

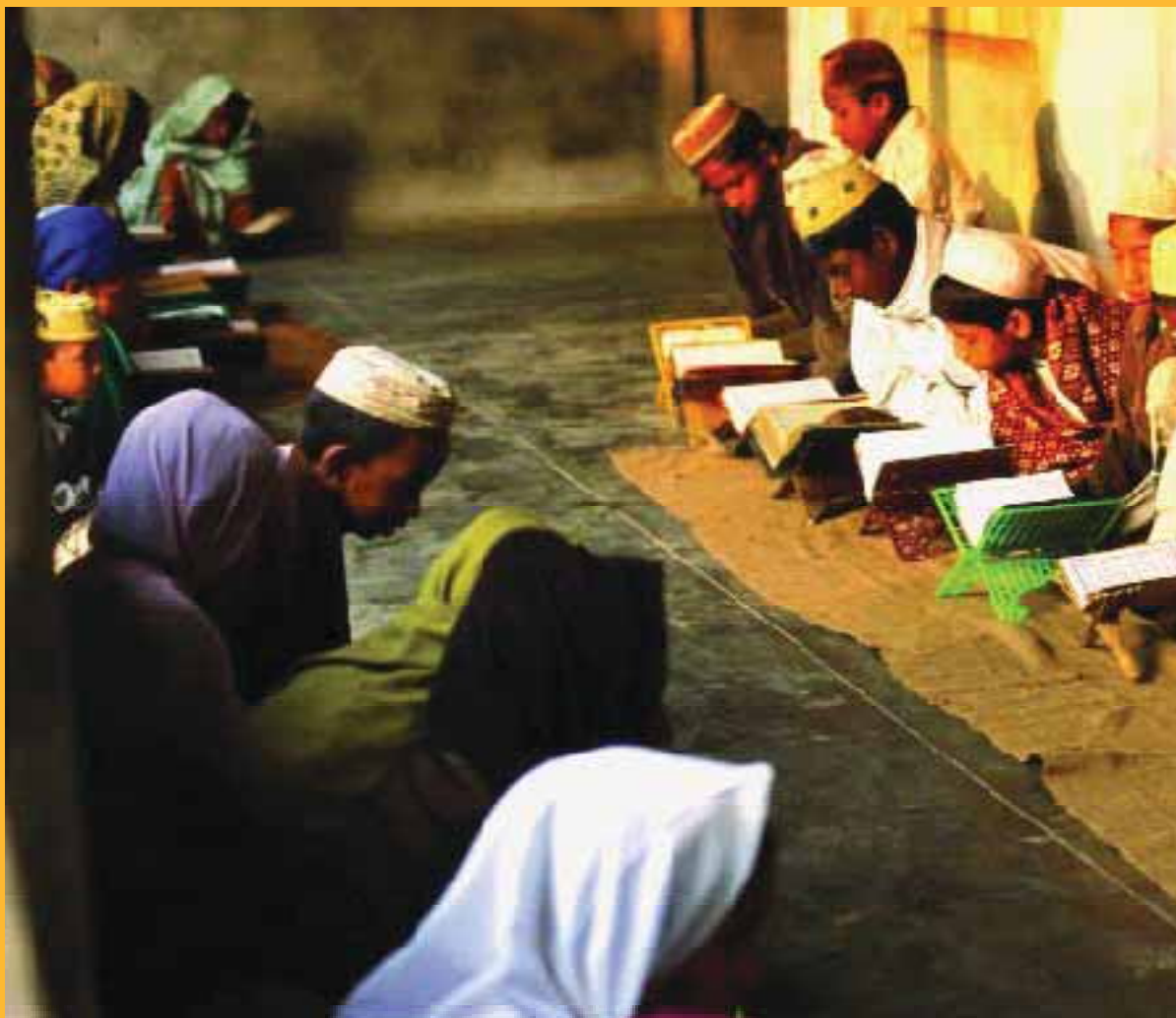
سیری در ادیان جهان



سیری در ادیان جهان

سرپرستار: کریستوفر پارتیج

ترجمه عبدالعلی براتی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

The New Lion Handbook

The World's Religions

General Editor: Christopher Partridge

A Lion Book, 2005

Translated in to persian

by

A. Barat



انتشارات قفوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری

شماره ۱۰۷، تلفن ۶۶۴۰۸۶۴۰

سروراستار: کریستوفر پارتریج

سیری در ادیان جهان

ترجمه عبدالعلی براتی

چاپ اول

؟؟ نسخه

۱۳۹۰

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۳ - ۸۶۹ - ۳۱۱ - ۹۶۴ - ۹۷۸

ISSN: 978-964-311-869-3

Printed in Iran

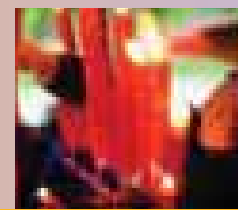
قیمت

فهرست

پیشگفتار ویراست سوم ۹

شناخت دین

بخش اول



- دین چیست؟ ۱۰
- پدیده‌شناسی و مطالعه دین ۱۴
- انسان‌شناسی دین ۱۹
- اسطوره‌ها و نمادها ۲۰
- جامعه‌شناسی دین ۲۳
- روان‌شناسی دین ۲۶
- نظریه انتقادی و دین ۲۸
- آیین‌ها و مناسک ۳۲
- ادیان جهان ۳۴
- سیر زمانی ادیان جهان ۳۶

ادیان باستانی

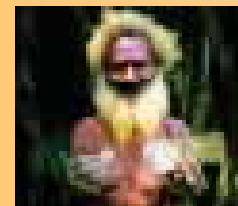
بخش دوم



- دین پیش از تاریخ ۳۸
- مکان‌ها و تقویم‌های مقدس ۴۸
- سرزمین آرتک‌ها و اینکاها ۵۰
- گاهواره تمدن: خاور نزدیک در دوران باستان ۵۷
- مصر باستان: سرزمین کاهنان فرمانروا ۶۷
- معابد مصر: مراکز قدرت ۷۴
- ادیان یونان و روم باستان ۷۶
- خدایان کهن: دین اقوام سلت ۹۳
- ادیان و خدایان اسکاندیناوی ۹۶
- چادرنشینان استپ‌ها ۱۰۱

ادیان بومی

بخش سوم



- شناخت ادیان بومی ۱۰۶
- موردشناسی ۱: ادیان بومی در آسیا ۱۱۰
- موردشناسی ۲: دین فو در پاپوا گینه نو ۱۱۵
- موردشناسی ۳: ادیان بومی استرالیا ۱۱۸
- موردشناسی ۴: ملانزی ۱۲۱
- موردشناسی ۵: ادیان بومی آمریکای جنوبی ۱۲۲
- موردشناسی ۶: بومیان آمریکای شمالی ۱۲۸
- موردشناسی ۷: اینویت ۱۳۱
- موردشناسی ۸: شمنیسم در اسکاندیناوی ۱۳۲
- موردشناسی ۹: ادیان بومی آفریقا ۱۳۴
- موردشناسی ۱۰: بانگوا ۱۳۹
- موردشناسی ۱۱: زولو ۱۴۰

دین هندو

بخش چهارم

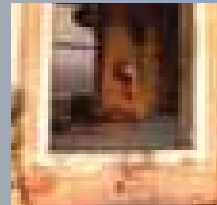
- مروری تاریخی ۱۴۲
- فلسفه ۱۴۸
- متون مقدس ۱۵۱
- باورها ۱۵۴
- اعیاد دین هندو ۱۶۱
- خانواده و جامعه ۱۶۵
- من هندو هشتم ۱۶۷
- دین هندو در جهان امروز ۱۶۸



دین جین

بخش پنجم

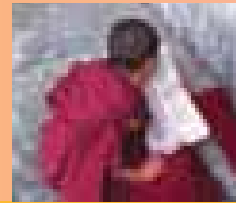
- مروری تاریخی ۱۷۴
- متون مقدس ۱۸۱
- باورها ۱۸۳
- خانواده و جامعه ۱۸۸
- عبادت و اعیاد ۱۹۰
- من جین هشتم ۱۹۶
- دین جین در جهان امروز ۱۹۷



دین بودا

بخش ششم

- مروری تاریخی ۱۹۹
- متون مقدس ۲۰۶
- باورها ۲۱۰
- خانواده و جامعه ۲۱۶
- کائو دای و هوا هائو ۲۲۰
- من بودایی هشتم ۲۲۲
- دین بودا در جهان امروز ۲۲۳



دین سیک

بخش هفتم

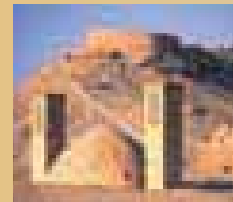
- مروری تاریخی ۲۲۹
- متون مقدس ۲۳۵
- باورها ۲۳۷
- اعیاد دین سیک ۲۴۱
- معبد طلائی ۲۴۵
- من سیک هشتم ۲۴۷
- خانواده و جامعه ۲۴۸
- دین سیک در جهان امروز ۲۵۱



دین زردشت

بخش هشتم

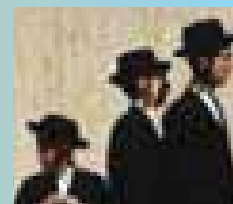
- مروری تاریخی ۲۵۷
- باورها ۲۶۳
- خانواده و جامعه ۲۶۷
- من زردشتی هستم ۲۷۲
- دین زردشت در جهان امروز ۲۷۴



یهودیت

بخش نهم

- مروری تاریخی ۲۸۱
- شاخه‌های یهودیت ۲۹۱
- سیر یهودیت ۲۹۴
- عهد ۲۹۸
- متون مقدس ۳۰۰
- باورها ۳۰۵
- خانواده و جامعه ۳۰۹
- عبادت و اعیاد ۳۱۳
- اعیاد یهودیت ۳۱۳
- من یهودی هستم ۳۲۰
- یهودسوزان ۳۲۱
- فلسطین آوردگاهی برای آزمون سه دین ۳۲۴
- یهودیت در جهان امروز ۳۲۶



مسیحیت

بخش دهم

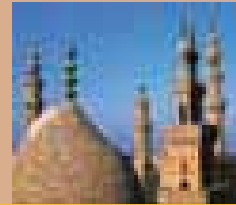
- مروری تاریخی ۳۳۱
- عیسی مسیح (ع) ۳۳۷
- شاخه‌های کلیسا ۳۴۴
- متون مقدس ۳۴۷
- باورها ۳۴۹
- عبادت و اعیاد ۳۵۵
- اعیاد مسیحیت ۳۱۳
- من مسیحی هستم ۳۶۰
- خانواده و جامعه ۳۶۱
- مسیحیت معاصر در خارج از جهان غرب ۳۶۴
- مسیحیت در جهان امروز ۳۶۹



اسلام

بخش یازدهم

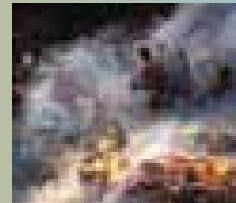
- مروری تاریخی ۳۷۸
- وحدت و کثرت در اسلام ۳۸۵
- متون مقدس ۳۹۰
- باورها ۳۹۴
- عبادت و اعیاد ۳۹۸
- اعیاد اسلام ۳۱۳
- شریعت اسلام ۴۰۳
- علمه هنر و فرهنگ ۴۰۶
- خانواده و جامعه ۴۰۹
- من مسلمانم ۴۱۲
- اسلام در جهان امروز ۴۱۳



ادیان شرق آسیا

بخش دوازدهم

- خردمندان و جاودانگان: ادیان چین ۴۱۶
- مسیحیت در چین امروز ۴۲۶
- پرستش نیاکان ۴۳۰
- سینکیو: دین سنتی کره ۴۳۱
- ادیان ژاپنی: بافته‌ای از سنن ۴۳۳



دین در دنیای امروز

بخش سیزدهم

- مقدمه
- از اگزستانسیالیسم تا پسامدرنیسم ۴۴۶
- جنبش‌های دینی جدید ۴۵۲
- دنیوی‌سازی و قدسی‌سازی
- من راستافاریایی هستم ۴۶۰
- دین و جهانی شدن ۴۶۲
- من رهجوی معنوی هستم ۴۶۵
- دین و سیاست ۴۶۶



- شرح اصطلاحات و نام‌ها ۴۷۰

پیشگفتار ویراست سوم

در دنیای کوچک و پیچیده قرن بیست و یکم آگاهی گسترده و فزاینده‌ای نسبت به اهمیت ادیان و باورها به چشم می‌خورد. این امر همراه بوده است با اشتیاق رو به رشد و یقیناً نیاز به دانشی مطمئن و در دسترس. ادیان نه تنها به پایه‌ریزی تمدن‌ها در سراسر تاریخ یاری رسانده‌اند، بلکه مناسبات بین‌المللی معاصر و رویدادهای پراهمیت دنیای ما را نیز تحت تأثیر قرار داده‌اند. صرف‌نظر از اندیشیدن یا نیندیشیدن به جهانی شدن «بنیادگرایی‌ها»، سیاست دینی، ظهور ادیان گوناگون جدید، یا افزایش کثرت‌گرایی در جوامع ما، شهروند مطلع قرن بیست و یکم نمی‌تواند از کسب نوعی شناخت در باره باورها و شعایر دینی چشم‌پوشی کند.

