می‌کند ماورای تجربه روزمره او از خودش، از هم‌نوعانش و از جهان طبیعی او است و در یک کلام، امری «مقدس» است (جلالی مقدم، ۱۳۸۶، ص ۲۳).

او در ادامه به رسوم و مناسک دینی به‌عنوان جلوه‌های عینی حضور دین در جامعه و فرهنگ توجه می‌دهد: مناسک جنبه عملی و قابل مشاهده رفتار دینی است. این اصطلاح می‌تواند شامل هرگونه رفتاری مثل پوشیدن لباس مخصوص، تقدیم نذر و قربانی، ذکر بعضی کلمات، در خوشی ماندن، نغمه‌سرایی یا سرودخوانی، نماز، نیایش، جشن، روزه، رقص، نذبه، طهارت و تلاوت بشود. حقیقت این است که با تحلیل دقیق معلوم می‌شود که بسیاری از رسوم هر گروه، از مفهومی که افراد آن از رابطه با امر

مقدس دارند، برمی خیزند؛ به عبارت دیگر محتمل است این رسوم منشأ دینی داشته باشند (جلالی مقدم، ۱۳۸۶، صص ۲۷ و ۳۰).

## نتیجه گیری

نتیجه حاصل از نقل قول‌هایی که آورده شد و دیگر مباحث طرح شده با رویکرد جامعه‌شناختی به دین این است که جامعه‌شناسان با دین در مقام تحقق (دینداری) سروکار دارند، نه با دین در مقام تعریف (دین درون‌متنی)، با همه نظام‌های اعتقادی، ارزشی، رفتاری و نمادین که در جامعه و در تلقی مؤمنان نام دین به خود گرفته، سروکار دارند نه خصوص ادیان الهی. دین در این تلقی، گاه به‌مثابه یک جهان‌بینی، یک ایدئولوژی، یک سبک زندگی، یک زیست‌جهان، یک نظام اخلاقی، یک میراث معنوی یا یک نظام الهیاتی انگاشته شده است؛ غالباً برای دین نه منشأ الهی و آسمانی که منشأ زمینی و اجتماعی قائل‌اند؛ دین نه مقتضای گرایش‌ها و مطالبات فطری انسان‌ها که مقتضای ضرورت‌های کارکردی حیات جمعی آنها انگاشته شده است. اهمیت دین نزد آنان نه به دلیل ذات و جنبه‌های قدسی و متافیزیکی آن که به دلیل نقش‌ها و کارکردهای آن، آن‌هم خصوص کارکردهای اجتماعی است و کارکردهای عمده دین از نظر ایشان در اموری مثل هویت‌بخشی، معنابخشی، انسجام‌بخشی، اعطای سبک زندگی، اعطای جهان‌بینی و ایدئولوژی، افق‌گشایی برای تفسیر برخی حقایق هستی یا کنارآمدن معقول با برخی بحران‌های طبیعی و اجتماعی، اعطای نظام اخلاقی و مانند آن خلاصه می‌شود.

در نسبت میان دین و فرهنگ نیز مجموع دیدگاه‌های عرضه شده را می‌توان بدین شرح دسته‌بندی کرد: دین در جامعه سنتی همان فرهنگ است و در جامعه مدرن به بخشی از آن تبدیل شده است؛ دین روح فرهنگ و فرهنگ تجسد دین است؛ دین همان فرهنگ در سطح ناخودآگاه جمعی و غیرفرهنگ در سطح خودآگاه است؛ دین در ضمن فرهنگ فعالیت کرده و به اسارت آن درآمده است؛ دین و فرهنگ دو لحظه آزادی‌تدریجی روح انسان در مسیر تعالی‌اند؛ دین منشأ فرهنگ یا عنصر بنیادین آن

است؛ دین وجه مشترک فرهنگ‌های مختلف در یک قلمرو جغرافیایی است؛ دین متضمن سنت و بخش فربهی از میراث فرهنگی است؛ دین همان فرهنگ معنوی است؛ دین و فرهنگ دو نظام معنایی مستقل و در عمل، دارای ارتباط گسترده‌اند؛ دین همان فرهنگ به شرط تعیین‌یابی اجتماعی است؛ دین متضمن بخشی از عناصر فرهنگی است؛ دین در تکوین، بقا و تطور فرهنگ عمیقاً مؤثر است؛ دین و فرهنگ در یک جامعه با یکدیگر تعامل و در آمیختگی اجتناب‌ناپذیر دارند.

