

هر علمی موضوعی دارد. این سخن چنان بدیهی می‌نماید که گویی حقیقتی خودپیدا را بیان می‌دارد. اما پژوهش در تاریخ علوم نشان می‌دهد برای اینکه پدیده‌ای به موضوع مطالعه علمی بدل شود، فرایندی طولانی طی شده است. این‌طور نیست که عده‌ای اراده کنند فلان موضوع را مطالعه کنند و بعد بلافاصله یک رشته علمی جدید شکل بگیرد. موضوع‌شدگی علمی پدیده‌ها به عوامل زمینه‌ای و بومی و نیز درگیری‌ها و تجربه‌های شخصی عالمان وابسته است. در جوامع غیرغربی که علوم جدید به نحو وارداتی در آنها شکل گرفتند بی آنکه لزوماً بر پایه‌ای اجتماعی بنا شده باشند، گسترش علوم به نحو رونیایی تحقق یافته است و منجر به تولید علمی نشده است. علایق محققان و عالمان در رشته‌هایی که بستر مساعد برای رشد آنها فراهم نشده است، در حد طرح‌های مقدماتی متوقف شده است. به لحاظ تاریخی، رشد هر علمی نیازمند زمینه اجتماعی و معرفتی مساعد است. جامعه‌شناسی علم نشان می‌دهد که نخست، زمینه‌های اجتماعی و معرفتی مساعدی تحقق یافته است و سپس علم جدیدی سربرآورده است. به‌عنوان مثال، شکل‌گیری رشته‌ای به نام جامعه‌شناسی مسبوق به مجموعه‌ای از تحولات اجتماعی و معرفتی درهم تافتۀ بوده است: رنسانس، جنبش اصلاح دینی، نهضت روشنگری، انقلاب صنعتی، انقلابات سیاسی، شهری شدن، رسانه‌ای شدن، رشد علوم طبیعی و غیره. در اینجا من می‌گویم به برخی از پیش‌نیازهای تکوین جامعه‌شناسی اسلام اشاره کنم و اهمیت آثاری چون «دین‌پژوهی تجربی» را در این میانه مورد بحث قرار دهم.

■ نظریه‌های معرفت

در باب معارف بشری، دیدگاه‌های مختلفی را می‌توان تصور بود. یکی از دیدگاه‌ها که در میان بخش‌هایی از صاحب‌نظران و سازمان‌های فرهنگی ما رواج دارد، دیدگاه انحصارگرایانه در باب معرفت است. در دیدگاه انحصارگرایانه درباره معرفت، نوع خاصی از معرفت به معرفت انحصاراً معتبر بدل می‌شود، به نحوی که دیگر معارف باید خود را با آن تنظیم کنند و چنانچه برمی‌نای دستگاه معرفت انحصاری و متولیان‌اش معتبر تشخیص داده نشوند، باید کنار نهاده شوند. در تاریخ معاصر نمونه‌های متعددی از دیدگاه انحصارگرایانه در باب معرفت پدید آمده است. یک نمونه مهم از این نوع انحصارگرایی، علم‌گرایی یا سیانتیسم است که بر اساس آن علم‌گرایان افراطی معتقد بوده‌اند که تنها معرفت برتر، معرفت علمی است و هر نوع معرفتی که معیارهای معرفت علمی را برآورده نسازد، نامعتبر است.

نمونه دیگر دیدگاه انحصارگرایانه در باب معرفت را می‌توان در تاریخ ایدئولوژی کمونیسم یافت که پیروان و مدافعان افراطی آن مایل بودند تمام معارف بشری را با ایدئولوژی کمونیستی هماهنگ کنند و حتی علوم طبیعی کمونیستی پدید آورند. نمونه سوم انحصارگرایی معرفتی، انحصارگرایی در عرصه معرفت دینی است. در این دیدگاه، تنها نوع معرفت معتبر، معرفت دینی است. لذا تمامی انواع معرفت باید تسلط معرفت دینی و متخصصان و متولیان آن را بپذیرند و تنها معارفی ورود، حضور، تولید و توزیع‌شان مجاز است که معرفت دینی و متولیان معرفت دینی آن را تأیید کنند. بر حسب این دیدگاه، معرفت علمی (معرفتی که محصول دیالوگی منظم میان افکار نظری و شواهد تجربی است و با روش تجربی صحتا‌زمایی می‌شود) بیشتر از نظر ابزاری و برحسب برخی نتایج فناوری‌ان‌اش مورد قبول است و اما پایه‌های فلسفی این نوع معرفت مشکوک و غیرقابل قبول است.

