

آینده جامعه قدسی: امکانات و چشم انداز اجتماعی - سیاسی دین در ایران پساانقلابی

حسن محدثی

این مقاله شرایط اجتماعی ایران را در حالی که حدود بیست و نه سال از انقلاب می‌گذرد، بر مبنای تفسیری از جامعه مدرن و جامعه به نحو فزاینده در حال مدرن شدن مورد بحث قرار داده است و تناسب و هم‌خوانی آن را با نوع معینی از حضور اجتماعی دین مطرح می‌سازد. درباره حضور اجتماعی دین چهار دیدگاه را می‌توان از هم تمیز داد: دیدگاه ضددینی (حذف دین)، دیدگاه مدافع خصوصی شدن دین (عدم حضور اجتماعی)، دیدگاه سیاست دین‌دارانه (حضور حداقلی)، دیدگاه سیاست دینی (حضور حداکثری). مقاله با چارچوب نظری‌ای که مفاهیم اصلی آن مأخوذ از آرای چارلز دیویس و جامعه‌شناسانی چون پیتز برگر، و هروبولز است، آغاز می‌شود و با بحث از پیامدهای منفی جامعه قدسی در ایران بعد از انقلاب ادامه می‌یابد. بر مبنای تحلیل وضعیتی که مقاله با طرح برخی مفاهیم نظیر تکثر اجتماعی، چندگانگی نظام‌های ارزشی، و بحران جامعه‌پذیری دینی ارائه می‌کند، این نتیجه حاصل می‌شود که گزینه سیاست دینی یا طرح قدسی جامعه دیگر گزینه کارآمد و سازگار با شرایط اجتماعی نخواهد بود. به عبارت دیگر، شرایط اجتماعی مساعد برای تداوم آن دیگر موجود نیست. این البته به معنای پایان اجتماعی گزینه مذکور است و نه پایان سیاسی آن. انحصارگرایی دینی مندرج در این گزینه پیامدهایی منفی به بار آورده است که اجمالاً به پاره‌ای از آن‌ها اشاره شده است. در ادامه گزینه بدیل باز هم بر مبنای چارچوب مفهومی مأخوذ از چارلز دیویس و آرای وی در باب طرح کثرت‌گرایانه جامعه مورد بحث قرار گرفته و شرایط اجتماعی برای تحقق آن مساعد ارزیابی شده است. گزینه‌های یک و دو به دلیل این که هرگونه حضور اجتماعی دین رانفی می‌کنند، اساساً محل نزاع نبودند و در این مقاله نیز جز به اشاره به آن‌ها پرداخته نشده است.

مفاهیم کلیدی: حضور اجتماعی دین، تمایز ساختاری، تکثر اجتماعی، جامعه قدسی، سیاست دینی، سیاست دیندارانه.

طرح مسئله

در یک دسته‌بندی انتزاعی جامع، که شاید همیشه از مابه‌ازای کامل عینی برخوردار نیست، می‌توان دیدگاه‌های ممکن و احتمالاً موجود درباره نوع حضور دین در جامعه را به چهار دسته تقسیم کرد: دیدگاه ضددینی که آرمان آن حذف دین از حیات اجتماعی و انسانی است. دوم دیدگاهی که از خصوصی شدن دین دفاع می‌کند و خواهان عدم مداخله دین در تنظیم هرگونه ترتیبات اجتماعی است. می‌توان این دو دیدگاه را در هم ادغام کرد، زیرا دیدگاه نخست در عمل به صورت دیدگاه دوم درمی‌آید. دیدگاه دیگر دیدگاه سیاست دینی است. این دیدگاه که در بیست و نه سال اخیر بر جامعه ما حاکم بوده است طالب آن است که دین در شکل‌گیری همه ترتیبات اجتماعی مداخله‌ای فعال داشته باشد و به مثابه داور نهایی عمل کند و ملاکات تعیین‌کننده را ارائه نماید. محصول حالت افراطی این دیدگاه تمامیت‌گرایی دینی است که در آن سیاست دینی زندگی خصوصی آدمیان را نیز با توجه به ساز و کارهایی که در اختیار دارد سراسربینانه تحت نظر می‌گیرد. دیدگاه چهارم دیدگاهی است که من آن را سیاست دین‌دارانه نام می‌نهم و با عنایت به شرایط اجتماعی موجود از آن به عنوان گزینه‌ای ممکن و مطلوب سخن خواهم گفت. دیدگاه اخیر دین را یکی از عناصر دخیل در شکل‌گیری و شکل‌دهی ترتیبات اجتماعی می‌داند و همه اشکال انحصارگرایی را بر حسب تحلیل وضعیت اجتماعی مدرن نامطلوب تلقی می‌کند. از چنین موضعی هر سه گزینه دیگر انحصارگرایانه است: دیدگاه اول و دوم مدافع انحصارگرایی غیردینی‌اند و دیدگاه سوم مدافع انحصارگرایی دینی؛ در حالی که دیدگاه چهارم با وضعیتی کثرت‌گرا هم‌خوانی دارد و از نظر جامعه‌شناختی در وضعیتی کثرت‌گرا امکان تحقق پایدار می‌یابد.

دین در ایران معاصر (مرادم دوره تقریبی ۱۵۰ سال گذشته است) به منزله نیروی اجتماعی بسیار تأثیرگذار نقش ایفا کرده است، چه در تحولات اجتماعی بزرگ نظیر دو انقلاب مشروطیت و انقلاب اسلامی و چه در دیگر حرکت‌ها و تغییرات اجتماعی، دین همواره حضوری انکارناپذیر و غیرقابل چشم‌پوشی داشته است. هم‌اکنون نیز که ۲۹ سال از وقوع انقلاب اسلامی می‌گذرد، دین هم‌چنان حضوری پررنگ دارد: حکومتی دینی جامعه ما را اداره می‌کند و طیفی از دین‌داران بخش عمده جامعه ما را می‌سازند و نسبت خاص خود را با این وضعیت برقرار می‌کنند؛ اگر چه به نظر می‌رسد بخشی از اعضای جامعه بیرون از سپهر دینی زندگی می‌کنند، اما چون در ایران اغلب تحقیقات مربوط به دین به موضوع وضعیت دین‌داری معطوف است و هنوز تحقیقی درباره وضعیت بی‌دینی در ایران انجام نگرفته است – و این خلأ بزرگی است – نمی‌توانیم به‌درستی و دقت درباره آن سخن بگوییم.

اشتغال جامعه‌شناسان به موضوعات جزئی و اغلب غیرتاریخی سبب شده است که نقش اجتماعی بسیار مهم دین در ایران معاصر آن طور که شایسته است مورد بررسی قرار نگیرد. این مقاله بحثی مقدماتی در این باره را در دستور کار دارد. هر گونه بحث درباره نقش دین در ایران معاصر مستلزم ارائه نظریه‌ای کلان و تاریخی درباره این موضوع است تا عملکرد دین در هر مقطع در چارچوب این طرح نظری کلی ارزیابی شود. به چه نحو و بر اساس کدام طرح نظری می‌توان نقش و عملکرد اجتماعی و سیاسی دین را در طول ۱۵۰ سال اخیر توضیح داد؟ از منظر جامعه‌شناسی تاریخی آن چه در عصر مشروطیت و یا قبل از آن با توجه به عامل دین در ایران روی داد با رویدادهای کنونی نسبتی برقرار می‌کند. چگونه می‌توان این نسبت را به نحو معنادار و قانع‌کننده‌ای برقرار کرد؟ چگونه می‌توان همه آن مباحثی را که هم اکنون در باب فرآیند دنیوی شدن در ایران معاصر در جریان است، در یک سطح کلی تر سامان داد؟ نسبت پرفراز و نشیب دین و سیاست در ایران معاصر چگونه قابل توضیح است؟ گزینه یا گزینه‌های ممکن برای باز تعریف این نسبت کدام است؟ این مقاله محصول کوششی مقدماتی است برای ارائه نظریه‌ای جامعه‌شناختی به منظور فراهم ساختن پاسخی احتمالاً قانع‌کننده‌تر به پرسش‌های فوق.

