

## بررسی برخی ابعاد و نحوه شکل‌گیری جامعه‌شناسی دینی

دکتر غلامعباس توسلی<sup>۱</sup>

شکی نیست که دین یکی از قدیمی‌ترین و در عین حال پویاترین نهادهایی است که توجه جامعه‌شناسان را بخود جلب کرده است. بنیانگذاران جامعه‌شناسی همچون کنت، اسپنسر، مارکس، وبر، دورکیم و زیمل، توجه ویژه‌ای به نقش دگرگون‌شده‌ی دین در جامعه‌ی عصر جدید، مبذول داشته‌اند و در نتیجه‌ی تحقیقات این متفکران، مفاهیم و دیدگاه‌های نظری زیادی بوجود آمده که هنوز هم راهنمای پژوهش‌های جامعه‌شناسان دریاره‌ی دین است. علاوه بر آن، برخی از محققان متأخر از قبیل تالکوت پارسونز، پیتربرگر، کلیفورد گیرتز، رابرت إن بلیا، ماری دوگلاس، نیکلاس بوهمان، توماس لاکمن، بریان و بلن و دیگران نیز سهمی در زمینه‌ی گسترش مطالعات مربوط به دین دارند. در حال حاضر مطالعات دریاره‌ی دین چه در زمینه‌ی طرح‌های تحقیقاتی و چه به لحاظ علاقه به کارهای نظری، کاملاً زنده و فعال است.

تنها حدود ۵۰۰ تن از جامعه‌شناسان در امریکا، هالیوود شغلی به این رشته پیدا کرده‌اند و در ضمن در کشورهای دیگر نیز، کارهای مهمی در زمینه‌ی جامعه‌شناسی دین صورت گرفته است. بیش از یکصد گروه آموزش کارشناسی ارشد، آموزش‌هایی را در رابطه با این رشته، ارائه می‌دهند؛ سه سازمان و انجمن حرفه‌ای بین‌المللی در ارتباط

با این موضوع تشکیل شده که از این قرارند: مجمع مطالعات علمی دین، اتحادیه جامعه‌شناس دینی و انجمن تحقیقات دینی؛ و همه ساله بین ۲۰۰ تا ۳۰۰ مقاله درباره‌ی دین، در مجلات جامعه‌شناسی و مجلات تخصصی در امریکا و اروپا منتشر می‌شود (Wuthnow 1989/j).

همراه با گسترش رشته‌ی جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی دینی نیز به صورت یک زیر رشته‌ی جداگانه و مستقل درآمده است. این زیررشته از لحاظ نظری تا حدودی با برخی از رشته‌های نزدیک از قبیل نظریه‌های جامعه‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی، رفتار جمعی، سازمانهای رسمی و تغییرات فرهنگی، تداخل پیدا کرده است. در حال حاضر، مسایل متنوع و گسترده‌ای، علاقه‌ی محققان را به کار در جامعه‌شناسی دین جلب کرده است و تحقیقات بسیاری بر روی موضوعات کاربردی، که سازمانهای مذهبی با آن مواجه‌اند، در دست انجام است که از آن جمله: تعداد اعضاء کلیسا، حضور در مراسم، کمک به سازمان‌های دینی، وضعیت کارکنان سازمانهای دینی و نظایر آن. در این تحقیقات نوعاً از روشهای تحقیق جامعه‌شناسی بهره‌گیری می‌شود، اما دلمشغولی اصلی آنها، رشد نظری این رشته است.

محور دیگری از پژوهش جامعه‌شناسی دینی بر تاریخ اجتماعی ادیان معاصر، تأکید می‌ورزد. بطور کلی می‌توان گفت که این گرایش تحقیقاتی، تحت تأثیر ضروریت‌های ناشی از ظهور و رشد جنبش‌های مذهبی و کشمکش‌های دینی توسعه یافته است و هدف اصلی آن بررسی روند تکامل این ادیان و تحلیل و تفسیر رشد مذاهب و نقش معنای بالقوه‌ی آنها در روند حوادث اجتماعی است. علاوه بر اینها، مجموعه‌ی آثار و نوشته‌های دیگری نظریه‌های مربوط به نظامهای دینی را در رابطه با محیط اجتماعی تحت پوشش قرار می‌دهد و آثار و نوشته‌های اخیر، مباحث زیادی را دربرمی‌گیرد.

عامل مهمی که مطمئناً در رشد جامعه‌شناسی دینی مؤثر بوده، آراء و منشاء اجتماعی عده‌ای از پیشگامان جامعه‌شناسی خاصه در قاره‌ی امریکا می‌باشد:

آلین اسمال (A. Small) یکی از بنیانگذاران جامعه‌شناسی در امریکا می‌نویسد: «من به صورت کاملاً جدی و با توجه به معنای دقیق کلماتی که ادا می‌کنم، بر این باور خود تأکید دارم که علوم اجتماعی مقدس‌ترین ودیعه‌ی الهی است که به انسان واگذار شده است.» (Verron.K. Dibble, 1975/ p285.)

یقیناً کم‌تر جامعه‌شناسی را در اروپا می‌توان یافت که این چنین بیانیدشد. این یکی از وجوه مهم تمایز میان پیشگامان جامعه‌شناسی امریکا و اروپاست. در امریکا احساسات تند و شدید انجیلی و بیان اخلاقی آنها، شکل دهنده‌ی بسیاری از نوشته‌های جامعه‌شناسان اولیه است. چنین نگرشهایی، زمانی قابل درک است که بدانیم نسبت بالایی از سردمداران جامعه‌شناسی در امریکا، یا کشیش بوده‌اند و یا در مدارس دینی تحصیل می‌کردند و این برخلاف آن چیزی است که در مورد جامعه‌شناسان اولیه‌ی اروپا، خاصه جامعه‌شناسان فرانسوی می‌توان دید. از بین چهره‌های برجسته‌ی جامعه‌شناسان امریکا، پیشگامانی نظیر گیدینگر (Giddings)، توماس (Thomas)، وینسنت (Vincent) در خانواده‌های مذهبی به دنیا آمده بودند و کسانی نیز از قبیل سامنر، اسمال، هایز (Hayes)، ورتلی (Weatherly)، لیکتبرگ (Likhtenberg)، جیلین (Gillin) و جیلت (Gillet)، پیش از آنکه جامعه‌شناس شوند، در دوره‌هایی از زندگی خود، مشاغل مذهبی داشته‌اند.