موضع معرفتی‌ای که درست در مقابل انحصارگرایی معرفتی قرار می‌گیرد، موضع کثرت‌گرایی ذاتی معرفت است. این موضع را می‌توان موضع «قیاس‌ناپذیری گروی» هم نامید. بر حسب این دیدگاه آدمی می‌تواند از طرق گوناگون به انواع معرفت نایل گردد و هیچ معیاری برای سنجش اعتبار این معرفت‌ها وجود ندارد زیرا سنجش اعتبار هر معرفت تنها از موضع معرفتی خاصی ممکن است و چنین اقدامی به این معنا خواهد بود که معیارهای اعتبار‌سنجی در یک نوع معرفت به تمامی معرفت‌ها حکمفرما شود. به‌عبارت دیگر، سنجش اعتبار یک معرفت مثلاً سنجش اعتبار گزاره‌های دینی در سرزمین معرفت دیگر مثلاً علم و برعکس ناموجه است زیرا هر معرفتی معیارهای ویژه خود را دارد. از نظر قائلان این دیدگاه، معیارهای اعتبار‌سنجی در هر معرفت، معیارهایی درونی است و اصلاً معیار عامی برای سنجش همه انواع معرفت وجود ندارد. این دیدگاه، مأخوذ از آرای فیلسوف برجسته معاصر ویتگنشتاین در باب وجود انواع بازی‌های زبانی در فرهنگ بشری است.

موضع سوم که موضع مختار نویسنده است، موضع کثرت‌گرایی عَرَضی معرفت است. مطابق این موضع، آدمی از طریق انواع تجربه‌ها و اشکال دنیاهای نمادینی که می‌آفریند، به انواع معارف نائل می‌گردد که این معرفت‌ها وقتی در کنار هم قرار می‌گیرند، دایره معارف بشر را می‌سازند. علم یکی از اشکال معرفت است و قلمروی کوچکی از قلمروهای معرفت است. اما علم در جهان جدید بدل به مهم‌ترین و مؤثرترین معرفت شده است، چون به بشر قدرت دستکاری امور عالم را داده است. اما فرق این دیدگاه با قیاس‌ناپذیری‌گرایی یا کثرت‌گرایی ذاتی معرفت این است که در این دیدگاه از معیار عامی به نام تفکر یا عقلانیت انتقادی سخن به میان می‌آید. از این منظر، عقلانیت انتقادی معیار عام و فراگیری است که می‌توان تمامی دستاوردهای معرفتی بشر را به آن سنجید. مطابق دیدگاه کثرت‌گرایی عرضی معرفت، بشر می‌تواند از طرق گوناگون به انواع معرفت نایل گردد که هر یک، ویژگی‌های خاص خود را دارند. با این حال، ما موظفیم هر یک از این معارف را مطابق هنجارهای عام عقلانیت بسنجیم تا به حقیقت نایل گردیم. لذا نه هر پاره معرفتی لزوماً معتبر است و نه همه انواع معرفت باید مطابق با معیارهای یک معرفت سنجیده شود. بنابراین، تسلط یک معرفت بر دیگر معارف دیگر ناموجه است.

مطابق دیدگاه اخیر، انحصارزدایی معرفتی ممکن می‌گردد. به‌نظر می‌رسد انحصارزدایی معرفتی از دین یا انحصارزدایی از معرفت دینی از شرایط امکان معرفتی جامعه‌شناسی دین است. در جامعهای که دین معرفت مسلط است و ورود و حضور و تولید هر معرفتی نیازمند اخذ مجوز از معرفت دینی و متولیان آن است، موضوع‌شدگی علمی دین قابل تحقق نیست. پس، انحصارزدایی از معرفت دینی پیش‌نیاز موضوع‌شدگی جامعه‌شناختی دین است. پیشفرض من این است که اساساً اگر علم بخوادهم رشد کند، معرفت‌های دیگر باید چا را برای علم باز کنند. یعنی باید در سامانه معرفت بشری تحولی رخ دهد تا تفکر انتقادی و از جمله تفکر علمی امکان رشد پیدا کند.