چارچوب نظری بحران جامعه قدسی

نخست مایلیم برخی نکات کلی را یادآوری کنم و سپس به دیدگاه نظری مختارم بپردازم. برحسب آنچه در طرح مسئله گفته شد، هر نوع نظریه جامعه‌شناختی کلانی که بخواهد به مسائل ایران معاصر بپردازد و طرحی مسئله‌یابانه را درباره ایران معاصر پیش بکشد، لاجرم می‌بایست به دین به عنوان یکی از نیروهای اجتماعی تعیین‌کننده، و نه فقط در کنار دیگر نیروها و پدیده‌ها، توجه کند. موریس گودلیه بر آن است که «هر جا که دین نظام مسلط است، تغییر جامعه مستلزم تغییر در دین است و بنابراین در چنین جامعه‌ای هر انقلاب اجتماعی‌ای مستلزم نفی و انتقال امر قدسی است. دین به خودی خود نه زیرساختاری و نه روساختاری است. ممکن است گهگاه کارکردهای زیرساختاری را در مرحله‌ای که می‌خواهد در درون یک جامعه خاص به نظام مسلط بدل شود انجام دهد» (تامسون و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۴۱). اما مدلل ساختن و به کرسی نشاندن این که در ایران معاصر دین نظام مسلط، زیرساختار، یا مثلاً عامل تعیین‌کننده نهایی است کار ساده‌ای نیست و مستلزم تحقیقات تجربی جامعی است. از این رو، به جای طرح چنین ادعای کلانی من از نظری معتدل‌تر دفاع می‌کنم و آن این است که دین در ایران معاصر یکی از عوامل اجتماعی تعیین‌کننده است. بنابراین، جامعه‌شناسی دین می‌تواند نقش اساسی‌تری در تحلیل جامعه‌شناختی ایران معاصر ایفا می‌کند. رویکردی که این مقاله برحسب آن نوشته شده

است از دو جاده طلبی نظری معقول دفاع می‌کند: یکی ارائه نظریه‌ای جامعه‌شناختی درباره نقش دین در ایران معاصر است و نه ارائه نظریه‌ای درباره دین در همه جوامع و همه ادیان. چنان‌که گودلیه نیز در نقد دیدگاه مارکسیستی درباره دین تأکید می‌کند که به جای ارائه نظریه‌ای انتزاعی، کلی و غیرتاریخی درباره دین، بسته به نوع جامعه می‌بایست نظریه‌ای درباره «تغییرات موقعیت و کارکردهای» دین ارائه کرد (تامسون و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۴۱). دوم این‌که، به منظور شناخت ایران معاصر و تحولات اجتماعی آن یک نظریه جامعه‌شناختی خاص که بر نیروها و عوامل معینی تأکید دارد، کافی نیست. هم‌چنان‌که واقعیت اجتماعی همانند منشوری چندوجهی است و ترکیبی از عوامل و نیروها در شکل‌گیری و تغییر و تحول آن دخیل‌اند، می‌توان از منظرهای گوناگون بدان نگریست و نظریه‌های گوناگونی که هر یک بر عناصر و عوامل خاصی تأکید دارند درباره آن پرورد. حتی اگر قرار باشد در درازمدت به یک نظریه کلان جامعه‌شناختی درباره ایران معاصر نایل شویم، راهی جز طی این مسیر وجود ندارد.

اما غیر از این به اصطلاح جاده‌طلبی‌های نظری، مایلیم از این مدعا نیز دفاع کنم که راه رشد جامعه‌شناسی در ایران از جامعه‌شناسی تاریخی آغاز می‌شود و صرف جمع‌آوری داده‌ها درباره پدیده‌های اجتماعی جاری شرایط نظریه‌پردازی علمی را فراهم نمی‌کند. حال پس از این مقدمات می‌توانم به چارچوب نظری مقاله بپردازم.

با عطف نظر به دین، می‌توان جوامع را در نوع شکل‌دهی به نظم اجتماعی و معنایی که بدان می‌بخشند به سه دسته جوامع قدسی، سکولار و کثرت‌گرا تقسیم کرد. در هر یک از این انواع جوامع، نسبت متفاوتی بین دو قلمرو دین و سیاست برقرار می‌شود. جامعه قدسی که خود به دو نوع سنتی و واکنشی تقسیم می‌شود: «یکپارچه و انحصاری است. این جامعه برخلاف جامعه سکولار به منشأ متعادل نظم به عنوان اساس جامعه انسانی نظر دارد. به عبارت دیگر، جامعه قدسی معناداری جامعه انسانی را در درون خود انسان‌ها و در درون گستره قدرت و پیشرفت خود جامعه نمی‌بیند. این جامعه یکپارچه است زیرا تنها یک راه‌حل برای مسئله نظم در سطح نهاد، آموزه، عمل، نهاد و تاریخ به رسمیت می‌شناسد و مجاز می‌شمرد. نظم جامعه و معناداری حیات انسانی به روی بحث عقلانی که به توافق بین نظرگاه‌های مخالف منتهی می‌شود گشوده نیست. گفتن این‌که نظم اجتماعی منشئی متعال دارد به این معنی تفسیر می‌شود که نظم اجتماعی مُنزَل از بالا است و انسان‌ها آن را نساخته‌اند یا مشمول تغییرات و پرسش‌گری آنان نمی‌شود. بدین ترتیب، مطلقیت امر متعال در جامعه قدسی به تجلی جسمانی، تاریخی و نهادی آن در [قالب] یک نظم اجتماعی خاص منتقل می‌شود. چنین جامعه‌ای همچنین انحصاری است به طوری که اصولاً نمی‌تواند بدون تعارض با ادعاهای خود مشروعیت جوامع

دیگر را مجاز بشمرد. جوامع قدسی در رابطه مضطربانه‌ای با یکدیگر زیست می‌کنند، اگر به‌راستی بتوان گفت که اصلاً آن‌ها با یکدیگر ارتباطی برقرار می‌کنند. آن‌ها یا در حالتی از نادیده گرفتن متقابل یا جدایی به هم‌زیستی می‌پردازند یا به جنگ و خشونت متوسل می‌شوند تا یکدیگر را به تغییر دین یا تسلیم و اداری سازند» (Davis, 1994: 122).

این جامعه قدسی تا زمانی که مدرنیته ظاهر نشده است، جامعه قدسی سنتی است. اما جوامع قدسی‌ای هم هستند که در «واکنش علیه تأثیر مدرنیته سامان یافته‌اند» (Davis, 1994: 123). «جوامع قدسی سنتی یکپارچه و انحصاری هستند زیرا هنوز تفاوتی بین مطلقیت منشأ کلی نظم و نسبت فرهنگی یک نظم خاص در آن‌ها به‌طور واقعی ایجاد نشده است» (همان‌جا) اما جوامع قدسی واکنشی پس از وقوع روند یک‌پارچگی‌زدایی و رواج درک نسبت فرهنگی، مصنوعاً درصدد یکپارچه‌سازی و انحصاری کردن نظم اجتماعی برمی‌آیند. در نتیجه، چنین اقدامی به خشونت و فقدان هر گونه تساهل می‌انجامد: «حفظ چنین جامعه یکپارچه و انحصاری در دنیایی با ارتباطات آسان و تکنولوژی جهانی آسان نیست، به این دلیل عزم برقراری مجدد یا پاک‌سازی یک جامعه قدسی در جایی که مدرنیته پیش از این تاخت و تازهایی انجام داده است، نظم اجتماعی‌ای را پدید می‌آورد که شدیداً فاقد رواداری است؛ به‌طوری که حتی اندک انعطاف و گشودگی جوامع سنتی را، که علی‌رغم ساختار یکپارچه و انحصاری‌شان همواره محفوظ ماند، فاقد است» (همان‌جا).

چارلز دیویس بلافاصله اضافه می‌کند که «بهترین مثال برای چنین جامعه‌ای ایران پس از انقلاب است» (همان‌جا). تلاش برای برقراری چنین نظم اجتماعی تلاشی است که با وضعیت و شرایط اجتماعی این جوامع ناسازگار است و دیر یا زود جامعه این ادعای مطلقیت و قدسیت امر سیاسی را پس می‌زند و از تعرض دین به نظم سیاسی و اجتماعی که محصول عقلانیت و توافق افراد دانسته می‌شود جلوگیری می‌کند.

تاریخ جامعه قدسی در ایران را می‌توان به دو مرحله تقسیم کرد:

۱. جامعه قدسی بسیط (امت): در این دوره اقتدار دینی و فره ایزدی دو پایه مشروعیت بخش سازنده و پیشینی نظم اجتماعی است. تعلق فکری و عاطفی شدید به مراجع دینی و سلطنت وجود دارد و هرگونه مخالفت با نظم اجتماعی موجود به سرکوبی شدید منجر می‌شود. جامعه یکپارچه است و نظام فرهنگی رقیب و بدیلی برای دین وجود ندارد.

۲. جامعه قدسی واکنشی: در این مرحله جامعه قدسی در مدار مدرنیته قرار می‌گیرد. در این دوره بخشی از پتانسیل‌ها و واکنش‌های جامعه قدسی نمایان می‌شود. این دوره با عصر جنگ‌های ایران و روس آغاز می‌شود. روند پرفراز و نشیب یکپارچگی‌زدایی و آشنایی با نظام

فرهنگی سکولار به مثابه بدیلی برای نظام نمادین دینی آغاز می شود.

