

دین و جامعه

(چرخش‌های جدید پارادایمی در جامعه‌شناسی دین)

دکتر یونس نوربخش^۱

چکیده:

چرخش فکری مهمی در مطالعه جامعه‌شناختی دین اتفاق افتاده و بسیاری از موضوع‌های نظری آن تغییر پیدا کرده است. این تغییرات به قدری قابل توجه و گسترده بوده است که (وارنر، ۱۹۹۳؛ ۱۰۴) از آنها تحت عنوان «چرخش پارادایمی در جریان» یاد نموده است. در طول سی سال گذشته، پژوهشها و تحقیقات بسیاری درباره موضوعات دینی انجام شده و واقعیت‌های جدید بسیاری جمع‌آوری شده است. یافته‌های جدید با پارادایم قدیم همخوانی ندارد. در واکنش به رشد فزاینده ناهمخوانی‌های نظریه‌های قدیمی با یافته‌های جدید، نظریه‌های جدیدی ساخته شده است که تا به کمک آنها بتوان واقعیت‌های تجربی را تفسیر نمود. حدود سه قرن، دانشمندان علوم اجتماعی بر این اعتقادند که دین در حال زوال بوده چون با تفکر عقلانی در تضاد است. در رد نظرات مبنی بر غیرعقلانی بودن دین، مدافعان پارادایم جدید تحقیقات بسیاری را ذکر نموده‌اند که به این نتیجه رسیده‌اند دین مدرن خود را بازسازی نموده و با عقلانیت سازش یافته است. افول تز سکولاریزاسیون به معنای آن است که دین به عنوان نیروی مؤثر در صحنه اجتماع باقی خواهد ماند و مدرنیزاسیون و عقلانیت همراه آن، لزوماً به زایل شدن نهادها و احساسات دینی منجر نمی‌شود.

در این مقاله سعی بر این است که رابطه دین و جامعه یا به عبارتی نقش اجتماعی دین مورد بررسی قرار گیرد. در این راستا پارادایم‌های رایج در جامعه‌شناسی دین مورد واکاوی قرار داده و

^۱ استادیار دانشگاه تهران

رویکردهای دینی جدید را در قالب پنج پارادایم سکولاریزاسیون (افول دین)، نهادی، بازگشت دین، پست سکولار و پلورالیسم بررسی می نمایم.

کلید واژه: دین، سکولار، پست سکولار، عقلانیت، پلورالیسم، پارادایم،

مقدمه

دین یکی از ارکان اصلی جوامع بوده که در طی زمان و حوادث متعدد ظهور و بروزهای متعددی یافته است. به عبارت دیگر، دین در جوامع در حین این که تغییراتی را موجب شده است در برخی دوره ها به کلی دگرگون شده و ظهورهای متعددی پیدا کرده است. اما هیچگاه به طور کامل از صحنه ی اجتماع محو نشده است. تاثیر دین در جامعه های بشری یک واقعیت غیرقابل انکار است؛ یعنی دین گذشته از اینکه خود را آسمانی و متناسب به موجود برتر از طبیعت می داند، در طول قرون و اعصار؛ در گستره عمر آدمی تاثیرات عمیق و شگرفی، بر جوامع بشری و بخصوص پیروان خود داشته است. هیچ جامعه ی شناخته شده ای نیست که در آن شکلی از دین وجود نداشته باشد، اگر چه اعتقادات و اعمال مذهبی از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر فرق می کند (گیدنز، ۱۳۷۹: ۵۱۴).

پیتر برگر^۲ در تعریف دین می گوید: دین تلاشی انسانی است که براساس آن، نظم قدسی مستقر می شود. به بیانی دیگر، می توان دین را نظم بخشی به شیوه ای قدسی دانست. قدسی در اینجا، به معنای ویژگی نیرویی رازآلود و بهت انگیز غیر از انسان، و در عین حال مربوط به انسان است. اعتقاد بر این است که این قدرت در «موضوعات معین تجربه»^۳، جای دارد (تامپسون، ۱۹۷۴، به نقل از: باب الحوائجی، ۱۳۸۷: ۲۴). مخاطب دین، انسان است و هدف آن، صورت بخشی به بودن و جهت دهی به شدن او در زیست دنیوی اش. انتهای کار دنیا یا اتمام حیات دنیوی هر یک از آحاد بشر، خاتمه ی سعی و عمل انسانی است و به همین رو، توأم است با از کار و کارآیی افتادن دین (شجاعی زند، ۱۳۸۸: ۸).

² Peter Berger

³ Certain Objects of Experience

در دوره ی معاصر در سازمان، محتوا و عملکرد دینی جوامع به دلیل جریان مدرنیزاسیون تغییراتی صورت گرفت. این تغییرات بسیار سریع و تکان دهنده بود. سرعت تغییرات در حوزه ی دین به گونه ای بود که بسیاری از محققان و متفکران اجتماعی و فلاسفه را واداشت تا به انکار دین و بی کارکردی و در بعضی از موقعیت‌ها بدکارکردی دین پردازند. بسیاری از صاحب‌نظران در علوم انسانی و اجتماعی در این دوران از افول دین و شدت یابی سکولاریسم صحبت و پیش بینی می کردند که دین به طور کلی از جامعه ی بشری رخت بر بندد، اما پس از مدتی، شواهد خلاف این را ثابت کرد (آزاد ارمکی، زارع، ۱۳۸۷: ۱۳۴). باقی ماندن دین در صحنه اجتماع، به معنای ادامه حضور نهادها و رفتارهای مذهبی در شکل سنتی نیست. این نهادها و رفتارها در جامعه جدید، تغییر ماهیت می دهند؛ به نحوی که با عقلانیت و فردگرایی همراه با مدرنیزاسیون سازگار شوند (کاظم پور، ۱۳۸۸: ۳۵).

ضرورت بررسی دین در دنیای معاصر از آن جهت است که دین و دینداری یکی از مهمترین ارزش های غایی (کنش معطوف به ارزش ماکس وبر^۴) است که تعداد کثیری از مردم در حال حاضر کنش خود را در جهت آن شکل می دهند. همچنین وضعیت جهان معاصر، حضور وسایل ارتباط جمعی و پدیده جهانی شدن سبب گردیده تا ارتباطات وسیعتر از گذشته گردد که پیامد آن افزایش تعاملات بین کشورها، ملتها، فرهنگها و از همه مهمتر تعامل یا تقابل بین ادیان است. وضعیت متکثر جهان امروز مطالعات وسیعی پیرامون پارادایم های مختلف دین را می طلبد. از طرفی دیگر تحولات اقتصادی - اجتماعی جوامع و سلطه پذیری انسان دوران جدید تحت ساختارها و بافت های گوناگون، معضلات اجتماعی مدرنی از جمله از خود بیگانگی و شیء‌وارگی را به وجود آورده است. این شرایط لزوم بازگشت دوباره به معنا و بازگشت به دین را می طلبد.

دین موقعیت ها و تجربه های حاشیه ای را که در خارج از محدوده های تجربه عادی روزانه قرار می گیرند، نیز مشروع می سازد. این تجربه ها عبارتند از: رویاها، مرگ، بلاها، جنگ، شورش اجتماعی، خودکشی، رنج و شر. برگر به پیروی از وبر تبیین های این پدیده ها را توجیه های مذهبی می نامد. نقش توجیه مذهبی مبارزه با بی هنجاری است. دین در سراسر تاریخ یکی از مؤثرترین دژهای بشر در برابر بی هنجاری بوده است (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۸۲). با وجود این بعد

^۴ Max Weber

از عصر روشنگری و به ویژه انقلاب فرانسه در ۱۷۸۹ جریان ضد دینی که بعد به سکولاریزم شهرت یافت به سرعت جهانگیر شد و بعنوان تنها پارادایم پایدار جهان معرفی گردید. اما از اواسط دهه ۸۰، نشانه های دیگری در صحنه پدیدار شدند؛ نشانه هایی که با «تز سکولاریزاسیون» قابل توضیح نبود. با افزایش مدرنیزاسیون مذهبی بودن مردم کاهش نیافت. مدافعین نظریه سکولاریزاسیون تا مدتی سعی داشتند تا این پدیده های غیر معمول را همچنان با تئوری های سکولاریزاسیون با کمی تعدیل تحلیل نمایند اما با اوج گیری تدریجی پدیده های سیاسی و اجتماعی غیر قابل تفسیر با تئوری های قبلی زمینه های شکل گیری پارادایم جدید فراهم شد. از این تاریخ به این سو نظریه های رقیبی ظاهر شده اند که رخ داد فرایند سکولار شدن را زیر سؤال برده و دنیای مدرن را به همان اندازه دنیای سنتی دینی می دانند. (سراج زاده، ۱۳۸۳: ۱۱-۱۲) در این تحقیق به بحرانی که در پارادایم حاکم در حوزه ی دین ایجاد شده است، پرداخته شده است. اهمیت بحث تحولات پارادایمی و استفاده از روش تحلیل پارادایمی در این است که به ما امکان می بخشد تا تغییرات را در سطحی بنیادی مورد بررسی قرار دهیم.

