

بررسی دین (Religion) بعنوان یک مقوله اجتماعی و میزان پایبندی اعضای جامعه به آن، تأثیر آن بر رفتار انسانها و دیگر اجزای جامعه و همچنین تأثیرپذیری آن از عوامل دیگر اجتماعی همیشه مورد توجه صاحب نظران بوده است.

در جامعه ماکه یک دگرگونی و تحول بزرگ دینی را همراه خود دارد و عوامل متعددی از درون و بیرون بر میزان و چگونگی پایبندی اعضای آن به دین مؤثرند، مطالعه و بررسی و شناخت این عوامل و چگونگی تأثیرگذاری آنها بسیار ضروری می نماید.

۲-۱- اهداف تحقیق:

افراد مختلف با توجه به شرایط خودشان شاید بتوانند با مشاهده رفتار جوانان در مورد چگونگی پایبندی آنان به دین قضاوت نمایند، برخی از رفتارهای آنان احساس خطر نموده و آینده را نگران کننده ارزیابی می کنند و برخی دیگر میزان پایبندی جوانان به دین را مثبت ارزیابی نموده از این بابت ابراز خوشحالی نیز می نمایند.

آنچه مسلم است هیچ یک از این ادعاها تا وقتی که براساس یک تحقق بیطرف علمی که با روشهای مطمئن به بررسی میزان پایبندی دینی جوانان و علل و عوامل آن بدست نیامده باشد قابل اعتماد نیست. در این تحقیق ما بر آن شده ایم تا میزان پایبندی جوانان (در اینجا صرفاً دانشجویان دانشگاه آزاد واحد تهران شمال) به دین را با روش مطمئن بررسی نموده و علل و عوامل آنرا نیز شناسایی نمائیم. بنابراین اهداف این تحقیق عبارتند از:

۱- پایبندی دینی در میان جوانان (دانشجویان) چگونه است؟ و یا به عبارت دیگر جوانان چقدر عقاید، باورها، قواعد و احکام دینی را می پذیرند و مطابق آنها عمل می کنند؟

۲- میزان پایبندی دینی جوانان در هر بعد ابعاد سه گانه عقاید، اخلاق و قواعد و احکام دینی چگونه است؟

۳- چه روشهایی برای سنجش و اندازه گیری پایبندی دینی جوانان مناسبند؟

۲- چهارچوب تئوریک:

تدوین چهارچوب تئوریکی کمک می‌کند که مسئله و ابعاد و ارتباط بین آنها مشخص گردد به همین منظور یکی از اهداف از تدوین چهارچوب تئوریکی استفاده محقق از مطالعه دانشمندانی است که در زمینه موضوع مورد بررسی محقق بررسی و تحقیق کرده‌اند، تا با استفاده از مطالعات آنها متغیرها و فرضیات خود را مشخص نمایند. بطور کلی در تئوری‌هایی که توسط محققین مختلف در مورد دین و ابعاد آن مطرح شده است، برخی از آنها تعرف واژه و فضای مفهومی و برخی عوامل مؤثر بر پیدایش، ثبات و تغییر آن وعده‌ای نیز تأثیر آنرا بر پدیده‌های دیگر مورد توجه قرار داده‌اند. در این بخش، ابتدا به تعریف واژه دین و تعیین فضای مفهومی آن می‌پردازیم و سپس بحث در مورد تئوری‌هایی که می‌توانند در بررسی و سنجش دین ما را یاری نمایند را مطرح می‌کنیم.

۱-۲- تعریف و تحدید دین:

دانشمندان مختلف با توجه به شرایط اجتماعی و فرهنگی و همچنین زمینه علمی و تخصصی خاص خود تعاریف مختلفی از دین (Religion) ارائه نموده‌اند. این واژه‌ها که مورد توجه اکثر متخصصان علوم انسانی می‌باشد بیش از همه توسط فلاسفه، متکلمین، مردم‌شناسان، جامعه‌شناسان و روانشناسان مورد بررسی قرار گرفته است.

پارسنز (Parsons) جامعه‌شناس آمریکایی معتقد است تعریف دین در جامعه‌شناسی دین وضع بسیار بدی داشته است. (Parsons, 1944)

تلاش برای ارائه تعریف دین، یعنی یافتن ماهیت متمایز یا یگانه آن که دین و آنچه مرتبط با آن است را از سایر بخشهای زندگی آدمی جدا سازد عمدتاً یک رویکرد و توجه غربی است که خود پیامد جریانات روشنفکری و گرایشات علمی آنها با تأکید بر جداسازی بین دین و سایر قسمتهای انسان است.

در تعریف‌های ارائه شده در فرهنگ غربی که تعداد آن بسیار زیاد نیز می‌باشد تأکید زیادی بر تمایز قاطع بین ابعاد دینی و غیر دینی فرهنگ شده است. بطوریکه گاه دین با مجموعه‌ای از اعتقادات، خاصه اعتقاد به موجودی متعال برابر گرفته می‌شود.

با پیدایش رشته‌های جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی توجه به زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، تاریخی و فرهنگی به‌عنوان عاملی دیگر در تعریف دین وارد شد. در تعاریف ارائه شده دین از سوی اندیشمندان برخی از آنها به بیان ماهیت و منشأ پیدایش دین و پاره‌ای به تأثیرات دین بر رفتار آدمی پرداخته‌اند. با بررسی تعاریف مختلف هرچند اکثراً به ابعاد دین توجه کرده‌اند لیکن می‌توان مشخصه‌هایی را برای دین براساس این تعاریف تعیین نمود:

- ۱- اعتقاد به موجودی فوق طبیعی
- ۲- جداسازی امور مقدس و نامقدس
- ۳- وجود اعمال و آداب و رسوم و مناسکی خاص با تکیه بر امور مقدس
- ۴- وجود دستورات و ضوابط اخلاقی نشأت گرفته از موجود فوق طبیعی
- ۵- یک جهان‌بینی که تصویری عام از جهان به‌عنوان یک کل ارائه می‌نماید و موقعیت فرد در آن را مشخص می‌سازد.
- ۶- ارائه یک نظام نسبتاً کامل در مورد زندگی انسان براساس جهان‌بینی (انسان‌شناسی).

۷- وجود یک گروه اجتماعی که امور فوق آنها را به هم پیوسته نموده است. (آلستون، ۱۳۷۶: ۲۴)^۱

اکنون به ارائه تعاریف مختلف که توسط صاحب‌نظران که عمدتاً فیلسوفان دین و جامعه‌شناسان می‌باشند خواهیم پرداخت:

- دورکیم: دین را یک نظام واحد از عقاید و اعمال مرتبط با امور مقدس است که در یک واحد اجتماعی اخلاقی (کلیسا) وارد شده و همه افراد آن اجتماع را بهم پیوند می‌دهد. (Abercrombie, 1984 : 178)

- وبر و تیلیچ: دین را یک مجموعه پاسخ همبسته به ابهامات انسان از هستی که باعث معنی‌دار شدن دنیا میشود تعریف می‌کنند. (Abercrombie, 1984 : 178)

- بیان رابرتسون: دین عبارت از نظامی از باورها و آیینهای مشترک اجتماعی است که

۱- منابع مورد استفاده در داخل متن و در پرانتز ذکر میشوند. بدین ترتیب که پس از نام مؤلف، سال انتشار و سپس صفحه‌ای که مطلب از آن نقل شده است نوشته میشود. مشخصات کامل منبع مورد استفاده در قسمت منابع و مأخذ تحت نام نویسنده آمده است.

متوجه حوزه فوق طبیعی و مقدس می‌باشد. (رابرستون، ۱۹۸۹: ۳۳۳)
 - بل: دین یک مجموعه بهم پیوسته از پاسخها به سئوالاتی درباره هستی است که همه انسانها با آن مواجه‌اند. این پاسخها در قالب یک دین بدون قانونمند شده و برای پیروان آن معنی دار گردیده و در آنها تعهدی برای مشارکت در مراسم مذهبی و همچنین تداوم و انتقال نسل به نسل این مراسم‌ها بوجود می‌آورد. (Bell, 1980: 333)

- گیرتز: دین عبارت از مجموعه‌ای از نمادهاییست که کل منتظمی را تشکیل می‌دهد که به رفتار انسان و رویدادها معنی می‌بخشد و پشتوانه اساسی اندیشه‌ها، ارزشها شیوه زندگی یک جامعه است. اومی نویسد دین در بعد فرهنگی اش عبارت است از:

- ۱- یک نظام از نمادهای کنش
 - ۲- برای قوی و نافذ ساختن حالات و انگیزه‌های بادوام در انسان
 - ۳- بوسیله شکل‌گیری ادراکات از نظم عمومی هستی و زندگی
 - ۴- و پوشاندن این ادراکات با هاله‌ای از تقدیس و نورانیت.
 - ۵- بطوریکه این حالات و انگیزه‌ها به نظر واقع بینانه آیند. (Geertz, 1966:4)
- (1973: 90)

- وینستون کینگ: با تأکید بر تأثیر زمینه‌های فرهنگی، ادیان را به مثابه کوششی برای نظم دادن به حیات فردی و اجتماعی بروفق اولویتهای فرهنگی تلقی می‌نماید او معتقد است هر فرهنگی با امر دینی بعنوان یک بعد عمقی در تجربه‌های فرهنگی در همه سطوح و شئون زندگی سروکار دارد و بر این اساس می‌نویسد، دین عبارتست از سازمان‌یابی حیات بر محور ابعاد عمقی تجربه، که بر طبق فرهنگ محیط، از نظر صورت کمال و روشنی فرق می‌کند. (الیاده ۱۳۷۵: ۶۸)

- برگز: دین عبارتست از اقدام مهم انسان که همراه نظام جهانی مقدس بوجود آمده است. او می‌نویسد دنیایی است که در آن اشکال مقدسی دارای اسرار و رموزی با نیروی ترس آور و مایه حرمت، که مربوط به انسانی می‌شود که از یکسو با این اشکال مقدس و از سوی دیگر بازندگی واقعی خودش مواجه است و این اشکال مقدس در قالب آیین‌ها و مراسمات زندگی او را پر معنی می‌کنند. (Berger: 1969: 26)

- رویترز: دین یک پدیده پیچیده است، یک نظام معنوی از ارتباط متقابل عقاید، آداب و سنن، نمادها و ارزشها، اخلاقیات و انگیزه‌ها می‌باشد که هر یک از این عناصر روابط متقابلی دارند که گاه یکدیگر را تقویت می‌کنند و گاه باهم در تضادند.

(Roberts. 1995. Xiii)

- رابرتسون: دین عبارت از مجموعه‌ای از عقاید و نمادها و ارزشهای منتج از آنهاست که میان امور تجربی و فوق تجربی تفاوت قائل است و امور موجودات طبیعی را در رابطه با موجودات فوق طبیعی معنی‌دار می‌سازد. (Robertson. 1970 : 47)

- کنت: دین همان شیرازه نیرومندی است که افراد جامعه را بایک کیش و نظام

عقیدتی مشترک به همدیگر پیوند میدهد. (کوزر. ۱۹۷۱: ۳۴)

- کارل مارکس: مارکس که مذهب را شکل عمیق از خودبیگانگی می‌داند و آن را توجیه‌گر نابرابریهای اجتماعی تلقی می‌کند، دین را افیون جوامع مصرفی معرفی می‌نماید. (رابرتسون. ۱۹۸۹: ۳۳۷)

- هامیلتون: دین نظامی از عقاید است. (Hamilton. 1995 : 11)

- مصطفی ملکیان: دین مجموعه تعالیم و احکامی است که بنا بر ادعای آورنده آن و پیروان او، حاصل ذهن بشر نیست، بلکه برعکس، دارای منشأ الهی است، خواه حیاتی باشد (مانند اسلام) و خواه عرفانی (مانند آئین بودا). (ملکیان. ۹: ۹)

- محمد رضا حکیمی: دین ضامن هدایت انسان است. (حکیمی. ۷۷: ۷۷)

- علی شریعتی: دین راه عنوان راه (راه زندگی) تعریف می‌کند که مبتنی بر تعریف قرآن از راه است.

.. فرامرز رفیع پور: واژه لاتین Religion بطور لغوی به معنی اتصال، ارتباط انسان با خالق تعریف شده است. در قرآن شریف واژه دین به معانی مختلف عام و کم و بیش خاص آمده است، از راه و روش گرفته تا شریعت.

در هر صورت منظور از این واژه روش نزدیکی به خداوند در مسیر و قالب تعیین شده او زیستن و عمل کردن است و "طاعت و فرمانبرداری" کامل از اوست. (رفیع پور. ۱۳۷۶: ۳۰۹)

- علامه طباطبایی: دین، عقاید و یک سلسله دستورهای عملی و اخلاقی است که پیامبران از طرف خداوند برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند. اعتقاد به این

عقاید و انجام این دستورها، سبب سعادت و خوشبختی انسان در دو جهان است. دین دارای سه بخش اعتقادات، اخلاق و عمل است. (علامه طباطبائی: ۴۰۱۳۶) - مصباح یزدی: دین در لغت به معنی اطاعت و جزاء آمده و اصطلاحاً به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و دستورالعملی متناسب با این عقاید می‌باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۲۸)

تعرفنی که ما در این تحقیق برای دین اختیار کرده‌ایم تعریف علامه طباطبائی میباشد.