اما این مرحله اخیر دو حرکت یا دو جریان هم زمان را شامل می شود که در کنش و واکنش با هم قرار دارند و بسته به موقعیت، یکدیگر را تضعیف و یا تقویت می کنند اما هیچ یک قادر به حذف و محو دیگری نیست. این دو جریان یا دو حرکت عبارت اند از: الف. جریان یکپارچگی زدایی و انحصارزدایی از جامعه قدسی؛ ب. جریان یکپارچه سازی و انحصاری سازی مجدد. این جریان های متقابل به دو صورت ظاهر می شوند. دو صورت یکپارچگی زدایی و انحصارزدایی عبارت اند از: ۱. یکپارچگی زدایی و انحصارزدایی از پایین که تدریجی، طولانی مدت، و عاری از خشونت است و در نتیجه بسیار دیر نمایان می شود اما تأثیرات آن نسبتاً پایا و ماندگار و در حال گسترش است و جریان مقابل را رفته رفته به عقب می راند. تمایزات نهادی تدریجی، شکل گیری سبک های جدید زندگی و رواج ارزش فرهنگی جدید به موازات تحول در نهادها و نوآوری های فنی و ورود رسانه های مدرن از صنعت چاپ و نشر گرفته تا اینترنت و ماهواره در حال حاضر؛ ۲. یکپارچگی زدایی و انحصارزدایی آمرانه که سریع، کوتاه مدت، و خشن است و تأثیرات آن نه تنها ماندگار نیست که اغلب مقاومت های به همان میزان خشن و تندی را در جریان مقابل برمی انگیزد. نمونه بارز یکپارچگی زدایی و انحصارزدایی آمرانه را می توان در عصر پهلوی و عملکرد پهلوی اول و دوم یافت.

به موازات این جریان، جریان یکپارچه سازی و انحصاری سازی نیز به دو شکل فعال می شود: ۱. یکپارچه سازی و انحصاری سازی از پایین که از طریق آگاهی بخشی و تعلیم و تربیت مذهبی سعی در بازسازی خود دارد و می کوشد جامعه پذیری دینی سنتی را تقویت کند. ایدئولوژی آن محافظه کارانه است و در مقابل نوآوری ها و تحولات مقاومت می کند. از رسانه های دینی سنتی و گاه حتی از رسانه های مدرن نظیر رادیو و تلویزیون و نهادهایی چون آموزش و پرورش استفاده می کند تا سپهر دینی و اجتماعی خاص جامعه قدسی را حفظ کند. ۲. یکپارچه سازی و انحصاری سازی آمرانه که واکنشی، سریع، خشن، اما بی دوام است و به تقویت طرف مقابل دامن می زند. ایدئولوژی آن رادیکال است. نمونه بارز آن را در برخی فعالیت های دینی قبل از انقلاب و عملکرد نظام جمهوری اسلامی در بسیاری از مقاطع در ۲۹ سال گذشته می توان جست و جو کرد.

بر مبنای این نقطه عزیمت یعنی تقسیم جوامع بر اساس نقش و سهم دین در شکل دهی نظم اجتماعی و در ترکیب نهایی این نظم، می توان موضوع بحران جامعه قدسی در عصر مدرن را پیش کشید. بازاندیشی نهادی و خود-بازاندیشی دو مفهومی هستند که در این جا مورد بحث قرار می گیرند تا روند منتهی به بحران جامعه قدسی کم و بیش توضیح داده شود.

تکثر اجتماعی و چندگانگی نظام‌های ارزشی: بازاندیشی نهادی

همه ما در درون یک جهان اجتماعی مقیم هستیم، این یعنی «زیستن درون واقعیتی که نظم داده می‌شود و به زندگی معنا می‌بخشد» (برگر، برگر، و کلتر، ۱۳۸۱: ۷۲). در جامعه‌شناسی به جهان اجتماعی‌ای که آدمی در آن زیست می‌کند «زیست جهان» یا «جهان زیست» می‌گویند (همان‌جا). یکی از فرق‌های عمده میان جامعه جدید و جوامع و اجتماعات ماقبل مدرن همین تغییر در «جهان‌های زیست»^۱ است. دو دسته تحول سبب شده است که چنین پدیده‌های روی دهد: دسته اول تحولات جامعه‌شناختی و به‌طور کلی غیرمعرفتی، و دسته دوم تحولات معرفتی. تقریباً تمامی جامعه‌شناسان برگذار از جامعه ماقبل مدرن به جامعه مدرن تأکید دارند و اساساً برخی خود علم جامعه‌شناسی را زاده همین گذار می‌دانند. البته هر یک از جامعه‌شناسان این گذار را به نحوی خاص صورت‌بندی کرده‌اند، اما تقریباً همگی، هر یک به نحوی، چنین روندی را مورد تأیید قرار داده‌اند: از جامعه‌شناسان کلاسیک چون کنت، دورکیم، زیمل، مارکس، اسپنسر، وبر و تونیس گرفته تا جامعه‌شناسان متأخرتر همچون تالکوت پارسنز، رابرت بلا، پیتر برگر، آنتونی گیدنز و غیره. در این جا ذکر آرای متنوع آنان در این باره ضرورتی ندارد و باعث تفصیل بی‌مورد بحث خواهد شد.

نکته دیگری که قاطبه جامعه‌شناسان بر آن اتفاق نظر دارند وقوع تمایزات ساختاری در جامعه مدرن است. برای این‌که این تمایزات ساختاری را به‌خوبی درک کنیم، مناسب است نگاهی به وضعیت اجتماعی ماقبل مدرن بیندازیم. جامعه ماقبل مدرن جامعه‌ای یکپارچه است، و زیست - جهان‌های افراد کمابیش مشابه و هم‌سنگ است. به عبارت دیگر، افراد در درون زیست - جهان یکپارچه‌ای می‌زیستند (برگر و دیگران، ۱۳۸۱: ۷۳).

وقتی جامعه از نظر ساختاری یکپارچه و تمایز نیافته باشد، آن‌گاه یک نظام نمادین می‌تواند نظم اجتماعی را سازمان دهد و الگو مند سازد و همه زیست - جهان‌های اجتماعی را در زیر چتر فراگیر خود قرار دهد. در دوران ماقبل مدرن این نظام نمادین را دین تدارک می‌دیده است. در جهان ماقبل مدرن دین زیست جهان آدمی را معنی می‌بخشید، نظم و وحدت بخش را پدید می‌آورد و سلطه‌ای همه‌جانبه بر دیگر نهادهای اجتماعی اعمال می‌کرد. «معنای ساده این نظم برای فرد این بود که نمادهای یکپارچه ساز به‌طور یکسان بخش‌های مختلف زندگی روزمره‌اش را در بر می‌گرفتند» (همان‌جا). اما جوامع مدرن، برخلاف جوامع ماقبل مدرن، جوامع بخشی شده‌اند. روند تمایزات ساختاری، جامعه را به بخش‌های مختلفی تبدیل کرده است که

1. life-worlds

2. Compartmentalized society

هر بخش آن منافع، درگیری‌ها، آرمان‌ها و ارزش‌های خاص خود را دارد. به عبارت دیگر، در جامعه مدرن زیست - جهان‌های گوناگونی وجود دارد. فرد هم‌زمان زیست - جهان‌های گوناگونی را تجربه می‌کند و این تجربه «تظاهرات عمده‌ای نیز در سطح آگاهی دارد» (همان‌جا) همان چیزی که در ادامه تحت عنوان خود - بازاندیشی از آن بحث خواهیم کرد.

پس جامعه مدرن جامعه‌ای متکثر و چندگانه است. این تکثر اجتماعی و چندگانگی ساختاری، تکثر آگاهی و تکثر معرفتی، تکثر نظام‌های ارزشی را نیز در پی دارد. از این رو، در جامعه مدرن دیگر نمی‌توان از یک نظام نمادین فراگیر سخن گفت که همه بخش‌های گوناگون جامعه و زیست - جهان‌های متنوع را تحت پوشش خود قرار دهد. این است که پیتز برگر از جهان‌های خرد^۱ در جامعه مدرن سخن می‌گوید و معتقد است که نه تنها دین دیگر نمی‌تواند به عنوان یک نظام نمادین فراگیر وجود داشته باشد، که اساساً سخن گفتن از نظام نمادین فراگیر چندان معنادار نیست. بدین ترتیب، دین امکانات انحصاری خود را از دست می‌دهد و «هیچ جهانی‌بینی واحدی از این پس هرگز نمی‌تواند قطعیت مقبول و جامعی را ارائه دهد که دین زمانی آن را ارائه کرده بود» (تامسون و دیگران، ۱۳۸۱: ۴۲).