## فهرست منابع

۱. آرون، ریمون. (۱۳۷۰). مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی (مترجم: باقر پرهام، چاپ دوم). تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۲. آشوری، داریوش. (۱۳۹۲). ما و مدرنیته (چاپ پنجم). مؤسسه فرهنگی صراط.
۳. الیت، تی. اس. (۱۳۶۹). درباره فرهنگ (مترجم: حمید شاهرخ). تهران: نشر مرکز.
۴. بازرگان، مهدی. (بی تا). دین و تمدن. تهران: مؤسسه انتشارات بعثت.
۵. بکفورد، جیمز ای. (۱۳۸۹). دین و نظریه اجتماعی (مترجم: مسعود آریایی‌نیا). تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۶. بل، دانیل. (۱۳۸۰). دین و فرهنگ در جامعه پسا صنعتی (مترجم: مهسا کرم‌پور). فصلنامه ارغنون، (۱۸)، صص ۱۵۹-۱۸۳.
۷. جانسون، لزی. (۱۳۷۸). منتقدان فرهنگ (مترجم: ضیاء موحد). تهران: طرح نو.
۸. جلالی مقدم، مسعود. (۱۳۸۶). درآمدی بر جامعه‌شناسی دین (چاپ دوم). تهران: نشر مرکز.
۹. دورکیم، امیل. (۱۳۸۳). صور بنیانی حیات دینی (مترجم: باقر پرهام). تهران: نشر مرکز.
۱۰. دو کولانژ، فوستل. (۱۳۴۳). تمدن قدیم (مترجم: نصرالله فلسفی، چاپ دوم). تهران: کتاب کیهان.
۱۱. دیویس، چارلز. (۱۳۸۷). دین و ساختن جامعه (جستارهایی در الهیات اجتماعی) (مترجم: حسن محدثی و حسین باب الحوائجی). تهران: یادآوران.
۱۲. ذوعلم، علی. (۱۳۹۷). فرهنگ ناب اسلامی. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۱۳. روح‌الامینی، محمود. (۱۳۷۵). مبانی انسان‌شناسی (گرد شهر با چراغ) (چاپ چهارم، ترجمه کامل مقاله «دین چیست»). ادوارد سایپر از فرانسه به فارسی. تهران: عطار.
۱۴. زکریایی، محمدعلی. (تدوین کننده). (۱۳۷۳). فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی (پژوهشی در آثار دکتر شریعتی). ۲ ج. تهران: الهام.
۱۵. زیمل، گئورگ. (۱۳۸۰). تضاد فرهنگ مدرن (مترجم: هاله لاجوردی). فصلنامه ارغنون، (۱۸)، صص ۲۲۵-۲۴۶.