بکر و همکارانش در بررسی و تحلیل ۲۵۸ پرسشنامه‌ای که در مورد شرح حال و زندگی توسط خود جامعه‌شناسان پرسیده شده بود<sup>۱</sup>، دریافتند که ۶۱ تن از این جامعه‌شناسان قبلاً دارای مشاغل مذهبی بودند و ۱۸ نفر نیز بدون اینکه شغلی در کلیسا داشته باشند، آموزشهای رسمی در مدارس دینی دیده بودند. اگر چه بعضی از این افراد، مانند سامنر و راس، بعد از آنکه در مسیر جامعه‌شناسی و در معرض افکار تکامل‌گرایانه‌ی داروین و اسپنسر قرار گرفتند، اعتقاد دینی خود را از دست دادند؛ اما کسانی مانند اسمال وینسنت هم بوده‌اند که در طول زندگی، عقاید مسیحی خود را حفظ کردند. کوزر می‌نویسد: «من اطلاعات قابل سنجش در مورد عقاید شخصی تمام افراد نسلهای اول جامعه‌شناسی ندارم، ولی بررسی و دنبال کردن تعدادی از اتوبیوگرافها (شرح حال شخصی)، شکی در ذهن من باقی نمی‌گذارد که اعتقاد دینی در میان این افراد و تقریباً در بین تمامی آنهايي که زمينه‌ی روستایی داشتند و یا از شهرهای کوچک آمده بودند و در دوره‌های بعد از جنگ جهانی اول، جامعه‌شناس شدند، وجود داشته است» (Coser, 1969). اغلب جامعه‌شناسان مؤمن در طول چرخش قرن، در یک مسیر به هم ملحق شدند و این همنوایی با تحول اجتماعی پروتستان و جنبش‌های اجتماعی

انجیلی همراه بود که در دوره‌ی مذکور به سرعت پیشرفت کرده و توسعه یافته بود. کیشهای پروتستان در دو دهه‌ی اول پس از جنگ داخلی، حامی طرفداران وضع موجود بودند، لیکن با شروع قرن، فریادهای انتقاد با شدت در مراکز مذهبی و کلیساها شنیده می‌شد:

توسعه‌ی زمین خواری بارونهای از خدا بی‌خبر، سرکوبی جنبشهای سندیکائی، نیروی کارنوبا، رشد بی‌رویه‌ی شهرها، ورود میلیونها مهاجر جدید به امریکا و سکونت در بیفوله‌ها و محله‌های کثیف و کارگرانی که بیرحمانه در معادن زغال سنگ و کارخانه‌ها مورد استثمار قرار می‌گرفتند و بسیاری از بحراناها و تباهی‌های قومی و نژادی، تعدادی از روحانیون و شهروندان نگران را به سوی حرکات ترقی خواهانه کشاند. این قبیل ترقی خواهان بر آن بودند که امریکا را به کشوری تبدیل کنند که با اخلاق مسیحیت همنا و همساز باشد. ریچارد هافستدler با اشاره به جنبشهای ترقی خواهانه می‌نویسد:

در میان حرکات ترقی خواهانه، هیچ حرکت دیگری تا به این حد از تأیید روحانیون برخوردار نبوده است ... و این کوششی بود برای اعاده مقداری از نفوذ معنوی و اقتدار و آبروی از دست رفته کیشها از طریق رهبری دنیوی.

تعداد زیادی از مصلحان مسیحی آگاه شده بودند که وجدان بیدار اجتماعی نیاز به آگاهی از شرایط و مشکلات اجتماعی دارد که تا آن زمان، هرگز به ذهن کشیشان مسیحی خطور نکرده بود. این چنین بود که کیشها خود را برای همکاری با محققان و پژوهشگران اجتماعی دارای جهت‌گیری اصلاحی و متخصصان رفاه اجتماعی و روزنامه‌نگاران آماده کردند و به این ترتیب، جامعه‌شناسی دینی در مسیر اصلاحات اجتماعی افتاد و صورتی ترقی خواهانه پیدا کرد.

اولین و دومین نسل جامعه‌شناسان امریکائی سهم مهمی در حرکت اصلاحی رو به رشد داشتند و جامعه‌شناسی دینی، مشروعیتی را که ممکن بود در حالت دیگر فاقد آن باشند، بدانها ارزانی داشت. در حال حاضر آثار معروف و ارزشمندی زیر این عنوان نوشته شده است که برخی از معتبرترین آنها از این قرار است:

نخست باید به آثار کلاسیک و معروفی چون: صور ابتدایی زندگی دینی، اثر امیل دورکیم (۱۹۱۲)، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری اثر ماکس وبر (۱۹۰۶) چاپ دوم و کامل، (۱۹۲۰) و به آثار کنت و مارسل موس اشاره کنیم که به واقع در طرح مجدد مسئله‌ی دین در دنیای معاصر، جزء پیشگامان بوده‌اند.

لازم به یادآوری است که در آثار با ارزش برخی از دانشمندان مسلمان سده‌های پیشین از قبیل تحقیق ماللهند، اثر ابوریحان بیرونی و مقدمه تاریخ العبر ... اثر دانشمند فرزانه عبدالرحمن بن خلدون و برخی از فصول آثار ادبی، فلسفی و تاریخی (مانند ملل و نحل شهرستانی)، به تجزیه و تحلیل ادیان، نهادها و باورها و اعتقادات مردم و نیز به رابطه‌ی میان دین و دولت و یا اعتقادات و باورهای همیانه و غیره اختصاص یافته است که بازگویی توجه و علاقه آن دانشمندان و صاحب‌نظران، به مطالعه و شناخت ادیان قرن‌ها پیش از دانشمندان، جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان اروپائی در عصر جدید است.

در سنت جامعه‌شناسی اروپا، علاوه بر آثار یاد شده‌ی کلاسیک، باید به آثار صاحب‌نظران برجسته‌ی زیر نیز اشارت کرد، هر چند آثار معتبر و مهم، به این چند نمونه محدود نمی‌شود.

گابریل لوبرا: مطالعات جامعه‌شناسی دینی، ۲ جلد<sup>۱</sup>؛ تاریخ نهادهای مسیحی در مغرب زمین (۷ جلد) ۱۹۵۶<sup>۲</sup>

رژه باستید: مبانی جامعه‌شناسی دینی (۱۹۵۳)؛ ادیان افریقایی در برزیل (۳ جلد)<sup>۳</sup>

منشینگ: جامعه‌شناسی دینی ۱۹۵۱ (به زبان آلمانی ۱۹۴۷)<sup>۴</sup>

ژوهاشم واخ: جامعه‌شناسی دینی ۱۹۴۷ (ترجمه به زبان فرانسه ۱۹۵۵)<sup>۵</sup>؛ این اثر یک کتاب معروف و کلاسیک در زمینه‌ی جامعه‌شناسی دینی است - نوع‌شناسی ۱۹۵۱ (چاپ دوازدهم ۱۹۷۱)<sup>۶</sup>؛ نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

ج - م بینگر: درآمدی بر جامعه‌شناسی دینی، زیر نمود کلی، دین، جامعه و فرد. ۱۹۵۷<sup>۷</sup>

مالکلم. ب. هامیلتن: جامعه‌شناسی دینی، دیدگاه‌های نظری و تطبیقی، ۱۹۹۵<sup>۸</sup>  
بهر حال، تعداد کتب، مقاله و تحقیق فراوان است که به پاره‌ای از آنها در کتاب‌شناسی اشاره شده است.