۲-۲- تئوری‌های دین:

پیشتر اشاره کردیم که یکی از اهداف تدوین چهارچوب تئوریکی استفاده از مطالعات دانشمندان برای تعیین متغیرهای مورد بررسی و ارتباط بین آنهاست، لذا در این بخش به بررسی تئوریهای دین خواهیم پرداخت.

نظریه پردازی در مورد دین قدمت بسیار زیادی دارد لیکن از دیدگاه جامعه‌شناسی میتوان آنرا از زمان آگوست کنت مورد بررسی قرار داد. امروز کمتر کتابی در زمینه جامعه‌شناسی دین و یا جامعه‌شناسی دینی میتوان یافت که اشاره‌ای به نظرات سه اندیشمند معروف جامعه‌شناسی یعنی امیل دورکیم، کارل مارکس و ماکس وبر نکرده باشد و اکثر تحقیقات و نظریه‌پردازیهای بعد که در این زمینه شده مبتنی بر نظریات این افراد است که خود متأثر از شرایط خاص اجتماعی و فرهنگی خودشان میباشد. اکنون به بررسی نظریات آنان خواهیم پرداخت.

۱-۲-۲- آگوست کنت (Auguste Conte):

بررسی قانون پیشرفت بشر کنت بیانگر آن است که او برای خود این وظیفه را قایل بود که کشف کند چگونه نوع بشر از طریق پشت سر گذاشتن رشته ثابتی از دگرگونیهای پی در پی از حالتی نه‌چندان برتر از میمونهای عالی به تدریج به نقطه‌ای رسید که اروپای متمدن امروزه در آن سیر می‌کند. کنت با به کار بستن آنچه را که خود روش مقایسه علمی درگذشت زمان نامیده بود به مفهوم بنیادی خویش که همان

قانون پیشرفت بشر یا قانون سه مرحله‌ای است، دست یافت.

تکامل ذهنی بشر به قرینه تکامل ذهن فردی صورت گرفته است. اونتوژنی (Ontogeny)، یعنی تحول ارگانیسم فردی بشر، یا دآور فیلوژنی (Phylogeny) یعنی تحول گروه‌های بشری یا تحول سراسر نوع بشر می‌باشد. از نظر او هر یک از افراد در کودکی یک مؤمن دوآتشه و در بلوغ یک مابعدالطبیعه‌گرای (Metaphysician) انتقادی و در بزرگسالی یک فیلسوف طبیعی هستند و نوع بشر نیز همین سه مرحله عمده را در فراگرد رشد خویش پشت سر گذاشته است.

او می‌نویسد: هر یک از مفاهیم شاخص ما و هر شاخه‌ای از دانش ما این سه وضع نظری متفاوت را به گونه‌ای پی‌درپی پشت سر گذاشته است. وضع خداشناختی (Theological) یا افسانه‌ای، وضع مابعدطبیعی یا تجربیدی و وضع علمی یا اثباتی....

در مرحله خداشناختی ذهنی بشر به دنبال ماهیت ذاتی هستی‌ها و علت‌های نخستین غایی (سرچشمه و مقصود) همه معلول‌هاست.... و تصور می‌کند که همه پدیده‌ها بر اثر کنش بی‌میانجی هستی‌های فراطبیعی ایجاد می‌شوند. در مرحله مابعدطبیعی.... ذهن می‌پندارد که نیروهای انتزاعی و موجودات حقیقی (یعنی تجربیده‌های تشخیص یافته) می‌توانند همه پدیده‌ها را به وجود آورند. اما در مرحله نهایی، یعنی در مرحله اثباتی، ذهن انسان جستجوی بیهوده مفاهیم مطلق، سرچشمه و مقصد گیتی و علت‌های پدیده‌ها را رها می‌کند و وقت خود را به بررسی قوانین پدیده‌ها، یعنی همان روابط دگرگونی‌ناپذیر توالی و همانندی اختصاص می‌دهد.

به نظر کنت هر یک از این مراحل اصلی تکامل ذهن بشر، ضرورتاً از بطن مرحله پیشین آن پدید می‌آیند ساخته شدن هر نظام جدیدی تنها پس از نابودی نظام کهنه و تحقق بالفعل امکانات بالقوه سامان ذهنی پیشین امکانپذیر است. حتی برای برترین اذهان نیز تشخیص ویژگی‌های دوره بعدی بدون نزدیک شدن کامل به آن دوره امکانپذیر نیست. گرچه تأکید کنت بیشتر بر مراحل تحول ذهن بشری و رهایی تدریجی آن معطوف بود، اما بر این نکته نیز تأکید داشت که قرینه این مراحل در تحول سازمان اجتماعی و انواع سامانها و واحدهای اجتماعی و اوضاع مادی زندگی

بشر نیز رخ میدهد. او می‌پنداشت که به موازات وقوع تغییرهایی در تحول ذهنی، سازمان اجتماعی و اوضاع مادی زندگی بشر نیز دستخوش تحول میشود.

او در مباحث خود پیرامون ایستایی و پویایی اجتماعی به اهمیت دین در جامعه اشاره می‌کند و می‌نویسد جامعه به یک اعتقاد مذهبی مشترک نیاز دارد. دین همان اصل و حدت بخش و زمینه مشترکی را فراهم می‌سازد که اگر نبود اختلافهای فردی جامعه را از هم می‌گسیختند. دین به انسانها اجازه می‌دهد تا بر تمایلات خودخواهانه‌شان فایق آیند و به خاطر عشق به هموعانشان فراتر از این خودخواهی‌ها عمل کنند. دین همان شیرازه نیرومندی است که افراد جامعه را بایک کیش و نظام عقیدتی مشترک به همدیگر پیوند میدهد. دین سنگ بنای سامان اجتماعی است و برای مشروع ساختن فرمانهای حکومت اجتناب‌ناپذیر است. هیچ قدرت دنیوی نیست که بدون پشتیبانی یک قدرت معنوی دوام آورد. هر حکومتی برای تقدیس و تنظیم رابطه فرماندهی و فرمانبری به یک دین نیاز دارد.

کنت در واپسین سالهای عمرش خود را نه تنها یک دانشمند اجتماعی بلکه بیشتر یک پیامبر و بینانگذار دین تازه‌ای می‌دانست که می‌بایست درمانبخش همه دردهای بشر گردد و اعلامیه‌های مذهبی‌اش را با عنوان بنیان‌گذار دین جهانی و کاهن اعظم دین بشریت امضاء می‌کرد. او یک جامعه‌اثباتی و خوب برای آینده طرح‌ریزی کرده بود که تحت هدایت قدرت روحانی کاهنان یک دین اثباتی نوین و بانکداران بزرگ و صاحبان صنایع اداره گردد این کاهنان که همان جامعه‌شناسان علمی‌اند، همانند اسلاف کاتولیک‌شان، باید راهنمایان اخلاقی و ممیزان اجتماع باشند و قدرت و دانش برترشان را به کار اندازند تا وظایف و الزام‌های اجتماعی افراد را به آنها یادآوری کنند. آنان باید جهت برنامه آموزشی را تعیین کنند و در مورد توانایی‌های هر یک از افراد جامعه داوری نمایند. در جامعه سالاری (Sociocracy) اثباتی آینده کاهنان دانشمند دین بشریت با تکیه بر دانش اثباتی‌شان میدانند که چه چیز برای اجتماع خوب و چه چیز بد است و براین اساس انسانها را به انجام وظیفه جمعی‌شان فرامی‌خوانند و هرگونه فکر حقوق ذاتی را در آنها به شدت سرکوب می‌کنند. (کوزر. ۱۹۷۱: ۴۵ - ۲۸)

به نظر مارکس، جامعه از توازن متغیر نیروهای متضاد ساخته می‌شود. برائز کنشها و کشمکشهای این نیروها، دگرگونی اجتماعی پدید می‌آید. بینش مارکس مبتنی بر یک موضع تکاملی بود به نظر او نه رشد آرام، بلکه نبرد، موتور پیشرفت است. ستیز مولد همه چیزهاست و کشمکش اجتماعی جان کلام فراگرد تاریخی را تشکیل میدهد. این طرز تفکر گرچه بابت بیشتر آیین‌های اسلاف قرن هیجدهمی مارکس در تضاد بود، اما در عوض با بیشتر اندیشه‌های سده نوزده همخوانی داشت به عقیده او، نیروی برانگیزاننده تاریخ، همان شیوه ارتباط انسانها در رهگذر کشمکشهای شان برای بدست آوردن امکانات حیات از طبیعت است. او تولید زندگی مادی را نخستین عمل تاریخی و شرط بنیادی سراسر تاریخ میداند. همین که انسانها در مسیر تکاملی شان مرحله ابتدایی و اشتراکی را پشت سر می‌گذارند، برای برآورده، ساختن نیازهای نخستین و ثانوی شان درگیر یک همزیستی تنازع آمیز میشوند. به محض آنکه تقسیم کار در جامعه بشری پدید می‌آید، این تقسیم کار به تشکیل طبقات متنازع می‌انجامد. همین طبقات هستند که بازیگران اصلی در صحنه نمایش تاریخ اند. مارکس یک تاریخی اندیش نسبی نگری بود که به نظر او همه روابط اجتماعی میان انسانها و نیز همه نظامهای فکری، وابسته به دوره‌های گوناگون تاریخی اند، اومی نویسد افکار و مقولات فکری، درست بسان آن روابطی که بیانگر این افکارند، جاودانه نیستند، اینها فرآورده‌های گذرا و تاریخی اند. از نظر او تکوین و پذیرش افکار بستگی به چیزهایی دارد که خود از جنس اندیشه نیستند. افکار محرک نخستین نیستند، بلکه واکنش مستقیم یا تصعید یافته منافع مادی اند که انسانها را به معامله یا دیگران اومی دارد. نکته بنیادی در نظریه‌های مارکس این است که انسانها در جامعه زاده می‌شوند و جامعه روابط مالکیت را پیش از زاده شدن آنها تعیین می‌کند. این روابط مالکیت به نوبه خود به پیدایش طبقات گوناگون اجتماعی می‌انجامند. تقسیم جامعه به طبقات، جهان بینی‌های سیاسی، اخلاقی، فلسفی و مذهبی گوناگون را پدید می‌آورد. جهان بینی‌هایی که روابط طبقاتی موجود را بیان می‌کنند و بر آن گرایش دارند که قدرت و اقتدار طبقه مسلط را تحکیم یا تضعیف کنند.

مارکس معتقد است افکار طبقه حاکم در هر عصری افکار حاکم بر کل جامعه اند،

یعنی طبقه‌ای که نیروی مادی مسلط بر جامعه است، درضمن نیروی فکری مسلط آن نیز به‌شمار می‌آید. طبقه‌ای که ابزارهای تولید مادی را به‌دست دارد بر ابزارهای تولید ذهنی نیز تسلط دارد.

به‌اعتقاد مارکس، منافع طبقاتی از منافع فردی تفاوت بنیادی دارند و نمی‌توانند از منافع فردی برخیزند، منافع اقتصادی بالقوهٔ اعضای یک قشر خاص، از جایگاه آن قشر در درون ساختارهای اجتماعی ویژه و روابط تولیدی سرچشمه می‌گیرند، اما این امکان بالقوه تنها زمانی بالفعل می‌گردد و طبقهٔ درخود (Klass ansich) به طبقه برای خود (Klass Fuersich) تبدیل می‌شود. که افراد اشغال‌کنندهٔ پایگاههای یکسان در یک نبرد مشترک درگیر شوند، در آن صورت شبکه‌ای از ارتباطات میان آنها پدید می‌آید و آنان از این طریق به سرنوشت مشترک‌شان آگاه می‌شوند. در این زمان است که این افراد بخشی از یک طبقهٔ منسجم می‌شوند و در درون این طبقه به منافع مشترک‌شان دقیقاً آگاهی می‌یابند.

از نظر مارکس طبقه مجموعه‌ای از اشخاصی است که در سازمان تولید کارکرد یکسانی انجام می‌دهند اما پیدایش یک طبقهٔ خودآگاه و متمایز از مجموعهٔ افراد سیهم در یک سرنوشت مشترک، به شبکه‌ای از ارتباطات، تمرکز توده‌های مردم، دشمن مشترک و نوعی سازماندهی نیاز دارد. طبقه خودآگاه تنها زمانی پدید می‌آید که به اصطلاح ماکس وبر (Max Weber) مصالح آرمانی و منافع مادی بر یکدیگر منطبق شوند، یعنی در صورتیکه درخواستهای اقتصادی و سیاسی با هدفهای اخلاقی و عقیدتی درهم آمیزند.