این کتاب مجموعه‌ای است از مدخل‌های ژرف، برانگیزنده و قابل فهم بر تاریخ، باورها و شعایر ادیان از دوران پیش از تاریخ تا تحولات قرن بیست و یکم. مقاله‌های کتاب در عین قابل فهم بودن، دقیق و موثقند، چون نتیجه پژوهش گروهی بین‌المللی از کارشناسان خبره‌اند. افزون بر این، کتاب مزین به تصویرها، عکس‌ها، نقشه‌ها و نمودارهای بسیاری است که ادیان را در معرض دید قرار می‌دهند. در نتیجه، کسانی که خواهان کسب دانش مقدماتی در حوزه سنن دینی جهان هستند، مشکل می‌توانند کتابی بیابند که از لحاظ جذابیت، خواندنی بودن و اعتبار مطالب، به این مجموعه پهلوی بزند. کتاب به‌ویژه برای آموزگاران، دانشجویان، افراد عادی علاقه‌مند و نیز پژوهندگان حرفه‌ای که می‌خواهند به نگرش اجمالی شفاف، دقیق و جامعی نسبت به باورها و شعایر دینی جهان دست یابند، بسیار مناسب است.

خوانندگانی که با ویراست‌های اول و دوم کتاب آشنایی دارند، بی‌درنگ خواهند دید که ویراست کنونی کاملاً بازنگری شده است. نه تنها بخش‌های زیادی از کتاب بازنویسی شده تا مطابق تحقیقات جاری، روزآمد شود، بلکه طرح کلی کتاب نیز به گونه‌ای چشمگیر تغییر یافته و به هر دین اصلی بخش جداگانه‌ای اختصاص داده شده است. یک ویژگی بسیار جذاب این ویراست جدید افزودن مطالب کوتاهی است به قلم

مؤمنان «عادی» که از ایمان خود و تأثیر باورهای خویش در زندگی‌شان سخن گفته‌اند. به دیگر سخن، این مقاله‌های کوتاه به قلم «خودی‌ها»، که مجالی هستند برای این‌که مؤمنان خودشان سخن بگویند، می‌خواهند خواننده کتاب را به «درون» سنن اعتقادی مردمی ببرند که در گوشه و کنار جهان زندگی می‌کنند. تردیدی نیست که این مطالب تنها دیدگاه یکی از پیروان را آشکار می‌کند (که شاید دیگر باورمندان با آن موافق نباشند)؛ با این حال، امکان فهمی از چند و چون مؤمن بودن به آیینی خاص را فراهم می‌کنند.

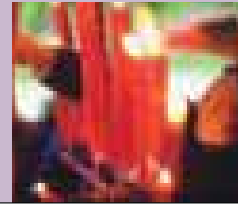
اگرچه بخش‌های مربوط به ادیان کاملاً یکسان نیستند و با توجه به تأکید و اهمیت مباحث در بطن هر دین خاص شکل گرفته‌اند، تلاش شده است که حوزه‌های اصلی زیر را شامل شوند: (۱) مروری تاریخی؛ (۲) متون مقدس؛ (۳) باورهای اساسی؛ (۴) عبادات و اعیاد؛ (۵) خانواده و جامعه؛ و (۶) تحولات در جهان امروز. بنابراین، با مطالعه هر بخش از آغاز تا پایان، خواننده به دانش مقدماتی مناسبی در باره این شش حوزه اساسی آن دین دست خواهد یافت.

افزون بر پرداختن به ادیان خاص، کتاب در آغاز بخش مهمی دارد در باب مطالعه دین که طی آن خواننده با بعضی از اندیشمندان مؤثر در تاریخ مطالعه جدید ادیان و برخی مسائل و رویکردهای اساسی در مطالعه دین آشنا می‌شود. همچنین، فرهنگ اصطلاحات در انتهای کتاب، که بسیاری از خوانندگان آن را بسیار سودمند یافته‌اند، کاملاً به‌روز شده است. در پایان، بخش اصلی نهایی شامل بحث‌هایی در باره برخی تحولات در دنیای جدید است مانند ظهور ادیان و کیش‌های معنوی جدید، تأثیر پُست‌مدرنیسم بر تفکر دینی و مباحث مربوط به زوال برخی اشکال دینی که زمانی رایج بوده‌اند (مانند مسیحیت در دنیای غرب).

این مقاله‌ها نیز بر مبنای تازه‌ترین پژوهش‌ها و اندیشه‌ها در حوزه‌های مربوط نوشته شده‌اند و به همین دلیل مقدمه‌های پراهمیتی برای شناخت دین در دنیای جدید در اختیار خواننده می‌گذارند.

کریستوفر پارتیج

شناخت دین



بخش اول

دین چیست؟

راسل تی. مک‌اچن^۱



می‌دانیم که واژه «religion» (به معنای دین) از زبان لاتین برآمده است — گرچه هیچ کس از منشأ واژگانی آن مطمئن نیست — و زبان‌هایی که متأثر از زبان لاتین هستند معادل‌های مشابهی برای این واژه انگلیسی دارند. آنچه زمانی در محافل تخصصی بریتانیا «دین مقایسه‌ای»^۲ خوانده می‌شد در زبان آلمانی Religionswissenschaft یا مطالعه نظام‌مند دین و در فرانسه les sciences religieuses نامیده می‌شود. ریشه‌های باستانی واژه «religion» هیچ پیوندی با معنایی که امروز از آن مستفاد می‌شود ندارند: به نظر می‌رسد این واژه از کلماتی برآمده است به معنای «توجه دقیق به عملی داشتن» (religere) یا «چیزی را محکم بستن» (religare)، در حالی که واژه religion امروز عموماً به آن باورها، رفتارها و نهادهای اجتماعی مربوط می‌شود که به نحوی با نظرورزی‌هایی در باره یکی از مفاهیم ذیل یا همه آن‌ها در ارتباطند: منشأ، پایان و اهمیت جهان و کائنات؛ این که پس از مرگ چه بر سر ما می‌آید؛ وجود و امیال موجودات غیرانسانی قدرتمند مانند ارواح، اجداد، فرشتگان، شیاطین و خدایان؛ و نحوه‌ای که تمام این‌ها رفتار انسانی را شکل می‌دهند. از آنجا که هر یک از این‌ها به جهانی ناپیدا (یعنی غیر تجربی) اشاره دارند که به گونه‌ای بیرون از ما

«تعریف به معنای اتمام کار نیست، بلکه صرفاً آغاز است. تعریف نه به معنای محدود کردن، بلکه به معنای آفرینش چیزی است... در نهایت تعریف نه به معنای تخریب بلکه به معنای ساختن به منظور تأمل مفید است... در واقع ما برای هر آنچه در باره‌اش چیزی می‌دانیم تعریفی داریم، گرچه این تعریف شتابزده و گنگ باشد... پس بگذارید مفهوم خود را از تعریف چنین تعریف کنیم: طبقه‌بندی آزمایشی یک پدیده که امکان آغاز کردن تحلیل پدیده‌ای را که این گونه تعریف شده است فراهم می‌آورد.»

برایان کی. اسمیت

1. Russell T. McCutcheon
2. comparative religion

یا ورای تاریخ بشر قرار گرفته است، آنچه «دینی» می‌نامیم عموماً نقطهٔ مقابل نهادهایی محسوب می‌شود که «سیاسی» خوانده می‌شوند. بنابراین، ما با این فرض عمل می‌کنیم که گرچه دین به باور شخصی مربوط می‌شود که با بحث و جدل عقلایی هرگز نمی‌توان تکلیف آن را مشخص کرد، اموری از جنس امور سیاسی ملموس و همگانی هستند و بنابراین می‌توان در بارهٔ آن‌ها مجادلهٔ عقلایی کرد.

ذات «دین»

گرچه این تمایز معمول بین شخصی و همگانی،



زائران در مهم‌ترین معبد دین بودا در تبت — معبد جوکهانگ در لپاسا — شمع‌هایی را که با چربی غزگاوها می‌سوزند روشن می‌کنند.



پیروزی‌های دیوید
بکام فوتبالیست او را
نزد بسیاری به بت یا
اسطوره‌ای بدل کرده
است.

درست همین تصور است که الهام‌بخش گروهی از مردم است که می‌توانیم آن‌ها را مجموعاً «ذات‌گرا»^۱ بخوانیم. اینان به این دلیل «ذات‌گرا» هستند که معتقدند «دین» نام رفتارهایی برونی است که از امری درونی نشئت می‌گیرد که آن را «ایمان» می‌خوانند. بنابراین، می‌توان تصور کرد که کسی بگوید «من دیندار نیستم ولی به معنویت اعتقاد دارم». فرض تلویحی در این‌جا این است که نهادهای مربوط به ادیان مانند سلسله‌مراتب، آداب و مقررات و مناسک صرفاً ثانوی و بنابراین غیرذاتی هستند. عامل مهم ایمان درونی، «ذات» درونی دین، است. گرچه ذات دین، یعنی همان چیزی که بدون آن فرد غیردیندار تصور می‌شود، به نام‌های مختلفی (ایمان، اعتقاد، مقدس، روحانی و غیره) خوانده می‌شود، ذات‌گرایان در کل می‌پذیرند که ذات دین واقعی و غیرتجربی است (به این معنا که نمی‌توان آن را دید، شنید، لمس کرد و نظایر آن) و با مطالعه صرف نمی‌توان به کنه آن پی برد و باید آن را بی‌واسطه تجربه کرد.

نقش دین

جدا از رویکردی که دین را تجربه‌ای درونی می‌داند

که بنیاد رفتار دینی است، علما از اصطلاح «دین» در اشاره به آنچه حیطه‌های غریب رفتار مشهود بشری می‌انگارند – حیطه‌هایی که نیازمند تبیین‌اند – استفاده می‌کنند. این افراد نظریه‌هایی می‌پردازند تا بیان کنند که چرا مثلاً مردم تصور می‌کنند که بخش ناپیدای بدن آن‌ها (که معمولاً «روح» خوانده می‌شود) پس از مرگ تن باقی می‌ماند، یا موجودات قدرتمند بر کائنات تسلط دارند، یا این‌که چیزی بیش از آنچه به چشم می‌بینیم وجود دارد. این نظریه‌ها عمدتاً نقش‌گرا^۲ هستند، به این معنا که تلاش می‌کنند تا نقش اجتماعی، روانی یا سیاسی عواملی را که «دینی» خوانده می‌شوند معین کنند. کارل مارکس، امیل دورکهایم^۳ و زیگموند فروید نمونه‌های کلاسیک این نظریه‌ها را به دست داده‌اند:

● **کارل مارکس** (۱۸۱۸ – ۱۸۸۳). آثار کارل مارکس در اقتصاد سیاسی، دین را افیونی اعلام می‌کنند که هم احساس درد و رنج توده‌های تحت ستم را کم‌رنگ می‌کند و هم مانع از آن می‌شود که به

1. essentialist

2. functionalist
3. Émile Durkheim

حیث که در برخی ویژگی‌های محدود اشتراک دارند تعریف می‌شوند.

«دین» در مقام طبقه‌بندی‌کننده

جان کلام این است که واژه «دین» احتمالاً بیش‌تر در باره کسی که این واژه را به کار می‌برد (یعنی طبقه‌بندی‌کننده) می‌گوید تا در باره مطلبی که طبقه‌بندی می‌شود. برای مثال، روان‌شناس هوادار فروید به این نتیجه نمی‌رسد که دین در خدمت سرکوب توده‌هاست، چون نظریه فرویدی مانع از این نتیجه‌گیری مارکسیستی می‌شود. به همین ترتیب هر عالمی که رویکرد ویتگنشتاین را می‌پذیرد، دیر یا زود به موردی برمی‌خورد که در آن به نظر می‌رسد چیزی از برخی ویژگی‌ها سهم دارد ولی شاید نه به آن مقدار که بتوان آن را «یک دین» به شمار آورد. اگر برای مثال، بازی فوتبال بسیاری از معیارهای دین را در خود دارد، چرا نتوانیم این بازی را دین نیز به شمار آوریم؟ باید دید اگر چنین بستر عریض و طولی را برای معنای واژه دین در نظر بگیریم، چه به روز بعد خاص و بنابراین سودمندی واژه «دین» خواهد آمد. احتمالاً اتفاقی نیست که کسانی که رویکرد ذات‌گرایانه دارند، صرفاً آن نهادهایی را که موافق آن‌ها هستند تجلی نوعی تجربه درونی، احساس یا هیجان دینی اصیل می‌دانند و سنن سایرین را به دلیل بی‌مایگی و اقتباسی بودن به باد انتقاد می‌گیرند.

بنابراین، دین چیست؟ «دین» درست مانند هر واژه دیگری در فرهنگ لغات، مصنوعی تاریخی است که بازیگران مختلف اجتماعی برای مقاصد مختلف از آن استفاده می‌کنند: برای آن‌که بخش‌هایی از دنیای اجتماعی خود را طبقه‌بندی کنند تا آن‌ها را بزرگ بدانند، خوار بشمارند یا در باره آن‌ها نظریه‌پردازی کنند. دین هر چیز دیگری که باشد یا نباشد، می‌توان گفت دست‌کم مقوله‌ای است سخنورانه که اعضای گروه از آن برای دسته‌بندی هویت‌های گروهی خود استفاده می‌کنند.