پارادایم عبارت است از «دستاورد علمی به صورت عمومی پذیرفته شده ای که برای مدتی به وسیله ی کارورزان آن رشته، به عنوان مدلی برای حل مسائل رشته ی مزبور به کار گرفته می شوند.» (معینی، ۱۳۸۵: ۴۳) با هر انقلاب علمی و تغییر حکومت پارادایم جدیدی به عنوان چهارچوب اصلی حل مسائل مطرح می شود. کوهن برای هر پارادایم چهار مرحله را ذکر می کند: مرحله پیش از پارادایم، مرحله ی پارادایمی، مرحله بحران و مرحله انقلاب علمی جدید که پارادایم جدید مسلط می شود. (افرت، ۱۳۸۵: ۲۰)

«توماس کوهن» یکی از کسانی است که در کتاب خود «ساختار انقلاب های اجتماعی» از کلمه پارادایم برای توضیح ساختار انقلاب علمی استفاده کرده است. او بررسی نمود که دانشمندان چگونه پارادایم های خود را تغییر داده اند و این تغییر چه نتایجی در برداشته است. روش او ما را در چگونگی برخورد با تغییرات یاری می کند.

پارادایم ها مانع پذیرش ایده هایی می شوند که در این چارچوب نمی گنجند. آنها اطلاعات موجود را سامان می بخشند اما پارادایم ممکن است نقش منفی نیز داشته باشد و آن اینکه مانع درک استثناها می شوند و در ک تحولات جدید را مانع می شوند. از آنجاییکه فرض ما بر این است که جهان شاهد یکسری تغییرات اساسی در جوامع و ذهن بشری از دین است لذا چارچوب نظری سکولاریزم که نظریه حاکم بر جامعه شناسی دین است برای تحلیل آن کافی نیست و نیاز به

پارادایم رقیب وجود دارد. واکاوی این پارادایم ها کمک شایانی در تحلیل مدرنیته و عبور از مدرنیته می کند.

در این مقاله به بررسی وضعیت اجتماعی دین در دنیای معاصر و واکاوی پارادایم های جدید جامعه شناسی دین و در نهایت پیش بینی نقش دین در آینده می پردازیم.

واکاوی پارادایم های جدید دین

با بررسی نظریات جامعه شناسی دین می توان پنج پارادایم را به عنوان پارادایم های جامعه شناسی دین مطرح نمود که عبارتند از: پارادایم دین ستیزی، پارادایم نهادی، پارادایم بازگشت دین، پارادایم پست سکولار و پارادایم پلورالیسم دینی. این پارادایم ها نشانگر تغییر در هویت های دینی و هم چنین تغییر در موقعیت اجتماعی دین در عصر مدرن در اروپا است. قبل از بررسی پارادایم ها لازم به ذکر است که بحث ورود مدرنیته، به لحاظ تاریخی در پارادایم سکولاریزاسیون آورده شده ولی به لحاظ فلسفی در متن تمام پارادایم ها حضور دارد، زیرا مدرنیته به طور کلی، سبب شکلگیری پارادایم ها و جامعه شناسی دین و بررسی نظریات آن گردید. در اینجا به شرح و بررسی هر کدام از پارادایم ها می پردازیم.

- پارادایم دین ستیزی یا مسیحیت زدایی^۵ این پارادایم بدنبال عرفی کردن کامل همه صحنه های زندگی است. (Dechristianisierung) در اصل ترجمه کلمه فرانسوی de'christianiser که نشانگر جنگ سیاسی و مذهبی انقلاب فرانسه است. در این جنگ گروههایی از مردم در فرانسه بر کلیساها حمله کردند و کشیش ها را اعدام کردند. این کلمه همچنین به معنی تثبیت تجلیل و تقدس عقل انقلاب بود (گراف، ۲۰۰۴: ۷۱) مناقشه بر سر سرنوشت مسیحیت در عصر جدید تنها بحث بر سر دین و ایمان نبود بلکه «fuga templi» و زمینه های هنجاری و طبیعی فرهنگ، پایه های اخلاقی دولت، اساس نظام حقوقی نیز مورد بحث قرار گرفت. (همان، ۷۴)

از مدرنیته^۶ در تلقی عام و کلاسیک، به عنوان مهم ترین عامل عرفی شدن یاد شده است و انتظار می رفت با بسط آن، دین^۷ از صفحه ذهن و زندگی انسان مدرن بیرون رود (شجاعی زند، ۱۳۸۴:

⁵ Dechristianisierung

⁶ Modernity

⁷ Religion

۳۳). این قضیه تحت عنوان نظریه سکولاریزاسیون شناخته می شود: در واکنش به مدرنیزاسیون «نهادها، اعمال و آگاهی دینی اهمیت اجتماعی خود را از دست خواهد داد». عرفی شدن^۸ فرایندی است که در سه سطح فردی، اجتماعی و خود دین به وقوع می پیوندد(ویلیم ، ۱۴۱:۱۳۷۷). عرفی شدن در عام ترین معنا ، فرایندی است که طی آن نقش و اهمیت دین در «اجتماع» و «فرد» افول پیدا می کند و «دین» را نیز دستخوش تجدید نظرهای معرفتی - ارزشی می سازد (شجاعی زند، ۱۳۸۴: ۳۹).

از زمان ظهور علوم اجتماعی در عصر روشنگری تا کنون، شخصیت های مهم علوم اجتماعی همواره مدعی مرگ دین بوده اند، از جمله فروید، تایلور و... . ماکس وبر^۹ معتقد است دوران معاصر، دوره پایان دین است.

سن سیمون از دین سنتی ناامید شده بود و سعی کرد دانشمندان را به عنوان رهبران مذهبی جدید برگزیند. آگوست کنت در فرانسه اعلام کرد که در نتیجه نوگرایی، مرحله «ربانی» تکامل اجتماعی را پشت سر گذاشته اند و در عصر جدید علم و اخلاق جایگزین دین خواهد شد. در قرن نوزدهم، مشهورترین کاربرد شناخته شده اصلاح سکولار شدن به معنای ستیزه جویانه آن توسط هولیک و سازمان آزاد اندیش اش به نام «جامعه سکولار» مطرح شد. او برنامه اش را «سکولاریسم» می خواند و آن را «فلسفه ای ملی برای مردم» می دانست که هدف آن تنظیم امور زندگی بدون استعانت از ماوراء طبیعت بود.

فوئرباخ کسی بود که برای تبدیل الهیات به انسان شناسی تلاش کرد عقلانیت او نیز از اصالت ماده ی طبیعی وی برمی خواست که بنابر آن خدا فرافکنی ذهن آدمی است. فوئرباخ در ذات مسیحیت می گوید «هستی متعالی همانا جوهر انسان است. لحظه ی حساس تاریخی هنگامی خواهد بود که انسان آگاه شود که تنها خدای انسان خود انسان است». (جلیلی، ۱۳۸۳:ص ۱۶،) به نظر وبر، مفهوم عمده در ادیان بدوی، مفهوم کاریسما^{۱۰} است. کرامت، کیفیت چیزی است که، به قول ماکس وبر، از مدار زندگی روزانه بیرون است. کرامت در هستی موجودات، حیوانات، گیاهان و اشیاء جاری است؛ پس نقطه عزیمت تاریخ دینی بشر، در جهانی سرشار از مقدسات است. نقطه پایان آن، در دوره ما؛ یعنی در جهانی است که به قول وی جهانی افسون زدوده