■ موضوع‌شدگی دین در غرب

در بررسی شرایط تکوین علوم اجتماعی در غرب، دنیوی شدن را به منزله امری مقدم ذکر کرده‌اند. من به جای مفهوم کشدار دنیوی شدن تعبیر دقیق‌تر انحصارزدایی را به کار می‌برم. در واقع، می‌توانیم از انواع موضوع‌شدگی دین در غرب سخن بگوییم. موضوع‌شدگی دین در غرب انواع و مراحل داشته است. یادآوری می‌کنم که مردم از موضوع‌شدگی دین، بدل شدن دین به موضوع مطالعات و تحقیقات و نظرگاه‌های درون‌دینی و برون‌دینی است که حاصل این موضوع‌شدگی چنانچه دامنه‌دار و متداوم باشند، شکل‌گیری سنت‌هایی از تحقیق و مطالعه و بحث و نیز دیدگاه‌ها و نظریه‌های فکری درون‌دینی و فرادینی است که هر یک پرسش‌هایی را درباره این مطرح می‌کنند و بدان‌ها پاسخ خاص خود را می‌دهند.

موضوع‌شدگی و پرسشگری درباره دین در غرب را می‌توان به اشکال مختلف و در مراحل مختلف دسته‌بندی کرد. شناخت دقیق انواع و مراحل موضوع‌شدگی دین در غرب خود مستلزم انجام مطالعه تاریخی مفصلی است که فراتر از رسالت و برد این بحث قرار می‌گیرد. در نخستین نوع، دین از منظر عقلانی

بودن مورد پرسش قرار گرفت که می‌توان آن را موضوع‌شدگی عقلانی دین نام نهاد. در این نوع موضوع‌شدگی، دین از موضعی عقلانی (عقلانی بودن یا نبودن مدعیات دینی) مورد پرسش قرار گرفت. به‌نظر می‌رسد این مرحله از رنسانس آغاز شد و در قرن هجدهم و نهضت روشنگری به اوج خود رسید و با شکل‌گیری دیگر اشکال موضوع‌شدگی دین، این نوع موضوع‌شدگی نیز بیش از پیش تقویت شد. به‌نظر می‌رسد در نهضت روشنگری و بویژه با کثنت و دین در محدوده عقل تنها این روند به اوج خود می‌رسد. یکی از تبعات این موضوع‌شدگی، ایمان‌گرایی بود. در ایمان‌گرایی تنها راه عقلانی‌سازی دین، همانا دست کشیدن از دین عقلانی و موجه‌سازی دین برپایه ایمان به‌مثابه امری ناعقلانی تشخیص داده می‌شود؛ بگذریم از ایمان‌گرایی افراطی که ماهیت دین را ضدعقلانی بودن آن می‌داند. نوع دوم موضوع‌شدگی دین، موضوع‌شدگی سیاسی دین است.

به‌نظر می‌رسد موضوع‌شدگی سیاسی دین به‌نحو نظام‌مند و همه‌جانبه در قرن هفدهم و در طی دوران جنگ‌های دینی رخ داده است. اگرچه در قرون جدید دین همواره به لحاظ نقش سیاسی و اجتماعی‌اش محل بحث و نزاع بوده است، در قرن هفدهم به خاطر آثار بسیار مخرب و پرهزینه جنگ‌های دینی بین کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها به‌نحو همه‌جانبه مورد بحث و پرسش قرار گرفت و در نهایت، به اینجا انجامید که دین در تنظیم جامعه سیاسی نقشی نداشته باشد و در درون جهان دینی خاص

بخت یا دکتر طالبان یار بوده

است که پیش از یک دهه تحقیق تجربی انجام داده‌است. من به ایشان به‌خاطر چاپ این کتاب غیبطه می‌خورم؛ کتابی که در آن برخلاف بسیاری دیگر از آثار جامعه‌شناسی ضد خبری از کلی‌گویی و مبهم‌گویی و نقیض‌گویی نیست بلکه نویسنده‌اش کوشیده‌سخنان و مدعاهایی را ارائه کند که قابلیت بررسی تجربی دارند و در آن کوشیده مفاهیم علمی جدیدی را بسازد که قابل سنجش تجربی باشند و اهل نظر می‌دانند که چنین کاری به هیچ وجه آسان نیست

را در این میانه مورد بحث قرار دهم.