وی در توضیح این فرآیند می‌گوید: «تمایز ساختاری که جامعه گماینشافت‌گونه را به جامعه گزلفشافت‌گونه مبدل می‌کند، مطلوبیت همه این جهانی‌بینی‌ها را متزلزل می‌سازد» او یادآوری می‌کند که «جوامع جدید آن‌چنان به عرصه‌های نهادی نسبتاً مستقل تفکیک شده‌اند که به آسانی یک نظام معنایی فراگیر را که مدعی اقتدار در همه عرصه‌ها باشد، نمی‌پذیرند» (تامسون و دیگران، ۱۳۸۱: ۴۶). رابرت یلا جامعه‌شناس برجسته دین این روند را حرکت از «نمادسازی متراکم» به سوی «نمادسازی متمایز» می‌نامد (تامسون و دیگران، ۱۳۸۱: ۴۳). او تمایزات نمادی را هم‌آهنگ با «تمایزات ساختی در نظام اجتماعی» می‌داند (تامسون و دیگران، ۱۳۸۱: ۴۶). ماکس وبر نیز معتقد است که «عقلانی شدن فزاینده» «نسبی‌سازی و رقابت بین مجموعه‌های متفاوتی از ارزش‌ها را با خود به همراه دارد» (تامسون و دیگران، ۱۳۸۱: ۳۸). همین بحث را چارلز دیویس با تفکیک میان «فرهنگ سنتی» و «فرهنگ مدرن» مورد بحث قرار می‌دهد. او اولی را فشرده و کلیتی تمایزنا یافته می‌داند و دومی را تمایز یافته و واجد قلمروهای مختلف معنا (Davis, 1994: 49)

اما ما درباره ایران سخن می‌گوییم. این‌جا این پرسش مطرح می‌شود که احکامی که درباره جامعه مدرن صادق است در جامعه ما از نظر جامعه‌شناختی چه اعتباری دارد؟ از این رو،

1. sub-world

می‌بایست از مدرن شدن جامعه ایران سخن بگوییم. تعیین این‌که جامعه ما تا چه حد مدرن شده است کار آسانی نیست. اما در این تردیدی نیست که پس از جنگ‌های ایران و روس تا امروز، ما برنامه‌های اصلاحات و توسعه‌گوناگونی را به مرحله اجرا گذاشته‌ایم: از اصلاحات عباس میرزا و میرزا تقی‌خان امیرکبیر گرفته تا مدرنیزاسیون برون‌زا و آمرانه رضاشاه و محمدرضاشاه و بالآخره برنامه‌های گوناگون توسعه در ایران پس از انقلاب. همه این اقدامات و تلاش‌ها حرکت به سوی مدرن شدن بوده است، بگذریم که این مدرنیزاسیون همواره یک دست و هم‌آهنگ نبوده است و تبعات ضد و نقیضی را به دنبال داشته است. با این همه، چیزی که در آن تردیدی نیست، این است که ما حدی از مدرنیزاسیون را پذیرفته‌ایم. جامعه ما نه تنها بسیاری از نهادهای مدرن را ایجاد کرده است بلکه حتی فرهنگ و ارزش‌های غربی نیز توسط بخشی از جامعه پذیرفته شده است. در طول این سالیان به اجماع اغلب روشنفکران و جامعه‌شناسان، مسئله اصلی جامعه ما تضاد سنت و مدرنیته بوده است. این روند به ناگزیر جامعه را از یکپارچگی سابق خود انداخته است. جامعه ما دیگر نه جامعه‌ای سنتی است که واجد یکپارچگی باشد و نه کاملاً مدرن است (جهانگل، ۱۳۷۹: ۷).

بدین ترتیب، با ورود به چنین دورانی، یکپارچگی ساختاری جامعه ما از دست رفته است و هر چه زمان بیشتر می‌گذرد و داد و ستد ما با دنیای جدید به نحوی اجتناب‌ناپذیر بیشتر می‌شود، به همین میزان یکپارچگی اجتماعی ضعیف‌تر می‌شود و جامعه به بخش‌های گوناگون با منافع، ایدئولوژی، و خرده‌فرهنگ‌های خاص تقسیم می‌شود. این روند سبب می‌شود که نظام نمادین فراگیر و مسلطی که در جامعه ما وجود داشته است (و این همانا دین بوده است)، هر چه بیشتر مشروعیت فراگیرش را از دست بدهد: «از عمومی‌ترین ویژگی‌های جوامع سنتی پیش‌مدرن یکپارچگی نمادین آن‌ها از طریق دین است. در اغلب موارد این یکپارچگی با هجوم نوسازی به‌طور جدی به مبارزه طلبیده می‌شود... بحران دین سنتی در جوامع جهان سوم، شاید مشخص‌تر از هر چیز دیگری، آزمون دشوار اجتناب‌ناپذیر مندرج در نوسازی، یعنی از دست رفتن معانی یکپارچه‌ساز جمعی و فردی را آشکار می‌کند» (برگر، برگر، و کلنر، ۱۳۸۱: ۱۵۶-۱۵۸).

این روند مدرنیزاسیون که محرک اولیه آن از بیرون به جامعه ما وارد شده است، رفته رفته درونی می‌شود، بدین معنا که عوامل و انگیزه‌های مدرن شدن در درون جامعه ما بازتولید می‌شود. به عبارت دیگر، مدرنیزاسیون خود را بازتولید می‌کند و اشاعه مدرنیزاسیون از مرکز به پیرامون این روند بازتولید را تضمین می‌کند. بدین ترتیب، تحولاتی در جامعه روی می‌دهد که خود به مدرن شدن هر چه بیشتر جامعه مدد می‌رساند و بخش‌های مختلف جامعه را از وضع

ماقبل مدرن خود خارج می‌سازد. این روند یکپارچگی‌زدایی از ساختار جامعه به درون قلمرو فرهنگ ریزش می‌کند و تحولات فرهنگی همه‌جانبه‌ای را به دنبال می‌آورد و بدین ترتیب، یکپارچگی فرهنگی نیز از بین می‌رود. «از همین رو، می‌توان انتظار داشت که با رشد جمعیت این گروه‌ها، صحنه فرهنگی جامعه به سوی ارزش‌های اجتماعی متفاوت تغییر کند» (عبدی و گودرزی، ۱۳۷۸: ۱).

این وضعیت که برگر و همکارانش «بحران دین سنتی» را از نتایج آن می‌دانند، جایگاه دین را به مثابه یک نظام نمادین فراگیر به چالش می‌کشد و چالش از بیرون از عرصه دین - یعنی جامعه در برگیرنده^۱ - به درون قلمرو دین وارد می‌شود. «سطح تقسیم کار اجتماعی درجه خاصی از تقسیم کار دینی را امکان‌پذیر (یا غیرممکن) می‌سازد و بنابراین، سطح تقسیم کار اجتماعی ایجاد ساختارهای معین اعمال و اعتقادات را ممکن (یا ناممکن) می‌سازد. خلاصه این‌که تنوعات مربوط به شکل و سطح تمایزیابی در فعالیت تولیدی و به‌ویژه در تولید نمادی سازمان یافته اجتماعی تنوعات ملازم خود را در کارکردها و ساختار پیام دینی به همراه می‌آورد» (تامسون و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۵۰).

بدین ترتیب، نه تنها مشروعیت فراگیر دین به مثابه یک نظام نمادی تام زیر سؤال می‌رود، بلکه خود قلمرو دینی نیز یکپارچگی خود را از دست می‌دهد و موزائیکی می‌شود: «تقسیم کار دینی، در درون حوزه دینی نوعی تمایزیابی را به وجود می‌آورد که حوزه دینی را به نوعی ساختار منافع نامتجانس مبدل می‌کند» (تامسون و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۵۱).

و این وضعیتی است که هم‌اکنون در جامعه ما مشاهده می‌شود. در حال حاضر، نه تنها جامعه ما چندپاره شده است، بلکه عرصه دینی نیز دیگر متشکل و یک دست نیست. برعکس، در ایران معاصر گرایش‌های دینی مختلفی وجود دارد که در بسیاری مواقع منافع و جهت‌گیری‌های متضادی از خود بروز می‌دهند: «هرچه جلوتر می‌رویم ساحت‌های یکپارچه و تمایز نیافته یا کمتر تمایز یافته به سمت چندپارچگی و تمایزیابی هر چه بیشتر حرکت می‌کنند؛ یعنی هم نهادهای جدید با کارکردهای جدید شکل می‌گیرد و هم مدل‌ها و ما به ازای مفاهیم پایگاه اجتماعی، خرده فرهنگ و منافع گروهی گسترده‌تر و متنوع‌تر می‌شود. این روند تمایزیابی اجتماعی در ایران معاصر نیز یکی از ساز و کارهای عمده پویایی جامعه بوده است... این روند تمایزیابی اجتماعی در ایران ساحت‌های گفتمان‌ساز متعددی را پدید آورده است، به نحوی که در ارتباط با موضوعات بنیادین و کلانی چون سنت و مدرنیته گفتمان‌های رقابتی

1. inclusive society

شکل گرفته‌اند که چالش بین آن دو را در سطح نظام‌های نمادین بازتولید می‌کنند... [این گفتمان‌ها عبارتند از] نفی سنت، تحکیم و تکرار سنت، اصلاح سنت و بازآفرینی سنت... اگر محق باشم به خاطر برخی مقاصد نظری و به نحوی انتزاعی میراث اسلامی سنت را از میراث غیراسلامی آن تفکیک کنم، می‌توان متناظر با سه گفتمان اخیر (تکرار سنت، اصلاح سنت و بازآفرینی سنت) از سه گرایش دینی سخن گفت: گرایش دینی محافظت‌گرا که مولد گفتمان تکرار سنت است، گرایش ترمیم‌گرایی دینی که مولد گفتمان اصلاح سنت است و بالأخره گرایش بازسازی‌گرایی دینی که گفتمان بازآفرینی سنت را تغذیه می‌کند» (محدثی، ۱۳۸۱: ۲۰۱-۲۰۴).