مارکس در مباحث خود در مورد از خود بیگانگی می‌نویسد تاریخ بشر جنبه‌ای دوگانه دارد. یعنی از یک سوی تاریخ نظارت آفرینندهٔ انسان بر طبیعت است و از سوی دیگر تاریخ از خود بیگانگی هر چه بیشتر انسان است. از خود بیگانگی به وضعی اطلاق می‌شود که در آن انسانها تحت چیرگی نیروهای خود آفریده‌شان قرار گیرند و این نیروها به‌عنوان قدرتهای بیگانه در برابرشان می‌ایستند.

به عقیدهٔ مارکس همهٔ نهادهای عمده جامعه سرمایه‌داری از دین و دولت گرفته تا اقتصاد سیاسی دچار از خود بیگانگی اند. وانگهی این جنبه‌های گوناگون از خود بیگانگی وابسته به یکدیگرند.

عینیت بخشی (Objectification) کاراز خودبیبگانگی است. انسان تا زمانی که تحت تأثیر شدید دین است ذات خویش را تنها می‌تواند بایک هستی از خودبیبگانه و موهوم عینیت بخشد و از خودبیبگانگی مذهبی در عرصه آگاهی و در زندگی درونی او رخ میدهد دریک جامعه از خودبیبگانه کل وضع ذهنی انسانها و آگاهی‌شان، تا حد زیادی بازتاب شرایطی اند که انسانها در آنها خودشان را می‌یابند و نیز منعکس‌کننده پایگاههای متفاوت آنها در فراگرد تولیداند. (کوزر ۱۹۷۱: ۸۷-۷۵)

"گی‌روشه" در بحث خود در مورد فرهنگ و ایدئولوژی می‌نویسد مارکس به مفهوم ایدئولوژی وسعت زیادی بخشید و در عین حال معنایی مبهم نیز به آن داده‌است. این اصطلاح توسط مارکس به مفهوم بسیار وسیعی بکار برده شده‌است که عملاً تمامی مجموعه‌ای که امروزه به آن فرهنگ می‌گویند را شامل می‌شود. مارکس در کتاب ایدئولوژی آلمانی خود از اخلاق، مذهب، متافیزیک و دیگر بقایای ایدئولوژی سخن می‌گوید، دیگر بقایای ایدئولوژی یعنی حقوق، سیاست، افکار و تصاویر ذهنی و آگاهی که انسانها از اشیاء و جامعه دارند و بالاخره زبانی که بکار گرفته می‌شود تا تمامی این تولید معنوی و فکری را در تفکر و رفتار دخالت دهد.

و بقول "گورویچ" "ایدئولوژی مارکس شامل تمامی آثار تمدن می‌گردد". از سوی دیگر مفهوم ایدئولوژی نزد مارکس معنایی تحقیر آمیز نیز به خود می‌گیرد، زیرا مفهوم ایدئولوژی هنگامی قابل درک است که با مفاهیم از خودبیبگانگی و عرفان‌بافی همراه باشد.

ایدئولوژی خود بخش از این فراگرد عمومی از خودبیبگانگی است که بوسیله آن تولیدات فعالیت بشری از کنترل انسانی خارج می‌شوند و بر انسانها حاکم می‌گردند. بی‌آنکه بهمان اندازه به عنوان تجسم حیات و کار آنها بازشناخته شوند. از خودبیبگانگی فراگردی است که بوسیله آن به اشیاء حیاتی مستقل از حالتشان (که بصورت پرستش کالا جلوه‌گر می‌شود) نسبت داده می‌شود. انتساب و وجودی مستقل به محصول تفکر یعنی عرفان‌بافی در جامعه طبقاتی طبقه‌ای که ابزار تولید و وسایل تولید ایدئولوژی را در اختیار دارد بطوریکه افکار کسانی که فاقد ابزار تولید

معنوی هستند تابع آنها می‌باشد. افکار مسلط چیزی جز بیان آزمایش شرایط مادی مسلط نیستند و همان شرایط مادی مسلط هستند که بعنوان افکار تلقی می‌شوند. بنابراین ایدئولوژی بطور مسلم آگاهی و تصویری است که طبقه‌ای مسلط برحسب موقعیت و علائق خود از واقعیت دارد و تمامی کسانی را که فاقد ابزار تولید معنوی هستند دربرمی‌گیرد، زیرا آنها با ابزار تولید مادی دچار از خود بیگانگی شده‌اند. در نتیجه ایدئولوژی نمی‌تواند چیزی جز آگاهی دروغین از واقعیت باشد که تغییر شکل یافته، با پایه‌ای ناستوار و از خود بیگانه و عرفان‌باف است، مفهومی وارونه از تاریخ بشری و تریاک توده‌ها. (گی‌روشه. ۱۳۷۰: ۱۳۷-۱۳۹)

بنابراین مارکس دین را تبلور عینیت از خود بیگانگی انسان تلقی می‌کند و آنرا مخلوق ذهنی انسان میداند که برانسان حاکم شده‌است. این مفهوم در رابطه با تحلیل او از مفهوم طبقه و شکل‌گیری آن و همچنین مفهوم دگرگونی اجتماعی قابل فهم و درک است زیرا مارکس دین را جزئی از افکار طبقه مسلط جامعه می‌داند که ابزار تولید مادی و در نتیجه تولید معنوی را در اختیار دارد و بوسیله دین منافع تحرک طبقات فاقد ابزار تولید برای تغییر سرنوشتشان می‌شود. لذا از آن بعنوان افیون توده‌ها یاد می‌کند.

۳-۲-۲- امیل دورکیم (Emile Durkheim):

دورکیم که علاوه بر سن سیمون و کنت از نوشته‌های ابرستون اسمیت درباره دین سامی و استادش فوستل دوکولانز که متخصص ادبیات باستان بود تأثیر پذیرفته، به بررسی نقش دین در ایجاد وجدان جمعی توجه بسیاری نمود هرچند که او با عقیده رایج آن روزگار که معتقد بود دین در زندگی جدید محکوم به داشتن نقش کوچکتری است موافق بود، اما او نظریه خود را در مورد دین پیرامون تحول دین متمرکز ساخت نه کنار نهادن آن، او دین جوامع جدید را آیین فرد نامید. دورکیم معتقد بود دین باطل وجود ندارد. اما خدا برای او هرگز چیزی جز جامعه‌ای که تغییر شکل داده و شکل نمادین بخود گرفته نبود. (الیاده ۱۳۷۵: ۳۲۱)

دورکیم که به بررسی یکپارچگی اجتماعی و تأثیر آن بر نرخ خودکشی پرداخته بود پهنه عمل متقابل اعضای گروه با یکدیگر را از عناصر عمده یکپارچگی

به‌شمار می‌آورد. از همین رو اشتراک در آیین‌های مذهبی که پهنه عمل متقابل اعضای گروه‌های مذهبی بود را از فعالیتهای پیونددهنده قلمداد می‌کرد و معتقد بود هرچه اعتقاد یک گروه مذهبی نیرومندتر باشد، آن گروه احتمالاً یکپارچه‌تر است به‌مین دلیل می‌تواند محیطی را فراهم سازد که اعضایش در آن محیط از تجربه‌های آزردهنده و نومی‌کننده درامان باشند.

علاقه دورکیم به تنظیم اجتماعی، بیشتر معطوف به نیروهای نظارت خارجی و مقررات قانونی‌ای بود که می‌شد آن‌ها را در کتابهای قانون و بدون توجه به افراد مورد بررسی قرارداد. او بعدها به بررسی نیروهای نظارت درونی شده در وجدان فردی کشانده شد. دورکیم که مجاب شده بود که "جامعه باید در درون فرد حضور داشته باشد" به پیروی از منطق نظریه خودش، به بررسی دین و ادار شده بود، زیرا دین یکی از آن نیروهایی بود که در درون افراد احساس الزام اخلاقی به هواداری از درخواست‌های جامعه را ایجاد می‌کند.

دورکیم انگیزه دیگری نیز برای بررسی کارکردهای دین داشت که همان علاقه او به مکانیسم‌هایی بود که می‌توانند در مواقع به‌خطر افتادن سامان اجتماعی به کار آیند. از این جهت او در جستجوی همان چیزی بود که امروزه به‌عنوان معادل‌های کارکردی دین در یک زمانه اساساً غیردینی توصیف می‌شود.

او می‌گفت که در گذشته، دین شیرازه جامعه بود - وسیله‌ای که مردم با آن از علایق گوناگون روزانه‌شان تا اندازه‌ای دست می‌کشیدند و به پرستش مشترک چیزهای مقدس روی می‌آوردند. بدینسان، دین با رویگردان ساختن مردم از اشتغال‌های مفید، فایده در زندگی روزانه، یک نیروی به‌تمام معنی ضد فردگرا و پراکنج‌اننده تعلق اشتراکی به هدف‌های اخلاقی بود، هدف‌هایی که از مقصودهای فردی فراتر بودند. اما اگر دوره جهتگیری‌های سنتی مذهبی اکنون دیگر سپری شده باشد، چه چیز دیگری باید جای آن را بگیرد؟ آیا پایان دین سنتی را باید پیش درآمد فروپاشیدگی اجتماعی اخلاقی و آغاز حالت ازهم‌گسیختگی و بی‌هنجاری کلی تلقی کرد؟

چنین پرسش‌هایی علاقه دورکیم را به جامعه‌شناسی دینی برحسب منطق درونی نظریه‌اش بیشتر ساخته بودند. مبنای نظریه او تأکید بر پدیده‌های دینی نه

به عنوان مقوله‌های فردی بلکه مقوله‌های اجتماعی بود. "دین یک نظام یکپارچه عقاید و اعمال مربوط به چیزهای مقدس است، یعنی همان چیزهایی که جدا از پدیده‌های عادی اند و از محرمانه به شمار می‌آیند. عقاید و اعمالی که همیشه کسانی را که به این عقاید و اعمال معتقدند. در یک اجتماع واحد اخلاقی به نام کلیسا یکپارچه می‌سازند." برخلاف ویلیام جیمز که بیشتر به انواع تجربه‌های دینی افراد می‌پرداخت، دورکیم به فعالیت‌ها و پیوندهای اجتماعی‌ای می‌اندیشید که اشتراک در فعالیت‌های مذهبی در میان مؤمنان پدید می‌آورد.

دورکیم می‌گفت که پدیده‌های مذهبی زمانی در جامعه پدید می‌آیند که میان پهنه دنیوی، یعنی قلمرو فعالیت‌های مفید فایده روزانه و قلمرو مقدس که راجع است به امور خدایی، فراگذرنده و خارق‌العاده، جدایی‌ای پیش‌آید. یک پدیده ذاتاً دنیوی یا مقدس نیست، بلکه زمانی یکی از این دو خصالت را پیدا می‌کند که مردم یا برای آن پدیده ارزش فایده آمیز قایل شوند و یا برعکس، صفات ذاتی‌ای به آن نسبت دهند که به ارزش وسیله‌ای اش هیچ ارتباطی نداشته باشند. برای مثال، شراب در مراسم عشاء ربانی، تنها به خاطر آن که در نظر مسیحیان نمودار خون مسیح است، اهمیت مقدس و آیینی دارد، شراب در این موقعیت خاص، به هیچ‌روی یک نوع نوشابه نیست. مؤمنان برای فعالیت‌های مقدس به عنوان وسایل دستیابی به هدف‌های شان ارزش قایل نمی‌شوند، بلکه اجتماع مذهبی به عنوان بخشی از پرستش به این فعالیت‌ها اهمیت می‌بخشند. تمایز قایل شدن میان پهنه‌های مقدس و دنیوی، همیشه از سوی گروه‌هایی انجام می‌پذیرد که در یک کیش به هم پیوند خورده باشند و به وسیله نمادهای مشترک و اشیای مورد پرستش، وحدت یافته باشند. دین "یک پدیده سراسر جمعی" و وسیله‌ای است که انسان‌ها را به همدیگر پیوند می‌دهد.

اما اگر دین که یک نیروی بزرگ پیوند دهنده است در آستانه مرگ افتاده باشد، بیماری جامعه نوین را که همان گرایش به ازهم گسیختگی است چگونه می‌توان درمان کرد؟ در اینجا دورکیم یکی از جسورانه‌ترین جهش‌های تحلیلی‌اش را انجام می‌دهد. او چنین برهان آورده بود که دین نه تنها یک آفرینش اجتماعی است. بلکه در واقع، همان جامعه است که بخصالت خدایی پیدا کرده است. دورکیم به زبانی که

فویرباخ را به یاد می آورد، گفته بود. خدایانی که انسان‌ها دسته جمعی می پرستند، همان تجلی‌های قدرت جامعه‌اند. دین دراصل یک پدیده اجتماعی است و در زمینه اجتماعی رخ می دهد. زمانی که انسان‌ها چیزهای مقدس را جشن می گیرند، درواقع ناخودآگاهانه قدرت جامعه‌شان را جشن می گیرند. این قدرت چندان از وجود انسان‌ها فراتر می رود که آنان برای متصور ساختن آن، باید معنای مقدس به آن دهند.