⁸ Secularism

⁹ Max Weber

¹⁰ charisma

است (آرون، ۱۳۷۰: ۵۸۹). برخی از ویژگیهای محرز مدرنیته نظیر مادیت، فردیت، عقلانیت، تکثر و نسبت اثر تعیین کننده ای بر عرفی شدن دین و فرد و جامعه دارند (ویلیم، ۱۳۷۷: ۱۵۰-۱۴۷). فردگرایی^{۱۱} از اصول اساسی مدرنیسم به شمار می آید. براساس این اصل، فرد از جامعه واقعی تر و بر آن مقدم است. در نظرگاه ارزشی، تقدم فرد به این معناست که ارزش اخلاقی فرد مقدم و بالاتر از جامعه و هر گروه دیگر است. در فردگرایی، بهترین داور برای قضاوت درباره تمایلات هر فرد، خود اوست و دیگر نهادها باید از داوری در این امر بپرهیزند (جانسون، ۱۳۷۸: ۸۴). از دهه ۱۹۶۰ بدین سو، بسیاری از جامعه شناسان این نکته را مطرح کرده اند که دین در جهان غرب به نحو فزاینده ای خصوصی شده است. کازنوا، خصوصی شدن دین را رخداد گریزناپذیر مدرنیته معرفی می کند. وی در عرصه فردی، آزادی دینی را به معنی «آزادی وجدان» می آورد و آن را پیش شرط لازم زندگی مدرن می داند (کازنوا، ۱۹۹۴: ۵۵). تالکوت پارسونز، توماس لوکمان و رابرت بلا، شاخص ترین چهره های این گروه از جامعه شناسان شمرده می شوند (کورنر، ۱۳۷۶: ۳۹). خصوصی شدن^{۱۲} دین فرآیندی است که پارسونز در روند تحولات جاری در زیرساخت اجتماع، برای آینده دینداری در جوامع مسیحی غرب پیش بینی کرده بود و اشاره به موقعیتی دارد که در آن، دین از هرگونه حضور و حیات اجتماعی معزول شده است و تنها برای قابل تحمل نمودن زندگی در قفس آهنین^{۱۳}، دنیای تهی از معنا، به تعلق خاطر شخصی بدل می شود تا دلمشغولی اوقات فراغت و تنهایی وی گردد (شجاعی زند، ۱۳۸۸: ۶۵). فردگرایی موجب شد بعد اجتماعی دین کنار گذاشته شود و دین به طور عمده به نوعی نگرانی فردی تبدیل گردد و اکثر وجوه عمومی اش را از کف دهد (کاشفی، ۱۳۸۲: ۳۲). تا دهه ۱۹۶۰، توده های مذهبی بویژه کاتولیک ها، دنیای جدید را اساساً دشمن باور و نحوه زندگی مسیحی تلقی می کردند. دیدگاه عام مسیحیان این بود که دنیای مدرن در مراحل آغازین خود در عصر روشنگری و انقلاب فرانسه بر نفی و طرد حقانیت ایمان و اعتقاد مسیحی و اقتدار کلیساهای آن بنا شده است، مدرنیته به معنای سکولاریزم و در نتیجه محروم ساختن دین از دخالت در زندگی عمومی و فرایند تدبیر جامعه است (دیویس، ۱۹۹۴: ۷۳). به اعتقاد این گروه، دین سنتی در دنیای مدرن به طور عمده به دغدغه ای فردی تبدیل شده است و مردم به مذاهب بسیار تمسک می جویند؛ مذاهبی که هیچ یک از آنها عملاً نمی توانند جز پیروان خود با

¹¹ Individualism

¹² Privatization

¹³ Iron cage

کسی پیوند برقرار سازند(بیر، ۱۳۸۵: ۳۷-۳۶). مارسل گوچت^{۱۴} (۱۹۸۶) تأکید می کند که «پایان دین، که وی از آن سخن می گوید، در حقیقت، پایان حضور اجتماعی دین است. در این دیدگاه، دین به عنوان یک اصل ساختی جامعه منسوخ شده است، اما این امر مانع از استمرار و حتی جاودانگی سایر اشکال تجربه دینی در سطح تفکر، تخیل و خودآگاهی نمی شود. دین به عنوان ساخت، به پایان رسیده؛ زیرا کارکردهای آن در دنیای انسانی تحلیل رفته است، اگر چه دین به عنوان یک فرهنگ هنوز باقی است» (دیویس، ۱۹۹۴: ۷۹). وجود شواهدی از حضور پر نشاط دین در دنیای مدرن، این نظریه و پیش بینی های آن را به زیر سؤال برده است. مصادیقی از همراهی دین و مدرنیته در برهه هایی از تاریخ و مناطقی از جهان باعث گردیده تا در یک نتیجه گیری کلی گمان شود که چالش ادعا شده میان آنها نه ذاتی، بلکه ناشی از قرائت های خاصی است که از دین یا مدرنیته شده است (کدیور، ۱۳۸۵). برگر با تجدیدنظر و اصلاح دیدگاه کلاسیک درباره روندهای عرفی کننده تجدد و رویکردهای صرفاً گذشته گرای جنبش های دینی، به دو نوع واکنش متفاوت، رویکردهای «طرد»^{۱۵} و «تطابق»^{۱۶} از سوی دینداران در قبال مدرنیته تأکید کرده است. او معتقد است که لااقل در یکی از این دو واکنش، زمینه های مساعدی برای سازگاری و تفاهم میان دین و مدرنیته وجود دارد و شاهد آن نیز رهبران متجدد جنبش های دینی در برخی از کشورهای جهان سوم است (برگر، ۱۹۹۹: ۶-۳). بر این اساس نه عرفی شدن سرنوشت اجتناب ناپذیر مدرنیته است و نه خود، معنای نفی کلی دین را دارد. پس می توان با هدف حفظ دین در دنیای جدید و تلطیف زندگی مدرن با چاشنی های معنوی، به سوی دین مدرن حرکت کرد (کدیور، ۱۳۸۴).

این پارادایم را می توان سکولاریزم افراطی نامید. عرفی شدن به این معنا یک نوع جهان بینی است که دین را به رسمیت نمی شناسد. کلیسا بخشی از ستم گری بود لذا باید کنار گذاشته می شد. روشنفکران بنا را بر این گذاشته بودند با ستمگری مبارزه کنند لذا باکلسیا مبارزه کردند. در این رویکرد افزون بر حوزه های سیاسی سکولاریسم، به دیگر حوزه های اخلاقی و معرفت شناسی سکولاریسم نیز پرداخته شده است و از «وجه معرفت شناختی سکولاریسم» نیز سخن می گوید. سکولاریسم فلسفی و معرفت شناختی به معنای انکار نقش عوامل متافیزیکی یا ماوراء الطبیعی در

¹⁴ Marcel Gauchet

¹⁵ Rejection

¹⁶ Adaptation

پدیده‌های طبیعی و تاریخی است. در حوزه اخلاق، اخلاق و نظام اخلاقی سکولار، فاقد هرگونه اصل پیشین، جهانی، عام و مطلق است. تاریخ‌مندی و زمان‌مندی در اخلاق بشری تنیده شده و هیچگونه اتوریته خارج از تاریخ و زمان و انسان پیوسته در حال تجربه و تحول را نمی‌توان بر اخلاق سکولار حاکم گردانید. روشن است که در چنین اخلاق سکولاری، ترس از خداوند یا عذاب اخروی جایی ندارد، اخلاق سکولار اخلاق بشری است که معیارها و ارزشهای آن نیز ثابت و مطلق نیست، بلکه برخاسته از وجدان و حاصل تکاپوی انسانی است. آزادی و حقوق بشری امروزی نیز بر همین اساس پایه گذاری شده است.

- پارادایم نهادی یا دین بعنوان نهاد مدنی و مدارای دینی: از منظر این رویکرد سکولاریسم به معنای بی‌دینی، دین‌گریزی یا دین‌ستیزی نیست و باید میان سکولاریسم و دین تفکیک و تفاوت قائل شد. به عبارت دیگر، دو مفهوم مذکور، دو مفهوم موازی است که می‌توانند در واقعیت خارجی نسبت‌های گوناگون با یکدیگر داشته باشند، به گونه‌ای که حتی دینداری و سکولاریسم قابل جمع گردد. لوریس و اینگلهارت^{۱۷} و هم چنین چارلز تیلور^{۱۸} در آثار خود گفته اند که یک جامعه در دوره اخیر و در عصر حاضر سکولار می‌شود. در واقع، فرآیندهایی از تفکیک نهادی روی داده و این تفکیک، لاجرم و دیر یا زود در مقیاس‌های مختلف اتفاق می‌افتد که تقسیم کار، تخصصی شدن، افتراق ارزش‌ها و نهادها از جمله مهم‌ترین آنهاست که سبب می‌شود سلطه نهادی دین کاهش یافته و دین مشمول تفکیک نهادی شود. بنابر آنچه برگر در کتاب «سایبان مقدس» می‌گوید، در اثر این اتفاق، هژمونی، سلطه و سیطره دین در جامعه کاهش می‌یابد. در عین حال، باید خاطر نشان کرد که در کنار تفکیک نهادی که در جامعه اتفاق افتاده، مکان دین نیز در آگاهی روزمره، دیگر آن مکان مرکزی سابق نیست.