در حال حاضر، جامعه مدرن غربی چنان تفکیک یافته و پیچیده شده است که برخی متفکران غربی آن را مغایر با نظام دموکراتیک و تضعیف‌کننده آن می‌دانند. آن‌ها معتقداند که «انفکاک کارکردی تخصصی باعث می‌گردد که پیش‌بینی تأثیرات ناخواسته اقدام یکی از سیستم‌های فرعی بر امکان‌های آینده دیگر سیستم‌ها بسیار مشکل شود، به‌ویژه با توجه به این مسئله که منافع در جوامع مدرن باید همگانی باشد» (نش، ۱۳۸۰: ۲۶۲). همین انفکاک ساختاری که در آغاز شکل‌گیری جامعه مدرن متضمن آزادی افراد برای انتخاب گزینه‌های ممکن بود، چنان همه‌جانبه شده است که اکنون برخی معتقدند که «توسعه گزینه‌های انتخاب که به وسیله سیستم‌های فرعی عقلانی تولید می‌شوند عملاً به آزادی بیشتر برای افراد منجر نمی‌گردد» (همان، ۲۶۲-۲۶۳). اما هم‌اکنون ما در آغاز این روند قرار داریم. مسئله ما زایل شدن یکپارچگی اجتماعی و فرهنگی است و مسئله آن‌ها انفکاک شدید ساختاری. بحث درباره خوب یا بد بودن این روندهای اجتماعی، ضرورت‌های موجود را تغییر نمی‌دهد. داوری ارزشی حلال مسائل اجتماعی واقعاً موجود نیست. نظام فرهنگی و سیاسی، متناسب با نظام اجتماعی شکل می‌گیرد. نمی‌توان نظام فرهنگی و سیاسی دل‌خواسته را بر یک ساختار اجتماعی معین تحمیل کرد. وجود حدی از سازگاری میان آن‌ها ضروری است. این موضوعی است که هم‌اکنون می‌خواهم درباره آن سخن بگویم.

بحران جامعه‌پذیری دینی: خود-بازاندیشی

تاکنون از تکرار اجتماعی و چندگانگی نظام‌های ارزشی و نیز تکرار و تنوع گروه‌ها و مطالبات سیاسی سخن گفتم و «بحران دین سنتی» را پیامد چنین وضعی دانستم و تأکید کردم که در چنین وضعی غلبه تفسیر دینی تاکنون موجود بر ساحت فرهنگی و اجتماعی و سیاسی متکثر ممتنع می‌گردد. همه این بحث‌ها معطوف به زمینه اجتماعی^۱ بود که عملی شدن آموزه‌های دینی

1. social context

لاجرم در آن باید صورت واقعی به خود بگیرد، زیرا انسان اجتماعی در زمینه اجتماعی دم می‌زند و همچون ماهی در آب، در فضای آن می‌زید و تقریباً به نحوی دائمی و به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، آگاهانه یا ناآگاهانه از این فضا متأثر می‌شود. اکنون به مفهوم جامعه‌پذیری و جامعه‌پذیری دینی می‌پردازم که مبین تربیت اجتماعی انسان است و یکی از مهم‌ترین عوامل شخصیت‌ساز است. مفهوم جامعه‌پذیری هم تأثیر جامعه بر فرد را منعکس می‌سازد و هم توضیح‌دهنده نوع شخصیت فرد است. به عبارت دیگر، هم دلالت بر زمینه اجتماعی دارد و هم زمینه انسانی را در بر دارد. این زمینه انسانی همان «سابقه» و «دارایی‌های» فرد در لحظه کنش متقابل را بیان می‌کند. در واقع، این نگاه ژرف‌تری است به مخاطب آموزه‌های دینی. مخاطب آموزه‌های دینی کیست؟ به نظر می‌رسد در بحث ارتباطات و تبلیغات مفهوم مخاطب‌شناسی بیشتر بر شناسایی مخاطبان در وضع کنونی دلالت دارد و به نیازها و علایق امروزین آن‌ها توجه بیشتری مبذول می‌دارد. البته از تجربه‌های گذشته نیز سخن به میان می‌آید اما مفهوم می‌چون جامعه‌پذیری به دلیل ماهیت بحث کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. هر قدر این ارزیابی به حقیقت نزدیک یا از آن دور باشد، در این تردیدی نیست که در قلمرو فرهنگی بحث از نوع جامعه‌پذیری برای بررسی مخاطبان ضروری است.

در این جا قصد ندارم مباحث پیچیده و درازدامن جامعه‌پذیری را مورد بحث قرار دهم بلکه تنها می‌خواهم اهمیت آن را به مثابه زمینه عملی ساختن آموزه‌های دینی مورد توجه قرار دهم. «اجتماعی شدن، نسل‌های مختلف را به یکدیگر پیوند می‌دهد» (گیدنز، ۱۳۷۳: ۶۷). «اجتماعی شدن فرایندی است که طی آن کودک ناتوان به تدریج به شخصی خودآگاه، دانا و ورزیده در شیوه‌های فرهنگی که در آن متولد گردیده است تبدیل می‌شود» (همان‌جا).

آن نکته‌ای که در بحث ما اهمیت فراوانی دارد این است که آشنایی با الگوهای رفتاری و پذیرش آن‌ها در طی یک روند تدریجی، کند، و طولانی مدت صورت می‌گیرد و از طریق فرآیند درونی شدن بدل به امری درونی و خودمانی می‌شود و پیروی از این الگوها و هنجارها بدون اکراه و فشار انجام می‌گردد. به عبارت دیگر، «اجتماعی شدن» نوعی برنامه‌ریزی فرهنگی نیست» (همان‌جا) که از بالا به جامعه دیکته شود و به‌آسانی مقبول افراد واقع گردد.

اجتماعی شدن از دو سو زمینه شخصیتی را می‌سازد، هم از آن جهت که فرد را با گروه هم‌نوا می‌کند و هم بدان دلیل که شخصیت و فردیت ما را می‌سازد؛ «این واقعیت که ما از تولد تا مرگ در کنش متقابل با دیگران هستیم، مسلماً شخصیت ما، ارزش‌هایی که داریم، و رفتارهایی را که می‌کنیم مشروط می‌سازد. اما اجتماعی شدن مبنای فردیت و آزادی ما نیز هست. در جریان

اجتماعی شدن هر یک از ما یک حس هویت شخصی، و توانایی اندیشه و عمل مستقل پیدا می‌کند» (همان، ۹۵).

این حس هویت شخصی، فردیت و آزادی، در جامعه مدرن که متشکل از گروه‌ها و بخش‌های مختلف اجتماعی است، بیش از پیش می‌شود. البته نباید به نحوی اغراق‌آمیز با این پدیده‌ها برخورد کرد. «نمی‌توان گفت که انسان اغلب پیرو ارزش‌های درونی شده» خویش است و به تفکر دیگران کاری ندارد» (کوزر و روزنبرگ، ۱۳۷۸: ۱۳۷). درباره آزادی و فردیت انسان مدرن نیز نباید مبالغه کرد. اما از طرف دیگر، هیچ یک از این پدیده‌ها را نیز نمی‌توان نادیده گرفت. تصور دست‌کاری آمرانه خلقیات، علایق و نگرش افراد، امروزه دیگر تصور بلاهت‌آمیزی است.