فروتنی در نتیجه‌گیری بحث‌ها کتابی را در برابر ما قرار داده است که می‌توان آن را به عنوان یک اثر علمی قابل قبول در حوزه نشاندن این به دیگران معرفی نمود. اینکه نویسنده در عین پرهیز از کلی‌گویی و کوشش برای سنجش تجربی فرضیه‌ها با روش کمی در انتهای هر بحث مثلاً می‌گوید: «ما تنها خراشی به سطح انداخته‌ایم» (ص ۱۴۰) و لازم است نتایج تحقیقات دیگر نیز مورد توجه قرار گیرد و تحقیقات جدیدی انجام گیرد، شایسته تقدیر است.

■ مشکلات محتوایی کتاب

اما کتاب «دین‌پژوهی تجربی» مشکلاتی نیز دارد که من به برخی از آنها (البته به ترتیب از موارد کمتر مهم تا موارد مهم‌تر) اشاره می‌کنم.

۱) برخی مشکلات در نقل قول‌ها: یکی از آفاتی که به آثار حوزه علوم اجتماعی راه پیدا کرده- چه در کار دانشجویان و چه در کار استادان این حوزه- مشکل نقل مطالب منابع دیگر بدون ارجاع مستقیم یا غیرمستقیم است. در مطالعه این اثر به دو مورد برخورددم که حاکی از ذکر مطالب دیگران بدون ارجاع است. البته چند جمله بیشتر نیست اما خوب است محقق همین موارد را نیز در ویرایش بعدی تصحیح نماید و به موارد مشابه دیگر نیز حساس باشد، تا این اثر بارزش به‌خاطر این موارد کوچک لطمه نبیند (در پاراگراف دوم و سوم صفحه ۴۶ و در بحث از محرومیت، دو جمله از کتاب دین و ساختار اجتماعی (تامسون، ۱۳۸۱) بدون



از راست: دکتر محمدرضا طالبان (مؤلف) و دکتر حسن محمدزاد (تألیف)

نگاهی به مضامین و مدعیات کتاب«دین‌پژوهی تجربی» تألیف دکتر محمدرضا طالبان

# عیار دینداری

حسـن محـدثی

بنا به درخواست مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران (ایسپا) و با همکاری انجمن جامعه‌شناسی ایران کتاب «دین‌پژوهی تجربی» آقای دکتر محمدرضا طالبان (۱۳۹۱). تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی) در سالن «شهید صوری» جهاد دانشگاهی مورد نقد و بررسی قرار گرفت. در این جلسه ابتدا دکتر محمدرضا طالبان در باب کتاب توضیحاتی داد و سپس

منتقدان کتاب به ترتیب دکتر سیدمحمد میرسندسی استاد دانشگاه امام حسین(ع)، دکتر حسن محدثی گیلوایی از واحد تهران مرکزی دانشگاه آزاد اسلامی و دکتر مهدی فیض معاون فرهنگی جهاد دانشگاهی سخن گفتند. در اینجا تلخیصی از متن ویرایش شده سخنان دکتر حسن محدثی گیلوایی تقدیم می‌شود.

گیومه و حتی ارجاع نقل شده است. همچنین در پاراگراف سوم صفحه ۲۴۶ و در بحث از تعریف دین و دینداری جملاتی وجود دارد که یا ارجاع داده نشده‌اند یا به نحو نادرستی این کار صورت گرفته است.

۲) تقلیل مفهوم «عمل دینی» به اعمال عبادی و مناسک: در یادداشت‌های مورد به نظر می‌رسد برخی مفاهیم مورد بحث عملاً و بویژه در عملیاتی‌سازی‌شان تقلیل داده شده است. یکی از موارد مهم تقلیل مفهوم «عمل دینی» به «عمل عبادی» است. مفهوم عمل دینی که می‌توان از آن عمل صالح را نیز مراد کرد، خیلی وسیع‌تر از اعمال عبادی و انجام مناسک و شعائر دینی است، اما نویسنده در چند مقاله این کتاب که مأخوذ از تحقیقات ایشان است در عملیاتی‌سازی مفهوم عمل دینی آن را معادل انجام اعمال عبادی گرفته است و این خطای فاحشی در فهم حیات دینی است.