دورکیم چنین استدلال می کرد که اگر دین دراصل، همان بازنمود متعالی قدرت‌های جامعه باشد، پس از بین رفتن دین سنتی نباید به ناگزیر فروپاشیدگی جامعه را به دنبال آورد. آنچه که اکنون برای انسان‌های نوین ضروری است، تشخیص مستقیم وابستگی آن‌ها به جامعه است، یعنی همان که در گذشته تنها با میانجی بازنمودهای دینی تشخیص داده می شد. "ما باید جانشین‌های معقولی برای این مفاهیم دینی کشف کنیم، همان مفاهیم که از دیرباز به عنوان گردونه‌هایی در خدمت ضروری‌ترین تصورات اخلاقی به کار می رفتند" جامعه پدر همه ما است، از این روی ما باید حق‌شناسی عمیقی را که تاکنون نسبت به خدایان داشته‌ایم، در مورد جامعه‌مان مبذول داریم.

دورکیم برخلاف سن سیمون واگوست کنت درصدد آن بر نیامده بود که یک کیش انسان‌دوستانه نوین را بنیاد نهد. با این همه، او که مشتاق آن بود تا به یک جامعه روبه‌ازهم گسیختگی وحدت اخلاقی بخشد، از انسان‌ها می خواست به وسیله یک اخلاق مدنی نوین وحدت یابند، اخلاقی که مبتنی بر این شناخت بود که ماهر آنچه که هستیم از جامعه داریم. جامعه در درون‌مان عمل می کند تا ما را متعالی سازد - این با یارقه الهی قدیم چندان تفاوتی ندارد، یعنی همان یارقه‌ای که گفته می شد انسان‌های عادی را به موجوداتی تبدیل می سازد که می توانند از محدودیت‌های نفوس ضعیف‌شان فراگذرند.

دورکیم در کتاب "صورت‌های ابتدایی زندگی دینی" خود به روشن ساختن کارکردهای ویژه دین می پردازد و به توصیف صورت‌های گوناگون مذهبی بسنده نمی کند. هاری آلپر پژوهشگر دورکیمی، چهارکارکرد عمده دین را از نظر دورکیم به عنوان نیروهای اجتماعی انضباط بخش، انسجام بخش، حیات بخش و خوشبختی

بخش طبقه‌بندی کرده‌است. آیین‌های مذهبی از طریق تحمیل انضباط بر نقش و قدری خوریشنداری، انسان‌ها را برای زندگی اجتماعی آماده می‌سازند. تشریفات مذهبی مردم را گرد هم می‌آورند و دیدنسان، پیوندهای مشترک‌شان را دوباره تصدیق می‌کنند و در نتیجه، همبستگی اجتماعی را تحکیم می‌بخشند. اجرای مراسم مذهبی، میراث اجتماعی گروه را ابقاء و احیاء می‌کند و ارزش‌های پایدار آن را به نسل‌های آینده انتقال می‌دهد. سرانجام دین یک کارکرد خوشبختی بخش نیز دارد. زیرا که برانگیختن احساس خوشبختی در مؤمنان و احساس اطمینان به حقانیت ضروری جهان اخلاقی‌ای که خودشان جزئی از آنند با احساس ناکامی و فقدان ایمان در آن‌ها مقابله می‌کند. دین یا مقابله با احساس فقدان که در مورد مرگ هم در سطح فردی و هم در سطح اجتماعی تجربه می‌شود به تثبیت توازن اعتماد خصوصی و عمومی یاری می‌رساند. در وسیع‌ترین سطح، دین به عنوان یک نهاد اجتماعی به رفتاری‌های وجودی انسان معنای خاصی می‌بخشد. زیرا فرد را به قلمرو فرافردی ارزش‌های متعالی وابسته می‌سازد، همان ارزشهایی که در نهایت امر ریشه در جامعه دارند. (کورز ۱۹۷۱: ۲۰۰-۱۹۸)

۴-۲-۲- ماکس وبر (Max Weber):

وبر بارها تأکید کرده بود که جهان نوین خدایانش را رها کرده‌است. انسان نوین خدایان را از صحنه بیرون رانده‌است و آنچه را که در دوران پیش با بخت، احساس، سودا، تعهد، و یا از جاذبه شخصی، وفاداری به ارباب و خیرخواهی و اخلاق قهرمانان فرهمند تعیین می‌شده‌است، عقلایی کرده و تابع محاسبه و پیش‌بینی پذیرش ساخته‌است. وبر کوشیده بود تا این تحول رادر انواع حوزه‌های تهادی به گونه‌ای مستند نشان دهد. او در جامعه‌شناسی دینی خود می‌خواست راه‌های پیچیده و پرپیچ و خمی را پیگیری کند که "عقلانی شدن زندگی دینی" از طریق آنها، رابطه منظم و معقول انسان با خدا را جایگزین روش‌های جادویی کرده‌است. او می‌کوشید تا نشان دهد که چگونه پیامبران با جاذبه‌های فرهمندانه شان توانستند قدرت‌های کاهنان را که مبتنی بر سنت بودند از اعتبار بیندازند و چگونه با پیدایش "دین مبتنی بر کتاب"، فراگزد عقلایی و نظام‌دار شدن پهنه دینی آغاز شد و در اخلاق

پروتستانی به اوج خود رسید.

علاقه وبر به معنایی که کنشگران اجتماعی به روابطشان نسبت میدهند، نگذاشته بود که کار او به بررسی انواع کنش‌های اجتماعی محدود گردد. بلکه موجب شده بود که او سنخ‌شناسی صورت‌های کنش اجتماعی را بیشتر برای فهم معنای دگرگونی اجتماعی به کاربرد. باید به یاد داشت که مسایل مطرح شده در تمدن نوین، از همه بیشتر ذهن وبر را به خود مشغول داشتند و او در این زمینه، گذار از کنش سنتی به کنش معقول را عاملی از همه مهمتر می‌دانست. او نشان داده بود که کنش معقول در چهارچوب یک نظام اقتدار عقلایی- قانونی، در کانون اقتصاد عقلایی نوین، یا همان نظام سرمایه‌داری جای دارد.

تنها در چهارچوب یک اقتصاد عقلایی، افراد فعال می‌توانند منافع و هزینه‌ها را به یک شیوه معقول سبک و سنگین کنند. وبر معتقد بود که عقلایی شدن کنش اقتصادی تنها زمانی می‌تواند تحقق یابد که مفاهیم سنتی مربوط به قیمت‌ها یا مزدهای منصفانه بی اعتبار شوند و برای فعالیت‌هایی که هدفشان به حداکثر رسانیدن منافع شخصی کنشگران اقتصادی‌اند، تصویب مثبت اخلاقی فراهم آید. وبر چنین استدلال می‌کرد که اخلاق پروتستانی یک چنین تصویری را فراهم ساخته بود. این اخلاق، تسلط سنت‌گرایی را در قلمرو رفتار اقتصادی از بین برده بود، ضمن آن‌که انضباط شخصی شدیدی را پدید آورده و انسان‌ها را تشویق کرده بود که به گونه‌ای معقول و منظم به وظایف خاص شغلی‌شان بپردازند.

تأکید وبر بر تأثیر افکار مذهبی در پیدایش سرمایه‌داری نوین او را واداشته بود تا با روح مارکس به گفتگو بنشیند. وبر گرچه برای خدمات مارکس احترام فراوان قایل بود، اما بنابر اصول روش شناختی‌اش معتقد بود که مارکس بی‌جهت به یک زنجیره علی‌خاص که از زیرساختار اقتصادی به روساختار اقتصادی راه می‌برد تأکید کرده بود. وبر می‌گفت که مارکس طرح بسیار ساده‌انگارانه‌ای را پیش کشیده بود که نمی‌تواند پافت پیچیده تأثیرهای علی‌راکه اقتصاد و ساختار اجتماعی را به فرآورده‌های فرهنگی کنش بشری پیوند می‌دهند، در نظر گیرد. او به جای این طرح، مدعی شده بود که تحولات قلمروهای فکری، روانی، علمی، سیاسی و مذهبی گرچه بر یکدیگر تأثیر دارند، اما در ضمن، هریک از آن‌ها برای خود استقلال نسبی

دارد. میان محتوای یک فکر و منافع مادی هواداران آن هیچگونه هماهنگی از پیش تعیین شده‌ای وجود ندارد، بلکه میان این دو یک نوع کشش برقرار است. در این زمینه، ویر نمونه‌های گوناگونی رابه پیش می‌کشد. از جمله کششی در سده هفدهم که میان افکار روحانیان کالونیست و علایق برخی قشرهای بورژوا و خرده بورژوا در انگلستان و اسکاتلند برقرار شده بود. اخلاق کنفوسیوسی "نیازهای" ادبیات چینی را بیان نمی‌کرد، بلکه چون افکار کنفوسیوس با سبک زندگی شان جوردرمی آمدند، آنها حاملان عمده این افکار شده بودند و با طبقات جنگنده زمین دار از هرگونه دینداری احساساتی و دین‌هایی که رستگاری را موعظه می‌کنند، بیزارند و در عوض، به نظام‌های مذهبی‌ای کشش دارند که خدایان آنها موجودات قدرتمند و آتشین مزاجی تصور شده باشند که پیوسته با یکدیگر در ستیزند و می‌توان از طریق قربانی دادن دل‌شان را به دست آورد و یا با فوت و فن جادوگری بر آنها اعمال نفوذ نمود. روستاییان معمولاً به کیش پرستش طبیعت کشش دارند، حال آنکه قشرهای بورژوای شهرنشین به زهد مسیحی گرایش دارند.

و بر که مجذوب پویایی‌های دگرگونی اجتماعی شده بود، کوشیده بود تا یک نظام تفسیری را بیافریند که از نظام مارکس انصاف پذیرتر بوده باشد. او کوشید تا نشان دهد که روابط میان نظام‌های فکری و ساختارهای اجتماعی، صورت‌های گوناگون دارند و همبستگی‌های علمی آنها می‌توانند هم از زیرساختار به روساختار عمل کند و هم از روساختار به زیرساختار، نه آن که تنها از زیرساختار به روساختار راه برند. (کوزر، ۱۹۷۱: ۳۱۳-۳۱۱) *سال مایع علوم انسانی*

پرداخت ماکس وبر علاوه بر آنکه بر هیچ‌طرح تکاملی مبتنی نیست بیشتر به یک جنبه عمده از اخلاق دینی، یعنی ارتباط اخلاق دینی با نظم اقتصادی مربوط می‌شود. و بر این ارتباط را از دو نظر بررسی می‌کند، نخست از نظر تأثیر آیینهای خاص دینی در رفتار اقتصادی، و دوم از نظر رابطه موقعیت گروهها در نظام اقتصادی با انواع اعتقادات دینی و سوم اینکه وی بیشتر به آیینهای اخلاقی در شکل متداول آنها که رفتارهای روزمره مردم را رهبری می‌کنند توجه دارد تا در شکلی که توسط حکمای دین تفسیر می‌گردند. هدف اثر معروف وبر، "اخلاق پروتستان و روحیه سرمایه‌داری" که نقطه آغازی برای مطالعات وی در مورد دین بود، نشان دادن

نقشی است که اخلاق کالونیستی در پیدایش و توسعه سرمایه‌داری جدید ایفاء کرده است. ریمون آرون این نظر را به خوبی تلخیص کرده است. "شخص کالونیست که هرگز به برگزیدگی خود اطمینان ندارد، در جستجوی نشانه‌های برگزیدگی در حیات خاکی خویش است و این نشانه‌ها را در رونق تجارت و کسب خود می‌یابد. ولی او اجازه ندارد از فراغت ناشی از توفیق خود، لذت ببرد یا پول خود را در راه خوشگذرانی و طلب لذت خرج کند. پس ناچار است تا پول خود را باز در تجارت و کسب خود به کاراندازد و تشکیل سرمایه در نتیجه این اجبار زاهدانه به پس‌انداز صورت وقوع می‌یابد. علاوه بر این تنها کار منظم و عقلانی، حسابداری دقیقی که هر لحظه آگاهی از وضع کسب را ممکن سازد، و تجارت توأم با آرامش است که با روح اخلاق او سازگاری دارد، زیرا شخص کالونیست، ارباب خویش است، به غریزه و شهوات اعتماد ندارد، مستقل است و فقط به خویش اعتماد می‌ورزد، پیش از عمل حساب می‌کند و می‌اندیشد همچنانکه سرمایه‌دار می‌بایست بکند با این حال، و بر اعتقاد نداشت که "افکار برجهان حکومت می‌کنند". او مذهب پروتستان را به عنوان مثال مطلوبی عرضه نمود که شخص را به درک طرز عمل افکار در تاریخ قادر می‌سازد. مقتضیات اجتماعی و سیاسی گوناگون در تشکیل دریافتهای دینی و اخلاقی پروتستانها مؤثر بودند و علاوه بر این دریافتها تأثیر مستقیمی بر امور اقتصادی نداشتند. لیکن افکار منطقی خاص خود را دارند و نتایجی به بار می‌آورند که ممکن است تأثیر عملی برجای گذارند. بدین ترتیب، اصول جزمی کالونیسم که در شعور افراد گروههای خاصی جا گرفته بود، موجب بروز طرز تلقی خاصی از زندگی و شکل خاصی از رفتار گردید. (باتامور. ۱۳۵۷: ۳۷۳)

۵-۲-۲- تالکوت پارسونز (Talcott Parsons):

در قرن بیستم، تالکوت پارسونز توجه جامعه‌شناسی را به جایگاه دین در کل نظام کنش اجتماعی جلب کرد. پارسونز برای حل مسأله "نظم اجتماعی"، که هابس آن را مطرح کرده بود، تعدادی نظامهای فراگیر پدید آورد که نظرات دورکهایم، وبر، فروید، اقتصاددان کمبریج، آلفرد مارشال و بیوشیمیدان هاوارد هندرسون (یکی از شاگردان ویلفرد پارتو) را ترکیب می‌کرد. پارسونز نوعی سیطره "سیبرنتیک" به

فرهنگ و به طریق اولی به دین بخشید.