در جوامع ماقبل مدرن روندهای جامعه‌پذیری و نهادهای جامعه‌پذیرکننده در دوره‌های مختلف تاریخی تفاوت فاحشی با یکدیگر نداشت. چنان‌که پیشتر گفتم، «درجه بالای یکپارچگی» اجتماعی و وجود «نظم معنایی یکپارچه‌ساز که بخش‌های متفاوت جامعه» را در بر می‌گرفت «جهان زیست‌مشرکی» را شکل می‌داد (یوگر، برگر، کلنر، ۷۳). اما انسان مدرن در طی زندگی خود «جابه‌جایی زیست‌جهان‌های مختلف را تجربه می‌کند» (همان، ۷۴). زندگی مدرن شهری تجربه چندگانگی را ذاتی آگاهی فرد می‌کند و «ذهن بی‌خانمان» می‌سازد. نظام آموزشی جدید و رشد رسانه‌های جمعی موجب «شهری شدن آگاهی» شده است و این فرآیند «یکپارچگی و مقبولیت «جهان خانه» فرد را سست می‌کند» (همان، ۷۶). این یادآوری هم لازم است که توسعه شهری غیر از «توسعه آگاهی شهری» است و توسعه آگاهی شهری «صرفاً به آن اجتماع‌هایی که دقیقاً ممکن است شهر محسوب شوند محدود نمی‌شود». پس «می‌توان بدین معنا «شهری» بود، ولی در یک روستا یا حتی یک مزرعه زندگی کرد، این آگاهی، بخشی از اجتماعی شدن فرد را در جامعه مدرن می‌سازد. بدین ترتیب، وضعیت مدرن و اجتماعی شدن ناشی از زیستن در جهان‌های زیست چندگانه هویتی می‌سازد که «باز»، «تفکیک شده»، «اندیشنده» و «فردیت یافته» است. در چنین وضعیتی فرد دیگر نمی‌تواند به ارزش‌ها و نظام نمادین معینی در تمام عمر خود وفادار بماند. بدین ترتیب، اجتماعی شدن اولیه استمرار ندارد و فرد فرآیندهای متعدد جامعه‌پذیری ثانویه را از سر می‌گذراند (همان ۷۵-۷۶). بدین ترتیب، جامعه‌پذیری به‌طور مکرر تجدید می‌شود و گسست‌های فرهنگی در جامعه پدید می‌آید. این تنوع در اجتماعی شدن بحران جامعه‌پذیری دینی را به دنبال دارد: «از منظر جامعه‌شناسان و روان‌شناختی - اجتماعی، دین را می‌توان ساختاری شناختی و هنجاری توصیف کرد که احساس «بودن در کاشانه خود» در جهان هستی را برای انسان ممکن می‌سازد. با چندگانه شدن زیست

جهان‌های اجتماعی، این وظیفه قدیمی دین به‌طور جدی مورد تهدید قرار می‌گیرد. از این پس، بخش‌های گوناگون زندگی اجتماعی تحت اداره معانی و نظام‌های معنایی کاملاً ناسازگار درمی‌آیند. برای سنت‌های دینی و نهادهای نماینده آنها، نه تنها یکپارچه‌سازی این کثرت جهان‌های زیست اجتماعی در قالب جهان‌بینی واحد و جامع دینی بیش از پیش به‌طور جدی دشوار می‌شود، بلکه حتی اصولاً مقبولیت تعاریف دینی از واقعیت، از درون، یعنی درون‌آگاهی شخصی فرد، به پرسش گرفته می‌شود» (همان، ۸۷).

اما این بی‌کاشانگی می‌تواند به طلب کاشانه منتهی شود. به همین دلیل که «انسان مدرن از این عمیق‌تر شدن وضع «بی‌خانمانی» خویش در رنج است» (همان، ۸۹)، به همان میزان نیازمندی به کاشانه از نظر روان‌شناختی بیشتر می‌شود. اما برای این‌که دین بتواند نوعی از احساس «در کاشانه بودن» را تولید کند، بالضروره می‌بایست تجدید حیات پیدا کند و پیوند معنایی و هویتی خود را با سنت به حداقل برساند و هویت دین هویتی ماقبل مدرن نباشد. بدین ترتیب، دین می‌بایست پیوند خود را با ساختارهای اجتماعی سنتی بگسلد و بیش از پیش انتزاعی شود و ادعای تمامیت و تامیت خود را کنار بگذارد. این یکی از ضرورت‌ها برای تجدید حیات دین است. ضرورت دیگر از زندگی واقعی خود دین‌داران ناشی می‌شود. انسان مایلند دین‌داری خود را علی‌رغم زندگی مدرن‌شان حفظ کنند و به نحوی میان دنیای دین و دنیای زندگی روزمره سازگاری ایجاد کنند. این است که بازسازی دین در دوران مدرن به یک ضرورت دینی نیز تبدیل می‌شود. به همین دلیل هم هست که دین در معنای جدید «دستخوش احیا، تجدید، نوسازی و اصلاح بوده است» (بشیریه، ۱۳۷۷: ۲۲۱).

این پدیده را هر ویولژه مدرنیته دینی می‌نامد. اما «مدرنیته دینی» مورد نظر هر ویولژه به معنای مدرنیته‌ای دیگر و متفاوت نیست، بلکه وی از این مفهوم، مدرن شدن دین و دین‌داری را مراد می‌کند. (هر ویولژه، ۱۳۸۰: ۲۸۷). هر ویولژه «انستقال و شکل‌گیری هویت‌های اجتماعی - دینی» را در جامعه مدرن مورد بررسی قرار می‌دهد و بر این نکته تأکید دارد که جامعه‌پذیری دینی در جامعه مدرن به امری پیچیده و دشوار بدل شده است. روشن است که بحث از جامعه‌پذیری دینی بحث درباره این مسئله است که «چگونه افراد دیندار می‌شوند» (فینی، ۱۳۸۰: ۲۵۳).

هر ویولژه برای توضیح این امر از «مدرنیته روان‌شناختی» سخن به میان می‌آورد. «مدرنیته روان‌شناختی بدین معناست که شخص باید خودش در مقام یک فرد بیندیشد و ورای هر گونه هویت موروثی، که منبع اقتدار خارجی آن را تجویز کرده است، تلاش کند هویت شخصی بباید» (هر ویولژه، ۱۳۸۰: ۲۹۱). او جامعه‌پذیری دینی در جامعه سنتی را با جامعه‌پذیری دینی در

جامعه مدرن مقایسه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که در جامعه مدرن به دلیل «تفکیک نهادی» و «قلمروهای متفاوت فعالیت اجتماعی» افراد «تجربه‌های زیسته» گوناگونی دارند و «خود را در قواعد پیچیده» این قلمروهای متفاوت فعالیت اجتماعی می‌بینند. از نظر او، مدرنیته بدین ترتیب «به شکلی کاملاً آرمانی - نمونه‌وار، با توانایی‌ای که به سوژه فردی می‌دهد تا او جهان هنجارها و ارزش‌هایش را به شیوه‌ای مستقل بپرورد، خود را مشخص می‌کند». نتیجه اجتناب‌ناپذیر چنین روندی را هرویولوه چنین بیان می‌کند: «امروزه پافشاری بر هم‌نوایی اجباری با حقایق دینی (به‌ویژه برای جوانان) در مقایسه با اصالت شخصی سوژه معتقد، که در جست و جوی حقیقت «خویش» است، کم‌ارزش شده است» (همان، ۲۹۳). به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که دین‌داری تعبدی جای خود را به دین‌داری بازاندیشانه می‌دهد و حد اعلای این بازاندیشی دینی، دین انتقادی است که در مقابل دین حجت‌آمیز یا جزمی و اعتقادی قرار می‌گیرد.

او از قطبی شدن و ذهنی شدن فرآیند شکل‌گیری هویت دینی سخن می‌گوید و بحث از مسیرهای گوناگون برای «هویت‌یابی دینی» را پیش می‌کشد: «در مدرنیته، هویت‌های اجتماعی دینی را دیگر دقیقاً نمی‌توان مثل برخی از هویت‌های موروثی در نظر گرفت، حتی اگر بپذیریم که همیشه با این میراث، انطباق به وجود می‌آید. افراد از منابع نمادین متنوعی که موافق مشربشان است یا از طریق آن منابع با درگیر شدن در تجربیات متفاوتی که در دسترسشان قرار می‌گیرد به ساختن هویت‌های دینی و اجتماعی خودشان... مبادرت می‌کنند. در این چشم‌انداز، هویت به مثابه محصول (همواره بی‌ثبات و احتمالاً باز هم در معرض تردید و پرسش) یک مسیر هویت‌یابی... تحلیل می‌شود که خود را در طی مسیری طولانی تحقق می‌بخشد. این مسیرهای هویت‌یابی فقط مسیرهای عقاید نیستند، بلکه به‌طور یکسان متضمن کل جوهره اعتقادورزی نیز هستند که شامل اعمال، حس زنده تعلق به شیوه‌های درک جهان و شرکت فعالانه در قلمروهای متفاوت کنش می‌شود که خود ایجادکننده آن هستند. جهت‌گیری این مسیرها [ی هویت‌یابی] به یک معنا در مشرب‌ها، علایق و خواسته‌های افراد متبلور می‌شود. همچنین این جهت‌گیری وابسته به شرایط عینی - شرایط نهادی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی است که در درون آن‌ها این مسیرها [ی عقاید] آشکار می‌شوند» (همان، ۲۹۴).