تلاشی برای رهایی خود دست یازند؛ زیرا مسئولیت نهایی شوربختی خود را به گردن موجودی می‌اندازند که ورای تاریخ قرار دارد.

● **امیل دورکهایم** (۱۸۵۸ — ۱۹۱۷). بر حسب تعریف جامعه‌شناسانه دورکهایم، دین مجموعه‌ای از اعتقادات و اعمال است که افراد با توسل به آن‌ها به هویتی مشترک و اجتماعی دست می‌یابند.

● **زیگموند فروید** (۱۸۵۶ — ۱۹۳۹). فروید با مطالعات روان‌شناسانه‌اش به این نتیجه رسید که رفتار دینی مشابه نقشی است که رؤیاها در بروز دادن اضطراب‌های ضد اجتماعی بازی می‌کنند، به گونه‌ای که جایگاه فرد را بین گروه تهدید نکند.

گرچه این سه رویکرد کلاسیک نسبتاً با هم متفاوتند، تا آن‌جا که دین را نهادی می‌دانند که در کمک به افراد و جوامع برای بازآفرینی خود نقشی ایفا می‌کند، می‌توان همه آن‌ها را نقش‌گرا به شمار آورد.

رویکرد مبتنی بر شباهت خانوادگی^۱

جدا از شیوه ذات‌گرایانه تعریف دین (یعنی باور به وجود هسته‌ای غیرتجربی که بدون آن نمی‌توان چیزی را دینی به حساب آورد) و شیوه نقش‌گرایانه (که باور دارد ادیان به ارضای نیازهای انسان یاری می‌رسانند) رویکرد سومی نیز وجود دارد به نام تعریف مبتنی بر شباهت خانوادگی. رویکرد مبتنی بر شباهت خانوادگی، که با فلسفه لودویگ ویتگنشتاین^۲ (۱۸۸۹ — ۱۹۵۱) پیوند دارد، می‌گوید که هیچ چیز را نمی‌توان صرفاً با تکیه بر یک ذات یا نقش تعریف کرد؛ بلکه درست بدان‌گونه که اعضای خانواده کمابیش در رشته‌ای از ویژگی‌ها شریکند و درست همان‌طور که همه آن چیزهایی که «بازی» می‌نامیم کمابیش در رشته‌ای از ویژگی‌ها اشتراک دارند و هیچ یک از این ویژگی‌ها به طور مساوی و یکنواخت بین تمام اعضای گروه‌های «خانواده» یا «بازی‌ها» تقسیم نشده‌اند، سایر پدیده‌ها نیز — از جمله ادیان! — از این

1. family resemblance approach
2. Ludwig Wittgenstein

پدیده‌شناسی و مطالعه دین

کریستوفر پارتریج

کنجکاو در باره ادیان دیگر مردمان و بررسی آنها تاریخی بلند دارد. با این همه، زمان زیادی نیست که مطالعه ادیان به محافل و مراکز دانشگاهی راه یافته است. تا حد زیادی به لطف کار چشمگیر و تأثیر پژوهشگر آلمانی فریدریش ماکس مولر^۱ (۱۸۲۳ - ۱۹۰۰)، نخستین کرسی دانشگاهی مطالعات دین در ربع آخر قرن نوزدهم بنیاد نهاده شد. تا نیمه دوم قرن بیستم، مطالعه دین حوزه برجسته و مهمی از تحقیق دانشگاهی شد. در دوره‌ای از تاریخ که اصالت عقل یا عقل‌گرایی نیمه نخست قرن بیستم رو به افول نهاد و علاقه به معنویت مخصوصاً غیرمسیحی سر برآورد، از سال ۱۹۴۵ شاهد رشد مؤسسات دانشگاهی‌ای بوده‌ایم که دوره‌ها و واحدهای درسی‌ای به مطالعه دین اختصاص می‌دهند. علاوه بر این، کارهایی که در رشته‌هایی دیگر انجام گرفته بود روز به روز بیش‌تر با کار پژوهندگان رشته مطالعه دین درآمیخت (بنگرید به بخش‌های «انسان‌شناسی دین»، «روان‌شناسی دین»، «جامعه‌شناسی دین» و «نظریه انتقادی و دین»). این عوامل در کنار عواملی دیگر، موجب شده که مطالعه دین در دانشگاه‌های غرب از جایگاه سنتی‌اش در کنار مطالعه الهیات مسیحی فاصله بگیرد و به حوزه تحقیقاتی مستقلی تبدیل شود. به دیگر سخن، در حالی که در اوایل قرن مطالعات اعتقادات غیرمسیحی معمولاً در دانشکده‌های الهیات مسیحی صورت می‌گرفت و زیرشاخه رشته الهیات بود، مخصوصاً در اواخر دهه ۱۹۶۰ و دهه ۱۹۷۰، رشته «مطالعات دین» به شاخه‌ای مستقل مبدل شد و گروه‌های آموزشی جداگانه‌ای برای خود بنا نهاد.

پدیده‌شناسی دین^۲

پدیده‌شناسی از دیگر رویکردهای مطالعه دین متمایز است از این حیث که ضرورتاً خواهان درک ماهیت

اجتماعی دین نیست، دغدغه کشف عوامل روانی اعتقاد دینی را ندارد و به تطور تاریخی ادیان نیز علاقه ویژه‌ای نشان نمی‌دهد، بلکه دغدغه اصلی آن توصیفی است و عبارت است از طبقه‌بندی پدیده‌های دینی: اشیا، مناسک، تعالیم، رفتارها و موارد مشابه.

اصطلاح پدیده‌شناسی دین را نخستین بار پژوهشگر هلندی پیر دانیل شانتهپی^۳ دولا سوسه^۴ (۱۸۴۸-۱۹۲۰) در کتاب خود به نام درسنامه تاریخ ادیان^۵ (۱۸۸۷) به کار برد که آشکارا پدیده‌های دینی را ثبت و گزارش می‌کرد. این روش را می‌توان پدیده‌شناسی «توصیفی» خواند که هدف آن صرفاً جمع‌آوری اطلاعات در باره ادیان مختلف است و به شیوه‌ای که گیاه‌شناس به طبقه‌بندی گیاهان می‌پردازد، انواع گوناگون پدیده‌های دینی خاص را شناسایی می‌کند. طبقه‌بندی انواع پدیده‌های دینی، مشخصه روش پدیدارشناختی، را می‌توان در آثار برخی پژوهشگران معاصر مانند نینیان اسمارت^۶ (۱۹۲۷ - ۲۰۰۱) و میرچا الیاده^۷ (۱۹۰۷ - ۱۹۸۶) دید. گونه‌شناسی‌هایی از این دست (قطعاً در آثار قدیمی‌تر) معمولاً به گزارش‌هایی از پدیده‌های دینی می‌انجامد که، اگر بخواهیم تمثیل قبلی را ادامه دهیم، باید بگوییم یادآور یادداشت‌های گیاه‌شناسان است. گونه‌های متنوعی شناسایی می‌شوند (دین برتر، دین نازل‌تر، دین پیامبرانه، دین عارفانه و غیره) و سپس اعتقادات و شعایر دینی خاص رده‌بندی می‌شوند، مورد بحث قرار می‌گیرند و مقایسه می‌شوند.

همچنان که مطالعه دین پیش می‌رفت، پدیده‌شناسی بر روشی دلالت کرد که در مقایسه با صرف ثبت واقعیت‌ها به دست شانتهپی، پیچیده‌تر بود و دعوی نسبتاً بیش‌تری داشت. این تحول اخیر در روش پدیده‌شناسی که تا حدی ملهم از فلسفه ادموند هوسرل^۷ (۱۸۵۹ - ۱۹۳۸) بود تشخیص داد که باورها و تفاسیر گذشته چه آسان می‌توانند

3. Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye

4. *Lehrbuch der Religions-geschichte*

5. Ninian Smart

6. Mircea Eliade

7. Edmund Husserl

1. Friedrich Max Müller

2. Religionsphänomenologie

اندیشه فرد را ناخودآگاهانه تحت تأثیر قرار دهند. بنابراین، پژوهشگرانی مانند گرادوس وان در لئو^۱ (۱۸۹۰ — ۱۹۵۰) بر لزوم اپوخه^۲ پدیدارشناسانه (در پراتز نهادن یا تعلیق مسئله موقعیت وجودی یا عینی نموده‌های دینی نزد آگاهی) تأکید ورزیدند. به این ترتیب، مسئله حقیقت عینی یا مستقل کالی،^۳ الله یا روح القدس^۴ در ابتدا کنار گذارده می‌شود. پژوهشگر در طلب آن است که داوری در باره اعتقادات پیروان ادیان مورد بررسی را به حال تعلیق درآورد تا به عینیت و دقت بیشتری در شناخت نایل آید. لزوم همدلی (Einfühlung) نیز که به درک دین از درون یاری می‌رساند در پدیدارشناسی امری اساسی است. دین‌پژوهان در تلاشند تا با همدلی به دنیای اعتقادات دیگران راه یابند. در کنار تعلیق داوری و همدلی، پدیده‌شناسان از «ذات‌بینی» سخن می‌گفتند، یعنی از قابلیت مشاهده‌گر برای آن‌که برای جزئیات یک دین بتواند ذات و کنه معنای آن را دریابد. در حالی که ما اغلب فقط همان چیزی را می‌بینیم که می‌خواهیم یا انتظار دیدن آن را داریم، ذات‌بینی یعنی این‌که بتوان پدیده را بدون چنین انحرافات و محدودیت‌هایی دید. بنابراین، پدیده‌شناسان بعدی صرفاً به ثبت واقعیت‌های تاریخ دین بسنده نکردند، بلکه به مدد اپوخه، همدلی و ذات‌بینی تلاش کردند تا معنای آن‌ها را از دید فرد مؤمن دریابند. گرچه پدیده‌شناسان نیک آگاهند که همواره بین فهم مؤمنان از واقعیت‌های دینی و فهم پژوهشگر از همان واقعیت‌ها فاصله‌ای هست، هدف پدیده‌شناسی این است که تا سرحد امکان فقط بر آنچه مشاهده شده است گواهی دهد. مقصود آن پیرایش تمام آن عواملی است که مانع نشان دادن بی‌طرفانه و بدون داوری واقعیت‌ها می‌شوند.

ایده امر مقدس

برخی پژوهشگران از محدوده این بیان ساده واقعیت‌ها

فراتر رفته و خواهان ژرف‌کاوی بیش‌تری شده‌اند. نمونه بارز آن اثر رودلف اوتو^۵ (۱۸۶۹ — ۱۹۳۷) به نام ایده امر مقدس^۶ (۱۹۱۷) است. اوتو بر مبنای مطالعات خود در زمینه ادیان، مدعی می‌شود که کانون تمامی تظاهرات دینی احساس پیشین^۷ «امر مینوی»^۸ یا «امر مقدس» است. چنین نظری بی‌تردید و ضرورتاً فراتر از صرف بیان واقعیت‌های تاریخ دین می‌رود و به تفسیر فلسفی خاصی از این واقعیت‌ها می‌رسد. به نظر اوتو، حقیقت کانونی هر دینی، احساس ناب هیبت یا احترام در دل مؤمن است، احساس «امر مرموز» که در مواجهه با امر الهی ایجاد می‌شود. اوتو تنها به نقل واقعیت‌هایی در باره دین بسنده نمی‌کند. او وجود امر مقدس را مفروض می‌گیرد و حقیقت مواجهه با امر فراطبیعی را می‌پذیرد.

آیا پژوهش در دین باید بی‌طرفانه باشد؟

گرچه در پدیده‌شناسی به شیوه اوتو آشکارا با فقدان اساسی عینیت روبرو هستیم، امروز، عموماً تصدیق کرده‌اند که این امر مسئله‌ای در خود مطالعه دین است. با آن‌که بسیاری از دین‌پژوهان معاصر خواهان دفاع از مفهوم اپوخه به عنوان کمال مطلوبند، این پرسش نیز مطرح است که آیا این کمال مطلوب به نوعی خام و ساده‌لوحانه نیست. برای مثال، خود روند انتخاب و گونه‌شناسی‌ها متضمن سطحی از تفسیر است. انتخاب برخی واقعیت‌ها به جای برخی دیگر و ارائه آن‌ها در کنار واقعیت‌هایی دیگر به عنوان نوع خاصی از دین خود نیازمند تفسیر است. این‌که چه واقعیت‌هایی را

5. Rudolf Otto
6. *The Idea of the Holy (Das Heilige)*
7. a priori
8. the numinous

1. Gerardus van der Leeuw
2. epoché
3. Kali
4. Holy Spirit

خودی‌ها و غیرخودی‌ها

مسئله مهم دیگر در مطالعات معاصر دین، مسئله خودی‌ها و غیرخودی‌هاست. تا کجا فرد غیرمؤمن («غیرخودی») می‌تواند دینی را آن‌گونه که مؤمن («خودی») آن را درک می‌کند دریابد؟ گفته می‌شود که غیرخودی‌ها، به صرف غیرخودی بودن، هرگز نمی‌توانند تجربه خودی‌ها را به طور کامل بفهمند؛ حتی کسانی که رویداد واحدی را در یک زمان تجربه می‌کنند (به علت زمینه‌ها و پیشینه‌های شخصیشان) تفاسیر متفاوتی از آن تجربه به دست می‌دهند. با این‌همه، برخی پژوهشگران تأکید دارند که مطالعه دین از برون دارای امتیاز آشکاری است (گاه آن را

مهم و چه واقعیت‌هایی را غیرمهم تلقی کنیم؛ این‌که کدام را جالب توجه و کدام را پیش‌پافتاده بدانیم با باورهایمان اعم از دینی یا غیردینی رقم می‌خورد. ملحد بودن خودبخود به عینی‌نگری یا بی‌طرفی پژوهشگر منجر نخواهد شد. بنابراین، اعتقاد به عینی‌نگری بی‌طرفانه و این ادعا که روش ما صرفاً «توصیفی» است امروزه روز خام تلقی می‌شود. مهم این است که هنگام پژوهش باورها، پیش‌فرض‌ها و پیشداوری‌ها و چگونگی تأثیر آن‌ها بر درک ما از دین را بشناسیم و نقادانه آن‌ها را ارزیابی کنیم (بنگرید به بخش «نظریه انتقادی و دین»).