در اواخر دهه ۱۹۹۰، پارادایم سکولاریزاسیون تحت تاثیر حجم انبوهی از واقعیت‌های متناقض قرار گرفت. رودنی استارک می‌گوید: «ناچاریم که پایان یافتن دوره ایمان جامعه شناسی به نظریه سکولاریسم را اعلام کرده، اقرار کنیم که این نظریه، فقط برای دوستان آن کارآمدی داشته و پس از سه قرن که از پنهان داشتن آثار آن می‌گذرد، اکنون می‌تواند به زباله دانی نظریات ناکارآمد و شکست خورده سپرده شود». جون فول می‌گوید: «ما اکنون شاهد جهانی هستیم که این ایده را

¹⁷ sacred & secular

¹⁸ A secular age

که تجدد و مدرنیسم ضرورتاً به دور نگه داشتن دین از عرصه زندگی منتهی می شود، قبول ندارد» (عبدالمحمدی، ۱۳۸۳: ۱۴-۱۲). این وضعیت، بعد مهمی از آن چیزی را نمایان می کند که بعضی اوقات به نام خیزش یا احیای دین یا ادیان، در پایان قرن بیستم و آغاز قرن ۲۱ مطرح می شود. فروپاشی بسیاری از رژیم های کمونیستی اروپا در سال ۱۹۸۹ همه دنیا را شگفت زده کرد و در خور توجه است که بدنه چالشگری روحانی با کمونیسم مذهب کاتولیک در لهستان و مذهب پروتستان در آلمان شرقی بوده است. اگرچه این واقعه به نفع دموکراسی غربی تفسیر گردید اما واقع امر این است که این فروپاشی نشان از خیزش یک معنویت گرای و دین گرای بود و امام خمینی(ره) نیز این را با ارسال نامه به گورباچف اعلام کرد.

در پارادایم نهادی دین تنها به عنوان یک نهاد با کارکردهای خاص خود مطرح است و دیگر در امور اجتماعی، سیاسی و ... دخالتی ندارد. سن سیمون با تز «مسیحیت نوین»، کنت با ابداع «دین آدمیت» و دورکیم با جستجویش برای «بدیل های کارکردی دین» در دنیای مدرن (همیلتون، ۱۹۹۵: ۱۸۵)، نشان دادند که دین در دنیای آینده محو نخواهد شد بلکه دچار تغییر شکل و جایگزینی می شود. امیل دورکیم^{۱۹} (۱۸۵۸-۱۹۱۷) کارکرد انسجام اجتماعی را به عنوان مهمترین کارکرد نهاد دین می داند. اساس نظریه دورکیم این است که مهمترین جنبه های حیات بشری، همچون قوانین و اخلاقیات، کار و تفریح، خانواده و شخص، علم و فرهنگ و از همه مهمتر دین، زاده اجتماع هستند. او در کتاب «صور/ابتدایی حیات دینی» تلاش کرده است تا نشان دهد که چگونه جامعه در زایش و شکل گیری مناسک و اعتقادات دینی ایفای نقش می کند (لطفی، ۱۳۸۴: ۲۳). دورکیم دین را با نابرابری های اجتماعی یا قدرت پیوند نمی دهد، بلکه پیوندش را با ماهیت نهادهای اجتماعی یک جامعه برقرار می سازد (افروغ، ۳۷۳: ۱۰۹). دورکیم در کتاب صور ابتدایی دینی، دین را همان شیوه ای می داند که جامعه از طریق آن خودش را به صورت یک واقعیت اجتماعی غیرمادی متجلی می سازد (لطفی، ۱۳۸۴: ۲۵). وی با تمایزی که بین امر مقدس و نامقدس ایجاد می کند، دین را یک نظام منسجمی از اعتقادات و اعمال مرتبط با امور مقدس می داند که از امور و پدیده های عادی متمایزند. این اعتقادات و اعمال، افرادی را که از نظر اعتقادی و رفتاری به آنها وابسته اند در یک اجتماع اخلاقی واحد بنام کلسیا جمع می کند (ویلیم، ۱۳۷۷: ۲۱-۲۲). دورکیم در واقع یک دید کارکردگرایانه به دین دارد. آنجا که می گوید دین نقش مهمی در ایجاد همبستگی و انسجام

¹⁹ Emile Durkheim

اجتماعی دارد. او در مطالعاتش در قبایل استرالیایی به این نتیجه رسید که جامعه سرچشمه و سرمنشأ دین است و این جامعه است که بعضی چیزها را مقدس و بعضی دیگر را نامقدس می‌انگارد. او استدلال می‌کند که دین و جامعه هر دو از یک گوهرند و این ارزش‌های حاکم بر یک جامعه است که در قالب اعتقادات دینی نمود می‌کند (ریترز ۱۳۷۷: ۲۳). برای دورکیم خدا و جامعه یکی هستند، چرا که در پس این توت‌ها، مانا یا یک نیروی انتزاعی نهفته است و توت‌ها هم‌زمان هم نهاد خدا است و هم نهاد جامعه می‌شود. یکی از مهم‌ترین کمک‌های که دورکیم به جامعه‌شناسی دین کرد، این عقیده‌ی او بود که اعتقادات و اعمال مذهبی با توجه به تغییرات مورفولوژی^{۲۰} و ساختار گروه اجتماعی که به آن اعتقادات و اعمال وابسته است تغییر می‌کند به عبارتی تغییر در اعمال و رفتار مذهبی تغییرات در ساختار و مورفولوژی (اسواتس، ۱۹۹۸: ۷۵).

به طور کلی می‌توان گفت که سکولاریسم در اولین گام، دین را از همه کارگی در حیات فردی و اجتماعی باز می‌دارد و در گام‌های بعدی غلبه نهادی آن را به زیر سؤال می‌برد و بر تمایز ساختی و استقلال نهادها تأکید می‌نماید و از این طریق، دیگر نهادهای اجتماعی را به خروج از سیطرهٔ هنجاری آن فرا می‌خواند. این روند تا تبدیل شدن دین به یک نهاد فرعی یا ترک موقعیت نهادی ادامه می‌یابد. آخرین منزل برای دین در سرانجام این فرایند، بدل شدن آن به یک دلمشغولی شخصی در قالب «معنویت‌های زندگی»^{۲۱} است (شجاعی زند، ۱۳۸۴: ۴۱).

در پارادایم نهادی دین از صحنه حیات بشری پاک نمی‌شود ولی اقتدار نهادی خود را از دست می‌دهد. لذا سکولاریسم به عنوان استقلال نسبی جامعه مدنی از هرگونه سلطه و حاکمیت رسمی آن بر عرصه عمومی است و از سوی دیگر آن ملازم با خارج کردن مناسبات و معاملات اجتماعی از سیطره دین است. بر این اساس سکولاریسم یعنی برابری همه شهروندان - صرف‌نظر از گرایش و تعلقات مذهبی، ملی، حقوقی و نژادی آنان - در برابر قانون و آزادی عقیده و اندیشه آنها. این همان وجه سیاسی سکولاریسم است که به عنوان جدایی دین از سیاست و دولت بیان می‌شود و وجه نهادی خود را در خصوص سازی نهادهای دینی و تعلق انجمن‌ها و نهادهای دینی به حوزه خارج از قدرت و در جامعه مدنی آشکار می‌کند.