۱۶. زیمل، گئورگ. (۱۳۹۲). مقالاتی درباره دین (مترجم: شهناز مسمی پرست، چاپ دوم). تهران: ثالث.
۱۷. سوروکین، پ. ا. (۱۳۷۷). نظریه‌های جامعه‌شناسی و فلسفه‌های نوین تاریخ (مترجم: اسدالله امیر) (نوروزی). رشت: انتشارات حق شناس.
۱۸. شجاعی‌زند، علی‌رضا. (۱۳۹۲). ذات‌انگاری دین، فصلنامه جستارهای فلسفه دین، (۳)، صص ۸۱-۱۱۲.
۱۹. شریعتی، علی. (۱۳۷۵). مجموعه آثار (چاپ ششم). تهران: الهام.
۲۰. فضایی، یوسف. (۱۳۵۶). بنیان‌های اجتماعی دین. تهران: چاپار.
۲۱. فورشت، اینگر؛ و ریستاد، پل. (۱۳۹۴). درآمدی بر جامعه‌شناسی دین (مترجم: مجید جعفریان). قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۲. کاسیرر، ارنست. (۱۳۸۰). رساله‌ای در باب انسان (درآمدی بر فلسفه فرهنگ) (مترجم: بزرگ نادرزاد، چاپ سوم). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۳. کاسیرر، ارنست. (۱۳۸۲). فلسفه و فرهنگ (مترجم: بزرگ نادرزاد). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۴. کچویان، حسین. (۱۳۸۷). نظریه‌های جهانی‌شدن و دین، (چاپ دوم). تهران: نشر نی.
۲۵. گولدنز، الوین. (۱۳۷۲). بحران جامعه‌شناسی غرب (مترجم: فریده ممتاز، چاپ دوم). تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۶. گیدنز، آنتونی. (۱۳۶۳). دورکیم (مترجم: یوسف اباذری). تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۲۷. گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۹). جامعه‌شناسی (مترجم: حسن چاوشیان، چاپ چهارم). تهران: نشر نی.
۲۸. گیدنز، آنتونی. (۱۳۹۱). جامعه‌شناسی (مترجم: منوچهر صبوری، چاپ بیست و هفتم). تهران: نشر نی.
۲۹. گیویان، عبدالله. (۱۳۸۶). کلیفورد گیرتز و دیدگاه تفسیری او در باب دین و فرهنگ، مطالعات فرهنگی و ارتباطات، (۱۰)، صص ۱-۲۸.
۳۰. مالرب، میشل. (۱۳۷۹). انسان و ادیان (نقش دین در زندگی فردی و اجتماعی) (مترجم: مهران توکلی). تهران: نشر نی.

۳۱. محدثی گیلوایی، حسن. (۱۳۸۱). *دین و حیات اجتماعی: دیالکتیک تغییرات*. تهران: فرهنگ و اندیشه.
۳۲. مک کویری، جان. (۱۳۷۵). *تفکر دینی در قرن بیستم* (مترجم: عباس شیخ شعاعی و محمد محمدرضایی). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۳. مک لافلین، جان. (۱۳۸۳). *مراسم مذهبی و فرهنگ* (مترجم: افسانه نجاریان). اهواز: نشر رسش.
۳۴. وبر، ماکس. (۱۳۷۱). *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری* (مترجم: عبدالمعبود انصاری). تهران: سمت.
۳۵. وبر، ماکس. (۱۳۸۲). *قدرت و جامعه* (مترجم: احمد تدین). تهران: هرمس.
۳۶. ویلم، ژان پلر. (۱۳۷۷). *جامعه‌شناسی ادیان* (مترجم: عبدالرحیم گواهی). تهران: نشر علم.
۳۷. یوسف‌زاده، حسن. (۱۳۸۸). *بررسی تحول آرای پیتز برگر درباره دین و عرفی شدن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

38. Berger, Peter. L. (1969). *The Social Reality of Religion*, Faber and Faber, London.
39. Geertz, C. (1968). *Islam Observed: religious development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.
40. Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

## References

1. Aron, R. (1370 AP). *Basic stages of thought in sociology* (B. Parham, Trans., 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Islamic Revolution Publications and Education. [In Persian].
2. Ashuri, D. (1392 AP). *Ma modernite* (5<sup>th</sup> ed.). Serat Cultural Institute. [In Persian].
3. Bazargan, M. (n.d.). *Religion and civilization*. Tehran: Besat Publishing Institute. [In Persian].
4. Beckford, J. A. (1389 AP). *Social theory and religion* (M. Ariaeinia). Tehran: Imam Sadeq (PBUH) University. [In Persian].
5. Bell, D. (1380 AP). *Religion and culture in post-industrial society*. *Arghanon*, (18), pp. 159-183. [In Persian].
6. Berger, P. L. (1969). *The Social Reality of Religion*. London: Faber & Faber.
7. Cassirer, E. (1380 AP). *An essay an man: an introduction to a philosophy of human culture* (an introduction to the philosophy of culture) (B. Naderzad, Trams., 3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian].
8. Cassirer, E. (1382 AP). *Philosophy and Culture* (B. Naderzad, 3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian].
9. Davis, Charles. (1387). *Religion and the making of society: essays in social theology* (H. Mohaddesi, & H. Bab al-Hawajji). Tehran: Yadavaran. [In Persian].
10. Ducolung, F. (1343 AP). *Ancient Civilization* (N. Falsafi, 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Kayhan Book. [In Persian].
11. Durkheim, E. (1383 AP). *The Elementary Forms of Religious Life* (B. Parham, Trans.). Tehran: Markaz Publication. [In Persian].
12. Eliot, T. S. (1369 AP). *About culture* (H. Shahrokh., Trans.). Tehran: Markaz Publication. [In Persian].
13. Fazaai, Y. (1356). *The social foundations of religion*. Tehran: Chapar. [In Persian].
14. Furseth, I. (1394 AP). *An introduction to the sociology of religion* (M. Jafariyan, Trans.). Qom: University of Religions and Denominations. [In Persian].