گروه جامعه‌شناسی دینی مرکز تحقیقات علمی فرانسه، وابسته به انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی دینی، تا حدود سال ۱۹۶۸، قریب به ۶۰۰۰ عنوان (کتاب و مقاله) را در زمینه‌ی جامعه‌شناسی دین جمع‌آوری کرده بود (Unesco, 1956). حدود ۱۱ سال بعد ۶۰۰۰ عنوان کتاب و مقاله در بولتن شماره‌ی ۲۲، آرشیو جامعه‌شناسی ادیان در پاریس مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار گرفت. اما از حدود ۲۰۰۰ عنوان آن، تنها

۸۹۱ عنوان انتخاب شد تا مقولات، قابل طبقه‌بندی بر آن استوار گردد. در میان این عناوین غیر از جامعه‌شناسی دینی، آثاری در زمینه‌ی الهیات، تاریخ ادیان، پدیدارشناسی، فلسفه اجتماعی و غیره نیز ملاحظه می‌شود. به این ترتیب این مجموعه اسناد و مدارک به شناخت ارتباط و اتصال رشته‌های مختلفی که بر روی ادیان کار می‌کنند و رسیدن به مرحله‌ی یک علم اجتماعی ادیان، رهنمون می‌گردد. علمی که یک قرن قبل بورنوف (Burnouf) ضرورت آن را احساس و اعلان کرده بود. در بین اسناد و مدارک مربوط به جامعه‌شناسی دینی، جامعه‌شناسی مسیحیت، بیش از سایر ادیان توسعه یافت و جامعه‌شناسی کاتولیسیسم بیش از پروتستانیسم مورد توجه بوده است. علاوه بر این در مورد اسلام و مذاهب هندی نیز مطالعات توصیفی و تحلیلی فراوانی صورت پذیرفته است. (Deroche. H 1968, P. 13 - 14.)

از مجموع مطالعات می‌توان چنین استنباط کرد که در کارهای جامعه‌شناسی دینی، همواره فاصله‌ی بین محقق و موضوع تحقیق حفظ می‌شود و در مجموع به سمت نوعی اندیشه‌ی انتقادی غیرجزمی پیش می‌رود که می‌توان در درون آن به طرح سؤال و چرایی پرداخت. همچنین در اغلب مطالعات، رابطه‌ی بین دین و تجدد طلبی (مدرنسیسم)، نیز مورد بحث قرار گرفته است.

### تعریف و موضوع جامعه‌شناسی دینی

تعاریف متنوعی از جامعه‌شناسی دین در دست است. در اغلب این تعاریف کوشش شده است تا پدیده‌ی دین با عام‌ترین تعبیرات و مفاهیم تعریف شود. در این تعاریف مفروضاتی نهفته است که به ارتباط شرایط اجتماعی با نحوه‌ی فهم و درک مذهب مربوط می‌شود. بسیاری از اشارات تلویحاً دال بر اهمیت دین به صورت یک مفهوم جهانی یا تقریباً جهانی است. چون ادیان چه از لحاظ اعمال و مناسک و چه از لحاظ آموزه‌ها، با یکدیگر فرق دارند، لذا اغلب تعاریف جامعه‌شناسی می‌گویند که دین را بیشتر به عنوان مجموعه‌ای از کارکردها تعریف کنند تا به عنوان یک ذات. وظایف و کارکردهای دین اقتضا می‌کند که در آن برخی مفروضات در ارتباط با ویژگی‌های جامعه، و یا به سخن دیگر، در ارتباط با طبیعت انسانی، مطرح شود. به این دلیل هرگونه تعریف از دین مستلزم وجود دیدگاه نظری معین و در عین حال مستلزم در اختیار داشتن یک تعریف رسمی از خود دین است.

یکی از انتظام یافته‌ترین تعاریف دین چنین است: دین نظامی از نمادهاست که از طریق صورت بندی مفاهیم عام نظام هستی و پیوند زدن میان این مفاهیم و واقعیت‌های موجود، چنان انگیزه‌ها و شیوه‌هایی را بوجود می‌آورد که گویی به نحوی جنبه‌ی واقع گرایانه دارند و در جهت استقرار انگیزه‌های قدرت‌مند نافذ و خصلت‌های مستمر و پابرجا در انسان پیش می‌روند. همچنین دین در انسان انگیزه‌های دیرپایی را با قبول مفاهیم نظم عمومی حیات و هستی ایجاد می‌کند. تجلی حقیقی این حالات و انگیزه‌ها، از دیدگاه حقایق مطلق، مورد توجه دین، بی‌نظیر است، (Geertz, 1973, P.87). تعاریف دیگر روی ویژگی‌های مشابه متمرکز است (Berger, 1966 / Bellah, 1970).

در همه‌ی این تعاریف، دین به صورت یک نظام فرهنگی که بر انگیزاننده‌ی معانی و اهداف متعالی و نهایی است، تعریف شده است. نظامی که از طریق خلق مفاهیم و معانی و اعمالی که هاله‌ای از تقدس و تعالی دارند، به صورت یک مجموعه‌ی فراگیر، جلوه‌گر می‌شود.

چهارچوب نظری که اساس این مفاهیم را تشکیل می‌دهد، مشتمل بر مفروضاتی است که طبق آن، انسان واقعیت‌هایی را خلق کرده و از راه بکارگیری نمادها با آنها زندگی می‌کند (Berger / Luckman / 1966). نمادها مشتمل بر اشیاء، اعمال و حرکات و حوادثی است که هر کدام حاوی معنایی ویژه‌اند. این نمادها خلق و ابداع می‌شوند، موضوعیت پیدا می‌کنند و از طریق کنش متقابل، درونی می‌شوند. از این دیدگاه، دین به صورت یک نظام نمادین، ناگزیر ریشه در فرایندهای اجتماعی دارد. بر حسب فرضیه‌ی دیگر، دین از دو جهت در جست‌وجوی حقایق معنی‌دار است. یکی از این نظر که از لحاظ روان‌شناسی خود را متوجه جهان می‌سازد و دیگری از این نظر که بتواند روابط خود را با جامعه حفظ کند. فهم معانی به آن زمینه‌ای مرتبط است که نماد، در آن ایجاد می‌شود؛ درست نظیر کلمه که در قالب جمله معنی می‌یابد. بسیاری از معانی و مفاهیم که در زندگی روزمره حاصل می‌شود، در داخل فضاهای به نسبت محدود زمینه‌های مناسب بوجود می‌آیند. مع هذا این فضاهای محدود و مناسب، نیازمند مفهومی کردن گسترده‌ی است که اجزای آن را یکپارچه کند و به مجموعه‌ی حاصل معنا بخشد. نمادها برای وحدت بخشیدن به زندگی افراد و برای پاسخ دادن به پرسشهایی که در رابطه با اغراض و اهداف زندگی مطرح می‌شود و نیز برای تعبیر و تفسیر نگرانی‌ها، نشئه‌ها و رخوت‌های زندگی روزمره ضروری است. بنابراین احتمال آن می‌رود که سطحی از

نمادها فراهم گردد که در عام‌ترین وجه، با واقعیات مرتبط باشد؛ یا به سخن دیگر، دارای شمول، کل‌گرا و متعالی باشد. «جهان نمادینی» که در این سطح، تولید معانی می‌کند، همان جهان دین است. این نماد ممکن است به صورت نظامهای بسیار پیشرفته‌ای سازمان یافته باشد. مانند یهودیت و مسیحیت و اسلام، یا صرفاً شامل گزاره‌های بسیار ساده‌ای درباره‌ی خوشبختی و امثال آن و یا مناسک و اشیاء مقدس مانند صلیب، ماندلار یا آداب احترام و غیره باشد.

پژوهشها بیشتر به سمت تقویت فرضیه‌هایی جهت‌گیری شده است که تعاریف کارکردی (فونکسیون) دین بر آن تکیه دارد. پرسشهایی درباره‌ی معنی و هدف زندگی که بیشتر اوقات، توجه هر شخصی را بخود جلب می‌کند. معانی و هدفها، ناشی از زندگی روزمره بخصوص ناشی از کار و خانواده است. اما علاوه بر آن، نظامهای نمادین گسترده‌ای را نیز شامل می‌شود.