میلیون‌ها زائر در سنگام در مراسم ماها کومب ملا در الله‌آباد هندوستان به هم می‌رسند.



نظرگاه بیرونی^۱ می‌نامند). باورمندان یک دین ممکن است مقید به فهم خاص و غالباً تنگ‌نظرانه‌ای از دینشان باشند یا تحت فشار آن را پذیرفته باشند، در حالی که پژوهشگر غیرخودی بدین‌سان تحت فشار و انقیاد نخواهد بود. بی‌غرضی و نداشتن علایق شخصی منجر به عینی‌نگری بیش‌تر می‌شود.

هر چند عدم تعلق پژوهشگر بی‌تردید ارزشمند است و اگرچه ممکن است در مقایسه با مؤمن، میانه‌حال او دانش بیش‌تری در باره تاریخ، متون، فلسفه، ساختار و استلزامات اجتماعی دین یا اعتقادی

شنیدن و گفتگو

گروهی برای به حساب آوردن نظرگاه درونی در کنار تأکید بر مشاهده توأم با مشارکت (بنگرید به بخش «انسان‌شناسی دین») از «آستانه پاسخ» در مطالعات دین سخن گفته‌اند. گذر از آستانه پاسخ زمانی است که خودی‌ها تفسیرهای پژوهشگر را زیر سؤال می‌برند — نظرگاه‌های درونی نظرگاه‌های بیرونی را به مبارزه می‌طلبند. نظرگاه خودی، که ممکن است در تعارض با تفسیرهای پژوهشگرانه باشد، دارای وزنی برابر، اگر نه بیش‌تر، تلقی می‌شود. ویلفرد کنتول اسمیت^۳ (۱۹۱۶ — ۲۰۰۰) حتی بر این عقیده اصرار می‌ورزد که تا وقتی که درک یک ایمان مورد تأیید یک خودی قرار نگرفته باشد، نمی‌توان بر آن صحه گذارد. بنابراین، مطالعات دین در بستر گفتگویی انجام می‌پذیرد که نظر خودی‌های باورمند را برای رسیدن به شناختی عمیق‌تر از جهان‌بینی آن‌ها به جد می‌گیرد.

فراسوی پدیده‌شناسی

گوین فلاذ^۴ در کتابی با عنوان فراسوی پدیده‌شناسی^۵ (۱۹۹۹) می‌گوید که آنچه در مطالعه ادیان مهم است «تمایز بین خودی و غیرخودی نیست، بلکه تمایز بین انتقادی و غیرانتقادی است». فلاذ از نظریه‌هایی که در علوم اجتماعی و انسانی شکل گرفته‌اند کمک می‌گیرد. او با اشاره به تغییر جهت در گفتمان نظری معاصر که بر وابستگی هر دانشی به سنت و تجسم آن

1. *etic perspective*



2. *emic perspective*
 3. Wilfred Cantwell Smith
 4. Gavin Flood
 5. *Beyond Phenomenology*

در فرهنگی خاص صحنه می‌گذارد (بنگرید به بخش «نظریه انتقادی و دین»)، اظهار می‌دارد که اولاً، ادیان نباید به گونه‌ای مجرد و جدا از زمینه‌های تاریخی، سیاسی، فرهنگی، زبانی و اجتماعیشان بررسی شوند، و ثانیاً، پژوهشگران (که خود نیز متأثر از همان زمینه‌ها هستند) همواره در مطالعه دین پیش‌زمینه‌های مفهومی دارند. بنابراین، چه بر اثر نتایج پژوهش در جامعه مورد مطالعه یا به علت تعصبات، پیشداوری‌ها، غرایز، احساسات و ویژگی‌های شخصی خود پژوهشگر که پژوهش را جداً تحت تأثیر قرار می‌دهد، مطالعه دانشگاهی دین هرگز نمی‌تواند بی‌طرفانه و کاملاً عینی باشد. به همین دلیل فلاط مدعی می‌شود که



این بدان معناست که داشتن ایمان یا باوری خاص لزوماً مانعی در راه مطالعه دین نیست. برای مثال، شخص می‌تواند متألهی مسیحی باشد و در عین حال دین‌پژوهی خوب. بلکه از دیدگاه پژوهشگرانی چون فلاط، مهم داشتن یا نداشتن ایمان نیست بلکه آگاهی از مفروضات خویش و بررسی انتقادی آن‌هاست: «دید نقادانه است — نه ایمان — که دارای کمال اهمیت است.»

جالب است بدانیم که الهیات و فلسفه دین در سال‌های اخیر، عمدتاً در فرانسه، با بازگشت به پدیده‌شناسی، عرصه‌های تازه‌ای در فلسفه دین گشوده است. بخش زیادی از این تلاش‌ها در پاسخ به فیلسوف یهودی مهم اهل فرانسه امانوئل لویناس^۲ (۱۹۰۵ — ۱۹۹۵) بوده است. آثار پژوهشگران دیگری مخصوصاً ژان-لوک ماریون،^۳ دومینیک ژانیکو،^۴ ژان-لوک کرتین،^۵ میشل آنری^۶ و آلن بدیو^۷ نیز در همین سمت و سو هستند. برای نمونه، ماریون در باره پدیده‌شناسی عطا در الهیات نوشته است، بدیو در مخالفت با تأکید لویناس بر اهمیت «دیگری» به او پاسخ گفته، و کرتین در باره پدیده‌شناسی نیایش نوشته است.

آلبانیایی‌های کاتولیک در مراسم عشاء ربانی.

«گفتمان فرانظری دقیقی» در مطالعات دین مورد نیاز است. فرانظریه^۱ تحلیل انتقادی نظریه و عمل است که هدف آن «شکافتن مفروضات ذاتی پنهان در هر برنامه پژوهشی و نقد آن‌هاست.»

بنابراین، فرانظریه مهم است چون «زمینه‌های تحقیق، ماهیت تحقیق و انواع علایق بازنمایی شده در تحقیق را به چالش می‌خواند.» با این کار، فرانظریه ایده عینی‌نگری بی‌طرفانه در مطالعه دین و این ادعا را که فرد می‌تواند ناظری بی‌طرف باشد و فارغ از ارزشداوری به توصیف بی‌طرفانه پدیده‌های دینی

1. metatheory

2. Emmanuel Levinas
3. Jean-Luc Marion
4. Dominique Janicaud
5. Jean-Luc Chretien
6. Michel Henry
7. Alain Badiou

«باور به خدایی برتر یا خدایی یکتا دیگر صرف نظروزی فلسفی نیست؛ این باور ابده عملی مهمی است.»

مورس هوکارت

فرافکنی والاترین ارزش‌ها و اهداف جامعه می‌دانست نه عاملی که ساختار اجتماعی را رقم بزند. قلمرو امر مقدس از جهان دنیوی جداست و امری طبیعی و الزامی می‌نماید. مردم از طریق مناسک جمعی هم بار دیگر اعتقاد خود به موجودات فراطبیعی را تأیید می‌کنند و هم پیوندهای بین خودشان را استحکام می‌بخشند.

توت‌باوری (مظهرگرایی) بومیان استرالیا، که گروه‌های انسانی را با اشکال خاص پدیده‌های حیوانی یا سایر پدیده‌های طبیعی در مناسبات منع و توصیه پیوند می‌دهد، بسیاری از پژوهشگران قرن نوزدهم را بر آن داشت که آن را شکل نخستین دین به شمار آورند و به همین دلیل توت‌باوری مورد توجه دورکهایم و انسان‌شناس دیگری به نام ادوارد برنت تایلور^۵ (۱۸۳۲-۱۹۱۷) قرار گرفت که حرکت تکاملی از جاندارانگاری^۶ به چندخدایی و سپس به یکتاپرستی را اصل قرار داد. با این حال، از آن‌جا که استدلال‌های مربوط به تکامل اساساً اثبات‌ناپذیرند، کارهای بعدی نه بر مبنای آن‌ها بلکه بر شالوده^۷ بینش‌های جامعه‌شناسانه‌تر دورکهایم و انسان‌شناسی مانند آلفرد ردکلیف - براون (۱۸۸۱-۱۹۵۵)^۸ و سر ادوارد اون اونز - پریچارد^۹ (۱۹۰۲-۱۹۷۳) شکل گرفت.

اونز - پریچارد در عین جایگزینی حدس و گمان‌های مربوط به منشأ دین با اطلاعات مبتنی بر مشاهدات دست اول و شرکت در زندگی قومی خاص در صدد بود که چشم‌انداز تاریخی پیشینیان خود را نیز حفظ کند. اثر کلاسیک او در سال ۱۹۳۷ در باب قوم‌شناسی جادوگری، غیب‌گویی و سحری در بین قبیله آزانده^۹ در آفریقای مرکزی نشان می‌دهد که باورهایی مانند وجود جادوگران و ساحران، که به‌زعم غربی‌ها غیرعقلایی و غیرعلمی می‌نمایند، کاملاً منطقی هستند اگر شخص نظام فکری‌ای را که جامعه بر آن بنا شده است درک کند.

5. Edward Burnett Tylor
6. animism
7. Alfred Radcliffe-Brown
8. Sir Edward Evan Evans-Pritchard
9. Azande

انسان‌شناسی دین

فیونا بوئی^۱

انسان‌شناسی دین را وجهی از فرهنگ می‌داند و از این منظر به آن روی می‌کند. اعتقادات و شعایر دینی مهمند، چون کانون شیوه‌هایی هستند که حیات اجتماعی خود را بر مبنای آن‌ها تنظیم می‌کنیم. آن‌ها شناخت ما را از جایگاهمان در جهان شکل می‌دهند و مناسبات ما با یکدیگر و با بخش‌های دیگر نظم طبیعی (و فراطبیعی) را مشخص می‌کنند. صدق یا کذب اعتقادات دینی یا اصالت یا ارزش اخلاقی شعایر دینی به‌ندرت مورد علاقه انسان‌شناسان است. دغدغه اصلی آن‌ها ثبت اندیشه‌ها و اعمال مردم است نه این‌که مشخص کنند مردم چه اعتقادی باید داشته باشند یا چگونه باید رفتار کنند.

ملاحظه اولیه در انسان‌شناسی دین این بود که دین و ساختار اجتماعی تا کجا یکدیگر را بازتاب می‌دهند. مورخ فرانسوی فوستل دو کولانژ^۲ (۱۸۳۰-۱۸۸۹) که بر منابع کلاسیک تکیه می‌کرد و محقق اسکاتلندی کتاب مقدس ویلیام رابرتسون اسمیت^۳ (۱۸۴۶-۱۸۹۴) که ادیان سامی را مطالعه می‌کرد هر دو این انطباق در شکل را نشان داده‌اند. برای مثال، تصور اقوام چادرنشین همچون اعراب بدوی از خداوند تصویری پدرگونه بوده و آن‌ها برای توصیف رابطه خود با خداوند صور خیال خانوادگی و شبانی را به کار گرفته‌اند. در مقابل، جامعه‌ای مستقر و مبتنی بر سلسله‌مراتب خداوند را چون پادشاه قدرتمندی تصویر می‌کند که تکریم او واجب است و در آن مناسبات بین مردم و خداوند مناسبات بندگان و خادمانی است که حکمرانی برتر را فرمانبردارند. این مطالعات اولیه جامعه‌شناس فرانسوی امیل دورکهایم (۱۸۵۸-۱۹۱۷) را تحت تأثیر قرار داد. کتاب او به نام اشکال ابتدایی حیات دینی^۴ (۱۹۱۲) مبنای مطالعات انسان‌شناسانه بعدی دین شد. دورکهایم دین را

1. Fiona Bowie
2. Fustel de Coulanges
3. William Robertson Smith
4. *The Elementary Forms of the Religious Life*

اسطوره‌ها و نمادها

داگلاس دیویس^۱

اگر لحظه‌ای پیش به موسیقی پرشوری گوش کرده باشیم، این پرسش که آیا این نوا حقیقی است یا دروغین برایمان عجیب به نظر می‌رسد. شاید پاسخ این باشد که نه حقیقی است و نه دروغین. طرح چنین پرسشی نابخاست. اغلب مردم می‌دانند که موسیقی، به تعبیری، با ایشان سخن می‌گوید گرچه برای این گفتگو واژه‌ای به کار نمی‌برد.