نتیجه مهمی که از این بحث عاید می‌شود این است که بحران جامعه‌پذیری دینی محصول وضعیت مدرن است و به رسمیت شناختن تکثر عرصه دینی - که در وضع مدرن پدیده‌ای

اجتناب‌ناپذیر است - نیز نمی‌تواند این بحران را زایل سازد. دیگر هیچ تضمینی برای دین‌دار شدن بخش‌های وسیع جامعه وجود ندارد. در ایران معاصر در میان محققان و مردان سیاست این گرایش تحلیلی نادرست وجود دارد که شکست برنامه‌های دین‌داری مردم و نیز اختلال در فرآیند جامعه‌پذیری صرفاً ناشی از قصور یا تقصیر این یا آن نهاد و سازمان و وزارت‌خانه دانسته شود. به عنوان مثال، یک محقق ایرانی برخی اقدامات شهرداری نظیر ساختن فرهنگ‌سراها را عامل دین‌زدایی دانسته است (رفیع‌پور، ۱۳۸۰).

پیامدهای منفی نقش دین در ایران پسانقلابی

اکنون جای آن است که عملکرد نیروهایی را که در پس از انقلاب اسلامی به دنبال بازسازی جامعه قدسی بوده‌اند، بررسی کنیم و پی‌آمدهای اجرایی شدن طرح آنان از جامعه را بررسی کنیم. نتایج این طرح را در سه عنوان کلی زیر به اجمال مورد بحث قرار می‌دهم: دولتی ساختن دین، قدسی ساختن نظم اجتماعی - سیاسی، طردشدگی در نظام بین‌الملل.

۱. دولتی ساختن دین

برای ورود به این بحث ابتدا می‌بایست دو مفهوم دولت دینی و دین دولتی را مورد بحث قرار دهیم. برخی صاحب‌نظران میان دولت دینی و دین دولتی قائل به تمایز شده‌اند. دولت دینی از نظر آنان دولتی است که در خدمت اهداف دینی مورد قبول اجتماع دین‌داران عمل می‌کند: دولت دینی ناظر به ساختار سیاسی است که کارگزاران آن، دینداران جامعه و یا حداقل منتخب دینداران است. دولت دینی خود را امانت‌دار جامعه و حافظ فرهنگ، باورها و نظام ارزشی حاکم بر جامعه می‌داند و از این رو، در وضع و اجرای قوانین و سیاستگذاری‌ها حساسیت دینی شهروندان خویش را درک نموده و بدان احترام می‌گذارد. به نظر می‌رسد در جامعه‌ای که قریب به اتفاق مردم پیروان یک دین و باورمندان به یک نظام ارزشی خاص می‌باشد، حتی در چارچوب نظام دموکراتیک سکولار نیز می‌بایستی حساسیت‌ها و باورهای دینی جامعه را مدنظر قرار داده و در تدوین، تنظیم و سیاستگذاری برنامه‌های حکومتی مورد توجه قرار دهد (سجادی، ۱۳۸۲: ۱۰-۱۱).

اما، چنین تعریفی از دولت دینی تعریف نادرستی است زیرا تعریف فوق تعریف «قوة مجریة منتخب دین‌داران» است نه تعریف «دولت دینی». دولت را براساس بنیان‌های

مشروعیت‌بخش آن باید تعریف کرد نه براساس اهداف برنامه‌هایش. براساس تعریف فوق، حزب دموکرات مسیحی آلمان که نمایندهٔ موکلان مسیحی خود است و فرهنگ مسیحی موکلان خود را پاس می‌دارد دولتی دینی است. اما خوب می‌دانیم که دولت آلمان دولتی سکولار است و حزب دموکرات مسیحی نیز میانی نظام سیاسی سکولار را پذیرفته است و فعالیت‌های خود را بر مبنای این میانی پی می‌گیرد.

دولت دینی دولتی است که بنیادهای مشروعیت‌بخش خود را از دین می‌گیرد و همواره مشروعیت خود را براساس اصول مأخوذ از دین توجیه می‌کند. چنین دولتی دینی است نه به خاطر این که مدعی است ارزش‌ها و آرمان‌های دین را دنبال می‌کند و تحقق می‌بخشد، بلکه بدین خاطر که همواره خود را توجیهی دینی می‌کند. چنین دولتی خود را اساساً عرفی تعریف نمی‌کند، بلکه حقی دینی یا الهی برای حاکمیت خود قائل می‌شود. نمایندهٔ تودهٔ دین‌دار بودن مشروعیت و اعتباری ثانوی برای آن فراهم می‌کند، نه مشروعیت و اعتباری اولیه.

پس دولت دینی دولتی است که علت وجودی خود را ضرورتی دینی می‌داند و اساس وجودش را به دین گره می‌زند و چون دولت - هر دولتی که قابل تصور باشد - اساس و ماهیتی دنیوی دارد و ناچار است ضرورت‌های دنیوی را لحاظ کند و به اقتضای مصلحت عمل کند، لذا دین را به مثابهٔ ابزار مشروعیت‌بخش خود درمی‌آورد و بنا به اقتضاء ناگزیر می‌شود گاهی ارزش‌ها و هنجارهای دینی را فروگذارد. غیرمصلحت‌بینانه‌ترین دولت باز هم ناچار است حدی از مصلحت را رعایت کند. بنابراین، به لحاظ نظری، چون دین برای دولت دینی مبنای مشروعیت‌ساز است بدل به ابزار دولت می‌شود. ابزاری شدن دین برای دولت فقط به این معنا نیست که دولت اقدامات اشتباه و زیان‌آور خود را توجیهی دینی بکند. سود و زیان اقدامات دولت و توسل آن به دین برای تأمین مشروعیت این اقدامات، خواه به نفع دین و خواه به ضرر دین باشد، ملاک اصلی ابزاری شدن دین نیست. هرگونه توسل به دین برای مشروعیت‌بخشی به دولت فارغ از نتیجه‌ای که برای دین به بار می‌آورد، دین را بدل به ابزار دولت می‌کند. نهایت منطقی این امر این است که دین ابزار دست گاهی اداری می‌شود که به اقتضای مصلحت و ضرورت عمل می‌کند، نه به اقتضای ضرورت دینی. و به اقتضای تغییر مصلحت دولت، دین می‌بایست مجدداً باز تفسیر شود. بدین ترتیب، دولت دینی هر قدر که زمان بیشتری از حیاتش می‌گذرد هر چه بیشتر از منبع مشروعیت‌بخش خود خرج می‌کند، و چون این منبع مشروعیت‌بخش و دستگاه ایدئولوژیک منبعی پایان‌ناپذیر نیست و اساس آن نیز بر اصل سکولار دولت یعنی مصلحت مبتنی نیست، دولت ناچار می‌شود ناتوانی و ناکارآمدی دستگاه ایدئولوژیک خود را از طریق استفاده از قوهٔ قهریه و الزامات و اجبارهای قانونی و یا شبه قانونی

و یا حتی غیرقانونی پوشش دهد. بدین ترتیب، کار به جایی می‌رسد که تفسیرهای دل‌بخوآهانه دولت از دین چهره‌ای غریب و بسیار ناموجه از آن ارائه می‌کند و راه را برای نفی کلیت دین و زایل ساختن همه‌جانبه اعتبار آن و واکنش بر علیه هر چه دینی است می‌گشاید.

اما دین دولتی چیست؟ دین دولتی در واقع تفسیر دینی‌ای است که دولت دینی بر اساس مصالح خود عرضه می‌کند و برای جانداختن و حاکم ساختن این تفسیر همه نیروهای فعال در عرصه دین یا عرصه‌های دیگر را در صورت امکان به استخدام خود درمی‌آورد. بدین ترتیب، دین چنان عرضه می‌شود که مطلوب دولت باشد و مقاصد گوناگون و متغیر آن را برآورده سازد. پس نمی‌توان گفت که دولت دینی مطلوب اما دین دولتی نامطلوب است، زیرا این دو از هم تفکیک‌ناپذیراند.

بنابراین، تمایز میان «دولت دینی» و «دین دولتی» تمایزی نادرست است. دین دولتی محصول مستقیم دولت دینی است. چون دین مبنای مشروعیت‌بخش دولت است، دولت تمایل به انحصارطلبی دینی پیدا می‌کند، زیرا به هیچ وجه مایل نیست دیگران را در ذخیره مشروعیت‌بخش خود سهیم کند. شراکت نیروهای غیروفادار به دولت در این منبع مشروعیت‌بخش و بازتفسیر آن‌ها از دین، موجب کاهش مشروعیت دولت دینی می‌شود. به همین دلیل، دولت دینی بیشترین حساسیت‌ها را نسبت به عملکرد نیروهای دینی خارج از دستگاه دولت به خرج می‌دهد و در صورت لزوم بیشترین فشارها را - حتی پیش از نیروهای سکولار - بر دگراندیشان دینی اعمال می‌کند.