تمایل به ایجاد انسجام میان سپهرهای گوناگون زندگی شخصی، بسیار گسترده است و در بسیاری از ادیان، احساس همبستگی را فراهم می‌کند. تجربیاتی که خارج از حیطه و زمینه حقایق زندگی روزمره، قرار می‌گیرند مانند رنج، غم و اندوه و حالات خلسه، زمینه‌ی مساعدی برای طرح سؤالاتی فراهم می‌کنند که با معنی و هدف زندگی و تعابیر دینی آن ارتباط دارد. این نوع تحقیق نشان داده است که تصوراتی که از طریق چنین تجربیاتی به ذهن انسان می‌آید، نه فقط نمادهای رسمی را دربرمی‌گیرد بلکه، شامل نمادهای التقاطی مرکب از طبیعت، فرهنگ و شخص است که کارکردهای مشابهی دارند.

تعاریف فونکسیون دین به اندازه‌ی کافی، کلی و وسیع است، بطوری که همه‌ی موارد دین در معنی اخص (مانند مسیحیت) و دیگر نظامهای نمادی (مثل مارکسیسم و فرویدیسم) را که می‌توانند کارکردهای قابل قیاس با دین داشته باشند، دربرمی‌گیرد. انتقاد و خرده‌گیری بر تعریف‌های فونکسیون دین متعدد است، منجمله این که تعاریف کارکردی بسیار کلی و گسترده‌اند و دین را باید به صورت محدودتری تعریف کرد، یعنی باید آن را اساساً در قالب اعتماد به ماوراءالطبیعه (Stark و Glock ۱۹۶۵ و Spiro, ۱۹۶۶) تعریف کرد.

ارائه‌ی تعریف جوهری از دین، بهر حال با مشکلاتی مواجه می‌شود. زیرا که بسیاری از ادیان غیرتوحیدی، مفهوم ماوراءالطبیعه را دربر ندارند و حتی در سنت



مغرب زمین، مشکل می‌توان برخی توصیفاتی را که از خداوند می‌شود با تفاوت ساده میان طبیعی و مافوق طبیعی مرتبط کرد (Tillich 1963 ، Pannenberg 1983 ، Peakert, 1984).

راه حل جامعه‌شناسان این بوده که از تعاریف کارکردی، بیشترین بهره را ببرند که خود این کار، به لحاظ غیر مانع بودنش، اشتباه انداز است. اما می‌توان با افزودن برخی پارامترها و عوامل مشخص، نوع خاصی از دین را از دیگر ادیان متمایز کرد. مثلاً ادیان مافوق طبیعی را می‌توان از مذاهب انسان‌گرا و ثنویت را از مذاهب توحیدی جدا کرد. بهر حال، تعریف گسترده از دین، آشکارا، قلمرو جامعه‌شناسی دینی را گسترش می‌دهد. تا چند دهه‌ی قبل بیشتر مطالعات در این زمینه، روی مذهب سازمان یافته صورت می‌گرفت. از آن زمان تا کنون هرچند بیشتر مطالعات، همچنان بر دین سازمان یافته، تمرکز یافته است، اما علاقه‌ی فزاینده‌ای به موضوعات دیگر نیز پیدا شده است. از آن جمله است، مثلاً توجه به نظام‌های عرفی یا غیردینی (Secular) که چارچوب مطالعات معنایی متعالی را بوجود آورده است و یا توجه به آن دسته از جنبش‌های اجتماعی که در آن، دین اهداف سیاسی و قواعد اخلاقی و مناسک و مراسم از هر نوع بهم می‌آمیزد و مشابهت‌هایی بین ایدئولوژی مذهبی و غیرمذهبی برقرار می‌کند. به این ترتیب می‌توان گفت که تحقیقات و مطالعات کنونی در حیطه‌ای وسیعتر از مطالعه‌ی صرف مذهب، صورت می‌پذیرد. بررسی کلی فکر عرفی شدن (Secularization)، آنطور که در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک مطرح شده نیز یکی از نتایج مهم نظریه‌پردازی و مفهومی شدن دین در شمول کلی و به مفهوم کارکردی آن بوده است. این فرضیه که دین از لحاظ اهمیت و سایر جهات در جوامع جدید بتدریج به کاستی می‌گراید و اهمیت و نفوذ آن بر زندگی عامه‌ی مردم روز به روز کمتر می‌شود، زمانی به طور وسیعی پذیرفته شده بود و در حقیقت، تحقیقات بسیاری از محققان در زمینه‌ی دین بر اساس پذیرش این فرضیه صورت گرفته است که جریان غیرمذهبی شدن و عرف‌گرایی (Secularism) یک روند اجتناب‌ناپذیر است.

چنین فرضیه‌ای در حال حاضر به طور جدی زیرسؤال برده شده است. بسیاری از محققان، بر کشمکش میان دین و مدرنیسم تأکید می‌ورزند. برخی دیگر استدلال می‌کنند که باید تیز غیرمذهبی شدن (عرف‌گرایی) را به طور کلی، رها و فراموش کرد. برخی دیگر نیز نظرشان بر این است که باید روشی را به وجود آورد که بر اساس آن، امکان

اصلاح و دگرگونی در جهت تغییرات مستقیم دینی در دوره‌های خاص تاریخی امکان پذیر شود. شواهد مختلف حاکی از آن است که بازنگری در ارتباط بین دین و محیط اجتماعی از اهم مسائل است. ادیان جدید قابلیت انطباق و حالت انعطاف بیشتری دارند و خود تحت تأثیر فرهنگ می‌باشند. نمی‌توان گفت که این ادیان، روبه رشد یا روبه انحطاط دارد، بلکه باید گفت که آنها خود را به شیوه‌های بسیار پیچیده‌ای با محیط تطبیق می‌دهند.

به این ترتیب، امروزه عده‌ای می‌کوشند که بر همبستگی میان الگوهای دینی و محیط‌های اجتماعی تأکید ورزند. این عده بیش از هر چیز در برابر کسانی قرار می‌گیرند که گزینه‌ی جامعه‌شناسی دینی را با تأکید بر معنای نمادین دین برابر قرار می‌دهند. یعنی به جای ارتباط میان نمادهای دینی و اجتماعی، بر غنای خود دین و جهان نمادین آن تأکید می‌ورزند. با این حال، از دیدگاه این عده، ارتباط نظام‌های دینی با محیط اجتماعی نیز قابل تأمل است.

### پژوهش‌های جدید در مورد دین عامیانه

در قلمرو جامعه‌شناسی دینی، پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته تا اهمیت چیزی را که «دین عوام» خوانده می‌شود، آشکار کند. بر اساس این مطالعات می‌توان گفت در حالی که ادیان رسمی بر اساس آئین‌های مدون و منظمی از قبیل سازمانها دینی و روحانیت رسمی و حرفه‌ای مشخص می‌شود، دین عامیانه (دین عوام) شامل اعتقادات نسبتاً بی‌شکل، نامنظم و فوق‌کلیسایی و فوق‌حوزوی است. که در میان عامه‌ی مردم، رایج است (وری هوف و واردن بورگ 1979 / Vrijhaf and waardenburg).