همین قضیه موسیقی در مورد مردم نیز صادق است. در برابر این پرسش که آن فرد چه «معنا»یی برای شما دارد نمی‌توان با گفتن این که او شوهر یا بانوی خانواده است، پاسخ کاملی داد، زیرا همواره سطوحی ناگفته از شهود، احساس و شور در بطن روابط وجود دارد. مسئله «معنا» را همواره باید علاوه بر سطوح آشکارا واقعی، با این سطوح نیز مرتبط دانست.

اسطوره‌ها

اسطوره‌ها بسته به بستر فرهنگی که در آن زاده شده‌اند، اشکال فراوان و متنوعی به خود می‌گیرند. اما عملکرد آن‌ها بدون استننا مشخص کردن مسائل و ارزش‌های حیات جامعه مورد نظر است. اسطوره‌ها اغلب مسائل عمیق مربوط به مرگ و زندگی، پیدایش بشر، و معنای زندگی را بیان می‌کنند و می‌گویند که در مقام شهروند، همسر، مخلوق خداوند یا کشاورز و غیره چه وظیفه‌ای بر دوش ماست.

اسطوره‌ها نظریه‌های علمی یا جامعه‌شناسانه در باره این امور نیستند. آن‌ها حاصل شیوه نگرش یک ملت یا گروهی از مردم هستند که در باره چنین مسائل مهمی اندیشیده‌اند. آن‌ها صرفاً نظریه‌ای در باره زندگی مطرح نمی‌کنند که بتوان به دلخواه آن را رد یا قبول کرد؛ اسطوره‌ها بشر را به پاسخگویی ترغیب می‌کنند. اسطوره‌ها را می‌توان پل میان خرد و احساس، میان ذهن و دل، دانست و از این لحاظ آن‌ها مانند موسیقی هستند. ایده‌ای را بیان می‌کنند و ما را برمی‌انگیزند تا به آن پاسخ دهیم.

اسطوره‌ها گاه رشته گسترده‌ای تشکیل می‌دهند، چون تار و بود به هم می‌پیوندند و عرصه‌های رنگارنگی از حیات را در بر می‌گیرند درست به گونه‌ای که در اسطوره‌های قوم دوگون^۲ در کناره رود نیجر در غرب آفریقا شاهد آن هستیم. از سوی دیگر، آن‌ها ممکن

1. Douglas Davies
2. Dagon

است صرفاً شرحی باشند از مسائل جزئی مانند نفرت بین مردم و مارها یا چرایی شکل خاص یک کوه.

یکی از مشکلات درک ما از اسطوره‌ها این است که ادیان غرب – یهودیت، مسیحیت و اسلام – بسیار تاریخ‌نگرند. این ادیان معماران خود را دارند و تاریخ خود را ناشی از اراده خداوند می‌دانند. چنین تأکید پررنگی بر وقایع عینی با رویکرد شرقی نسبت به دین، که بر آگاهی فرد تأکید دارد، متفاوت است. دین هندو و دین بودا رویکرد متفاوتی نسبت به تاریخ دارند و بنابراین، برخوردشان با علم نیز دیگرگونه است.

در غرب، جستجوی حقایق علمی مانند جستجوی حقایق تاریخی است. اما هر دو جستجو با تلاش برای رسیدن به تجربه دینی در لحظه حال تفاوت دارند. در غرب، تاریخ و علم هر دو چارچوبی بوده‌اند که تجربه‌های دینی را درون آن‌ها می‌بایند و تفسیر می‌کنند، و یکی از نتایج آن این بوده که اسطوره‌ها نیروی خود را برای انگیزختن پاسخ انسان به ایده‌های دینی از دست داده‌اند.

میرچا الیاده، مورخ شهیر ادیان، تلاش کرده تا این احساس گمشده امر مقدس را احیا کند از این رهگذر که به مردم کمک کند تا ماهیت حقیقی اسطوره‌ها را درک کنند. به‌زعم الیاده، غربی‌های سکولار قوه احساس امر مقدس را از دست داده‌اند و تلاش دارند با توسل به داستان‌های علمی – تخیلی و ادبیات و فیلم‌های فراطبیعی جانشینی برای آن بیابند. البته می‌توان درک استواری از علم و تاریخ داشت بی‌آن‌که به تخریب درک اسطوره‌های ایده‌ها و باورها دست زد.

نمادها

نمادهای دینی به مؤمنان کمک می‌کنند تا اعتقاد خود را به شیوه‌هایی کاملاً عمیق درک کنند. آن‌ها نیز، همانند اسطوره‌ها، در خدمت ایجاد وحدت بین عقل و احساس برای وظیفه پیروی هستند. نمادها همچنین ابعاد اجتماعی و فردی دین را یکپارچه می‌کنند از این طریق که فرد را قادر می‌سازند تا در اعتقادات مشترکی که نمادها بیان‌کننده آن‌ها هستند، شریک شود و در عین حال مختار باشد که معنایی شخصی را از آن‌ها برداشت کند.

ما در دنیایی از نمادها کل حیات خود را سپری می‌کنیم. لبخندها و ترشوبی‌ها، دست دادن‌ها و احوالپرسی‌های روزمره و نیز نمادهای منزلتی مانند اتومبیل‌ها یا خانه‌های بزرگ که جنبه نمادین آن‌ها آسان‌تر تصدیق می‌شود، همه و همه منتقل‌کننده پیام‌های ما به دیگرانند.

برای روشن شدن معنای نمادها، سودمند است که بین اصطلاحات «نماد» و «نشانه» تفاوت قائل شویم. نشانه‌ها تابع اصل مشخصی نیستند. مثلاً، واژه «میز» که نشانه نوعی وسیله منزل است که سطحی تخت دارد و بر چهار پایه استوار است، بی‌هیچ اشکالی ممکن است جای خود را به نشانه آوایی دیگری بدهد. به همین دلیل است که آلمانی‌ها آن را Tisch و ولزی‌ها آن را Bwrdd می‌خوانند.

ولی نماد به گونه دیگری است و پیوندش با چیزی که به آن اشاره دارد محکم‌تر است. نماد در چارچوبی با نماد دیگری نیست. همچنین، نمی‌توان آن را با واژگان توضیح داد و باز همان قدرت اولیه را در آن دید. برای نمونه، بوسه نماد محبت و عشق است؛ بوسه نه تنها به شیوه‌های مجرد بر این احساسات دلالت می‌کند، بلکه آن‌ها را در عمل نیز نشان می‌دهد. به این معنا، نماد می‌تواند فکری در عمل باشد.

نمادهای دینی نیز در این ویژگی‌های کلی سهیمند اما اغلب قدرت بیشتر تری دارند، زیرا والاترین ارزش‌ها و روابط زندگی را بزرگ می‌دارند و بیان می‌کنند. صلیب عیسی مسیح، کتب مقدس مسلمانان و سیک‌ها، گاو مقدس هندوها یا بودای نشسته خاموش – همه این‌ها حکم به سرسپاری میلیون‌ها مرد و زن دیندار می‌دهند. بی‌حرمتی به آن‌ها با واکنش شدید مؤمنان روبرو خواهد شد. این امر نشان می‌دهد که این نمادها تا کجا در احساس مؤمنان ریشه دارند.

قدرت نمادها در قابلیت آن‌ها برای متحد کردن همکیشان در قالب یک اجتماع است. نماد کانون ایمان و عمل است و تا حدی نیز موجب درک فردی می‌شود که ناباوران نمی‌توانند در آن سهیم باشند.

در بسیاری از جوامع، جنبه مشترک نمادها به عنوان اصل وحدت‌بخش زندگی حائز اهمیت است. برای نمونه، خون می‌تواند نماد حیات، قدرت، پدر و مادری یا خانواده و خود گروه خویشاوندی باشد. در مسیحیت خون بیانگر زندگی‌ای است که در مرگ جاری می‌شود، عشق اینثارگانه مسیح که موجب شد مرگ را برای رهایی انسان از گناه بپذیرد. شاید حتی این امر نیز درست باشد که رنگ سرخ به علت پیوند زیستی عمیق‌تر آن با زندگی و مرگ به آسانی می‌تواند به نماد خطر تبدیل شود.

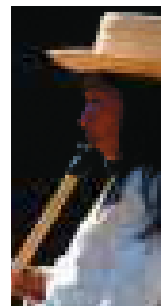
نمادها عوامل سرسپاری در ادیان هستند. آن‌ها آموزه‌ها را پاس می‌دارند و به شیوه‌هایی ملموس آن‌ها را بیان می‌کنند. بنابراین، شاعر غسل تعمید و شام آخر در مسیحیت، مؤمن یا باورمند را در رابطهای عملی با

3. symbol
4. sign



رقصنده‌ای در لباس پرآذین، رامایانا، حماسه هندو را اجرا می‌کند. در این اجرا خدایان صحنه‌گردانند و با انسان مراوده دارند. اسطوره‌ها و نمادها در ادیان شرق جایگاه مهم‌تری نسبت به ادیان غرب دارند.

مفاهیم از جهات دیگر مجردی مانند توبه و غفران قرار می‌دهد. مردم به سختی خواهند توانست بدون نمادها به زندگی ادامه دهند، زیرا آن‌ها همواره نیازمند عاملی هستند که به ادامه زندگی امیدوارشان کند. گویی تصورات مجرد نخست باید در قالب نماد قرار گیرند تا فرد بتواند به جانب عمل کردن بر اساس آن‌ها سوق پیدا کند. هر تلاشی برای تبدیل نمادها به احکام خشک عینی ناظر به حقیقت، نماد را از کیفیت حیاتی آن یعنی برانگیختن شور و احساس تهی می‌سازد.



مردی از اهالی قبیله کوی در کلمبیا فلوت می‌نوازد. کوی‌ها شکلی دین‌سالارانه از سازمان اجتماعی را حفظ کرده‌اند که رهبران دینی، مشهور به ماناها، آن را هدایت می‌کنند.

«انسان حیوانی است گرفتار در تارهای معنایی که خود تنیده است. از دید من، فرهنگ همین تارهای تنیده شده است.»

کلیفورد گیرتز

را همچنان حفظ کنند و معنا در خود شکل و نیز در تبیین عمل آیینی خاصی همواره بلا تغییر می‌ماند. در کار مری داگلاس با تلفیقی مفید از سنت جامعه‌شناسانه و نمادگرایی هواداران دورکهایم و ساختارگرایی کلود لوی - استروس^۶ (متولد ۱۹۰۸) روبرو هستیم. لوی - استروس به برخی کارهای میدانی در منطقه آمزون برزیل پرداخت، ولی تأثیر او عمدتاً در مقام نظریه پرداز است. نظریه پردازی که نه به معنا یا معناشناسی ساختار اجتماعی بلکه او به نحو یا جنبه‌های صوری این ساختار اهمیت می‌دهد. او در پژوهش چهار جلدی خود در باره اساطیر (۱۹۷۰ - ۱۹۸۱) تلاش می‌کند تا جهانشمولی برخی درونمایه‌های فرهنگی را که اغلب به صورت تقابل‌های دوشقی مانند دگرگونی غذا از خام به پخته یا تعارض بین فرهنگ و طبیعت هستند نشان دهد. ساختارگرایی لوی - استروس هم به صورت‌گرایی روسی و زبان‌شناسی فردینان دو سوسور^۷ (۱۸۵۷-۱۹۱۳) سوییسی نظر دارد و هم به استقبال مطالعات روانکاوانه جدیدتر دین می‌رود که هر دو خود را بیش‌تر متعلق به سنتی علمی می‌دانند تا سنتی انسان‌گرایانه. در حوزه نمادگراییانه و تفسیری ویکتور ترنر مجموعه مطالعات موشکافانه و مبسوطی در باره مناسک و نمادها انجام داد که بر ماهیت روندگونه مناسک و جنبه‌های نمایشی و هیجانی آن‌ها تمرکز یافته‌اند و حاصل کار میدانی گسترده در میان قبیله ندمبو^۸ در زامبیا طی دهه ۱۹۵۰ بوده‌اند. کلیفورد گیرتز^۹ (متولد ۱۹۲۳) نیز به همان نسبت دلمشغول معنا و تفسیر است و به تبعیت از سنتی آلمانی - آمریکایی بیش‌تر به فرهنگ نظر دارد تا ساختار اجتماعی. از دیدگاه گیرتز، دین اساساً چیزی است که به جامعه انسانی معنا می‌بخشد و نمادهای دینی خصلت یا نوعی جهان‌بینی را به شکل رمزگونه عرضه می‌دارند. قدرت این نمادها در قابلیتشان برای بازتاب دادن جامعه و شکل دادن به آن است.