دین می‌تواند از آن جایگاه والایی که در نظام کنش اجتماعی دارد ارزشها را بیافریند، هنجارها را شکل دهد، نقشهای اجتماعی را تعیین کند، و هدایتی همه‌جانبه نسبت به "نظامهای" جامعه، شخصیت و رفتار داشته باشد. در میان کمکهای مهمتری که پارسونز به جامعه‌شناسی دین و فرهنگ انجام داد باید از بحثهای او درباره "تعمیم ارزشی"، "کثرت‌گرایی فرقه‌ای"، "خصوصی‌سازی دین"، "آزاداندیشی" "بنیادگرایی" و "عمل‌گرایی ابزاری" سنت کالوینی جدید نام برد.

پارسونز در اثر بعدی‌اش توجه بیشتری به ساختار نظامها کرد و توجه کمتری به مسأله "کنش" می‌ذول داشت. عوامل عینی که بر کنش تأثیر می‌نهند توجه بیشتری دریافت کردند و ذهنیت فرد عامل توجه کمتری دریافت کرد. تحت حمایت او شکل تغییر یافته‌ای از تکامل‌گرایی در مدت کوتاهی در علوم اجتماعی تجدید حیات یافت. هرچند که "تکامل‌گرایی نوین" که به همین نام خوانده می‌شد، بر آن بود تا از افراط‌گریها و قوم‌مداری داروینیزم اجتماعی پرهیز کند، اما مفاهیم اساسی و حرکت و توانمندی آن با همتای قدیمی‌اش مشابه بود. بحث سازگاری یا محیط، تمایز اجتماعی - فرهنگی، مسأله انسجام و همبستگی.

بسیاری از افراد به لحاظ تعالی دین، اندیشه‌ها و ارزشها در نظریه "حفظ الگو"ی پارسونز، اورابه عنوان یک ذهنگرا، یا حتی به عنوان یک مدافع ایدئولوژیک وضع موجود به باد انتقاد گرفتند. (دیوس. ۱۳۷۶: ۴۸)

مقام، موقعیت و تحول مسیحیت و نهادهای دینی در دنیای غربی توجه پارسونز را جلب کرده بود. پارسونز فرزند کشیش پروتستانی بود، اما شخصاً بی‌اعتقاد بود. لیکن همیشه با احترام به مسائل دینی پرداخته است. قصد او این است که با سرمشق قرار گرفتن نشان دهد که جامعه‌شناس باید کاملاً به اهمیت کارکردهای روانی و اجتماعی که دین بیشتر اوقات به صورت پنهان در زندگی افراد و جامعه‌ها ایفا می‌کند آگاه باشد. جامعه‌شناس نباید در صدد تبیین علمی پدیده دین باشد، معنای این کار به زیر سؤال بردن نیرومندترین علت زندگی یادست‌کم و الاثر معنای سرنوشت بشر برای عده کثیری از اشخاص است. پارسونز در زمره متفکرانی است که هستی دین را ضروری می‌دانند و دین را در مفهومی وسیع در نظر می‌گیرند و از

باورهای ابتدایی یا سنتی. تا آموزه‌های آرمان‌گرایانه سیاسی و اقتصادی را در شمول آن قرار می‌دهند. از اینرو گاهی می‌بینیم که او از ایدئولوژی مارکسیستی - لنینیستی به عنوان دین نام می‌برد و آن هم نه از باب محتوای علمی اش، بلکه از لحاظ افاضات پیامبرگونه اش و انواع مناسکی که دربردارد.

با توجه به اهمیتی که پارسونز برای دین قائل است، جای شگفتی نیست که مقاله‌های متعددی رابه آن اختصاص داده و در بسیاری از مطالعات دیگر به دین پرداخته باشد. او از رویای متعدد و گوناگون به بحث درباره دین رو آورده است. مثلاً، در برخی از آنها کوشیده است پیشینه‌های آن را با سرخوردگیها و تنشهای ذاتی زندگی انسانی و بویژه زندگی اجتماعی تبیین کند. او همچنین دین را به عنوان ساز و کار مهم نظارت اجتماعی، یگانگی و همبستگی و در عین حال عامل افتراق، تقسیم، مبارزه و جنگهایی که برانگیخته شده است، می‌داند. او باللهام گرفتن از دورکیم، به غنای نمادی دین در بازنمایی‌ها و در مناسکش تأکید می‌کند، او تکامل نهادهای دینی و روابطشان را با سایر نهادهای دارای مرجعیت، قدرت و ثروت تحلیل می‌کند. چون امکان وارد شدن در جزئیات این مطالعات متعدد را نداریم تنها به یکی از دورنمایه‌های آن که جدیدترین تفکر پارسونز را معرفی می‌کند، می‌پردازیم. پارسونز خواسته است قانون تکامل را به شیوه‌ای دوگانه درباره دین به کار ببرد. ابتدا با شور و شوق زیاد ترابرت بلا را می‌پذیرد که به موجب آن تاریخ ادیان گواهی می‌دهد که ادیان به تدریج از زمینه‌های اجتماعی که ابتدا جزء مکمل و بازتاب آن بودند جدا شده و صورتهای معنوی غافلگیر و شخصی پیدا کرده‌اند. دین ابتدایی همان قدر و گاهی بیشتر از آنکه وجهی از رابطه با الوهیت باشد، نوعی سازمان اجتماعی بود. دین معاصر بیشتر انفرادی است و از فشارهای اجتماعی پیراسته شده و کمتر نهادی است. برای پارسونز این تز ثابت می‌کند که تکامل دینی به روال تکامل اجتماعی صورت گرفته است، یعنی با استقلال فزاینده جهان فرهنگی نسبت به نظام اجتماعی، نسبت به اوضاع و احوال کنونی و شرایط مادی زندگی.

در وهله دوم، پارسونز به فرایند جدایی دین یا نهاد کلیسایی و قدرت سیاسی، حقوق، نظارت‌های پلیسی و اجتماعی توجه می‌کند. اتحاد صلیب و شمشیر، عصای سلطنتی و تاج پاپ، که از مشخصات قرون وسطی در اروپا و بسیاری از جامعه‌ها

بود، شاید در برخی از دوره‌های تاریخی یا در برخی از تمدنها ضروری بود. اما در مقایسه با جدایی کلیسا و دولت ملتهای جدید، مرحله ابتدایی به حساب می‌آید. همین‌طور، حقوق فقهی تا مدتی نقش قانون مدنی را ایفا کرده‌است، تا آنکه سرانجام از بطن آن حقوق مدنی متولد شد و این حقوق اخیر به تدریج از حقوق فقهی جدا شد و استقلال پیدا کرد. حتی می‌توان گفت زمانی بود که کلیسا به‌طور مستقیم وظیفه پلیس رسوم اخلاقی را ایفا می‌کرد تا این‌که این وظیفه به نهادهای دیگر انتقال یافت. بالاخره این که بخش وسیعی از نظام آموزشی با کوشش مقامات کلیسایی در جامعه‌های ایجاد شده بود و در دوره‌های معاصر اداره آن به دولت واگذار شده‌است.

برخی از تحلیل‌های پارسونز در باره دین رامی‌تون در مقوله‌های مطالعات دیگر او از جمله تحلیل‌های مربوط به شناخت طبقه‌بندی کرد. پارسونز در زمینه مسائل شناخت به مطالعات نظری و به تحقیقات کاربردی مبادرت کرده‌است. از لحاظ نظری می‌توان گفت که پارسونز خواسته‌است پایه‌های جامعه‌شناسی شناخت را پی‌ریزی کند، و این خواسته او با توجه به اهمیتی که برای فرهنگ به مثابه جهان متمایز از نظام اجتماعی قایل بود، جای شگفتی نیست. از لحاظ تحقیقات کاربردی، موضوعی که همراه با دین مورد توجه پارسونز قرار گرفته، علم است، مخصوصاً علوم انسانی. (گی‌روشه، ۱۳۷۶: ۲۱۹-۲۲۲)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۲-۲-۶- زیگموند فروید (Sigmund Freud):

بررسی دین از ابعاد روانشناسانه و تأثیر آن بر سلامت روحی و ارتباط آن با شخصیت انسان نیز دیدگاهی بوده که موجب توجه روانشناسان به امر دین شده و در همین راستاست که فروید نیز به بررسی دین پرداخته‌است. فروید از یکسو دین را یک توهم میداند و از سوی دیگر در تحلیلهایش از ماهیت انسان حامی عقاید محافظه‌کارانه دینی است که این دو با هم در تناقضند. یک بررسی کوتاه در مورد تئوری وی در باب دین ممکن است به توضیح این معما کمک نماید.

فروید هیچگاه از این دیدگاه خود که هنجارهای فرهنگی به نحوی غیرطبیعی‌اند دست نکشید. توصیه و تحذیرهایی که در هر کجا با زندگی جمعی ملازم‌اند بایستی

به اکثر انسان‌ها تحمیل شده‌باشند. این‌ها براساس اضطراب و کف‌نفس از اعمال غریز بناشده‌اند. و درنقطهٔ مقابل تمایلات ضداجتماعی غرب همه انسان‌ها قراردارند. بیشتر افراد، فرهنگ را، علی‌رغم خویشتن‌داری‌هایی که لازمهٔ آن است می‌پذیرند. به‌خاطر ارضائات نارسیمسی که به‌بار می‌آورد و عمدتاً مبتنی بر حق تحقیر افراد خارج از آن فرهنگ است که اگر ممنوعیت‌های اجتماعی کنار زده شوند انسان به‌دل‌خواه خود دنبال لذات غریزی می‌رود. قتل، دزدی، ارضای تمایلات جنسی بدون هیچ‌گونه حدومرز. یعنی فرد این‌گونه‌عمل می‌کند تا زمانی‌که کشف کند که دیگران نیز به‌همین‌سان عمل می‌نمایند. (علی‌الظاهر نوعی از امر تنجیزی کانتی که فروید تلویحاً می‌فهماند باعث خواهد شد که انسان رابه عقب و به قیود فرهنگ براند) "فی‌الواقع این وظیفه اصلی فرهنگ و مبرر وجودی آن است که از ما در مقابل طبیعت و نهادمان حمایت نماید."