دین عوام معمولاً گرایش به التقاط دارد و از اختلاط باورهای عوام و آداب محلی یا «سنت کوچک» (Redfield, 1956) به وجود می‌آید. این نوع دین، کم و بیش با نهادهای رسمی یا «سنت بزرگ» که با ادیان تاریخی و جهانی پدید می‌آید، فاصله دارد و اساساً از منابع بسیار زیاد و متنوعی مثل طبیعت، کار، غذا، موسیقی و غیره نشأت گرفته است و انتظامی نظیر ایدئولوژیهای سازمان یافته دارد. وانگهی، نهادهای اساسی دین از فرهنگ رایج عامه متمایزاند، چرا که در فرهنگ عامه باورها و اعتقادات الهی و مافوق طبیعی از تجربیات روزمره و واقعی مردم نشأت می‌گیرد که مثالهای بارز آنها عبارتند از: عقیده به اجنه، افسون، روح‌گرایی، تأثیر ستارگان بر سرنوشت، جادو، معجزات و خرافات و نظایر

آن.

ویلیامز در مقدمه‌ی باارزشی که بر مطالعه‌ی دین عامیانه نگاشته (Williams, 1968, p65) شش عنوان یا قلمرو را برای شناخت و طبقه‌بندی عقاید و باورها یا دین عامیانه، ارائه کرده که از این قرارند:

۱- قلمرو خوراک ۲- قلمرو تندرستی و بیماری ۳- گذرگاههای مهم در چرخش حیات ۴- مرگ و میر ۵- پیش‌گویی آینده ۶- مسأله‌ی شیطان و بدبختی. اینگونه باورها و تجربیات، همچنین علائمی از ارتباط میان دین عوام و محیط اجتماعی را القا می‌کند، البته دین عوام در جوامع نسبتاً غیرمدرن، بارزتر و آشکارتر ملاحظه می‌شود. مطالعه‌ی قرون وسطی، ابتدای تاریخ جدید اروپا، مطالعه‌ی بسیاری از کشورهای جهان سوم و مطالعه‌ی سکونت‌گاههای سنتی در امریکای شمالی مثل اجتماعات آمیش (Amish) و هوتریت (Hutterite)، شواهد متعددی بدست می‌دهد که حاکی از اهمیت خرافات در میان عوام، وجود طلسم و جادو و سحر و افسون و داستانهایی است که وقوع معجزه را تأکید می‌کند (Wilson, 1973, Peters, 1965 و Hostetler, 1968). از این مطالعات می‌توان دریافت که «دین عامیانه» در جوامع جدید چندان رایج نیست، اما مطالعات تازه این بینش را مورد چون و چرا قرار داده است. مطالعات جدید نشان می‌دهد که دین عامیانه حتی در جدیدترین جوامع، بصورت بارز و به میزان قابل ملاحظه‌ای وجود دارد. عقیده به سعد و نحس بودن ستارگان، ارتباط مافوق حسی، تماس با ارواح مردگان (احضار روح)، تجربیات غیرجسمانی و غیرمادی و خرافاتی نظیر اعتقاد به سعد و نحس بودن اعداد (مانند نحوست عدد ۱۳)، تجربیات پر رمز و راز رفتن به عالم خلسه و مکاشفه از آن جمله است. به این فهرست باید ویژگی مقدس‌گونه‌ی بسیاری از جشنها، حوادث و رموز طبیعت و مانند اینها را نیز افزود که کم و بیش در میان جوامع جدید صنعتی مانند امریکا و اروپای غربی رایج است (Gallup, 1982 / Cuplow, 1982, / Greeleg 1975).

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که چگونه این باورها و اعمال که در ظاهر خرافاتی بوده و با فرهنگ غیردینی و قوانین علمی و آموزش غیرمذهبی جدید ناسازگار است، تا این اندازه با عقاید عامه سازگار و منطبق شده است. دست کم یک پاسخ جابندارانه برای این سؤال می‌توان پیشنهاد کرد:

اولاً دین عامیانه عموماً فاقد ساخت رسمی است و بیشتر شامل گفته‌ها،

ضرب‌المثل‌ها و کلمات قصار است. حتی در چنین مواردی پاره‌ای اوقات رفتارها، نظام یافته‌تر از عقاید و اصول ظاهر می‌شود. به طور مثال، رساله‌های مربوط به احضار ارواح از این جمله است. علاوه بر آن، احکام اخلاقی دین عامیانه بیشتر بصورت داستانها و حکایت بیان و مجسم می‌شود تا استدلالهای عقلانی. این ساختار نمادین، احتمالاً بیان دیگری از دین عامیانه را تشویق کرده و یا دست کم امکان پذیر می‌کند. سستی ساختار و حالت التقاطی و ترکیبی دین عامیانه همراه با عناصر پنهانی، علی‌الاصول می‌باید جنبه‌ی دیگری از دین عامیانه یعنی همگونی عقیده را که با نظام منطقی در تضاد است، بازگو کند. در حقیقت دین عامیانه بدون اینکه هیچگونه احساس ناپوستگی یا ناسازگاری را از سوی معتقدان به آن ایجاد کند، نوعی پیوستگی ضعیف با نظام استدلالهای عقلانی دارد (رجوع شود به Ranbaaren, 1984, Firth, 1984).

طبق یک تعریف رسمی‌تر، دین عامیانه را می‌توان به عنوان یک نظام نمادینی مشتمل بر عناصر نسبتاً متعدد و بهم پیوسته‌ای تعریف کرد که خود ارتباط مشخصی با هم ندارند. با صرف‌نظر کردن از سایر عوامل، نظام نامنسجمی از این نوع می‌تواند در برابر تکانها و ضربات خارجی نسبتاً مقاوم باشد، هر چند که هرگونه جانشین در عناصر خرده نظامها تحت تأثیر کل نظام قرار ندارد. برای نمونه عقیده به جن زدگی ممکن است کاهش یابد، با این حال ممکن است این کاهش رابطه‌ی منطقی با دیگر عناصر دین عامیانه نداشته باشد. کاهش این اعتقاد الزاماً به معنی بی‌اعتقاد شدن به اصل زندگی پس از مرگ نیست و یا الزاماً به بی‌اعتقادی نسبت به سعد و نحس بودن تأثیر ستارگان به بخت و اقبال منجر نمی‌شود.

نکته‌ی مهم دیگر این است که دین عامیانه تمایل به رخنه کردن در شکافها و خلل و فرج جامعه‌ی جدید دارد. بسیاری از عقاید و اعمالی که در گونه‌شناسی شش‌گانه ویلیامز آمده است و مربوط به مسائل حاشیه‌ای یا غیرقابل پیش‌بینی مثل بیماری و مرگ و بدبختی است و یا با حالت موقتی که ترنر (Turner, 1977) و دیگران آن را با تحركات عصبی مرتبط دانسته‌اند، یعنی احساس قرار گرفتن در «خط وسط» و «بینابین» ارتباط دارد. حتی بنظر می‌رسد که باورها و اعمال معمولی در این طرح، مانند باورهای مربوط به تهیه‌ی غذا بیشتر متوجه به اعیاد بزرگ و در روزهای جشن و یا همچنان که ماری داگلاس (Mary Daglass, 1996, 1984) نشان داده است، نماد مرزهای عمیق‌تری در روابط اجتماعی و درک آن باشد. به نظر می‌رسد که بیشتر محرک دین عامیانه، حاصل آن

چیزی است که برگر (Berger, 1969)، آنرا «در حاشیه قرار گرفتن» می نامد. یعنی درست در لبه‌ی ساختار واقعیت‌های معمولی قرار داشتن.