ایشان آورده‌اند: «تمام ادیان به اقتضای نوع الهیات خود، نحوه خاصی از اعمال و زیست را بر مؤمنان‌شان الزام کرده یا از پیروان‌شان درخواست می‌کنند. بر این اساس، پیروان یا مؤمنان آن دین لاجرم واجد اعمال خاصی خواهند بود که «عمل دینی» نامیده می‌شود. در حقیقت، ایمان مذهبی فقط التزام نظری به آموزه‌های دینی نیست و شامل التزام عملی به مناسک و شعائر دینی نیز می‌شود» (طالبان، ۱۳۹۲: ۱۲). این نگاه به مشکلی نظام‌مند و بنیادی در نگاه محققانی مربوط می‌شود که می‌خواهند دینداری را اندازه بگیرند اما چون مهم‌ترین ابعاد دینداری یعنی بعد سوبژکتیو دینداری و نیز نتایج اخلاقی ناشی از دینداری به‌سختی قابل سنجش است یا اصلاً قابل سنجش نیست، آنان مجبور می‌شوند ظاهری‌ترین مؤلفه‌های دینداری را که آسان‌تر قابل سنجش تجربی است، یعنی از اندازه برجسته سازند و آن را مبنای ارزیابی ضعف و قوت دینداری تلقی کنند.

۳) مشکلات مربوط به تلفیق نظری در مقاله نخست: کتاب مشکل مهم دیگری که در برخی از مقالات این اثر بویژه مقاله نخست دیده می‌شود، مشکل تلفیق نظری (theoretical synthesis) است. تلفیق نظری وقتی مطرح می‌شود که ما قصد داریم پاره‌های نظری یا مفاهیم را به منظور ساختن نظریه‌ای جدید یا مدل نظری نوین از چند نظریه که اخذ کنیم. در چنین مواردی باید تلفیق نظری انجام دهیم که حاصلی دارد. یکی از مهم‌ترین مراحل‌اش مفصل‌بندی نظری است که طی آن، این پاره‌های مأخوذ از منابع نظری مختلف باید به‌نحو مناسبی با هم پیوند داده شوند. اما مشخص در مقاله نخست کتاب و در پیوند دادن سه بحث محرومیت، ارتدوکسی اعتقادی و جامعه‌پذیری دینی این مفصل‌بندی نظری ملاحظه

نمی‌شود یا دست‌کم کامل نیست (همان: ۲۱). در واقع، به‌نظر می‌رسد مفاهیم بدون هرگونه پیوند اندامی کنار هم قرار داده شده‌اند.

۴) مدعای اندازه‌گیری دینداری همچون اندازه‌گیری پدیده‌های فیزیکی؛ مشکل دیگری که در این کتاب وجود دارد، برمی‌گردد به یکی دیگر از مفروضات نویسنده در باب سنجش دینداری که موضوعی مورد منازعه است. مفروض ایشان این است که «همچون پدیده‌های فیزیکی که واجد سه بعد (طول، عرض و ارتفاع) می‌باشند و براساس همین ابعاد نیز متعلق سنجش و اندازه‌گیری قرار می‌گیرند؛ دین نیز باید در نهایت قابل بررسی تجربی یا متعلق برای سنجش و اندازه‌گیری در علوم اجتماعی قرار آید. از این رو، اولین و ضروری‌ترین گام به سوی مفهوم‌سازی دین عبارت است از تشریح ابعادی که دین را به‌صورت یک کلیت تجربی بازتابی می‌کند» (همان: ۹۰).