لازم به ذکر نیست که از منظر جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی جدید، این دیدگاه چندان مناسبی در مورد فرهنگ نیست. فرهنگ نیازآفرین است و بروز دهندهٔ نیاز، نه این‌که صرفاً سرکوب‌گر "طبع" باشد. حیات جمعی نیز یک حیات طبیعی است و بایسته نیست که تجلیات جامعه و فرهنگ در شخصیت را تعدیاتی از بیرون [انسان] بدانیم. درعین حال توجه به جنبه‌های بازدارندهٔ فرهنگ، کاری شایسته است، مشروط به آن‌که انسان سعی نکند یک ثنوری کامل از آن بنا سازد. دین چگونه در این "دفاع در مقابل طبیعت" درگیر می‌شود؟ پاسخ فروید این است که دین یک ابزار فرهنگی کلیدی است و خدایان سه‌وظیفه را برعهده‌دارند:

دلهره‌های طبیعت را دفع‌کنند، انسان را با تقدیر بی‌رحم، که مرگ به‌نحو‌انحص بیانگر آن است سازش دهند، و نیز آلام و بدبختی‌هایی را که حیات جمعی فرهنگی برانسان تحمیل نموده‌جبران‌کنند. چنین شخصی فروید را به‌ثنوری‌کارکردی نزدیک می‌کند که فی‌الواقع وی به‌بنای آن کمک نموده‌است. اگر وی پدیدده، جامعه - بالانحص فرهنگ - را در تحلیل‌هایش از طبع، داخل کرده‌بود و اگر تلقی‌اش از نیازهای فردی که دین به آن مرتبط است این قدر ضیق و تنگ‌نظرانه نبود، کم‌تر میل به آن پیدا می‌کرد که دین را صرفاً تلاشی جهت بنای یک حفاظ وهمی در مقابل تندبادهای تقدیرفردی تفسیر کند و بلکه آن را شمشیری می‌دید که برای نبرد

باسرنوشت به کار می‌آید. به نظر فروید توانایی دین ناشی از قدرت آرزوهای است که دین بازتاب آن است. امکان آن نیست که صدق پندارهایی را که دین از آن سربرآورده اثبات نمود، اما این پندارها از آرزوهای با دوام تر انسان سربرمی‌آورند و رمز قوتشان قوت این آرزوهاست. درماندگی، آرزوی عدالتی که تحقق نیافته و میل به عمر طولانی، این‌ها نیروهای هستند که دین سازند. ممکن است صحیح باشند و یا غلط چون نمی‌توان غلط بودن توهم را به گونه‌ای قابل لمس نشان داد، اما توهم همواره با یک آرزو، درهم تنیده شده است. تأکید فروید بر درماندگی انسان در این دیدگاه نقشی اساسی ایفا می‌کند. دین تلاشی است جهت برخورد با این درماندگی به کمک شخصیت دادن به نیروها، خدایان و ارواح که درمانده نیستند و می‌توان به آنان تکیه نمود و فی الواقع انسان می‌تواند تحت برخی شرایط آن‌ها را کنترل کند. از نظر فروید دین یک سیستم فرافکن و قدرتمند است که از تجربه خانوادگی نشأت می‌گیرد. کودک بی‌پناه و پدر قدرتمند، که گاهی تسلی می‌دهد و گاهی غضب می‌کند اما همیشه لازم است.

"دورکیم" خاستگاه‌های دین را تجاری می‌دانست که غموم افراد در ارتباط با جامعه خود دارند، اما فروید آن را حاصل تجربه خانوادگی می‌داند.

"مایرفورتس" (Meyer Fortes) در تقریرش از دین در "تلنسی" Tallensi می‌گوید: این هر دو تفسیر لازم‌اند. معتقد است آن‌ها (تلنسی‌ها) استنباطی است از تجاری که از ارتباط میان والدین و فرزندان حاصل شده. ولی آنان همین‌طور خانواده را به جامعه سیاسی می‌پیوندند و هم جامعه و هم پدر و مادری را از تقدیس برخوردار می‌سازند.

از نظر فروید دین، تسلی بخش اضطرابی همگانی است. نوعی اضطراب که نه تنها ناشی از تجربه انسانی بلکه همچنین ناشی از خود دین است. ریف (Rieff) این نظر را خوب ترسیم می‌کند:

"ممکن است که دین، علاج اصلی بوده، ولی فروید به ما یادآور شد که بیماری اصلی نیز بوده است" و علاج بودن آن مورد تردید است. تسکین، چیزی را که باید با آن جنگید تغذیه می‌کند. اگر به خاطر حمایت اضطراب توسط دین نبود فرد نگرانی کم‌تری احساس می‌کرد و اثر این مسکن این است که به بیمار، یادآوری

می‌کند که مریض است."

فروید گاهی آماده بود که دین را به عنوان یک توهم لازم بپذیرد، که بدین طریق این واقعیت را اذعان می‌کرد که هرچه هم دین پایش به نگرانی‌های انسان کشیده شده باشد ولی منشأ اصلی نگرانی نیست. اگر سیستم فرافکنی - تفسیر اواز دین - را کنار زنیم اما شرایطی که این سیستم را ایجاد کرده به حال خود باقی بماند فایده ندارد، بلکه صرفاً خود را به طرق دیگر نشان خواهد داد. تفسیر فروید از دین این است که دین یکی از راه‌های ع دیده‌ای است که طی آن انسان در پی پرهیز از رنج‌های زندگی و افزودن لذات آن است. ممکن است فرد جهت پرهیز از اندوه - و این معنا دار است که فروید بر این دید منفی نسبت به معضل پای‌می‌فشارد - به اقداماتی انحرافی دست‌زند، که باعث شود به بدبختی خود کمتر توجه کند و پا ممکن است در پی ارضائات جایگزین باشد، که بدبختی را تقلیل دهد و یا به مواد سکرآوری روی آورد که وی را نسبت به بدبختی، غیرحساس سازد. این طرح فروید در مورد بدیل‌های کارکردی الگویی مهم است، مع‌الاسف فروید کار بیشتری روی آن نکرده است. وی در هیچ‌کجا به گونه‌ای درخور، شرایطی را که طی آن یکی از راه‌های منجر به سعادت ممکن است اخذ شود بحث نکرده و بدون این‌گونه تحلیل‌ها اونمی‌تواند یک تئوری در مورد مناسبات متقابل میان تمایلات شخصی و دین را بپرورد.

فروید می‌گوید:

انسان ممکن است به یکی از طرق زیر دنبال سعادت باشد. با انتخاب داوطلبانه تنهایی، تا از عدم سعادت که ناشی از روابط انسانی است آسوده شود، با کمک مواد مخدر جهت دور ساخت مصیبت از سر خود، با 'سرکوب، عرایض' با تصعید در عمل روانی با جست‌وجوی 'لباتی از برای لذت (به‌ویژه برای عشق اما اگر عشق دو طرفه نباشد، ما در مقابل اندوه بی‌دفاعیم) ما با گذار به بیماری روانی و باتوهمات هنر و دین.

چه موقع افراد این یا آن راه را اتخاذ می‌نمایند و نتایج مختلف آن‌ها کدامند؟ گرچه فروید به سؤال اول توجه چندانی نکرده ولی در قضاوت کردن در باب مسئله دوم تردیدی به خود راه نمی‌دهد. این به مسئولیت خود عمل نکرده است، البته

خدماتی برای بشر انجام داده ولی نه در حد کافی. دین با روان رنجوری دوران بچگی که بر تحسین و ترس فرد از پدرش بنا شده قابل مقایسه است. فروید یک خوش بینی بسیار محتاطانه ابراز می‌دارد که انسان ممکن است این دوران بچگی را پشت سرگذارد و نسبت به وضعیت خود واکنش‌هایی نشان دهد که مبتنی بر عقل باشد و نه توهم.

دین با پافشاری بر طریق واحدی که برای تحصیل سعادت و حفاظت از خود در مقابل رنج و اندوه ارائه می‌کند این مقیاس‌های انتخاب و اتخاذ را برای همه به نحو یکسان تحدید و تعریف می‌نماید. شیوهٔ دین عبارت است از تقبیح ارزش حیات و ترویج این دیدگاه در مورد جهان که جهان یک فریب و اغفال است و این هر دو متضمن یک تأثیر اولیه و تخویف‌گراست بر خرد و تعقل. دین به چنین قیمتی - با تحمیل به زور کفته فکری و اغفال عام - موفق می‌شود بسیاری از افراد را از روان رنجوری فردی مصون نگاه دارد اما از این هم بالاتر، همان‌گونه که گفته‌ایم راه‌های زیادی هست که به کمک آن می‌توان به سعادت قابل تحصیل برای انسان دست یافت. ولی هیچ یک از این راه‌ها به‌طور مطمئن وی را به سعادت نمی‌رساند و نه دین می‌تواند به وعده‌هایش وفا کند. وقتی مؤمنین می‌بینند در نهایت به این تنزل یافته‌اند که از "تقدیر مرموز" خداوند صحبت نمایند بدین وسیله اعتراف می‌کنند تمام چیزی که در رنج و مصائبشان به آنان واگذار شده، انقیاد بی قید و شرط به عنوان منشأ سعادت و آخرین تسلی خاطر است. و اگر فرد مایل باشد به این نتیجه دست یابد محتملاً بتواند از طریقی کوتاه‌تر به آن واصل شود. این قضاوت جدی در نظریه‌ای ریشه داشت که به منشأ دین مربوط است. نظریه‌ای که راه را بر بسط یک تئوری کارکردی متناسب، که فروید علی‌رغم میلش به سمت آن حرکت می‌نمود، مسدود ساخت. تلاش زیرکانه وی در تجدید بنای مردم‌شناسانه، هرچند برای "وفاداران" موجه و متقاعدکننده باشد، می‌تواند مبنایی برای یک تئوری علمی دریاب دین باشد. با وجود این چارچوبه‌ای را فراهم آورد که برداشت‌های بعدی وی در داخل آن شکل گرفت. خوشبختانه تیزبینی‌های وی مانع شد تا تحلیل‌های او در مورد کارکرد دین در شخصیت، از نقطه نظر علمی به بدی تلاش‌هایش جهت ترسیم منشأ دین باشد. البته وی از افسانه اُدیب به عنوان شرح و تقریری از باغ تمدن

استفاده می‌کند، هیبوط انسان آن‌گاه رخ داد که برادران اخراج شده از جماعت آغازین، غلبه پدر، که تمامی زنان را به انحصار خود درآورده بود همدست شده، وی را به قتل رسانده و سپس خوردند و بدین‌سان به جماعت پدری پایان دادند." اما پس از آن که کینه‌خود را فرونشاندند نوبت به انگیزه‌های رقیق و سرکوب شده رسیده تا خود را بنمایانند." افسوس و احساس گناه، قدرت پدر از دنیا رفته را حتی نسبت به آن زمان که زنده بود برآنان بیشتر ساخت.

از نظر فروید، قتل پدر و ندامتی که در پی آن حاصل شد به نحوی خاص منشأ توتمیسم‌اند (حیوان توتمی جایگزین پدر است و قتلش روانیست، و مردان، زنان متعلق به گروه توتمی خود را بر خود حرام میدانند، که اذعان دیگری است نسبت به گناهشان)

فروید می‌نویسد: نظام توتمی نوعی توافق با پدر است که طی آن پدر هر چیزی را که در مخیله فرزندان بگنجد در اختیار آنان قرار می‌دهد، مثل حفاظت، مواظبت و گذشت که در قبال آن، فرزندان متعهد می‌شوند حیانتش را حرمت نهند، یعنی، کاری را که طی آن پدر واقعی به هلاکت رسید بر سر توتم نیاورند.

اگر فروید تلاش نکرده بود که این گزارش خیال‌پردازانه در مورد خاستگاه‌های توتم‌پرستی را به‌عنوان یک تئوری عام در باب منشأ دین مورد استفاده قرار دهد می‌شد آن را با سهولت بیشتری به‌عنوان یک فرضیه جالب ثبت نمود.

در همه ادیان یعدی نشان داده‌اند که تلاش‌هایی هستند جهت حل همان مشکل و تنها برحسب مرحله‌ای از فرهنگ که در آن عمل می‌کنند و طرقی که اتخاذ می‌نمایند باهم متفاوتند، اما همه واکنش‌هایی هستند که همان حادثه بزرگی را که فرهنگ یا آن آغاز شد و تاکنون نگذاشته بشریت از آن آسوده خاطر شود مدنظر دارند.

۲-۲-۷- رونالد اینگلهارت (Ronald Inglehrt):

رونالد اینگلهارت در کتاب تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی در رابطه با تغییرگریشهای مذهبی سه عامل افزایش احساس امنیت، ازدست دادن کارکردها و همسانی شناختی را عوامل افول هنجارهای مذهبی و اجتماعی سنتی می‌داند. او

می‌نویسد: خیزش فرامادپگری اگر چه گسترده‌است لیکن تنها یک جنبه از فراگرد وسیعتر دگرگونی فرهنگی‌ای است که به جهان‌بینی سیاسی، گرایشهای مذهبی، نقشهای مبنی بر جنسیت و هنجارهای جنسی در جامعه پیشرفته صنعتی شکل‌نوینی بخشیده‌است. این دگرگونیها در ارتباط با یک نیاز مشترکند: نیاز به احساس امنیت که مذهب و هنجارهای فرهنگی مطلوب، به طریق سنتی آن را تأمین می‌کرده‌اند. در دهه‌های پس از جنگ جهانی دوم پیدایش سطوح بی‌سابقه‌ای از رفاه، به همراه سطوح نسبتاً بالای امنیت اجتماعی که توسط دولت رفاه عمومی فراهم آمد به کاهش احساس شایع آسیب‌پذیری کمک کرد. برای بیشتر مردم سرنوشت فرد به هیچ‌عنوان تحت تأثیر نیروهای غیرقابل پیش‌بینی نبود. آنچنانکه در جامعه کشاورزی و صنعتی اولیه بود. به اعتقاد ما این واقعیت به گسترش گرایشهای فرامادی‌ای منجر شده‌است که اهمیت کمتری به ادیان قدیمی و هنجارهای فرهنگی می‌دهد - به ویژه در صورتی که این هنجارها با نیاز فرد به ابراز نظر در کشمکش باشد.