اگرچه دورکهایم آشکارا به ملحد بودن خود اذعان داشت، برخی از پرنفوذترین انسان‌شناسان اواخر قرن بیستم از جمله اونز - پریچارد کاتولیک مبادی آداب دینی بودند یا شدند. این مطلب در مورد مری داگلاس^۱ (متولد ۱۹۲۱) و ویکتور ترنر^۲ (۱۹۲۰-۱۹۸۳) که هر دو به‌ویژه به جنبه‌های نمادین دین علاقه‌مند بودند صدق می‌کند. آن‌ها نه تنها تحت تأثیر دورکهایم و اونز - پریچارد قرار داشتند بلکه مخصوصاً متأثر از آثار دانشجویان بااستعداد دورکهایم مارسل موس^۳ (۱۸۷۲-۱۹۵۰) و آنری هیوبرت (۱۸۶۴-۱۹۲۵) بودند که در باره مبادله آیینی، قربانی و سحر مطلب می‌نوشتند. داگلاس در مجموعه مقالات اثربخش خود به نام خلوص و خطر^۴ (۱۹۶۶) شیوه‌هایی را مرور می‌کند که در آن‌ها بدن انسان در خدمت نظامی نمادین برای رمزگذاری معنا قرار می‌گیرد. بدن عالم صغیر قدرت‌ها و خطرهایی تلقی می‌شود که به کل جامعه نسبت داده می‌شود. بنابراین، گروهی که خواهان حفظ مرزهای اجتماعی خود است، مانند اعضای کاست برهمن در هندوستان، توجهی خاص به مفاهیم خلوص و آلودگی دارند از آن حیث که جسم فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهند. داگلاس در بررسی احکام خلوص عمدتاً به نظام‌های طبقه‌بندی می‌پردازد. برای مثال، او در مطالعه احکام خلوص عبری در «سفر لاویان»^۵ اظهار می‌دارد که دستورهای غذایی آورده‌شده در کتاب حاصل دغدغه‌های پزشکی یا بهداشتی نیستند بلکه از منطق نوعی نظام طبقه‌بندی تبعیت می‌کنند که حیوانات را به دو نوع پاک و نجس تقسیم می‌کند. حیوانات پاک انواع بهنجارند (نظیر حیوانات سُم‌دار و نشخوارکنندگان) و حیوانات نجس انواع نابهنجارند و به همین دلیل نجسند و خوردن گوشت آن‌ها حرام است. داگلاس، مانند رابرتسون اسمیت، بر این باور است که مناسک به‌رغم تغییر در تفسیر آن‌ها می‌توانند طی نسل‌های بسیار شکل خود

6. Claude Lévi-Strauss
7. Ferdinand de Saussure
8. Ndembu
9. Clifford Geertz

1. Mary Douglas
2. Victor Turner
3. Marcel Mauss
4. *Purity and Danger*
5. Book of Leviticus

جامعه‌شناسی دین

ملکم همیلتون^۱

شرایطی که موجب پذیرش یا رد اعتقادات و شعایر دینی می‌شود و حاکم بر ترویج و اشاعه آن‌هاست و تأثیری که این شرایط بر رفتار انسانی و جامعه دارند همه و همه را می‌توان مورد مذاقه قرار داد بی‌آن‌که پیش‌تر درستی یا نادرستی آن‌ها را معلوم کرد.

ریشه‌های دین در نیازهای فرد

سودمند است که رویکردهای نظری در جامعه‌شناسی دین را، گرچه با اندکی کلی‌گویی، به دو گروه تقسیم کنیم: رویکردهایی که ریشه‌های دین را در نیازها و تمایلات فرد می‌دانند، و رویکردهایی که این ریشه‌ها را در روندهای اجتماعی و برخاسته از ویژگی‌های جامعه و گروه‌های اجتماعی می‌دانند. اولی را نیز می‌توان به دو زیرمجموعه تقسیم کرد: رویکردهایی که بر روندهای شناختاری تأکید می‌کنند — اندیشه‌گرایی — و نیز رویکردهایی که بر احساسات و عواطف گوناگون تأکید دارند — عاطفه‌گرایی.

در قرن نوزدهم نظریه‌پردازان اندیشه‌گرایی مانند آگوست کانت (۱۷۹۸-۱۸۵۷)، ادوارد برنت تیلور (۱۸۳۲-۱۹۱۷)، جیمز جی. فریزر^۲ (۱۸۵۴-۱۹۴۱) و هربرت اسپنسر^۳ (۱۸۲۰-۱۹۰۳) در تحلیل باورهای دینی آن‌ها را اساساً تلاش انسان در دوران پیش از علم برای درک جهان و تجربه انسان دانستند و به‌زعم ایشان این باورها به طرزی روزافزون جای خود را به شناخت علمی دادند. از این رو، جهان آینده جهانی کاملاً دنیاورز [یا سکولار] خواهد بود بی‌آن‌که دین در آن جایی داشته باشد.

یا در رباعی منسوب به فخر رازی هست که:

هفتاد و دو سال عمر کردم شب و روز

معلوم شد که هیچ معلوم نشد.

گروهی نیز اصلاً علم به حقایق نهایی را محال می‌دانند:

ما ز آغاز و ز انجام جهان بی‌خبریم

اول و آخر این کهنه کتاب افتاده است.

هیوم، فیلسوف معروف انگلیسی، را می‌توان جزو لادریه شمرد، زیرا او نیز امور مابعدالطبیعی را قابل اثبات نمی‌داند. هاکسلی، واضع لفظ آگنوستیسیسم (agnosticism) هر گونه عقیده‌ای را که متکی بر شواهد و ادله قطعی و مسلم نباشد نفی می‌کند و تنها علوم اثباتی را علم می‌داند. در قرن بیستم میلادی، فلسفه اثباتی منطقی (logical positivism) نه تنها پاسخ‌هایی را که به سؤالات مابعدالطبیعی داده می‌شود نفی می‌کند، بلکه خود چنین پرسش‌هایی را نیز بی‌معنا می‌داند (دایرة‌العمارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین

مطالعه جامعه‌شناسانه دین ریشه در جنبش روشنگری قرون هفدهم و هجدهم دارد که نه تنها به اصل باور دینی شک کرد بلکه آن را پدیده‌ای طبیعی و ساخته اندیشه انسان دانست نه حاصل وحی الهی یا حقیقتی مُنزل. در عین این‌که جامعه‌شناسی معاصر دین تا حد زیادی از نگرش آشکارا انتقادی رویکردهای نظری اولیه به ادعاهای دین مبنی بر این‌که واجد حقیقت است دست کشید، با این همه، این رشته به این اصل اساسی وفادار مانده است که فهم دین باید تصدیق کند که دین، حداقل تا حدودی، ساخته‌ای اجتماعی است و روندهای اجتماعی در پیدایش، گسترش و ترویج باورها و شعایر دینی دخالت اساسی دارند.

لادری‌گری^۲ روش‌شناسانه

با این‌که برخی جامعه‌شناسان بعضی از باورهای دینی را کذب آلود می‌دانند و پذیرش چنین چیزی را برای شناخت جامعه‌شناسانه ادیان ضروری می‌انگارند، موضع غالب در جامعه‌شناسی امروز دین «لادری‌گری [یا ندانم‌گویی] روش‌شناسانه» است. این روش می‌گوید که نه امکان دارد و نه ضروری است که برای مطالعه جامعه‌شناسانه اعتقادات، با قطعیت حکم به درستی یا نادرستی آن‌ها بدهیم. الهیات و فلسفه دین هستند که در باب حقیقت دینی به بحث می‌پردازند، نه جامعه‌شناسی.

1. Malcolm Hamilton

۲. لادریه: کسانی که در باره مسائل مابعدالطبیعی، و به طور کلی مسائلی که از دایره آزمایش انسان خارج است، و با دلایل تجربی و ریاضی قابل اثبات نیست، خاموشند، بی‌آن‌که آن را اثبات یا نفی کنند، می‌گویند ما در باره آن چیزی نمی‌دانیم. اصطلاح لادریه را نخستین بار ت. هاکسلی در ۱۸۶۹ به کار برد و از آن به بعد به عقیده‌ای که ذهن و عقل انسان را از درک حقیقت نهایی ناتوان می‌پندارد گفته شد. شکاکان و سوفسطاییان دنیای قدیم نیز انسان را از درک حقایق ماورای محسوسات عاجز می‌دانستند. در میان متفکران عالم اسلام نیز کسانی بودند که یا به قصور خود از درک حقایق معترف بودند، یا اصلاً آن حقایق را قابل درک نمی‌دانستند. مثلاً، در رباعی منسوب به ابن سینا، می‌بینیم که اعتراف می‌کند که:

اندر دل من هزار خورشید بتافت

آخر به کمال ذره‌ای راه نیافت.

3. James G. Frazer

4. Herbert Spencer



کارل مارکس،
جامعه‌شناس پرنفوذ.

«دین آه
ستم‌دیدگان و افیون
توده‌هاست.»

کارل مارکس

نظریه‌پردازان عاطفه‌گرا مانند رابرت رنالف مرت^۱ (۱۸۶۶-۱۹۴۳)، برونیسلاو مالینوفسکی^۲ (۱۸۸۴-۱۹۴۲) و زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹) ادیان را نشئت گرفته از احساسات بشری‌ای مانند ترس، دودلی، تزلزل و وحشت آمیخته به احترام تلقی کردند — نه تلاش‌هایی برای تبیین و شناخت پدیده‌ها بلکه تلاش‌هایی برای برآمدن از پس تجربه عاطفی شدید.

ریشه‌های دین در روندهای اجتماعی

رویکردهای کارل مارکس و امیل دورکهایم مؤثرترین رویکردهای جامعه‌شناسانه‌ای هستند که ریشه‌های دین را در جامعه و روندهای اجتماعی، و نه در فرد، می‌دانند. در نظر مارکس، دین هم صورتی از ایدئولوژی مورد حمایت طبقات حاکم برای کنترل توده‌ها بود و هم جلوه‌ای از اعتراض علیه ستم این طبقات — «آه مظلومان». با این‌همه، دین در مقام صورتی از اعتراض چیزی را تغییر نداد و صرفاً ترک دنیا را تشویق کرد و وعده حل مسائل در جهان پس از مرگ داد. «دین افیون توده‌ها» است به این معنا که درد مظلومان را تسکین می‌دهد و از این راه آنان را از انقلاب بازمی‌دارد. از این رو، ستم‌دیدگان به دین پناه می‌آورند تا در گذران زندگی ایشان را یاری رساند؛ و طبقات حاکم دین را ترویج می‌کنند تا ستم‌دیدگان را مهار کنند. با از بین رفتن شرایط اجتماعی پدیدآورنده دین، خود دین نیز کاملاً از میان خواهد رفت.

دورکهایم دین را نیروی اجتماعی اساسی وحدت‌بخشی می‌داند که کارکردهای پایه‌ای جامعه را تحقق می‌بخشد. دین مظهر انقیاد است اما نه انقیاد در برابر طبقات حاکم آن‌گونه که مارکس می‌اندیشید، بلکه در برابر اقتضانات خود جامعه و فشارهای اجتماعی‌ای که فراتر از ترجیحات فردی است. دورکهایم در اثر مشهور خود به نام اشکال ابتدایی حیات دینی (۱۹۱۲) می‌گوید «دین جامعه‌ای است که به نیایش خود نشسته است». شاید خدایی در میان نباشد، ولی جامعه وجود دارد. به جای آن‌که خداوند بر فرد فشار بیاورد، جامعه خود فرد را تحت فشار قرار می‌دهد تا به اصولی خاص گردن نهد. افراد، که ماهیت جامعه و گروه‌های اجتماعی را درک نمی‌کنند، برای تبیین نیروهای

اجتماعی که آن‌ها را تجربه می‌کنند زبان دین را به کار می‌برند. گرچه مردم مفهوم نیروهای اجتماعی را به غلط نیروهای دینی تفسیر می‌کنند، آنچه تجربه می‌کنند واقعی است. علاوه بر این، از دیدگاه دورکهایم، دین نقش مثبتی در جامعه ایفا می‌کند زیرا جامعه را در هیئت اجتماعی اخلاقی منسجم نگه می‌دارد.

ماکس وبر و نظریه معنائگر

رویکردهای نظری بعدی در جامعه‌شناسی دین همه از این اثر آغازین بسیار بهره بردند و تلاش کردند تا بینش‌های آن را در قالب رویکردهایی ظریف‌تر که عوامل گوناگون فکری، احساسی و اجتماعی را در هم تافته می‌بینند ترکیب کنند. نمونه‌ای درخور ذکر کار ماکس وبر (۱۸۶۴-۱۹۲۰) است که خود احتمالاً مؤثرترین یاری‌رسان جامعه‌شناسی دین تا امروز بوده است. کار او شامل یکی از مشهورترین رساله‌ها در این شاخه فرعی به نام اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری^۳ (۱۹۰۴-۱۹۰۵) و سه مطالعه عمده در باره ادیان جهان است.

رویکرد وبر به دین پیشاهنگ نظریه‌ای بود که امروزه به «نظریه معنائگر»^۴ شهرت یافته است. نظریه معنائگر بر نحوه‌ای تأکید می‌کند که دین به حیات انسانی و جامعه در برابر رنج و ستم ظاهراً بی‌حساب و کتاب معنا می‌بخشد. دین خوشبختی و شوربختی را با قرار دادن آن‌ها در تصویر گسترده‌تر واقعیتی که ممکن است از جهان ادراک روزمره بی‌واسطه فراتر برود تبیین و توجیه می‌کند و به همین طریق به هر آنچه همواره ممکن است به نظر بی‌معنا آید معنا می‌بخشد. بنابراین، کسانی که به ناحق در زندگی این جهانی رنج دیده‌اند ممکن است در زندگی پیشین گناه کرده باشند؛ یا در آخرت یا در بهشت طعم عدالت را خواهند چشید. کسانی که سعادشان از راه شرارت بوده است سرانجام مورد داوری قرار خواهند گرفت و عقوبت خواهند دید.