به نظر بنده، این خطای فاحشی است که برخی از روانشناسان و جامعه‌شناسان ایرانی به پیروی از محققان غربی در پی اندازه‌گیری دینداری هستند. دینداری همچون پدیده‌های فیزیکی نیست و ماهیتاً متمایز است و ابعادی دارد که به هیچ‌وجه قابل اندازه‌گیری نیست. از قضا مهم‌ترین مؤلفه‌های دینداری مؤلفه‌های سوبژکتیو آن است نه مؤلفه‌های ابژکتیو آن. لذا آنچه عملاً در این نوع مطالعات (مطالعات سنجش دینداری) اندازه گرفته می‌شود، دینداری نیست بلکه بخشی از دینداری است که اندازه گرفته می‌شود و لذا نباید اندازه‌گیری ابعادی از دینداری را به‌جای اندازه‌گیری کل دینداری قرار داد. نویسنده خود درباره همین حقیقت که نمی‌توان همه ابعاد دینداری را اندازه‌گیری کرد، اعتراف دارد: «اگر گمان شود که دین و دینداری چیزی نیست جز همین ابعاد سنجش‌پذیر تجربی، دچار مغالطه یا خطای منطقی «کنه و وجه» یا «کل و وجه» شده‌ایم. حقیقت آن است که همه واقعیت دین و دینداری را نمی‌توان از طریق روش‌های تجربی بویژه تحقیقات اجتماعی پنهانگر مثل پیمایش که رایج‌ترین نوع پژوهش در علوم اجتماعی است. به‌دست آورد» (همان: ۹۱). این از سوی کسی که مقاله «مستناع اندازه‌گیری دینداری» (طالبان، ۱۳۹۲) را نوشته است، اعتراف بزرگی است. حال سؤال من از ایشان این است که چه فایده‌ای دارد که شما از یک سو بزرهان می‌گویید دینداری فقط همین نیست که ما اندازه گرفته‌ایم اما از سوی دیگر، عملاً در تحقیقات‌تان مدعی هستید که دینداری را اندازه گرفته‌اید؛ تازه آن‌هم مثل پدیده‌های فیزیکی؟!

۵) یکسان گرفتن متغیر محرومیت با پایگاه اقتصادی- اجتماعی پایین: یکی دیگر از خطاهای فاحش نویسنده در این کتاب مربوط است به فهم نادرستی از نظریه مهم محرومیت در جامعه‌شناسی دین. سه مقاله از ۱۱ مقاله این کتاب (فصول یک تا ۳ یعنی از صفحه ۱۱ تا ۸۷) به سنجش تجربی نظریه محرومیت در سطوح خرد و کلان اختصاص یافته است. ایشان در توضیح نظریه محرومیت آورده است: «در حقیقت، گروهی از تبیین‌های مرتبط به هم وجود دارند که همگی معتقدند افرادی که از محرومیت (در انواع مختلف) رنج می‌برند به‌عنوان یک ابزار جبرانی به دین پناه آورده و ملتزم به دین می‌شوند» (طالبان، ۱۳۹۲: ۱۴). ایشان اضافه کرده‌اند که «برخی از مباحث مربوط به محرومیت و دین توسط تئوری‌پردازان کلاسیک طرح شده است و اسلاف آنان نیز همین نتیجه‌گیری را بازگو نموده‌اند که محرومیت موجب افزایش التزام مذهبی می‌شود...» (همان: ۱۴). ایشان حتی نظریه معروف گلاک و استارک را در باب نسبت محرومیت و روی‌آوری به دین را مورد بحث قرار داده و بدان استناد کرده است (همان: ۴۳) اما توجه نداشته است که از نظر آنان محرومیت، انواع و اقسامی دارد و گلاک و استارک از پنج نوع محرومیت اقتصادی، جسمانی، اجتماعی، اخلاقی و روانی سخن گفته‌اند و لذا نمی‌توان محرومیت را به محرومیت اقتصادی تقلیل داد. در هر سه مقاله که بخش قابل توجهی از اثر را شامل می‌شود، متغیر عام محرومیت به متغیر خاص محرومیت اقتصادی تقلیل داده شده است و نویسنده در هر سه مقاله، متغیر محرومیت را معادل پایگاه اقتصادی-اجتماعی پایین گرفته است. به‌عبارت دیگر، فرضیه هر چه افراد و گروه‌های اجتماعی محروم‌تر باشند، التزام دینی بیشتری دارند تقلیل داده شده است به هر چه افراد و گروه‌های اجتماعی از نظر وضع اقتصادی پایین‌تر باشند، التزام دینی بیشتری خواهند داشت.