با این وجود ما نمی‌توانیم این نظر را به طور کامل بپذیریم که ارزشهای مادی نوین جایگزین جهان‌بینی معنوی سنتی در خصوص زندگی می‌شوند. با آنکه شک کمی نسبت به این موضوع که ارزشهای مادی با ظهور جامعه صنعتی به طور فزاینده‌ای گسترش می‌یابد وجود دارد، به گمان ما، در بلندمدت انتقال به جامعه "مابعد صنعتی" موجب تأکید مجدد بر ارزشهای معنوی می‌شود.

سه دلیل اساسی برای افول هنجارهای مذهبی اجتماعی و هنجارهای جنسی سنتی در جوامع پیشرفته صنعتی وجود دارد. اولین علت آن، افزایش احساس امنیت است که نیاز به هنجارهای مطلق را کم‌رنگ می‌کند. افراد تحت فشارهای روانی نیاز به مهرورزی قابل پیش‌بینی و خشک دارند. آنها نیاز به اب دارند که از آن چه روی می‌دهد اطمینان حاصل کنند. زیرا در خطر هستند - فاصله‌شان تا خطا کم است و آنها نیاز به حداکثر امکان پیش‌بینی دارند. فرامادیون بازتاب پدیده معکوسی هستند. در اوضاع نسبتاً امن و بی‌خطر شخص می‌تواند تنوع و اختلاف بیشتری را تحمل کند. لذا، فرد نیازی به امنیت حاصل از مقررات خشک و مطلقی که بازدارنده‌های دینی قادر به تأمین آن هستند ندارد. در صورتی که شما تحت فشار

باشید آسیب روانی انحراف از هنجارهایی که با آن بزرگ شده‌اید سخت‌تر از آن زمانی است که احساس امنیت می‌کنید. از هم‌گسیختگی دنیای فرد و بازسازی آن از لحاظ روانشناسی به هر صورت اضطراب‌آور است. لیکن اشخاصی که از سطح نسبتاً بالای امنیت برخوردارند، مانند فرامادیون، انحراف از الگوهای خانوادگی را آسانتر از اشخاصی که درباره نیازهای طبیعی پایه، احساس اضطراب دارند می‌پذیرند. در نتیجه، ما انتظار داریم که فرامادیون دگرگونی فرهنگی را بیشتر از دیگران بپذیرند. دلیل دوم این است که هنجارهای اجتماعی و مذهبی معمولاً - حداقل در ابتدا - زمینه‌ای کارکردی دارند. هنجارهای مهمی همچون "تو نباید بکشی" دارای کارکرد اجتماعی می‌باشند. محدود ساختن خشونت به راههای قابل پیش‌بینی و مشخص برای حیات یک جامعه تعیین‌کننده است. بدون چنین هنجارهایی جامعه از هم‌گسیخته می‌شود. بسیاری از هنجارهای مذهبی همچون "تو نباید زنا کنی" یا "به پدر و مادر احترام بگذار" در ضرورت بقای خانواده‌اند. قاطعیت این کارکرد به خصوص اکنون کمتر از گذشته است، به طوری که ممکن است راه را برای زوال تدریجی هنجارهای مزبور باز کند. با آنکه خانواده زمانی واحد اقتصادی اصلی بود، اکنون زندگی کاری مردم جوامع پیشرفته صنعتی کاملاً خارج از خانه است. همین ترتیب بیشترین آموزش هم در خارج از خانواده صورت می‌پذیرد. از پس گذشته دولت رفاه عمومی مسئولیت بقای محض را پذیرفته است. در گذشته اینکه اطفال بمیرند یا زنده بمانند عمدتاً بستگی به والدینشان داشت، وقتی شخص به کهنوت می‌رسید رابطه برعکس می‌شد. اگرچه نقش خانواده هنوز هم مهم است ولیکن با پیدایش دولت رفاه عمومی این رابطه تعدیل یافته است. امروز، نسبت جدید می‌تواند به حیات خود ادامه دهد حتی اگر خانواده متلاشی شود - یا حتی اگر هیچ‌یک از والدین جود نداشته باشند. خانواده‌های فاقد پدر یا مادر زنده‌مانده و افراد سالخورده بدون فرزند اکنون بمراتب بیش از گذشته زنده می‌مانند. مادامی که حیات کودکان با طلاق تهدید می‌شود جامعه به آن به منزله عملی کاملاً غلط و غیرقابل تحمل می‌نگرد. طلاق هستی جامعه را در بلند مدت تهدید می‌کند. زمینه کارکردی این هنجارها و دیگر هنجارهایی که خانواده پدری و مادری (دو والدی) را تقویت می‌کرده، از بین رفته است.

این واقعیت محض که کارکرد یک الگوی فرهنگی معینی تضعیف گردیده یا حتی از بین رفته است به این معنی نیست که هنجار خود بخود از بین می‌رود. بلکه در صورتیکه دلیل نخستین برای یک هنجار معین تحلیل رود راه را برای آنکه آن هنجار به تدریج سست شود، می‌گشاید.

دلیل سوم برای افول جهان‌بینی سنتی، مسأله همسانی شناختی (ناهماهنگی شناختی) می‌باشد مردم در پی همسانی درونی‌اند، از این رو جهان‌بینی‌شان با تجربه روزانه‌شان همسان می‌گردد. او ضمن اشاره به تناسب ادیان با شرایط تولدی در جوامع زمان خودشان اضافه می‌کند امروز در جامعه پیشرفته صنعتی‌ای زندگی می‌کنیم که کامپیوتر بسیار بیش از گوسفندان بخشی از تجربه زندگی روزانه فرد شده است. پس بین نظام تجویزی سنتی و جهانی که اکثر مردم با تجربه مستقیم خود می‌شناسند ناهمسانی شناختی وجود دارد. نه تنها هنجارهای اجتماعی، بلکه همچنین نمادها و جهان‌بینی ادیان هم دیگرمانند محیط نخستین‌شان مؤثر و وادارکننده نیست.

در جوامع کشاورزی، زندگی انسان بستگی به رحمت نیروهای مهارنشده و مرموز طبیعی داشت. از آنجا که علت پدیده‌های طبیعی بر بشر پوشیده بود، می‌کوشید تا آنها را به ارواح انسان‌نمانسبت دهد. گذران زندگی بخش وسیعی از مردم از طریق کشاورزی و عمدتاً وابسته به چیزهایی بود که منشأ آسمانی داشت، مانند خورشید و باران. شخص برای آب و هوای خوب، رهایی از بیماری یا آسیب حشرات دعا می‌کرد.

در جامعه صنعتی، تولید به طور روزافزون به داخل محیطی که توسط انسان ساخته شده بود دشانده شد. شخص در انتظار طلوع خورشید و تغییر فصول نبود. روبرو و غمناک داشت. برای داشتن محصول خوب بوییدی که وابسته به ماشین‌مایی بود که با ابتکار انسان طراحی و نگهداری می‌شد - دعا نمی‌کرد. با کشف میکروبیها و آنتی‌بیوتیکها، حتی بیماریها دیگر مجازات الهی به حساب نمی‌آمدند، با گذشت زمان بیماریها نیز در کنترل انسان درآمدند.

بسیار طبیعی بود که چنین دگرگونیهای عمیقی در زندگی روزانه مردم در خصوص چگونگی کار جهان به دگرگونیهایی در فلسفه متداول جهان هستی

منجر شود.

ما تصور می‌کنیم این پیشرفتها به ظهور جهان‌بینی‌ای کمتر مکانیکی و ابزاری منجر شود، جهان‌بینی‌ای که به درک معنا و هدف زندگی انسان اهمیت بیشتری می‌دهد. جامعه فراصنعتی بازگشت به جامعه کشاورزی نخواهد بود و به نظر نمی‌رسد که بازگشت ساده دین سنتی باشد، بلکه بیشتر، علاقه مجدد به ارزشهای معنوی می‌نماید. ولی در صورتی که این جریان روی داده باشد هنوز در مراحل اولیه‌اش است. در دهه‌های اخیر، روند اصلی، زوال ارزشهای دینی سنتی بوده است.

الگوهای سنتی‌ای که به ما عرضه می‌شود از بعضی جهات عمیقاً کهنه هستند. مفاهیم و تصاویرشان با بیشتر مطالبی که مردم هم از طریق آموزش رسمی وهم در تجربه روزانه زندگی‌شان دریافت می‌دارند ناهماهنگ است. اما پرسشهای اصلی در خصوص معنا و هدف زندگی که زمینه‌ساز آیینهای مذهبی بزرگ هستند، باقی است. (اینگلهارت، ۱۹۹۰: ۲۰۵-۲۰۱)

۸-۲-۲- فرامرز رفیع‌پور:

رفیع‌پور در کتاب توسعه و تضاد خود در بحث از کارکردهای دین و تغییر آنها ضمن بیان دشواری بررسی دین در جامعه ما بدلیل حساسیت مسئله دین و دینداری وعدم وجود تخصص کافی برای بررسی آن می‌نویسد:

دین یکی از ارکان اساسی جامعه است و کارکرد آن در کارکرد کل جامعه بسیار مؤثر است او با اشاره به بخشهای قبلی همان کتاب تعدادی از عوامل مؤثر بر کاهش دین را برشمرده و می‌نویسد:

ما دیدیم که جامعه ما دچار مسائل مختلف و برخی بیماریهای اجتماعی شده است. دیدیم که ارزشهای جامعه تغییر کرده‌اند، نابرابری افزایش یافته است، ارزش ثروت در چشم مردم بسیار بالا رفته است و در پی آن ارزشهای دیگر نظیر ارزشهای مذهبی از جمله ارزش افراد مذهبی (خانمهای چادری، روحانیت، نهادهای انقلابی) و همچنین پایبندیهای مذهبی تغییر و کاهش یافته‌اند. همچنین دیدیم که: در پی باارزش شدن ثروت و تبلیغات زیاد برای کالاهاى جدید و دیگر

ابزار، در مردم نیاز زیاد به کالاهائی (عموماً ظاهری) بوجود آمده است و آنها از آن طریق مایلند نیاز به عزت نفس خود را در مقایسه با قشر بالاتر حفظ نمایند. از طرف دیگر دیدیم که سطح درآمد و قدرت خرید اعضای قشرهای متوسط و پائین (بالاخص کارمندان) عموماً تنزل یافته است. یعنی از یک طرف نیازها بالا رفته و از طرف دیگر درآمدها پائین آمده اند. این شرایط برای بروز انحراف و فساد در یک جامعه بسیار مساعد است. بر اساس تئوری آنومی، چنین شرایطی موجب از هم پاشیدگی شالوده یک جامعه خواهد شد. برای جلوگیری از چنین فاجعه ای در یک جامعه، باید علل فوق الذکر بر طرف گردند. از بین این علل، مهمترین علت سیستم کنترل درونی انسانها است و مهمترین سیستم کنترل درونی "دین و مذهب" می باشد. تا موقعیکه پایه های مذهبی در یک جامعه قوی و اعضای یک جامعه پایبند اعتقادات مذهبی خود باشند، آن اعضای با وصف درآمد کم و نیاز شدید، عموماً به فساد و انحراف (یعنی کارهای نامشروع) روی نمی آورند. به عبارت دیگر با وجود آنکه نابرابری، مقایسه و احساس محرومیت نسبی، و فرایند نیاز آفرینی قوی، در حدی بیش از سطح درآمد افراد (یعنی بیش از قدرت خرید مردم) و همچنین بیش از سطح تولید یک کشور برای یک جامعه بسیار مضر است و از کارکرد آن بسیار می کاهد، اما این فرایند هنوز موجب از هم پاشیدگی یک جامعه نمی شود، آنهم تا موقعیکه مردم یک کشور بر اعتقادات خود راسخ باشند. لیکن اگر اعتقادات مذهبی اعضای یک جامعه رو به سستی بگذارد و در آن حد کاهش یابد که عده زیادی از اعضای آن جامعه دلیلی برای کنترل خود و پرهیز از "گناه" نبینند و یا کارهای خلاف را "گناه" و نامشروع نپندارند، در آن صورت آن جامعه بطور جدی با خطر انهدام روبروست. به عبارت دیگر تضعیف کارکرد دین در یک جامعه خطری خانمان برانداز است. بنابراین ملاحظه می شود که کارکرد دین برای انتظام یک نظام اجتماعی بسیار مهم است.

هدف دین در یک جامعه، بالاخص در جامعه ما فقط کنترل جامعه از خطر فروپاشی نیست و هدفی مهمتر از آن، یعنی سازماندهی تمام اجزاء نظام آفرینش از جمله جامعه و انسانها را در مسیر الهی در نظر دارد
 او با بیان اینکه از دیدگاه جامعه شناسختی دین را بررسی می کند می نویسد یکی از

این کارکردها، ایجاد یک سیستم کنترل درونی قوی در انسانها است، که آنها را از انجام کارهای خلاف و نامشروع باز می‌دارد. از این طریق، دین نظام اجتماعی را بدون هزینه، از بسیاری از خطرات (از داخل نظام و یا از خارج از آن) مصون نگه می‌دارد و زندگی اجتماعی سالم را با عطف و ملاحظه، در کنار انسانهای دیگر میسر و نظام اجتماعی را منسجم و مستحکم می‌سازد. بنابراین به عبارتی می‌توان گفت که "ایمان سیمان اجتماعی است."