نظریه انتخاب خردمندانه

جدیدترین رویکرد نظری عام در جامعه‌شناسی دین، که بسیاری از بینش‌های پیشین را تلفیق می‌کند، «نظریه

3. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*
4. meaning theory

1. Robert Ranulph Marett
2. Bronislaw Malinowski

برخی جوامع صنعتی غرب رو به افول بوده باشد، در همه آن‌ها چنین نیست — ایالات متحد یکی از استثناهای مهم است — و صور تازه‌ای از دین بی‌وقفه به صحنه می‌آیند تا پاسخگوی نیازهای درونی معنوی افراد باشند. برخی از این اشکال جدید آشکارا ماهیت دینی دارند و برخی دیگر، چنان‌که ادعا می‌شود، ماهیتی کاملاً متفاوت با دین به معنای متعارفش دارند. آن‌ها شامل اشکال دیگر و مکمل شفاف‌بخشی، روان‌درمانی‌ها، فنون ارتقای قابلیت‌های انسانی، زیستبوم‌شناسی ژرف، معنویت کل‌نگر جنبش عصر نو [یا عصر واگشت]، کیش مشاهیر و جنبش‌های ملی و حتی ورزش می‌شوند. این‌که آیا می‌توان این‌ها را اشکالی از دین دانست بسته به این موضوع بسیار مناقشه‌انگیز است که از دین چه تعریفی به دست داده می‌شود.

عنصر اساسی دوم در مبحث دنیوی شدن، خیزش طیف گوناگونی از کیش‌ها و فرقه‌هاست که به جنبش‌های جدید دینی شهرت یافته‌اند. این جنبش‌ها از دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ گسترش یافته‌اند. از دیدگاه نظریه‌پردازان مخالف دنیوی شدن (و موافق قدسی شدن) گسترش دیانت نو به مفهوم بی‌اعتباری نظریه دنیوی شدن است، در حالی که هواداران این نظریه جنبش‌هایی از این دست را به هیچ روی جبران‌کننده زوال کلیساها و فرقه‌های اصلی نمی‌دانند. صرف‌نظر از اهمیت و اعتبار جنبش‌های جدید دینی و به طور کلی فرقه‌ها و کیش‌ها برای نظریه دنیوی شدن، آن‌ها مورد توجه جامعه‌شناسان قرار گرفته‌اند که مطالعات مبسوطشان در باره آن‌ها بخش مهمی از مبحث است. در برابر تمرکز بر جنبش‌های جدید دینی، اخیراً مطالعاتی نیز در باب کلیساها و اجتماعات دینی اصلی‌تر صورت گرفته که همراه با مطالعات مربوط به حیات دینی اقلیت‌های قومی و گروه‌های مهاجر توازن در این عرصه برقرار کرده‌اند. دین در میان این اقلیت‌ها و گروه‌های مهاجر غالباً اهمیت ویژه دارد و عنصری مهم از هویت آن‌هاست. در کنار علاقه نسبت به اشکال جدید دین و شبه‌دین، این مطالعات جامعه‌شناسی معاصر دین را بیش از هر زمان دیگر تنوع و رنگارنگی بخشیده است.

1. New Age

انتخاب خردمندانه» است. این نظریه با الهام از نظریه اقتصادی، ادیان را محصولاتی در رقابت با یکدیگر در بازار تلقی می‌کند. سازمان‌های مذهبی (در تناظر با مؤسسات بازرگانی) و رهبران عرضه‌کنندگان این محصولات به مصرف‌کنندگان و ایشان می‌سنجند که کدام یک به بهترین وجه پاسخگوی نیازهایشان، کدام یک بیش‌تر قابل اعتماد و نظایر آن است، و بر مبنای این سنجش دست به انتخاب می‌زنند. این رویکرد امکان بصیرت‌های بسیاری را وعده می‌دهد؛ با این‌همه، سخت مورد انتقاد قرار گرفته است. منتقدان می‌پرسند مگر می‌توان دین را همچون محصولاتی نظیر اتومبیل یا پودر لباسشویی انتخاب کرد. از نظر آن‌ها، دین پدیده‌ای است که در قالب آن مردم اجتماعی می‌شوند و بخش مهمی از هویت آن‌ها را شکل می‌دهد، هویتی که به آسانی تن به حذف یا تغییر نمی‌دهد. علاوه بر این، اگر باورهای دینی اموری مربوط به سلیقه و آسایش فرد است، چرا پیروان این ادیان احکام ناخوشایند و قید و بندهایی را که این احکام معمولاً تحمیل می‌کنند گردن می‌نهند و تهدید عقوبت‌ها در صورت سرپیچی را می‌پذیرند؟

دنیوی شدن (سکولاریزاسیون) و جنبش‌های نو

دهه‌های بسیار جامعه‌شناسی دین را شاخه مهمی از جامعه‌شناسی نمی‌دانستند. در سال‌های اخیر این وضعیت، به‌ویژه در ایالات متحد، تغییر کرده است. دو عرصه در پژوهش‌های تجربی اساسی دست بالا را داشته‌اند: دنیوی شدن و فرقه‌ها، کیش‌ها و جنبش‌های دینی. تصور فراگیر این بوده است که دین در جوامع مدرن صنعتی رو به افول است و اهمیت اجتماعی خود را از دست می‌دهد — یعنی همان نظریه دنیوی شدن. بسیاری، به‌ویژه نظریه‌پردازان انتخاب خردمندانه، این نظریه را مورد تردید قرار داده‌اند و ناقص شمرده‌اند. حاصل آن، بحث و جدل‌های شدید بوده است. اکنون موضع غالب، گرچه بلامنزاع، این است که نظریه دنیوی شدن افسانه‌ای بیش نیست.

کنون این بحث و جدل‌ها این ادعاست که، در عین این‌که ممکن است دین در اشکال سنتی آن در

روان‌شناسی دین

فریزر واتس^۱

کلیدی دارد. این مطالعه موردی به «گرگ‌مرد»^۴ مشهور است که در آن دین و وسواس به هم آمیخته شده بودند و فروید را به این نتیجه رساند که دین یک صورت جهانشمول روان‌نژندی وسواس است. در واقع، روان‌شناسی دین فروید اصولاً به‌ندرت بر پایه داده‌ها استوار بود. این روان‌شناسی آمیزه‌ای بود از نظریه عام روانکاوی و خصومت شخصی او نسبت به دین. فروید کتاب‌هایی در باره دین نوشت که هر یک رویکرد متفاوتی داشت. شفاف‌ترین اثر او آینده یک پنداره است که در آن مدعی می‌شود که دین صرفاً «پندار» است که نزد او اصطلاحی است تخصصی به معنای «برآوردن آرزو». وارثان اندیشه‌های فروید مدعی شده‌اند که آنچه او پندار می‌خوانده، از جمله دین، در واقع بسیار بیش از آنی که می‌پنداشت برای مردم جهت همسازی با زندگی ارزشمند است.

کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱)

کارل گوستاو یونگ رویکرد فروید را نسبت به دین به گونه‌ای متعادل‌تر دنبال کرد. در حالی که فروید نقاد دوآتشه دین بود، یونگ متمایل به دین بود. با این حال، رویکرد او نسبت به دین چنان غیرمتعارف بود که مصاحبتش برای بسیاری خوشایند نبود. یونگ بین «من» [یا آگو]^۵ به مثابه کانون حیات آگاهانه و «خود» در مقام شخصیت کامل و یکپارچه که مردم بالقوه می‌توانند به آن برسند تمایز قائل بود. از دیدگاه یونگ، «خود» نقشی است از خداوند در روان انسان و فرایند «تفرد»^۶ (به معنای گذار از حیات «من‌محور» به حیات «خودمحور») از جهاتی شبیه رستگاری دینی است. یونگ از پاسخ به این پرسش که آیا در ورای روان خدایی هست یا نه، طفره می‌رفت و معمولاً می‌گفت که در مقام روان‌شناس این پرسش برای او مطرح نیست. یونگ در مقایسه با بیش‌تر روان‌شناسان علاقه بیش‌تری به اهمیت تعالیم مسیحیت نشان می‌داد و،

سه چهره شاخص بر روان‌شناسی دین که از دوران پیش از جنگ جهانی دوم آن را به ارث برده‌ایم حاکمند: ویلیام جیمز،^۲ زیگموند فروید و کارل گوستاو یونگ.

ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰)

بی‌تردید اثر کلاسیک گونه‌های تجربه دینی^۳ به قلم ویلیام جیمز که در اواخر قرن نوزدهم نوشته شد شاهکار نخستین روزهای تولد روان‌شناسی دین است. جیمز مجموعه گبرایی از گزارش‌های شخصی تجربه دینی را گردآوری کرد و در قالب تحلیلی غنی و دقیق آن‌ها را انتشار داد. او می‌اندیشید که تجربه دینی اساساً امری شخصی و اساسی است که تعالیم دینی و حیات کلیسا بر آن استوار است. با این همه، منتقدان او از همان نخست بر این عقیده بودند که تجربه دینی در واقع در چارچوب تعالیم مذهبی موروثی تفسیر می‌شود و این حیات نهاد دینی است که به آن شکل می‌دهد. جیمز امیدوار بود با تکیه بر مطالعه علمی تجربه دینی، مبنایی علمی برای دین ایجاد کند، گرچه نمی‌توانست دفاع واقعاً متقاعدکننده‌ای از پذیرش تجربه دینی به همان صورتی که هست اقامه کند. به‌رغم این‌ها، حتی نقادان او نیز هرگز ارزش آثار او را مورد تردید قرار نداده‌اند. آثار او حتی امروز همچون گذشته مورد بحث محافل علمی است.

زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹)

زیگموند فروید چهره شاخص دیگری در بسط روان‌شناسی دین بود، اگرچه رویکرد او بسیار متفاوت با رویکرد جیمز بود. فروید نظریه‌های عام خود را بر مبنای گفته‌های بیمارانی که تحت روان‌درمانی قرار گرفته بودند بنا نهاد، گرچه در میان مطالعات موردی‌اش تنها یک مورد است که در آن دین نقش

«ایده‌های دینی و همنند و خیال، تحقق کهن‌ترین، قدرتمندترین و مبرم‌ترین آرزوهای بشر.»
زیگموند فروید

زیگموند فروید، که تأثیرش بر روان‌شناسی و دین تردیدناپذیر است.



4. «wolf-man»

5. *The Future of an Illusion*

6. ego

7. individuation

1. Fraser Watts

2. William James

3. *Varieties of Religious Experience*

نیایشگران جوان در
هایدینگ پلیس (The
Hiding Place) واقع
در چیتنانگوی نیویورک
دعا می‌خوانند.



با یکدیگر متفاوتند. برای مثال، درون‌دینی‌ها تعصب اجتماعی کم‌تری در قیاس با برون‌دینی‌ها نشان می‌دهند، در حالی که برون‌دینی‌ها بیش‌تر این ویژگی را در خود عیان می‌کنند.

● **بالندگی دینی.** درک کودکان از دین سیری قابل پیش‌بینی را دنبال می‌کند، حرکت از امر انضمامی به امر انتزاعی. با این حال، کسب درک عقلانی بهتری از دین لزوماً با تجربه معنوی‌تر همراه نیست. در واقع، تجربه معنوی شاید در عمل با رشد کودک کاهش یابد. تلاش‌هایی شده است تا رویکرد مثبتی بر بالندگی نسبت به دین را به سنین بعد از بلوغ نیز بسط دهند. برای نمونه، جیمز فاولر^۳ نظریه عام «بالندگی ایمان» را طرح کرد و بسط داد. گرچه این نظریه رویکردهای متفاوتی به ایمان در افراد بالغ تشخیص می‌دهد، روشن نیست که آیا سطوح بالاتر ایمان لزوماً از پی سطوح پایین‌تر می‌آید، و آیا این سطوح برترند یا نه.

● **سلامت روان.** برخلاف دیدگاه فروید که دین را شکلی از روان‌نژندی تلقی می‌کند، پژوهش علمی نشان داده است که اغلب رابطه مثبتی بین دین و

به طور مثال، مقالاتی مبسوط در باب عشای ربانی و تثلیث نوشت.

روان‌شناسی دین در حال حاضر

شتاب روان‌شناسی دین در میانه قرن بیستم نسبتاً کاهش یافت، اما در دهه‌های اخیر شاهد احیای آن هستیم. این رشته به گونه‌ای مشخص‌تر علمی شده و امروزه اغلب پژوهش‌های روان‌شناسانه در باره دین از روش‌های کمی استفاده می‌کنند. در حال حاضر نظریه‌های روان‌شناسانه مهمی در باره دین وجود ندارد، ولی بینش‌های مهمی در باره جنبه‌های خاص و گوناگون دین پا به میدان نهاده‌اند. نمونه‌های زیر حال و هوای تلاش‌های امروزی را مشخص می‌کنند.