ایشان در توضیح محرومیت نوشته است: «تئوری محرومیت شناخته‌شده‌ترین تئوری در تبیین التزام مذهبی در ادبیات نظری علوم اجتماعی است تا جایی‌که برخی دانش‌پژوهان این حوزه تصریح نموده‌اند که این تئوری، استناددارترین تئوری دین در تاریخ علوم اجتماعی و تفسیر غالب در تبیین التزام مذهبی توسط جامعه‌شناسان بوده است. در حقیقت، جامعه‌شناسان از ابتدا تلاش نمودند تا مسأله تبیین التزام دینی را به رابطه میان دین و نارابری‌های اجتماعی، یا به‌طور دقیق‌تر ارتباط دینداری با پایگاه اقتصادی-اجتماعی پیوند دهند.

در این راستا، جامعه‌شناسان مدعی شدند که سطوح التزام دینی افراد، به‌طور متوسط بر اساس تعلق به طبقات اجتماعی مختلف تفاوت می‌پذیرد و با این بیان، این معنا را افاده نمودند که بیشترین میزان التزام مذهبی در طبقات پایین‌تر اجتماعی مشاهده می‌شود» (همان: ۱۴-۱۳). براساس چنین برداشتی از نظریه محرومیت و تقلیل متغیر محرومیت به محرومیت اقتصادی، نویسنده در هر سه مقاله مورد بحث، میزان محرومیت را با متغیر «پایگاه اقتصادی-اجتماعی»، «پایگاه اجتماعی-تجمعی» یا با متغیرهای «خودپنداره طبقاتی»، «فقر معیشتی» و «توسعه‌یافتگی» افراد یا نظام‌ها (همان: ۲۳، ۵۰، ۷۳ و ۷۴) سنجیده است و بر همین اساس هم در اغلب موارد، نتیجه گرفته است که نظریه محرومیت تأیید تجربی نشده است. بنابراین، به نویسنده توصیه می‌شود بر ویرایش و چاپ بعدی کتاب این اشتباهات فاحش را اصلاح نماید و نتایج به‌دست آمده از این تحقیقات را بدرستی و مرتبط با نسبت بین محرومیت اقتصادی و التزام دینی صورت‌بندی و تفسیر نماید؛ زیرا هیچ ربط ضروری بین محرومیت جسمانی، محرومیت روانی و محرومیت اخلاقی از یک سو و پایگاه اقتصادی- اجتماعی از سوی دیگر وجود ندارد. به‌عبارت دیگر، ممکن است افراد طبقه بالا نیز دچار انواع محرومیت‌های فوق و گاهی حتی دچار محرومیت اجتماعی بشوند.

■ نتیجه‌گیری

در مقام نتیجه‌گیری از این بحث می‌توان گفت، انتشار آثاری در حوزه دین‌پژوهی تجربی، با وجود تمامی ایرادهای محتوایی که ممکن است دچارش باشند، جای خوشحالی بسیار دارد و امیدهای ما را برای تکوین هر چه بیشتر رشته‌ای چون جامعه‌شناسی اسلام قوت می‌بخشد و از این جهت می‌توان به این کار نیز خوشامد گفت و انتظار داشت و آرزو کرد تعداد این‌گونه آثار و تحقیقات بیش از پیش گردد. اما نکته مهمی که پس از مطالعه این اثر به ذهن پژوهشگران می‌آید، این است که با وجود اهمیت مطالعات کمی در حوزه دین‌پژوهی تجربی (که جا دارد بار هم با همت و توجهی بیشتر دنبال گردد و تحقیقات کمی‌ای در باب دین انجام گرفته و موجود است بسیار ناچیز و محدود است)، وقتی دستاوردهای این‌گونه تحقیقات را با دستاوردهای مطالعات تجربی کیفی در باب دین مقایسه می‌کنیم، درمی‌یابیم که دستاوردهای مطالعات کمی بسیار ناچیز است. به‌عبارت دیگر، در مطالعات کمی دین‌پژوهی، محقق به‌عنوان ناظر بیرونی صرف باقی می‌ماند و به حیات درون حیات دینی جانان راه پیدا نمی‌کند، در حالی‌که در مطالعات کیفی، محقق به مقام ناظر مشارک ارتقا می‌یابد و وارد درون حیات دینی می‌گردد و به دستاوردهای قابل توجه‌تری دست می‌یابد.