اگر نقش مذهب در جامعه تضعیف شود و تعهد و پایبندی انسانها بدان کاهش یابد، این مکانیزم قوی کنترل و این سیمان اجتماعی نیز از دست می‌رود و پایه‌های نظام اجتماعی -- سیاسی - اقتصادی - فرهنگی - روانی .. درهم فرو می‌ریزد.

در اینجا این تذکر هم می‌تواند داده شود که به نظر برخی از دانشمندان نظیر کارل مارکس، فویرباخ یا (به صورت تفکیک شده) دورکهایم و ماکس وبر، دین می‌تواند (در برخی از شرایط) نقش منفی نیز در جامعه داشته باشد. این تذکر بجاست. یعنی تحت شرایطی، مذهب می‌تواند در برخی از شئون زندگی اجتماعی کارکرد منفی هم داشته باشد، اما در آن گونه موارد چنانکه خواهیم دید، دارندگان نقش‌های هدایت مذهبی مردم، نقش‌های خود را درست ایفای می‌کنند.

بنابراین در این گونه موارد باید بین پیروی از مذهب یا "رفتار مذهبی" (دورکهایم)، "سازمان مذهب" (کلیسا یا نظام روحانیت) و "ماهیت مذهب" فرق نهاد. لذا ذیلاً ابتدا به ماهیت و نقش و کارکرد مذهب بطور عام در جوامع و سپس به عوامل مؤثر در تضعیف نقش مذهب در شرایط کنونی ایران می‌پردازیم.

- هدف ادیان :

(۱) واژه لاتین دین Religion بطور لغوی به معنی "اتصال، ارتباط انسان با خالق" تعریف شده است. در قرآن شریف واژه دین به معانی مختلف عام و کم و بیش خاص آمده است و از راه و روش گرفته تا شریعت. در هر صورت منظور از این واژه روش نزدیکی به خداوند، در مسیر و قالب تعیین شده او زیستن و عمل کردن است و "طاعت و فرمانبرداری" کامل از اوست.

(۲) هدف ادیان اینست که :

اولاً انسانها به نظام آفرینش، وجود و عظمت خالق و روز جزا پی ببرند. ثانیاً انسانها با معطوف شدن کامل به خداوند و آخرت، معنی و اهمیت زندگی دنیوی را در رابطه با خدا و دنیای ابدی ببینند.

بدین ترتیب ارزشهای انسانها کاملاً دگرگون و همگی بطور منسجم به یک نقطه ("خدا") معطوف می شوند و همه چیز و همه کس راه عنوان وسیله در آن مسیر و راه می نگرند. لذا زندگی و روابط اجتماعی آنها برای کمک کردن به یکدیگر در جهت رسیدن به آن هدف تنظیم می گردد.

(۳) این زندگی و روابط اجتماعی با این هدف، به اقتضای شرایط محیطی (مکان و زمان) و همچنین تعداد اعضای آن گروه یا جامعه، نیاز به یک تعداد یا سلسله از قواعد برای تنظیم این روابط دارد. لذا همه ادیان به نسبت این عوامل (شرایط محیطی، شغلی، زمانی و تعداد افراد) یک مجموعه از قوانین برای بهبود روابط اجتماعی ارائه کرده اند. بدیهی است که با تغییر شرایط محیطی-زمانی و بالاخص با بیشتر شدن جمعیت، پیچیدگی روابط اجتماعی بیشتر و نیاز به قوانین جدید بیشتر می گردد. لذا پیامبران جدید هر یک قوانین جدیدتر و کاملتری را آورده اند.

ایشان در بحث خود در مورد عوامل مؤثر در تضعیف نقش دین در شرایط کنونی ایران عواملی مانند شخصیت متنفذ و کاریسماتیک امام، اقدامات و فعالیتهای درونی و خودجوشی مردم، وجود گروههای مقابله کننده با انقلاب را موجب تقویت جایگاه مذهب در ابتدای انقلاب معرفی می کنند و بعد با طرح این مسئله که جایگاه مذهب در حال حاضر نسبت به اوایل انقلاب تضعیف شده دو دسته عوامل بیرونی و درونی را موجب پیدایش این مسئله دانسته و به تشریح آنها می پردازند.

عوامل بیرونی مؤثر در تضعیف نقش دین :

گرچه عواملی در درون سیستم مذهب نیز وجود دارند که موجب تضعیف آن شود، اما این عوامل جدید نیستند و از قدیم هم وجود داشته اند و با وصف این مردم قبل و بعد از انقلاب آنچنان جذب مذهب شده بودند. لذا حداقل در دوران جدید، عوامل بیرونی تأثیر بسیار بیشتری بر روی تضعیف نقش مذهب در جامعه و پابندیهای مذهبی مردم داشته اند. لذا ذیلاً به برخی از این عوامل اشاره می شود.

مشخص است که وقتی مردم تحت فشار مادی و فقر زیاد قرار گیرند، کم و بیش و دیر یا زود تمایل آنها نسبت به مسبب این فشار و کسانی که از نظر آنها با این فشار مستقیماً یا بطور غیرمستقیم در رابطه اند، کم خواهد شد.

تردید نیست که یکی از مهمترین عوامل مؤثر در تضعیف نقش مذهب، تغییر نظام ارزشی جامعه است که به آن قبلاً اشاره شد. وقتی پول و سودجویی در جامعه رواج یابد، وقتی با تبلیغات گسترده در مردم نیازهای مادی و دنیوی پرورش داده شود و وقتی همه اقدامات جانبی لازم دیگر فراهم آید که مردم به سوی مادیات و پرستش گوساله‌های زرین "تجملات"، تفریحات... روی آورند، بدیهی است که تمایل آنها به مذهب کم خواهد شد.

همچنین عوامل دیگر از قبیل فرهنگسراها، برنامه‌های تلویزیونی، ویدئویی، و اقدامات دیگر... در واقع به رقابت با نماز و مذهب برخاسته‌اند. تحت این شرایط بدیهی است که نمی‌توان مردم بالخصوص جوانان را به مسجد جذب نمود.

مثلاً با این فعالتهایی که برای جذب مردم به نماز انجام می‌گیرد، شهرداری تهران تا دو سال پیش، در همان ساعات نماز روز جمعه، در محلهای مختلف، جمعه بازارها را تشکیل می‌داد. چنانکه دیدیم، وضعیت فوق، در پی اقدامات دولت بعد از سال ۱۳۶۸ بوجود آمده است. بنابراین اقدامات انجام شده کشور مهمترین عامل در تضعیف نقش مذهب در جامعه و در تغییر گرایش مردم به روحانیت بوده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

عوامل درونی مؤثر بر کارکرد دین: مع علوم انسانی

او در بررسی عوامل درونی مؤثر بر کارکرد دین نهاد مذهب را به سه قسمت تفکیک می‌نماید که عبارتند از محتوای مذهب، دارندگان نقش هدایت یا روحانیت و نظام و سازمان آن و روشهای آنها. در مورد محتوای مذهب معتقد است دین ما تمام شرایط را داراست که مردم (نه فقط ایران) از آن پیروی نمایند و لذا بر اساس محتوی و ماهیت دین اسلام نباید کاری دشوار باشد که مردم را جذب دین نمود.

وی پس از ادامه بحثی منصل در مورد سازمان روحانیت در حال حاضر، که مبتنی بر تحقیقات و مباحثات و مصاحبه‌ها با روحانیون میباشد نهایتاً چنین نتیجه‌گیری می‌کند.

پایگاه روحانیت در بین مردم - تا آنجا که به عوامل درونی سیستم روحانیت مربوط شود - به نظر می‌رسد به عنوان یک مسئله از جانب روحانیون کاملاً احساس می‌شود. این مسئله در حوزه‌ها و در بین روحانیون آنقدر حساسیت برانگیخته است، که تصور می‌رود، با وصف مقاومت عده‌ای ذینفع از شرایط قدیمی، روند اقدامات اصلاحی در پیش گرفته شده از جانب افراد دلسوز و طراز اول این سیستم و همچنین طلبه‌های جوان و پویا (که در موقعیتی قرار ندارند که فریب جاه و مقام و مادیات را بخورند) همچنان ادامه یابد. لذا پس از این اصلاحات که به یک بازنگری تاریخی و تجدید نظر در تضادهای بین مذهبی نیز نیاز دارد، می‌توان یا تردید کم حدس زد که پایگاه روحانیون در بین مردم همچنان قوی و پایدار خواهد ماند، هر چند که ممکن است فراز و نشیبی از خود نشان دهد.

اما عوامل بیرونی و اقداماتی که از جانب برخی از دستگاه‌های دولتی انجام می‌گیرد را باید به عنوان تهدیدی بسیار جدی برای روحانیت تلقی نمود. نیاز مردم به خداوند (چنانکه گفته شد) برای اکثریت مردم از طریق روحانیت و در قالبهایی که آنان هنوز تعیین می‌کنند، معنی پیدامی‌کند. لذا روحانیت از نظر مردم نوعی پیوند با خدا محسوب می‌گردد. اما با بالا رفتن سطح دانش و آگاهی مردم، نیاز آنها به تبیین خداوند و کارکرد مذهب شکلی دیگر و پیشرفته‌تر می‌یابد که فقط با روشهای قدیمی توسط افراد با سطح آگاهی نامتناسب و پرداختن به دستورالعملهایی که علت و کارکرد و فایده آنها تفهیم نشود ارضاء نمیشود. لذا آن عده از روحانیون که علاوه بر داشتن خلوص و درجه عرفانی، در سطحی علمی و مستدل به مسائل پردازند و همچنین آنانکه فقط نقش روحانی و رهبری را ایفا نمایند، پایگاهشان در بین مردم قوی‌تر خواهد بود و خواهد ماند.

اما اگر آنها نقش‌های دیگری، نظیر حکومت رانیز عهده‌دار شوند، مسئله فرق خواهد کرد. از نظر علمی موفقیت در اداره یک کشور به روحانی بودن یا نبودن بستگی ندارد و این صفت در درجه اول اهمیت قرار نمی‌گیرد. شرط اساسی داشتن توانائی اداره کشور است که از این نظر غیر روحانیون ما نیز چندان موفق نبوده‌اند. اما عدم موفقیت غیر روحانیون در اداره کشور، پیامد کمتری از جهت حیثیتی و اعتقادی دارد. اگر حکومت نام روحانیون را با خود داشت و نتواند انتظارات را

برآورده کند و برعکس مردم را از دین و خدا به سوی مادیات سوق داد، در آنصورت نارضایتی اجتماعی-اقتصادی مردم بر روحانیت و دین نیز انتقال و گسترش خواهد یافت و ضایعات آن زیاد خواهد بود.

این خطر با تغییر ارزشها و کاهش پایبندیهای نسل جوان (که نسبت آنها درهم جمعیت زیاد است) و عواملی که در جهت تضعیف مذهب در جامعه روی می دهد، قاعدتاً تقویت خواهد شد. در آنصورت برخی از پایه های اصلی مذهب نظیر مرجعیت نیز به خطر خواهند افتاد.

بطور خلاصه، نتیجه این بحث این است که :

۱- در شرایط کنونی ایران، نقش مذهب فراتر از حیطه های گذشته، مبنی بر هدایت های مردم رفته و حکومت رانیز دربر گرفته است. موفقیت و عدم موفقیت در این نقش جدید از یک طرف و برای جایگاه مذهب در جامعه و از طرف دیگر برای اداره کشور در شرایط کنونی و همچنین در آینده بسیار سرنوشت ساز است.

۲- عوامل بیرونی مؤثر بر مذهب، مهمترین تأثیر را بر پایگاه و نقش مذهب، بالاخص در کوتاه مدت دارند.

۳- عوامل درونی سیستم مذهب، تأثیر خود را بر حیطه و نوع کارکرد مذهب و بر روی توانائی اداره یک نظام اجتماعی نشان می دهند. لذا هرچه این سیستم قوی تر باشد و نواقص آن بیشتر بر طرف گردد، توانائی های آن بیشتر و میزان موفقیت مذهب در ایفای نقشهای مهم تر بیشتر می گردد.

۴- به همان نسبت که نقش مذهب در جامعه (از بیرون و درون) تضعیف شود، نظام اجتماعی و پیوندهای درون آن سست خواهند شد و کنترل جامعه چه در بعد فردی و خانوادگی (مثلاً انحراف جوانان) و چه در بعد اجتماعی (بی نظمی و آشفتگی) دشوار خواهد شد. (رفعی پور، ۱۳۷۶: ۳۶۰-۳۰۵).

(ادامه دارد)