²⁰ Morphology

²¹ Spiritualities of life

-پارادایم بازگشت دین یا نوگرایی دینی: در قرن بیست و یکم یک تغییر مهم پارادایمی را در نوع نگرش به دین مشاهده می کنیم. سکولاریسم دیگر یک قاعده عمومی تلقی نمی شود. نوعی بازگشت به دین در عرصه های مختلف اجتماعی دیده می شود. افول سکولاریزاسیون به عنوان نظریه غالب در جامعه شناسی قرن بیستم و چرخش به سوی نظریاتی که بتواند از نقش اجتماعی دین در جوامع بشری تبیین درستی ارائه کند، یکی از مهم ترین پدیده های علمی در دهه های اخیر است. از دهه ۱۹۶۰ به این سو، تغییر شگرفی در پارادایم سکولار به وجود آمد. با افزایش جنبش های دینی و آیین های دینی جدید، جامعه شناسان مدعی نوعی بازگشت به دین هستند (دیویس، ۱۹۹۴: ۸۰). کمتر کسی است که به اوج گیری نقش مذهب در تحولات سیاسی و اجتماعی جهان طی دو دهه اخیر اذعان نداشته باشد. این پدیده که آخرین تجلی آن، انفجار در ساختمان های مرکز تجارت جهانی و پتتاگون در ایالات متحده بود، از همه مهمتر، ظهور بنیادگرایی اسلامی و وقوع انقلاب اسلامی در ایران رخ نموده بود. اما بازخیزی مذهب، تنها محدود به این جلوه های خشونت بار و خونین نبود. در سرتاسر جهان، نشانه های بسیاری، حکایت از آن دارند که مذهب در حال بازگشت به صحنه سیاسی اجتماعی است (کاظمی پور، ۱۳۸۸: ۳۲-۳۰). این رنسانس حرکت های دینی بازنایشی های جدیدی را ایجاد کرده است و تئوری هانتینگتون تحت عنوان جنگ تمدن ها در این راستاست. حرکت های مذهبی تنها در جهان اسلام نیست بلکه رشد مسیحیت کاریزماتیکی در جهان سوم و چهارم، قدرت بسیج «حقوق مسیحیت»^{۲۲} پروتستانی در آمریکا، در گفتمان مطالعات فرهنگی به این معناست که دین اهمیت گذشته ی خود را بازیافته است و این زمینه ی بررسی برای طراحی هویت جمعی و قدرت سیاسی و اجتماعی و فرهنگی را ایجاد کرده است. (گراف، همان: ۱۰۶) این تغییر فرهنگی که به نوعی تغییر زبان شناسی نیز است نزد تاریخ دانان بعنوان یک «تاریخ فرهنگی جدید» شناخته می شود که در آن دین و مذهب و موسسات مذهبی زمینه مهمی برای مطالعه هستند. اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن بیست را می توان «عصر مذهبی دوم» خواند. در حقیقت پشت این تحولات این دیدگاه وجود دارد که در جوامع مدرن نیز دین قدرت تولید فرهنگی اصلی را تشکیل میدهد و زبان سمبلیک دین، رسوم دینی و کدهای اخلاقی آن شکل اصلی افراد را نشان می دهد و در ساخت هویت جمعی سهم دارد. (همان، ۱۰۶) بنا بر این بازگشت دین لزوماً به معنی بازگشت به

²² Christian right

دوران گذشته و ادامه حضور سنت ها و نهادهای مذهبی به شکل سنتی نیست چرا که مدرنیته قابل برگشت نبوده و اما مدرنیته نیز آخرین ایستگاه بشر نیست و ظهور این تحولات جدید نشانی از عبور از مدرنیته و آغاز مرحله جدیدی از زندگی بشر می باشد. اینکه سنتز این تحولات ضد مدرنیته یا مدرنیته جدید و یا پسا مدرنیته باشد هنوز برای جامعه شناسان قطعی نیست و موضوع قابل بحثی است.

از جمله متفکران این پارادایم، پیتر برگر است. او آغازگر روایت عرفی شدن جدید است که در آن عمدتاً مسأله خصوصی شدن دین مطرح می شود. در نظریه برگر و لومان که در کتاب «سایه بان مقدس؛ ساخت اجتماعی دین» مطرح می شود، اساس بر توجیه پذیری اجتماعی دین است (کچوییان، ۱۳۸۶). وی معتقد است که اولین نتیجه ی مدرنیته افول دین و گسترش سکولاریسم است. در مرحله ی دوم است که بازگشت و تغییر نگرشی در آرای وی مشاهده شد و بیان می کند که مدرنیته لزوماً به افول دین منجر نمی شود (برگر، ۱۳۸۰: ۱۸، به نقل از آزاد ارمکی و زارع، ۱۳۸۷: ۱۳۷). برگر به وجود نوعی از سکولاریسم در جامعه ی جدید معتقد است. وی اعتقاد دارد که در جامعه ی امروزی «سکولاریسم اجتماعی» اتفاق افتاده و سکولاریسم فردی اتفاق نیفتاده است (همان، ۱۳۸۷: ۱۵۷).

برگر استدلال می کند که جامعه یک پدیده ی دیالکتیکی است. زیرا هم یک محصول انسانی و هم واقعیتی خارج از انسان است که بر انسانهای آفریننده ی این محصول تأثیر می گذارد. فراگردی که از طریق آن می توانیم به واسطه ی فعالیت ذهنی و جسمی جهان اجتماعی مان را بیافرینیم و در ضمن، این جهان اجتماعی را چونان واقعیت خارجی و مستقل تجربه کنیم و خودمان را شکل گرفته ی آن بیابیم. فراگردی است که طی آن، نظامی معنی دار بر تجربه ی ما حاکم می شود (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۸). او معتقد است که مردم واقعیت اجتماعی را می سازند. منظور از ساختن واقعیت اجتماعی جریانی است که مردم به طور دائم از طریق اعمال خود و کنش های متقابل با دیگران واقعیت مشترکی را می سازند که از نظر عینی واقعی است و از نظر ذهنی با معنی است. واقعیت در زندگی روزمره از نظر اجتماعی ساخته می شود و به این ترتیب افراد به پدیده های زندگی روزمره نظم می دهند و واقعیتی ذهنی و عینی را می سازند. منظور از ذهنی معنی برای فرد است و منظور از عینی نظم اجتماعی یا نظم نهادی است که انسان خلق می کند (آزاد ارمکی و زارع، ۱۳۸۷: ۱۳۶). از نظر برگر دین اقدامی انسانی است که براساس آن نظامی

مقدس ایجاد می شود (همان، ۱۳۸۷: ۱۳۷). پارادایم بازگشت دین، از بازگشت نقش های اجتماعی دین در دنیای امروزی خبر می دهد.

-پارادایم پست سکولار (هابرماسی): در جوامع پست سکولار دین در چارچوب عقلانیت^{۲۳} مطرح می شود. از دیدگاه این پارادایم، دین به تنهایی و بدون داشتن عنصر آگاهی و عقلانیت مدرن دیگر در جهان امروزی کاربردی ندارد. عقلانیت جدید به معنای پذیرفتن کارکرد ذهن بشر در تمامی عرصه ها و برتری خرد انسانی بر همه منابع معرفتی دیگر است. در این قرائت، عقل باید ابزاری برای رسیدن به آرمان های مدرنیته باشد (تیلیش، ۱۳۷۶: ۷۳). پیشوند «پست» یا «مابعد» در تعبیر پست سکولار دلالت بر این دارد که دین هم چنان، در چارچوب متمایز مدرنیته، برای بخش بزرگی از ملت نیرویی مؤثر در شکل دهی به شخصیت آنها به شمار می آید و از طریق اظهار نظرهای کلیساها و مجامع دینی همچنان در عرصه ی افکار عمومی سیاسی تأثیر بسزایی می گذارد (ملکیان، ۱۳۸۰: ۲۲). عقلانیت از دیدگاه اندیشمندان علوم اجتماعی از یک سو، سمبل مدرنیته شناخته شده و از سوی دیگر، مدعی و جایگزین دین. از جمله متفکران این پارادایم یورگن هابرماس^{۲۴} است. مفهوم پست سکولار نزد هابرماس یک بازگشت و عکس العمل نشان داده می شود (هابرماس، ۲۰۰۷: ۲ به نقل از فلیپ، ۲۰۰۹: ۶۰). هابرماس عقلانیت را نقطه اوج یک حرکت تکاملی در اندیشه بشر می بیند که از دره های اسطوره پردازی آغاز شده، از سنگلاخ های متافیزیک و دین گذشته، و بر قله های عقلانیت صعود کرده است (مصباح، ۱۳۸۸: ۴۲). از مهمترین پیش فرض های هابرماس در نظریه کنش ارتباطی، تفسیر تکاملی از عقلانیت و نگاه ابزاری به دین است. از یکطرف عقاید دینی از نظر سکولارها یک موقعیت معرفتی را بدست آوردند که دیگر غیر عقلانی شمرده نمی شوند (هابرماس، ۲۰۰۵: ۳۲۲)، از طرف دیگر از طرف مذهب، باید استقلال عقل طبیعی همچنین نتایج علم نهادی شده و اصول یک برابری جهانی در حقوق و اخلاق به رسمیت شناخته شود (هابرماس، ۲۰۰۷: ۲). به گفته رودولف بولتمان: «از نظر انسان جدید، برداشت اسطوره ای از جهان و مفاهیمی چون معادشناسی و منجی و رستگاری، همگی متعلق به گذشته اند و زمانشان به آخر رسیده است. انسان جدید حرکت جهان را حرکتی

²³ Rationalism

²⁴ Jürgen Habermas

می‌داند که از قانون کیهانی پیروی می‌کند؛ یعنی قانون طبیعی که فرد و عقل بشری قادر به کشف آن است. از این رو، انسان جدید تنها پدیده‌ها و وقایعی را واقعی می‌داند که در درون چارچوب نظم عقلانی جهان قابل فهم باشند» (بولتمان، ۱۳۸۰: ۱۲۵-۱۱۳).