این حقیقت که دین عامیانه در خلل و فرج واقعیت‌های عادی نفوذ می‌کند، بدین معنی است که دین عامیانه با تجربه‌هایی سروکار دارد که ممکن است برای هر کسی در هر زمان و در هر مکانی، حتی در جوامع جدید اتفاق افتد. (مانند بیماری، عزاداری، فاجعه) اما معمولاً بصورت منسجمی با نهادهای مسلط در این جامعه سروکار ندارد. مرگ و محرومیت جز آنکه از سوی همه‌ی افراد جامعه مورد توجه قرار گیرند، نمی‌توانند بصورت رضایت بخش مطرح کردند (Cook and Winmbereg, 1981, Aris, 1951, Parsons 1983) بیماری و حوادث غم‌انگیز در حالی که در معرض خطر و بی‌اعتمادی قرار دارند، به علت قابلیت پیش‌بینی و عدم مطلوبیت جزء مسائل سازگاری‌های شخصی به شمار می‌آیند. در حالی که دین عامیانه قادر است امروزه حتی در جوامع صنعتی مراحل گذر عمر را به نحو شایسته‌ای توجیه کند، همچنانکه تاکنون چنین بوده است. وقایعی که با دین عامیانه ارتباط دارد، خود پراکنده و به لحاظ بیوگرافی افراد، نوع و زمان از یکدیگر جدا بوده و به میزان زیادی پیش‌بینی ناپذیر و غیر منتظره و در بسیاری از موارد از لحاظ فراوانی و دوام، نسبتاً محدود هستند.

سومین ویژگی دین عامیانه در پیوند آن با حوادث بحرانی است. این حوادث بحرانی غالباً در تجمع‌های غیررسمی خویشاوندان و یا دوستان اتفاق می‌افتد: بهنگام برگزاری جشن تولد و یا عروسی و یا عیادت بیماران، با در شب نشینی‌ها یا در مواقع و مناسبت‌های دیگر که جمع کوچکی از دوستان نزدیک حضور دارند. مع هذا دین عامیانه حتی وقتی که در جوامع جدید شکل می‌گیرد، درست مانند جوامع سنتی، میان جمعیت‌های کوچک و نزدیک و بهم پیوسته رواج می‌یابد.

ارتباط دین عامیانه با گروه‌های کوچک همبسته، اطلاعات بیشتری درباره‌ی خصلت پایدار دین عامیانه بدست می‌دهد. به اعتبار پژوهش‌های برنشتاین (Bernstein, 1975) درباره‌ی قواعد زبان شناسی می‌توان گفت که گروه‌های کوچک و همبسته بیشتر موجد قواعد و نشانه‌های گروه‌های محدود است تا قواعد مدون و پیشرفته گروه‌های وسیع. درجه‌ی بالای فهم مشترک گروه‌های همبسته بدین معنی است که این گروه‌ها با تعداد محدودی از لغات و کلمات که رد و بدل می‌کنند می‌توانند با یکدیگر تماس برقرار می‌کنند (Cerulo, 1985, Beryesen, 1979) از آنجا که دین عامیانه

در میان گروه همبسته حضور دارد، به نظر می‌رسد که دارای ویژگیهای قواعد و نشانه‌های گروههای محدود است و هر قدر بیشتر به سخن درنیاید، بهمان نسبت روابط محدودتری بین معتقدان ملاحظه خواهد شد و آنچه به گفت‌وگو درمی‌آید، گرایش به آن دارد که با میانجی داستان و تجارب گروهی خاص (زیر فرهنگ) صورت گیرد. جدایی نسبی این تجارب و گرد آمدن آنها از طریق نهادهای زندگی روزمره، مواد بکار رفته در ساختار ادیان عامیانه، همانند حوادث دوران کودکی یا دوستان، اجداد و اسلاف یا وابستگان بلافصل را نشان می‌دهد.

در اجتماعات همبسته شایعات مربوط به وقوع معجزه، حوادث شگفت‌انگیز، تأیید باورهای خرافی در شبکه‌ی روابط بهم پیوسته که بصورت شفاهی بازگو می‌شوند، تجلی می‌یابد. در چنین موقعیتهایی، بسیاری از پرسشهای نافذ که می‌توانست مطرح شود، ناگفته می‌ماند و این به علت تجارب عامیانه و اعتقاد متقابل آنها است. سرانجام مجموعه‌ای از پژوهشهای دیگر تفسیری را بازگو می‌کند که بر اساس آن از یکسو حوادث عمده‌ی زندگی نشانگر فشارهای روانی و از جمله نشانه‌هایی عاطفی و جسمانی است و از طرف دیگر، این وقایع طیف وسیعی از پاسخهای تفسیری را بازگو می‌کند که بر اساس آن از یکسو حوادث عمده‌ی زندگی تا تجربه رابطه با خداوند یا وحی و الهام را شامل می‌شود. (Dohrenwerd 1974 and, Stocks, 1982, Thoits, 1981, Dohrenwerd). پیوند میان رویدادهای تنش‌زا و عاطفی و تجربه‌ی دینی به هر حال امری هویدا و آشکار است. هر چند پرسشهایی که از این رویدادها نشأت می‌گیرد، ممکن است به لحاظ فرهنگی واجد پاسخهای مشخص و ویژه‌ای باشد که در حوزه‌ی تفسیرهای مذهبی قرار می‌گیرد، (نظیر اینکه "این خواست خدا بود" یا "شیطان او را وادار به آن کار کرد") و مانند اینها. البته این جریان استدلالی ما را به مشاهده‌ی مستقیم اعتقادات دینی رسمیت یافته‌ای هدایت می‌کند که به میزان زیادی در طول این رویدادهای بحرانی نقش ایفاء می‌کند، ولی کمتر ما را به مشاهده مستقیم آنچه دین عامیانه ظاهر می‌سازد، متوجه می‌کند. هر چند این رویدادها نیز به لحاظ فرهنگی در دسترس ما است. اما تغییر فرهنگی از این نوع برای رویدادهایی که در آنها دخالت غیرعادی و مافوق طبیعی در وضع موجود به تجربه گذاشته شده، کمتر به حساب می‌آید.

در اینجا ترکیبی از تبیین‌های جامعه‌شناختی، روانشناختی و فرهنگی مورد نیاز

است. در سطح روانشناسی، مجموعه‌ی پژوهش‌های عمیق و هدایت شده نشانگر ارتباط میان تنش‌های بحران‌زا و میل طبیعی به اوام و خیالات اصم از توهم شنیداری و یا دیداری است (Joffe 1966, Bender 1970). در سطح جامعه شناختی، پژوهش‌ها نشان می‌دهد که الگوی اجتماعی شدن خانواده می‌تواند در ایجاد میل به تجربیات مافوق طبیعی موثر باشد، این وضع خاصه در خانواده‌هایی که از کودک می‌خواهند که بر اساس خواست خانواده عمل کند، (بجای آنکه از سوی خودش عمل کند) آشکارتر است. این خواست، در کودک این گرایش را تشویق می‌کند که در خویشتن، فشار و اجباری را از سوی اهدافی غیر از هدفهای خاص خود احساس کند. چنین افرادی مستعد داشتن تجارب وهم آمیزی هستند و احساس می‌کنند که از سوی یک نیروی خارجی تسخیر شده‌اند (Swanson 1978, 1978) و بالاخره در سطح فرهنگی شواهد بدست آمده نشان می‌دهند که چارچوبهای پیش ساخته که با آن تجربیات فرد مورد تعبیر و تفسیر قرار می‌گیرد و یا تعبیراتی از رویدادهای ظاهری یا معمولی یا ابهام آمیز در مرتبه‌ی اولی اهمیت قرار دارد (Laski 1961, Corroll 1986). مثلاً «وحشت شبانه» برای یک شخص، ممکن است برای فرد دیگر به وضوح به معنی «دیدار خداوند باشد».