15. Geertz, C. (1968). *Islam Observed: religious development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.
16. Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
17. Giddens, A. (1363 AP). *Emile Durkheim* (Y. Abazari, Trans.). Kharazmi Publications. [In Persian].
18. Giddens, A. (1389 AP). *Sociology* (H. Chavoshiyan, Trans., 4<sup>th</sup> ed.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].
19. Giddens, A. (1391 AP). *Sociology* (M. Sabouri, Trans., 27<sup>th</sup> ed.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].
20. Givian, A. (1386 AP). Clifford Geertz and his Look at Religion and Culture. *Cultural Studies & Communication*, 3(10), pp. 1-28. [In Persian].
21. Gouldner, A. W. (1372 AP). The coming crisis of western sociology (F. Momtaz, Trans., 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Enteshar Co. [In Persian].
22. Jalali Moghadam, M. (1386 AP). *An Introduction to the Sociology of Religion* (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Markaz Publication. [In Persian].
23. Johnson, L. (1378 AP). *The Cultural Critics* (Z. Movahed, Trans.). Tehran: Tarh-e No. [In Persian].
24. Kachooeiyani, H. (1387 AP). *Theories of Globalization and Religion* (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].
25. Macquarrie, J. (1375 AP). *Twentieth-century Religious Thought* (A. Sheikh Shoa'ei & M. MohammadRezaei, Trans.). Qom: Islamic Propagation Office Publication. [In Persian].
26. Malherb, M. (1379 AP). *Man and Religions* (The Role of Religion in Individual and Social Life) (M. Tavakoli, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].
27. McLoughlin, S. (1383 AP). *Religion Ritual, Culture* (A. Najarian, Trans.). Ahvaz: Rasesh publication. [In Persian].
28. Muhaddithi Gilwaei, H. (1381 AP). *Religion and Social Life: The Dialectic of Change*. Tehran: Culture and Thought. [In Persian].
29. Ruhulamini, M. (1375 AP). *Fundamentals of Anthropology (Around the City with a Lamp)* (4<sup>th</sup> ed.). Tehran: Attar. [In Persian].

30. Shariati, A (1375 AP). *Collection of works* (6<sup>th</sup> ed.). Tehran: Elham. [In Persian].
31. Shojaeizand, A. (1392 AP). Essentialist approach to religion. *Quarterly Journal of Philosophy of Religion*, 2(3), pp. 81-112. [In Persian].
32. Simmel, G. (1380 AP). Contradiction of Modern Culture (H. Lajevardi, Trans.). *Arghanon*, (18), pp. 225-246. [In Persian].
33. Simmel, G. (1392 AP). *Essays on religion* (Sh. Mosamaparast, Trans., 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Sales. [In Persian].
34. Sorokin, P. A. (1377 AP). *Modern historical and social philosophies* (A. Norouzi, Trans.). Rasht: Haghshenas Publications. [In Persian].
35. Weber, M. (1371 AP). *Capitalism in The Protestant Ethic* (A. Ansari, Trans.). Tehran: Samt. [In Persian].
36. Weber, M. (1382 AP). *Religion, Power and Society* (A. Tadayon, Trans.) Tehran: Hermes. [In Persian].
37. Willem, J. (1377 AP). *Sociology of Religions* (A. Gawahi, Trans.). Tehran: Nashr-e Elm. [In Persian].
38. Yousefzadeh, H. (1388 AP). *Study the evolution of Peter Berger's views on religion and secularization*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian].
39. Zakariaei, M. A. (1373 AP). *Philosophy and political sociology* (research in the works of Dr. Shariati). Tehran: Elham. [In Persian].
40. Zooelm, A. (1397 AP). *Pure Islamic culture*. Qom: Research Institute of Culture and Thought. [In Persian].