پست سکولار یک جریانی را نشان می‌دهد که احساس و درک دینی و دنیایی را همزمان شامل می‌شود و تغییر می‌دهد که در آن سنت روشنگری همینطور آموزه‌های دینی برای عکس‌العمل و بازگشت به حدود خودشان ضروری است (هابرماس، ۲۰۰۵: ۳۲۲). هابرماس معتقد است که «احساس هویت اجتماعی، تحولاتی را در مراحل مختلف تاریخ بشر از سر گذرانده: از جوامع ابتدایی با تصور اسطوره‌ای شان از جهان، تا دنیای ادیان شرک آلود با جهان بینی‌های مبتنی بر روایات مذهبی شان، تا ادیان عمده جهانی با ادعاهای اعتبار کلی و جهان شمولشان، تا عقلانیت عصر مدرن که ظاهراً فاقد جهان بینی و ساز و کار وحدت بخش خاصی است که بتواند هویت افراد را شکل و جهت بخشد، که این روند، نشان دهنده یک جریان رو به رشد است که طی آن، از ادیان جهانی چیزی جز گوهر نظام‌های اخلاقی جهان شمول باقی نمی‌ماند» (هابرماس، ۱۹۷۴: ۹۴). او می‌گوید: «در این عصر، دین جایی در حیات فردی و اجتماعی انسانی ندارد و فلسفه باید جای دین را بگیرد» (همان، ۱۹۷۴: ۹۵).

هابرماس از شرایط پست سکولار با عنوان «عقلانی کردن جهان زندگی» یاد می‌کند (هابرماس، ۲۰۰۵: ۳۲۲). سه ویژگی را که او برای عقلانی کردن جهان زندگی یاد می‌کند، می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد: ۱. فردگرایی در حوزه‌ی اشخاص؛ ۲. تزلزل و نسبی‌گرایی در سنت‌های فرهنگی و در نتیجه «پلورالیسم فزاینده‌ی ارزش‌ها و جهان‌بینی‌ها» و ۳. ارزش‌زدایی از همه‌ی نهادها و نوسازی مستمر نهادها بر اساس ارزش‌ها و هنجارهای نوپیدا (ملکیان، ۱۳۸۰: ۲۳). نزد هابرماس سکولاریسم قبلاً بعنوان فیلتر، آنگاه بتدریج بعنوان یک وسیله مقدس و در حال حاضر برخلاف قبل بعنوان یک روش منتقل کننده که موج سنت را تغییر می‌دهد، فهمیده می‌شود (هابرماس، ۲۰۰۷: ۲ به نقل از فیلیپ، ۲۰۰۹: ۶۲). هابرماس با «فراسکولار» نامیدن خود، دو الگوی سکولاریستی شامل «الگوی جای‌گزینی»^{۲۵} و «الگوی خلع‌ید»^{۲۶} را بر خطا دانسته، می‌گوید: «این دو الگو، سکولارسازی را نوعی بازی همه یا هیچ می‌انگارند. این تصور دیگر در یک

²⁵ Replacement Model

²⁶ Expropriation Model

جامعه فراسکولار جایی ندارد». وی همزمان، الگوی «سکولارسازی تفرقه افکن»^{۲۷} را نیز نامناسب می‌بیند. الگوی مختار وی، همان الگوی کانتی است. به تعبیر هابرماس، کانت «اولین نمونه عالی از طرحی را ارائه داد که از حقایق ایمانی ساختارشکنی می‌کند، و در آن واحد، هم کاملاً سکولارساز است و هم رهایی بخش» (مصباح، ۱۳۸۸: ۴۷-۴۶).

هابرماس نتیجه می‌گیرد: «در جریان طولانی عقلانی ساختن جهان زندگی، ادیان باید از ادعای خود در مورد شکل‌دهی ساختار زندگی، که نه فقط در بردارنده‌ی وجود افراد بلکه دربرگیرنده‌ی حکومت و جامعه نیز باشد، دست بردارند» و اضافه می‌کند: «بدین ترتیب پیوند حکومت و دین از هم گسسته می‌شود» (ملکیان، ۱۳۸۰: ۱۵). به اعتقاد هابرماس، دین محصول عقل بشری، و پاسخگوی نیازهای معینی است که در مواجهه بشر با جهان‌های سه‌گانه عینی، ذهنی، و اجتماعی فراچنگ آمده است. دین نه به عنوان راه حلی جاودانه برای مسائل اساسی بشریت، بلکه به عنوان پاسخی موقت تلقی شده است که تنها برای دوره زمانی معینی کارایی دارد؛ یعنی تا زمانی که جایگزینی برای آن پیدا نشده باشد (مصباح، ۱۳۸۸: ۴۹).

در پارادایم پست سکولار، دین، در چارچوب مدرنیته، تنها در صورتی می‌تواند پابرجا بماند که بتواند در سه جهت وضعیت خود را روشن کند: ۱. آگاهی دینی بتواند در مواجهه با سایر ادیان، که با هم به لحاظ معرفتی تفاوت دارند، به گونه‌ای معقول این مواجهه را سامان دهد؛ ۲. در عرصه‌ی مرجعیت علوم، خود را با مرجعیت علمی وفق دهد که انحصار اجتماعی دانش دنیایی را در اختیار دارند؛ ۳. از منظر دینی در پی پیوند خود با حاکمیت مردم و حقوق بشر باشد. نکته اصلی در این است که جوامع پست سکولار خود را با استمرار وجود دینی وفق داده‌اند که نیروی شکل‌دهنده‌اش به زندگی هنگامی می‌تواند باقی بماند که بدون توسل به اقتدار سیاسی و تنها با تکیه به ابزار کلام خود دین، به گونه‌ای بی‌واسطه، وجدان آحاد جامعه را مورد خطاب قرار بدهد (ملکیان، ۱۳۸۰: ۲۴).

- پارادایم پلورالیسم دینی^{۲۸}: بعضی جامعه‌شناسان تکثر را ویژگی جامعه مدرن دانسته‌اند. تغییرات عمیق در برابر موقعیت «همسانی مذهبی»^{۲۹} در قرون وسطا منجر به این شد که عقیده در شرایط مدرن دیگر جایی در شکل زندگی اجتماعی نداشته و در عین حال برای همگرایی

²⁷ Disruptive Secularization

²⁸ Religious Pluralism

²⁹ Homo religiosus

اجتماعی افراد غیر قابل اجتناب باشد. انحصاری گرای دینی دیگر به انحصار گرای اجتماعی منجر نمی شود. قبل از هر چیز این عقیده را از «شکل زندگی طبیعی»^{۳۰} به نفع «جهت گیری فردی به دین»^{۳۱} در دنیای مدرن عقب راند (لومن، ۲۹۶: ۲۰۰۰). همسانی مذهبی تنها در حاکمیت و ارتباط حقوقی خلاصه نمی شد بلکه نگرش ها و روش فکر و احساسات آنها را نیز در بر می گرفت (بلوخ، ۱۹۶۸: ۱۲۸ به نقل از: شواب، ۱۹۹).

مدرنیته برای دین بحرانی ویژه ایجاد می کند: "بحران اقتدار". در گذشته اقتدار دینی معمولاً به تربیت متخصصانی علمای دینی بستگی داشت که به حفظ و تفسیر متون مقدس (قوانین، کتب مقدس، وحی، و پیام های نبوی) می پرداختند و تفسیر خود از این متون را به عوام عمدتاً بی سواد و آموزش ندیده انتقال می دادند. اما در جهان مدرن، افزایش سطح آموزش عامه مردم، انحصار رهبران دینی رسمی را به چالش کشیده است. امروزه متون مقدس به طور مداوم در تارنماهای اینترنتی ای که قابل کنترل نیستند مورد بحث و تبادل نظر آزاد قرار می گیرند. شبکه های تلویزیونی پرشماری نیز پیام های مذهبی متفاوتی مخابره می کنند. نوارهای کاست و فایل های صوتی و عظیم واعظان هم در اقصا نقاط جهان میان پیروان و ادیان و فرق گوناگون دینی دست به دست می گردند. تغییراتی از این دست از یک منظر نشانگر دموکراتیک شدن دین است، زیرا فهم متون مقدس دیگر در انحصار متکلمین، علما، رهبران و شخصیت های دینی رسمی نیست (ترنر، ۱۳۸۶: ۸۶).