مع هذا قرار دادن این استدلالها در کنار یکدیگر نشان می‌دهد که پایداری دین عامیانه را می‌توان به شکل ارتباط متمایزی بین ساخت ایدئولوژیک و محیط اجتماعی در جامعه‌ی جدید تفسیر و درک کرد. جایگاهی که دین عامیانه خود را با آن منطبق می‌سازد تا حدود زیادی جنبه‌ی همگانی دارد (چنانکه مرگ و زندگی جنبه‌ی عام دارند). با این حال، از دیدگاه شخصی یک فرد یا گروه دیگر این جایگاه بسیار تنگ، ناپایدار و پیش بینی ناپذیر و دلخواهانه است. این جایگاه به این دلیل تنگ است که تنها برای افرادی که در یک لحظه با هم ارتباط دارند، اتفاق می‌افتد؛ ناپایدار است چون پیش بینی ناپذیر و دلخواهانه است که تا حد زیادی به سرگذشت شخص بخصوص مربوط می‌شود یا در فاصله‌ی میان نهادهای اجتماعی قرار می‌گیرد.

معتقدان به دین عامیانه که در چنین محیط‌هایی انتخاب می‌شوند نیز گرایش به عناصر دلخواه و پراکنده و کمتر نظام یافته و مرتبط با یکدیگر دارند. بدینسان برای آنها این امکان بوجود می‌آید که با انعطاف بیشتری خود را با موقعیت‌های متفاوت و متغیری سازگار کنند.

بنیادگرایی، ممکن است از جهاتی در قطب مخالف دین عامیانه قرار گیرد. در

حقیقت بنیادگرایی بطور کلی مخالف سرسخت موضوعاتی مثل تأثیر ستارگان بر شانس و اقبال، سحر و جادو و خرافات عامیانه است. به نظر می‌رسد که ویژگی‌هایی از قبیل وابستگی قومی به آئین‌های سنت گرا (ارتدوکس)، مفهوم خشک و انعطاف ناپذیر عقیده و ایمان و عدم تحمل خرافات و امور نامرئی و غایب، بنیادگرایی را از دین عامیانه متمایز می‌سازد. با این وجود، این دو جریان از جهاتی مشابهت‌هایی اساسی و در خور توجه دارند. بنیادگرایی همانند دین عامیانه به عنوان یک مانع در برابر فرهنگ جدید شناخته شده است و اغلب تحلیل‌گران آن را با اجتماعات و روابط سنتی اقوام هم‌مانند می‌دانند؛ منشأ بنیادگرایی دینی در آن دسته از جنبش‌ها و بحران‌های اجتماعی دیده شده است که واکنش‌هایی خشونت‌آمیز را در برابر فرایند نوگرایی در خود می‌پروراند. این نوع جنبش‌ها محتوای بنیادگرایی را به عنوان یک جهان‌بینی مطلق‌گرا توصیف می‌کنند که در پیرامون ارزش‌های مطلق سازمان یافته و مانعی برای فرایند تعددگرومی است (Lechner, 1983). اغلب، بنیادگرایی را بصورت تلویحی یک پدیده‌ی کوتاه مدت می‌دانند و آن را در شرایط جوامع جدید، ناپایدار و قابل دوام نمی‌دانند. اما، به رغم این تصورها، بنیادگرایی (همانند دین عامیانه) با پایداری و حتی رشد خود بسیاری از ناظران را شگفت زده کرده است.

پژوهش‌های کلی (Kelly, 1972) درباره‌ی رشد کلیساهای بنیادگرا در امریکا، علاقه‌ی بسیاری را برای مطالعه ادیان بنیادگرا، برانگیخته است (Hunter ۱۹۸۵). این علاقه‌ی شدید به مطالعه‌ی بنیادگرایی با حرکت جنبش‌های بنیادگرایان امریکائی به سوی فعالیت‌های تند سیاسی، خیزش بنیادگرایی در جهان اسلام و در بین یهودیان افزایش یافته است (Anton and Hegland, 1986). هر چند بیشتر این پژوهش‌ها به مطالعه‌ی بنیادگرایی در امریکا محدود می‌شود، اما روشها و شیوه برخوردی را پدید آورده است که برای بررسی و تحقیق این موضوع در جوامع دیگر نیز بسیار مفید به نظر می‌رسد. یکی از این رویکردها، بنیادگرایی را واکنش در برابر مدرن‌نسیسم و نوگرایی تلقی می‌کند که از جلوه‌های آن می‌توان از تأکید بر تحصیلات عالی و تخصصی، نفوذ دولت ملی بر جمعیت‌های محلی و غیره نام برد.

یکی دیگر از دیدگاهها بر آن است که گرچه بنیادگرایی ریشه در جوامع سنتی دارد ولی به سرعت خود را با مدرن‌نسیسم و نوگرایی انطباق می‌دهد و در فرایند نوسازی (و مدرن‌نسیسم) برای خود منافعی را جست‌وجو کرده و با آن سازگار می‌شود؛ ولی، البته، در



این فرایند بسیاری از ویژگیهای متمایز خود را نیز از دست می دهد (Hunter, 1986, 1983). هر دو رویکرد یاد شده، آینده‌ی محدودی را برای بنیادگرایی پیش بینی می کنند. رویکرد سوم آن است که بنیادگرایی به این علت توانسته است رشد پیدا کند که گروههای لیبرال، فعالیت‌های اجتماعی خود را رها کرده اند. (کلی 1972, Kelly). سرانجام گفته شده است که رشد بنیادگرایی در میان طرفدارانش به میزان اندکی نرخ باروری را افزایش داده است (Brinkettof and Bidy 1983).

همه‌ی این اقوال پشتوانه‌ی تجربی دارد و هر کدام در گروه خاصی به عمل آمده و قابل تعمیم به سایر گروهها نیست. به علاوه کمبود منابع در بین ثنوریها و تعبیر و تفسیرهای بنیادگرایی کشمکش و عدم انسجام ملاحظه می شود. مطالعات علمی و نظری درباره‌ی گروههای بنیادگرا نشان می دهد که اندیشه‌ی جهانی (جهانشمول) بودن بنیادگرایی نادرست است. این مطالعات همچنین نشان می دهند که بنیادگرایی قویاً به رفتارهای هنجاری و سنتی و ارزشهای محلی و بومی وابسته است و تمایز قابل شناختی در انواع رایج و معمولی بنیادگرایی وجود ندارد.

مطالعات دیگری در مورد عقاید بنیادگرایان نشان می دهد که باورهای بنیادگرایانه تا حد زیادی بر برخی جنبه‌های برجسته‌ی رفتار (مثل خانواده) تأکید می کنند. اما برخی عوامل به خود فرد نیز بستگی دارد (مطالعات, Amerman, 1983, Ault, 1983). به علاوه، در رابطه‌ی بین ارزشهای بومی و هنجارهای معمولی بنیادگرایی به شکل تکیه به آداب و رسوم ظاهر می شود تا بحث‌های کلیشه‌ای.