● **تفاوت‌های فردی.** یکی از تمایزات سودمند تمایز بین افراد «درون‌دینی»^۱ (کسانی که دین محرک غالب در زندگی ایشان است) و افراد «برون‌دینی»^۲ (کسانی که دین نیازهای دیگری از ایشان را پاسخ می‌دهد) است. درون‌دینی‌ها و برون‌دینی‌ها از بسیاری جهات

1. intrinsic religious people
2. extrinsic religious people

3. James Fowler

نظریه انتقادی و دین

جرمی کرت^۴

دانسته‌های ما از «دین» همواره آمیخته به سیاست است و هرگز کنشی معصومانه یا خنثی نیست. دانش در باب دین را همواره می‌توان به پرسش کشید و اکنون پژوهشگران دین درمی‌یابند که «دین» و سخن گفتن در باره «دین» به مسائل قدرت مربوطند. نظریه انتقادی، دانش در باب «دین» را به پرسش می‌گیرد و طبیعت اجتماعی و سیاسی چنین ایده‌هایی را آشکار می‌سازد.

تعریف نظریه انتقادی

نظریه انتقادی از سنت دیرینه‌ای در تفکر غرب نشئت گرفته که حقیقت و قطعیت دانش را مورد تردید قرار داده است. این نظریه کار «استادان سه‌گانه سوءظن»، یعنی کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳)، فریدریش نیچه^۵ (۱۸۴۴-۱۹۰۰) و زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹) را پیش می‌برد. نظریه انتقادی به تبعیت از مارکس آگاه است که کل دانش در پیوند با ایدئولوژی اقتصادی و سیاسی است؛ به پیروی از نیچه درمی‌یابد که کل دانش به «اراده معطوف به قدرت» مرتبط است؛ و به تبعیت از فروید واقف است که کل دانش با چیزهایی خارج از آگاهی ما (ناخودآگاه) پیوند دارد. اندیشه‌های این سه متفکر بزرگ بر کار نظریه انتقادی تأثیر نهاد و در آن ادامه یافت. این اندیشه‌ها، بی‌طرفی و عقلایی بودن دانش را مورد تردید قرار دادند.

در مورد «نظریه انتقادی» با دو فهم اساسی روبرویم: تعریف دقیق و تعریف کلی. اولی به مکتب فرانکفورت^۶ نظریه انتقادی بازمی‌گردد؛ یعنی گروه مهمی از روشنفکران آلمانی که جامعه را بر اساس ایده‌های مارکس و فروید تحلیل می‌کردند. تئودور آدورنو^۷ (۱۹۰۳-۱۹۶۹) و ماکس هورکهایمر^۸ (۱۸۹۵-۱۹۷۳) جزو همین مکتب

سلامت، به‌ویژه سلامت روان، حکمفرماست. به احتمال بیش‌تر، دین در واقع به بهبود سلامت روان مردم یاری می‌رساند، گرچه مشکل می‌توان این امر را قاطعانه به اثبات رساند. دین احتمالاً با فراهم کردن چارچوبی از معنا و حمایت گروه همکیشان به این امر یاری می‌رساند. هر دوی این عوامل به مردم امکان می‌دهند تا بهتر از پس آزمون‌های پرتنش زندگی برآیند.

● مسیحیت محافظه‌کار و مسیحیت فرهمند! امروزه شاهد توجه بسیاری به بنیادگرایی و دین فرهمند بوده‌ایم. یک ویژگی اصلی بنیادگرایی شیوه تفکر «سیاه و سفید» است که خط بسیار مشخصی بین حقیقت و کذب، و خودی و غیرخودی می‌کشد. پدیده فرهمندان‌های که بیش از همه مورد پژوهش بوده، سخن گفتن به زبان‌های گوناگون^۲ است. بسیار بعید به نظر می‌رسد که این زبان زبانی واقعی باشد، و بیش‌تر شکلی از بیان وجدآمیز جلوه می‌کند. یکی از حوزه‌های پژوهش آن بستر اجتماعی است که مردم در آن گفتگو به زبان‌های گوناگون را می‌آموزند. حوزه دیگر آن حالت غیرمعمول آگاهی است که در آن مردم کنترل ارادی زبانشان را از دست می‌دهند.

گرچه روان‌شناسی عموماً دیدگاهی غیرجانبدارانه و علمی در زمینه دین داشته است، نقاط تماس دیگری نیز وجود دارد. یکی از آن‌ها به کارگیری روش‌های روان‌شناسانه در خدمات معنوی کلیساست، چیزی که اسکار پفیستر^۳ (۱۸۷۳-۱۹۵۶)، دوست فروید و کشیش لوتری، آغازگر آن بود. دیگری گفتگو بین جهان‌بینی دینی و جهان‌بینی روان‌شناسانه است که جنبه‌ای از گفتگوی عام‌تر بین علم و دین است. گروهی از روان‌شناسان انسان را «چیزی جز» حاصل تکامل یا سیستم‌های عصبی نمی‌دانند، در حالی که ایمان دینی بر اهمیت انسان در مشیت خداوند تأکید می‌ورزد.

4. Jeremy Carrette
5. Friedrich Nietzsche
6. Frankfurt School
7. Theodor Adorno
8. Max Horkheimer

1. charismatic
2. speaking in tongues
3. Oskar Pfister

پساساختارگرایی^۲

اندیشه انتقادی‌ای که بعد از سال ۱۹۶۸ در فرانسه نضج گرفت از آن‌جا که پس از جنبش فکری ساختارگرایی به وجود آمده بود، به «پساساختارگرایی» مشهور شد. ساختارگرایی باور داشت که فرد می‌تواند تعداد معینی از ساختارها را در اسطوره، زبان و جهان شناسایی کند. پاساختارگرایان بر این عقیده بودند که این ساختارها در ساختار جهان «داده» نشده‌اند بلکه ساخته جوامع مختلف در برهه‌های تاریخی متفاوت و تحت شرایط فرهنگی متفاوت هستند. میشل فوکو^۳ (۱۹۲۶-۱۹۸۴) ماهیت تاریخی ایده‌ها را بررسی کرد و نشان داد که شیوه‌های تفکر ما در باره جهان با نهادهای سیاسی و رژیم‌های قدرت پیوند دارند. ژاک دریدا^۴ (۱۹۳۰-۲۰۰۴) نشان داد که شیوه‌های ما در بازنمایی جهان در قالب متون تناقض‌ها و تنش‌هایی

بودند و مشترکاً در کتاب دیالکتیک روشنگری^۱ که اثری سرنوشت‌ساز بود، تفکر عقل‌گرای غرب از عصر روشنگری تا آن روز را به چالش کشیدند. روشنگری در باره قابلیت دانش بشری چه می‌گفت اگر این قابلیت می‌توانست به ایدئولوژی نازی‌ها در آلمان و وحشت هولوکاست بینجامد؟ فرهنگ به‌زعم ایشان حاصل فریبکاری تبلیغاتی‌ها بود.

تعریف کلی، حوزه گسترده‌تری از نظریه‌های انتقادی را در بر می‌گیرد که پس از آشوب‌های دانشجویی پاریس در سال ۱۹۶۸ عمدتاً در فرانسه پدیدار شد. این رویداد نقطه عطفی در تاریخ مدرن جنبش روشنفکری غرب است، چرا که، از جمله، حاکی از نگرش تازه‌ای در باره قدرت دولتی و کنترل عقاید و ایده‌هاست. این رویداد مسائل «قدرت» و «سیاست» را به مسئله دانش و حقیقت پیوند زده است.

دانشجویان فرانسوی در شورش‌های سال ۱۹۶۸ به سوی پلیس سنگ پرتاب می‌کنند. این شورش‌ها سرآغاز اعتراضی در سطح ملی شد.

2. post-structuralism
3. Michel Foucault
4. Jacques Derrida

1. *Dialectic of Enlightenment*



«دین نیرویی
سیاسی است.»

میشل فوکو

پنهان دارند چون زبان بی‌ثبات است و مبتنی است بر دعاوی قدرت نه حقیقت. کشف بی‌ثباتی زبان همانند کشف این نکته است که معنای کلمات در فرهنگ لغات صرفاً دال بر لغاتی دیگر است (به جای این‌که چیزی ثابت و قطعی در جهان باشد) و معانی صرفاً اموری ادعایی یا پذیرفته‌شده‌اند (به جای این‌که مبنایی قوی برای همهٔ زمان‌ها داشته باشند). این دو اندیشمند مشهور، دانش [یا معرفت] را زیر سؤال بردند و به پژوهشگران دین امکان دادند تا نشان دهند که آنچه «دین» قلمداد می‌شود یا نمی‌شود چگونه می‌تواند به نفع گروه‌هایی از مردم در جامعه تمام شود. از این رو، نظریهٔ انتقادی یک شیوهٔ تفکر مجرد و عاری از تعهد نیست، بلکه مسئولیت اخلاقی فعالانه‌ای است در قبال جهان و طرز فکر ما در بارهٔ آن. نظریهٔ انتقادی پیوند بین اندیشه‌ها و اعمال سیاسی را نشان می‌دهد.

پایان پدیده‌شناسی

پیش از نظریهٔ انتقادی، مطالعهٔ دین، اغلب شامل معرفی سنن مختلف دینی و درک آن‌ها بر مبنای مناسک، باورها و آداب و رسومشان بود. این شیوهٔ مطالعه به «پدیده‌شناسی دین» معروف است و مسلماً هنوز شیوهٔ غالب بررسی دین در برنامه‌های پژوهشی مدارس و دانشگاه‌هاست. این رویکرد دانش را بی‌طرف می‌داند و باور دارد که مسائل مختلف را می‌توان بدون دردسر چندانی طرح و بررسی کرد. پژوهشگران زیادی نیز بر این تصورند که برای معرفی یک سنت دینی یا مجموعه‌ای از اندیشه‌ها نیازی به «نظریه» یا «موضع نظری» (شیوه‌ای برای درک دانش و جهان) نیست. این فرض مطرح بود که زبان، بی‌طرفانه معرف جهان بیرونی است بر پایهٔ مطابقت مستقیم بین سوژه در بازنمایی (کلمات) و ابژه یا موضوع در جهان بیرونی (چیزها) — در مورد چیزهای «دینی». با این همه، دانش و مقولاتی که برای بازنمایی دین و جهان به کار می‌رود، اکنون حامل مفروضاتی پنهان همراه با اشاراتی در بارهٔ جنسیت، جامعه، سیاست، تاریخ استعمار، نژاد و

قومیت تلقی می‌شوند. امروز دانش به تمامی انعکاس دیدگاهی خاص یا نوعی جهان‌بینی جانبدارانه به حساب می‌آید. تولید و کسب دانش هرگز بی‌طرفانه نیست. بنابراین، پس از ظهور نظریهٔ انتقادی، دیگر عرضهٔ بی‌طرفانهٔ اندیشه‌ها در باب دین محلی از اعراب ندارد.

نظریهٔ انتقادی شیوه‌ای از تفکر است در باب این‌که چگونه برداشت‌های مسلط ما از دین به برداشت مسلط یا حاکم مبدل می‌شوند. نظریهٔ انتقادی در صدد است تا مواضع پنهان در دانش ما را شناسایی کند و دریابد که تمام اندیشه‌ها در باب دین موضعی نظری در باب دانش دارند حتی اگر این موضع انکار شود یا آشکار نباشد. نظریهٔ انتقادی شیوه‌ای است برای کشف «دین» با توسل به طرح زنجیره‌ای از پرسش‌های انتقادی در باب جهان و ایده‌های مورد بحث. این نظریه تنها به مطالعهٔ دین محدود نمی‌شود، بلکه تمام شیوه‌های اندیشیدن در بارهٔ جهان را در بر می‌گیرد. نظریهٔ انتقادی حتی مرز بین رشته‌های مختلف دانش را نیز به پرسش می‌گیرد. این نظریه زیرشاخه‌ای از مطالعات دین مانند جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی یا روان‌شناسی دین نیست، بلکه تمام این عرصه‌ها را درمی‌نوردد و تمام گونه‌های دانش را مورد سؤال قرار می‌دهد.

نظریهٔ انتقادی خود ایدهٔ «دین» به مثابهٔ مقوله‌ای غربی — حتی مسیحی — را به پرسش می‌گیرد — ایده‌ای که فرض می‌کند باور یا ایمان مهم‌تر از آن است که مردم چگونه زندگی می‌کنند — و این امر خود برای در سر پختن مفروضاتی در مورد مردمی که بیرون از دنیای مسیحیت زندگی می‌کنند به کار می‌رود. این فرض مخدوش‌کنندهٔ فرهنگ‌های دیگر تلقی می‌شود. برای اصلاح چنین دیدگاهی، نظریهٔ انتقادی، سنن و فرهنگ‌ها را بیرون از حیطهٔ جانبداری چنین ایده‌ای، که «دین» یا «دینی» را دارای ویژگی متمایزی می‌داند، بررسی می‌کند. برای مثال، محققان تفسیر میسیونری مسیحی از سایر فرهنگ‌ها را مورد تردید قرار می‌دهند و می‌پرسند آیا آیین هندو «دین»