این کثرت گرای دینی برای الهیات مسیحی معضل واقعی گشت؛ زیرا مسیحیت دینی «مطلق» بود. مقصود از واژه مطلق، کامل یا تحقق کامل است. در سنت کاتولیک روم، ضرب المثل وجود داشت که «در بیرون از کلیسا کسی رستگار نمی شود» (هورستون، ۱۳۸۰: ۶۸). آشنایی غربیان با ادیان دیگر، آشکار شدن کثرت گرای دینی، توسعه سریع و در نهایت، جهانی شدن آگاهی بشر، مسیحیان را با این معضل روبه رو کرد که کلیسا در تاریخ جهان، ذره ای کوچک است (کاشفی، ۱۳۸۲: ۳۸). بیش از سه قرن قبل، محققان اولیه مطالعه تطبیقی ادیان بر این باور بودند که انتشار عقاید ادیان جهانی (تکثر گرای دینی) منجر به افزایش بی دینی می شود، زیرا به خاطر ادعاهای متعارض شان، هر کدام از ادیان، ادیان دیگر را رد می کند (پریوس، ۱۹۸۷ به نقل از باینگانی). این دیدگاه به این مسئله انجامیده است که ایمان امری بسیار شکننده است و نمی تواند از کشمکش ها جان سالم

³⁰ Natürliche Lebensform

³¹ Individuellen Zuwendung zur Religion

بدر ببرد؛ از این رو اعتقاد بر این است که پلورالیسم - وجود چندین گروه دینی رقیب در یک جامعه - با تعصب دینی ناسازگار است.

همه این عقاید نادرست است، و توسط کلیساهای دولتی اروپایی برای تسهیل انحصارگری بوجود آمده است. پلورالیسم دینی، همان گونه که خود، اساس نوعی مدرنیسم یا لیبرالیسم دینی است، نتیجه و پیامد تلاشی است که پایه و ماخذی را در الهیات مسیحی برای تحمل ادیان غیر مسیحی (تساهل) فراهم می نماید (لگنهاوسن، ۱۳۸۵: ۲۱). پیامد راه دادن به قرائتهای مختلف از دین، با هدف سازگاری و همراهی با اوضاع متغیر، قبول و رواج نوعی تکثر در کشف حقیقت دین است و نسبی گرایی در کاشفیت، به سرعت به حقیقت دین نیز سرایت می کند و در نهایت، چیزی از آن باقی نمی گذارد. تکثرگرایی که خود محصول مشترک «عرفی شدن فرد» و «عرفی شدن دین» است، «جامعه» را نیز در مسیر عرفی شدن قرار می دهد (شجاعی زند، ۱۳۸۸: ۷۸). ویلسون نیز معتقد است که پلورالیسم دینی و تسامح و تساهل در آن، بطور اجتناب ناپذیری کنترل دین بر اذهان آدمیان را تضعیف می کند. پلورالیسم همچنین موجب نسبی گرایی خاصی است و لذا پذیرفتن بی چون و چرای حقانیت گوهر دین را تضعیف می کند. پیتز برگر استدلال مشابهی ارائه کرده است. پلورالیسم دینی لاجرم به سکولار شدن می انجامد اگر دین های متعددی وجود دارد، که همه شان نیز معتبر شناخته شده اند، ممکن است از بین آنها دینی را ترجیح داده و انتخاب کنیم که به نظر می رسد بهترین نوع برای زندگی فردی است؛ در این وضعیت دین امری شخصی و ذوقی - معنوی می شود و ماهیتش را به مثابه غایت نهایی هستی از دست می دهد. از نظر برگر، پلورالیسم، دین را به امر ناشناخته ای بدل و زوالش را به کلی تسهیل می کند (گرگوری، ۱۳۸۴).

همیلتون می گوید: تکثرگرایی در درازمدت نه دین، بلکه عرفی شدن را تقویت می کند. فرآیند عرفی شدن، مرحله ای از تکثرگرایی مذهبی را پشت سر گذارده است و در عین حال مقوم آن نیز هست (همیلتون، ۱۳۷۷: ۳۰۰). در این پارادایم بدیهی است که رقابت دینی موجب تقویت دین می شود زیرا هنگامی که هواداران ادیان مجبور به رقابت شوند، درصدد مشخص نمودن تقاضاهایشان بر می آیند، و در نتیجه افراد بیشتری روی به دین می آورند. بنابر این اوصاف آنچه که در این پارادایم مطرح می شود بحث همزیستی ادیان و فرهنگ و لزوم ایجاد جامعه متکثر فرهنگی و دینی است. همگام با جهانی شدن، توسعه ارتباطات دینی و قدرتمند شدن گروه های مذهبی و در نتیجه بازگشت مجدد دین در عرصه های سیاسی و اجتماعی و بین المللی بحث همزیستی مسالمت آمیز بیشتر نمود می یابد. ادعای حقانیت مطلق و انحصار طلبی موجب عدم تحمل دیگران و بسته

شدن راههای ارتباطی و خشونت می گردد لذا ادیانی که انحصار گرا هستند و برای دیگران بهره ای از حقیقت را قایل نیستند و یا احتمال خطا در برداشت های خود را نمی دهند زمینه های گفتگو و همزیستی را بیشتر به تقابل تبدیل می کنند.

نتیجه گیری

پارادایم ها چهارچوبهایی هستند که امکان تحلیل و تبیین وقایع را به ما می دهند اما آنها وقتی تسلط پیدا میکنند وقایعی که در آن قالب نمی گنجند را استثنائاتی می دانند که رخ داده و تاثیری بر سیر کلی پارادایمی ندارد. آنها ممکن است بدلائیل اجتماعی و یا سیاسی حاکم شده باشند اما با افزایش تغییرات اجتماعی و یا سیاسی بحران در پارادایم ها ایجاد می شود. شرایط اجتماعی و سیاسی جهان امروزه به گونه ای است که پارادایم سکولاریزاسیون اعتبار خود را از دست داده و یا مورد شک قرار گرفته است. بعد از جنگ جهانی دوم به یکباره امید بشر برای رسیدن به صلح و آزادی تبدیل به یاس شد. در جوامع اروپایی که سالها پس از روشنگری بر علیه دین و جایگزین کردن عقلانیت فرهنگ سازی کرده بودند دیگر نهنه دین و نه عقل تکیه گاه مطمئنی برای آنها محسوب نمی شد. شرق اسلامی نیز که مدتها مجذوب عقلانیت غرب و توانایی های نظام های سکولار شده بود، بتدریج در آن بیداری اسلامی و جنبش های ضد استعماری نضج گرفت. سکولاریسم که یک حرکت طبیعی تاریخی فرض می شد تنها استثنائاتی فرض میشدند که با توجه به حوادث تاریخی اروپا در آنها شکل گرفته بودند و متناوب با فرهنگ اسلامی و تاریخ ان نبودند. بدین شکل پارادایم قبل با بحران مواجه شد. اما هنوز پارادایم جایگزینی که بتواند پدیده های سیاسی و اجتماعی جدید را بطور کامل تبیین کند و بتواند نقش دین را در جوامع مختلف بر اساس پارادایمهای مشخص توضیح دهد، حاکم نشده است. با بررسی پارادایم های جدید دینی می توان از نقش دین در آینده سخن گفت. روشنگری و تجدد در دنیای امروز کارکرد سنتی دین را از بین برده است. دیگر دین سنتی توان پاسخگویی به پرسشهای انسان مدرن ندارد. عقلانیت مدرن از جمله شاخصهای زندگی جدید است. دین سنتی در برابر عقلانیت ناچار به بازسازی خویش بوده است. سیاست تقابل و تطابق با مدرنیته نیز دین را در حد نیروی بنیادگرای - قهقراگرا و یا در حد یک نهاد اخلاقی با کارکردهای محدود، تقلیل می دهد. با بررسی وضعیت دین و دینداری در کشورهای پیشرفته به خوبی می توان به این نتیجه دست یافت که عقلانیت به تهایی نمی تواند پاسخگوی نیاز بشری بوده و شکست نظریات سکولار و مرگ دین مبین این موضوع است. انسان