مطالعات بیشتر درباره‌ی بنیادگرایی، این نظریه را تقویت می کند که رابطه و پیوند بین عقاید بنیادگرایانه و عقاید دیگر انعکاس وجود حلقه‌های ارتباطی اصلی بین آداب و رسوم محلی، عقاید بنیادگرایانه و طرز تلقی‌های شخصی است (مطالعات Roof در سال 1978, Newport, Rothenbery 1984).

بنیادگرایی به زبان رسمی نمایانگر نمونه‌ای از یک نظام ایدئولوژیکی شامل تعداد محدودی عوامل است که ارتباط بسیار مهمی با یکدیگر دارند. این عوامل، عموماً در بنیادگرایی مسیحی در امریکا نقش اساسی دارند. این بنیادگرایی بیش از ۵ یا ۶ عقیده نیست: عدم وجود اشتباه در انجیل، الوهیت مسیحی و رستخیز او، نیاز انسان به نجات و رستگاری و ... این عقاید و ارتباط بین آنها به صورت مفصل تدوین شده و بین سالهای ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۵ در چندین جلد منتشر شده است (Murseden, 1980).

مطالعات تجربی عموماً نشان می‌دهند که پاسخ بنیادگرایان به پرسشها تقریباً مشابه و یکدست بوده است (Stark, Glock, 1965). در کنار عقاید بنیادگرایی، عقاید و طرز تلقی‌های عام‌تری هم وجود دارد؛ مثل این نظریه که ظهور دوباره‌ی عیسی (ع) در هزار سال آینده خواهد بود، یا طرز تلقی نسبت به دود و تنباکو، الکل و نظریات محافظه کارانه‌ی سیاسی. با توجه به تفاوت‌های گسترده‌ای که بین گروه‌های مختلف بنیادگرا وجود دارد، می‌توان گفت که بنیادگرایی از نظر ایدئولوژیک و صوری به شعب و شاخه‌هایی چند تقسیم بندی شده است.

بنابراین در مقایسه با دین به معنای عام آن، بنیادگرایی از عناصر محدودتر و در عین حال با روابط محکم‌تری تشکیل یافته است. بنیادگرایی به صورت یک نظام ایدئولوژیک، در مقایسه با دین، از ثبات کمتری برخوردار است. از آنجا که روابط موجود بین عناصر بنیادگرایی بسیار قوی است، تغییر در یکی از این عناصر، احتمالاً بر دیگر عوامل تأثیر خواهد گذاشت.

بنیادگرایی در مقایسه با یک نظام عقیدتی که دارای عناصر متعددی است، از ثبات بیشتری برخوردار است. در مجموع انسان مذهبی نسبت به مذهب خودپای بندی و ثبات دارد و این حتی در مواردی که فرد در شرایط محیطی دیگری قرار گیرد نیز صادق است. در واقع، بنیادگرایی عدول و برگشت قابل ملاحظه‌ای در ارتباط با روندهایی نظیر شهرنشینی، صنعتی شدن و تغییر الگوهای سیاسی - اقتصادی از خود نشان می‌دهد و ضعف آن نیز اصولاً به فرایندهای فرهنگی منطبق گرای بستیگی دارد که بر تعداد عناصر مرتبط می‌افزاید و در نتیجه موجب افزایش سطح تعلیم از طریق اعمال انسجام و یکپارچگی در عوامل متعدد ایدئولوژیک می‌گردد (برای مطالعه بیشتر به کتاب Hammond, 1984 و Hunter رجوع شود).

جنبش‌های سیاسی و جهاد اخلاقی، موجب پیوند نزدیکتر میان عقاید مذهبی و نظریات اجتماعی شده است. از این دو عامل، عامل «تعلیم» ظاهراً دارای عواقب جدی‌تری است. تجارب موجود این تصویر رایج را که «تعلیم و تربیت از طریق ارائه‌ی ارزشهای جایگزین شونده، می‌تواند مفاهیم عمیق‌تری را ارائه بدهد» نفی می‌کند. در عوض، تأثیر تعلیم، می‌تواند موجب تشویق در (نظام مند) شدن (Systematization) و منطقی شدن بیشتر در میان عقاید بنیادگرایانه گردد و به تغییر آن از حالت عقاید پراکنده و بی‌ثبات و کمتر انسجام یافته که از خصوصیات نظام‌های غیر تعلیمی است، به عقاید

گسترده، یا ثبات کمتر و انجام یافته که از خصوصیات نظامهای غیر تعلیمی است به عقاید گسترده، با ثبات و دارای انسجام، منجر شود.

با این حال باید اشاره کرد که این وضعیت، در عین حال موجب آسیب پذیری بنیادگرایی در مقابل ناآرامی های محیطی می شود. بهمین دلایل، بنظر می رسد بنیادگرایی، که دارای بهترین عملکرد در طبقات نسبتاً همگون در محیط های بزرگتر است، در آن ارتباط میان اصول اساسی و شیوهی زندگی که ممکن است بصورت پیچیده و بغرنج باقی بماند، محفوظ بماند.

استفاده و کاربرد ناهمگون در چنین شرایطی می تواند دارای پیامدهای بازدارنده ای باشد که هم موجب تفرقه گرایی است و هم ممکن است باعث فشار بیشتر در میان عناصر ایدئولوژیک گردد. تحت چنین شرایطی غیرعادی نخواهد بود که نرمش و انعطاف ایدئولوژیک با تأکید بیشتری روی فردگرایی افزایش یابد.

### منابع و مأخذ

- Bellah, Robert, N. Beyond Belief: Essays on Religion in a in a post - traditional World. New york, Harper and Row, Berger, and luckmann, The social construction Reality 1970, N.y 1966.
- Deroche, Henri, Sociologie Religieuse, paris P.U.F./ 1968
- Geertz/ Clifford The interpretation of cultures" New york Basic Book, 1973.
- Golck, Charlesy. and Rodney Stark, Religion and Society A in Tension. Chicago. Rand McNally. 1965.
- Hostetler, John. A. Amish Society. Baltimore. M.D. John Hapkins Press, 1983
- Pannenberg wolfhart. Christian spirituality, Philadelphia. Westminster 1983.
- Redfield, Robert, peasant society and culture / Chicago. University of Chicago Press, 1956.
- Peakert. Helmut, Science, Actoin and fundamental the logy cambridge / MA. MIT Press, 1984.
- Vrijhof / picter Hendrick and Jacques waardenberg / (eds) official and

popular Religion: Analysis of a The mefor Religions studies. The Hague Muton, (1979).

Tillich / paul. The Elernal Now, New york, Scibers 1963.

Spiro, Melfosd. Religion: problems of Definition and Explanation (p85 - 126) 1966 - in Anthropoligical / Atrend - repon and bibliography, paris, unesco, 1959. (Bibliographie internu Row 1984.

Wilson, Bryan / R. magic and The Millennium, Asocialojical study of Religious Movements of protest an Tribul and Third world peoples london tleinmun, 1943.

Vernn, , Dilble. The legacy of Albion Small, chicagoc univ. of (hicago press) 1975 (Guoted by lewss A. coses. The Ane rican Trends / p 287.

Wuthnow, R.J. Sociology of Religion\* in Handlookk of Sociology, (edit by)

Williams / peter w. popular Religion in America symlolic change and the Modernizatiom prolross, in, Historical perspective, Englewood cliffs. N.J. prentice Hall. 1980.