مدرن همچنان برای هویت یابی، آرامش دهی، و ارزش دهی به زندگی خویش و رهایی از سردرگمی های دنیای متکثر نیازمند دین خواهد بود. تعیین سرنوشت دین بدون تعیین سرنوشت مدرنیته امکان پذیر نیست. با توجه به تغییرات اجتماعی و سیاسی معاصر چنین بر می آید که بشر به نوعی خودآگاهی نسبت به محدودیت های مدرنیته و سکولاریزم دست یافته و مترصد است بدون بازگشت به دوره تاریک قرون وسطی، مدرنیته را جهت بخشد و یا از آن عبور کرده و عصر جدیدی را که در آن نه تنها دین بلکه ادیان نقش حداکثری را در جوامع داشته باشند و بر اساس پلورالیزم و همزیستی دنیای سالم و پیشرفته ای را از نو بنا نمایند. این دنیای جدید با انحصار دینی و بدون گفتگوی ادیان جهت یافتن استانداردهای مشترک اخلاقی و مذهبی و بازگشت به اصول مشترک دینی جهت جایگزین نمودن آنها بخ جای ارزش های سکولار امکان پذیر نیست.

منابع فارسی

- افرت، اندرو (۱۳۸۵) نگرش ها در جامعه شناسی سیاسی، ترجمه رحیم ابوالحسنی، تهران: میزان
- افروغ، عماد (۱۳۷۳)، دین و قشر بندی اجتماعی، مجله راهبرد، شماره ۳
- باب الحوائجی، حسین (۱۳۸۷)، دین ایدئولوژیک در جهان مدرن، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۱۹
- بولتمان، رودلف (۱۳۸۰)، عیسی مسیح و اسطوره شناسی، ترجمه هاله لاجوردی، ارغنون، شماره ۵ و ۶
- بیر، پیتراف (۱۳۸۱)، خصوصی سازی و نفوذ عام دین در جامعه فراگیر جهانی، مجید محمدی، نامه پژوهش، سال دوم، شماره ۶
- تیلیش، پل (۱۳۷۶)، الهیات فرهنگ، مراد فرهادپور و فضل الله پاکزاد، تهران، طرح نو، چاپ اول
- جانسون، لزل (۱۳۷۸)، منتقدان فرهنگ، ضیاء موحد، تهران، طرح نو، چاپ اول
- جلیلی، هادی (۱۳۸۳) تاملاتی جامعه شناسانه درباره سکولار شدن، تهران، طرح نو.
- لگنهاوسن، محمد (۱۳۸۵)، بررسی اصول اخلاقی و سیاسی پلورالیسم دینی، لیبرالیسم سیاسی و سکولاریسم، محمد حسین زاده، فصلنامه معرفت، شماره ۲۲
- مصباح، علی (۱۳۸۸)، دین، عقلانیت و تحول معرفت، معرفت فلسفی، شماره ۱
- معینی، جهانگیر (۱۳۸۵) روش شناسی نظریه های جدید در سیاست، تهران: دانشگاه تهران

- همیلتون، ملکلم (۱۳۷۷)، جامعه شناسی دین، محسن ثلاثی، تهران، تبیان
- هورستون، پی (۱۳۸۰)، ارزیابی کلامی مدرنیته، سایه میثمی، نقد و نظر، سال پنجم، شماره ۳ و ۴.
- سراج زاده، سید حسین (۱۳۸۳) چالش های دین و مدرنیته، مباحثی جامعه شناختی در دینداری و سکولار شدن، تهران، طرح نو.
- آرون، ریمون (۱۳۷۰)، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی، باقر پرهام، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- آزاد ارمکی، تقی و مریم زارع (۱۳۸۷)، دانشگاه، مدرنیته و دینداری، پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی، ویژه نامه پژوهش های اجتماعی، نیمه اول.
- برگر، پیتر. ال. (۱۳۸۰) موج نوین سکولار زدایی، افشار امیری، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۲۰
- ترنر، براین (۱۳۸۶) دین و مدرنیته، مصاحبه کننده: محمد رضا جلایی پورف، ترجمه: هادی نیلی، مجله آیین، اسفند ۱۳۸۶، ۱۱، ۷۶-۸۱
- خان محمدی، کریم (۱۳۸۶)، آینده ادیان در چشم انداز جهانی، انتظار، تابستان، شماره ۲۱
- ریتزر، جورج (۱۳۷۷)، نظریه های جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی
- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۶)، بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته، نامه علوم اجتماعی، بهار، شماره ۳۰
- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۸)، تعریف دین، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۳۰
- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۸)، عرفی شدن دین، فرد و جامعه، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۲۱
- عبدالمحمدی، مسعود (۱۳۸۳)، خیزش ادیان و پایان سکولاریسم، پگاه حوزه، مرداد ماه، شماره ۱۴۱
- کاشفی، محمدرضا (۱۳۸۲)، مسیحیت کاتولیک و تجدد، طلوع، پاییز، شماره ۷
- کاظمی پور، عبدالمحمد (۱۳۸۸)، جامعه شناسی دینی، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۲۳
- کورنر، اشتفان (۱۳۷۶)، فلسفه کانت، عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی، چاپ اول
- گیدنز، آنتونی و دیگران (۱۳۷۹)، مدرنیته و مدرنیسم (مجموعه مقالات)، حسینعلی نوذری، تهران، انتشارات نقش جهان، چاپ اول
- لطفی، یعقوب (۱۳۸۴)، تحلیل و نقد نظریه جامعه شناختی دین، پژوه، شماره ۱۳

- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰)، رویکردهای متفاوت در تاریخ فلسفه نگاری، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، بهمن و اسفند، شماره ۵۳-۵۲
- ویلم، ژان پل (۱۳۷۷)، جامعه شناسی ادیان، عبدالکریم گواهی، تهران، تیان

منابع لاتین:

- Berger, Peter. L. (ed.) (1999) *The De-secularization of the World: resurgent*
- Bloch, Marc (1968): *La Société féodale*, Paris. In: Albin Michel (March 29, 1994)
- Davis, Charles (1994), *Religion and the making of Society, Essays in social teology*, Cambridge university
- Habermas, J. (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt In L. R. Waas (Hrsg.), *Politik, Moral und Religion – Gegensätze und Ergänzungen*. (S.187–204). Berlin: Duncker & Humboldt.
- Hamilton, Malcolm B. (1995) *The Sociology of Religion* London & New York: Routledge.
- Philipp, Thomas (2009), *Gesellschaft und Religion, Eine kritische Auseinandersetzung mit Habermas' Zeitdiagnose der postsäkularen Gesellschaft*, In: *Berliner Journal für Soziologie*, 19: 55-78
- Schwaabe, Christian (2008) *Die Religiosität der Gesellschaft. Systemische und lebensweltliche Kontexte des spätmodernen „Zwangs zur Häresie“*, in: Hildebrandt, Mathias / Brocker, Manfred (Hrsg.), *Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden, S. 197-225
- Swatas, w (1996), *Encyclopedia of religion and Society*, JR Editor, Altamira press
- Casanova, Jose. (1994) *Public religions in the Modern World*, Chicago and London: University of Chicago Press
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a. M: Verlag *Religion and World of Politics*, Washington D.C.: Ethics and Public Polity Center.

سایت های اینترنتی:

- باینگانی، بهمن (۱۳۸۹/۳/۱۶)

http://sociologyofiran.com/index.php?option=com_content&task=view&id=957&Itemid=45

- گرگوری، باوم (۱۳۸۴ /۸/۲۱) مناقشات نظریه سکولار شدن (قسمت دوم)، ترجمه عباس کاظمی

www.fasleno.com/archives/sociology_of_religion/000239.php

- هابرماس، یورگن (۱۳۸۹)

Habermas, J. (2007). Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. In *NZZ Online*. <http://www.nzz>

www.kadivar.com مدرنیته، در: و محسن (۱۳۸۴)، اسلام - کدیور،

در: مدرنیته، و اسلام ستد و محسن (۱۳۸۵)، داد - کدیور،

www.kadivar.com

- کچوئیان، حسین (۱۳۸۶)، بررسی فرایند عرفی شدن در ایران، در: سایت انجمن جامعه شناسی

ایران

www.sociologyofiran.com