دین، نهادی چندکارکردی است و حول هر یک از کارکردهای آن نیز نیروهای خاصی در جامعه مشغول به فعالیت می‌شوند. اما دولت دینی تلاش می‌کند همه فعالیت‌های حوزه دینی را در کنترل خود قرار دهد، زیرا قلمرو دینی قلمرو مشروعیت‌بخش دولت است و مهم‌ترین و اساسی‌ترین اقدام دولت پاسداری از منبع مشروعیت‌بخش خود است. از این رو، دولت دینی مهم‌ترین کارکرد دین را مشروعیت‌بخشی به خود می‌داند و دیگر کارکردهای دین را به نفع کارکرد مطلوب خود در سایه قرار می‌دهد. در چنین حالتی است که دین ابزار ایدئولوژیک دولت می‌شود و سرمایه فرهنگی اندوخته شده در اعصار قبل برای دولت هزینه می‌شود. بدین ترتیب است که دولت دینی دین را دولتی می‌کند. اما تعریف خودساخته و غیرمنطبق با واقعیت انضمامی از دولت دینی سبب می‌شود که برخی تصور کنند که دین دولتی صرفاً جنبه‌ای آسیب‌شناختی از دولت دینی است نه محصول اجتناب‌ناپذیر آن:

مفهوم دین دولتی ناظر به این مسئله است که، دولت رژیم حاکم با قطع نظر از باورهای دینی جامعه، نوعی تفکر خاص دینی را به مردم عرضه می‌دارد و جهت ترویج آن از

ابزارهای موجود چون قوه قهریه و اجبار استفاده می‌نماید. دین دولتی ضمن آن‌که به انحصار دینی و مذهبی می‌انجامد، آزادی‌های اعتقادی را برنمی‌تابد و دارای ماهیت تحمیلی است. اصل عدم اکراه در دین (لااکراه فی الدین) عملاً نقض می‌گردد و دولت از حد حافظ و پاسبان دین جامعه دینی در حد متولی دین و دین‌داران ارتقاء می‌یابد. استفاده ابزاری از دین در جامعه دینی، خاص وضعیت اخیر یا تعریف دولتی از دین و باورهای دینی است. در این‌جا دین به عنوان ایدئولوژی رسمی رژیم سیاسی کارکرد توجیهی برای سیاست‌ها، رفتار و اعمال حاکمان دارد. چنین رویکردی به حکومت دینی در لغایت از طریق اکراه، اجبار و سانسور ایده‌های مخالف به بازتولید سکولاریزم می‌انجامد، به خصوص در جوامعی که تعدد مذهبی دارد. حاکم ساختن تفسیر خاص و دلخواهانه از دین به تعارض و بی‌اعتباری دین در جامعه می‌انجامد (سجادی، ۱۳۸۲: ۱۰-۱۱).

به عبارت دیگر، مردم دین‌دار دولت تشکیل می‌دهند و وظیفه پاسبانی و حفاظت از دین را بدو می‌سپارند، اما دولت دینی حق ندارد تفسیر خاصی از دین را تحمیل کند و خود را متولی دین بداند. اما این سخن تناقض‌آمیز است. دولت دینی ناچار است برای حفاظت از دین تعریف خود را از آن ارائه کند و حد و مرز دین و غیردین، شرعی و غیرشرعی، اسلام و کفر را مشخص سازد. نتیجه اجتناب‌ناپذیر محول کردن چنین وظیفه‌ای به دولت تسلط یک تفسیر خاص از دین و متولی‌گری دینی دولت است.

بدین ترتیب، آن‌که مدعی پاسبانی و حفاظت از دین است، متولی‌گری آن را نیز مدعی خواهد شد. بنابراین، یکی از آفات و آسیب‌های بزرگ دین آن است که دولتی شود. چنان‌که پیش‌تر گفتم، در چنین وضعی دولت تلاش می‌کند تمام یا بخشی از نهاد دین را تحت کنترل و تسلط خود قرار دهد و بخش‌های دیگر قلمرو دینی را منفعل و حاشیه‌ای سازد. دست‌اندازی نهاد دولت به نهاد دین می‌تواند سه وضعیت به خود بگیرد:

۱. حالت اول آن است که دولت مقاصد و اهداف نهادها و سازمان‌های دینی و دایره عمل و ابتکار آن‌ها را تعیین کند و فعالیت‌های قلمرو دین را تحت کنترل و نظارت خود قرار دهد و نهاد دین را مطابق مقاصد و منافع خود محدود و مقید سازد، اما منبع اصلی مشروعیت بخش دولت دین نباشد. این حالت می‌تواند طیفی را شامل شود که یک سر آن تسلط کامل و همه‌جانبه دولت بر نهاد دین و سر دیگر آن کمترین تسلط دولت بر دین باشد. مصداق این وضعیت را می‌توان در عصر پهلوی جست و جو کرد. هم رضا پهلوی و هم محمدرضا پهلوی هر دو خواهان این بودند

که قلمرو دین را تماماً تحت کنترل خود قرار دهند، اما دخالت‌ها و سلطه‌طلبی آن‌ها در نهایت به سرنگونی رژیم پهلوی کمک بسیاری کرد و چهره‌ای نامشروع از آن‌ها ساخت؛ زیرا رژیم پهلوی هیچ‌گاه نتوانست مشروعیت لازم برای این سلطه‌طلبی را فراهم کند و بر نهاد دین سیطره کاملی بیابد. پهلوی دوم به‌ویژه، مایل به نوعی ظاهرسازی دینی بود اما در تمام دوران حدوداً پنجاه ساله پهلوی نوعی ایدئولوژی ملی‌گرایانه سکولاریستی منبع مشروعیت‌بخش دولت بود.

۲. حالت دوم حالتی است که به تعبیر گرامشی دین بدل به «دستگاه ایدئولوژیک دولتی» شود: در این حالت حدی از جدایی میان دو نهاد دین و دولت وجود دارد و تلاش برای ادغام کامل آن‌ها انجام نمی‌گردد، بلکه در این حالت نهاد دین در خدمت نهاد دولت قرار می‌گیرد، مثل ایران زمان صفویان.

«وقتی یک سازمان اجتماعی (نظیر کلیسا) با دستیابی به خواسته‌های هژمونیک طبقه حاکم موافقت می‌کند، مبدل به چیزی می‌شود که گرامشی آن را «دستگاه ایدئولوژیک دولتی» می‌نامد. هر سازمان دینی می‌تواند به یک دستگاه ایدئولوژیک دولتی مبدل شود یا اساساً از چنین کاری خودداری ورزد. آن‌چه از کلیسا یک دستگاه ایدئولوژیک دولتی می‌سازد ظرفیت کلیسا در تحکیم هژمونی طبقه حاکم از طریق کنترل و (باز) تولید ایدئولوژیک متناسب با منافع آن است» (تامسون و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۴۳-۱۴۴).

وقتی دین به دستگاه ایدئولوژیک دولتی بدل شود، در این صورت کارکردی به دین تحمیل می‌شود که در بسیاری مواقع با کارکردهای اصلی دین در تضاد قرار می‌گیرد. کارکرد اصلی دین برانگیختن و تقویت وجدان دینی و تضمین تداوم حیات دینی بر مبنای ارزش‌ها و هنجارهای دینی است. وقتی دین بدل به دستگاه ایدئولوژیک دولتی می‌شود، در وهله نخست می‌بایست به مثابه ابزار تأمین‌کننده منافع دولت عمل کند. در چنین وضعی دیگر کارکردهای دین تحت الشعاع این کارکرد قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، چون منافع دولت دائماً تغییر می‌کند، دین نیز به‌طور مداوم باید بازتفسیر شود. بدین ترتیب، منزلت دین و حجیت آموزه‌های دینی و اقتدار کارگزاران دینی در ذهن و ضمیر مردم به شدت تقلیل می‌یابد. از این طریق، دین به تدریج مرجعیت، اقتدار و مشروعیت خود را از دست می‌دهد. «در هم آمیختگی اقتصادی-سیاسی روحانیت» با اریستوکراسی حاکم، و «انحصار ایدئولوژیک» روحانیت ابعاد دیگر بدل شدن دین به یک دستگاه ایدئولوژیک دولتی است (تامسون و دیگران، ۱۳۸۱: ص. ۱۴۴) که این امر کاهش اقتدار دین را شتاب می‌بخشد. در چنین حالتی نیز بخشی از قلمرو دین ممکن است هم‌چنان بیرون از تعرضات دولت قرار گیرد و منافع خود را به منافع دولت گره زند.

۳. وضعیت سوم وضعیتی است که پیش از این از آن سخن گفتم: یعنی تشکیل دولت دینی.

این حالت حالتی حداکثری در پیوند میان دین و دولت ایجاد می‌کند. در واقع این سه حالت را می‌توان به صورت دایره‌های متحدالمركز متداخل در نظر گرفت که حالت سوم دو حالت دیگر را نیز پوشش می‌دهد. در این وضعیت اخیر (حالت سوم)، دین اصلی‌ترین منبع مشروعیت‌بخش دولت است و درهم آمیختگی دو نهاد دین و دولت همه‌جانبه است. در این وضع، دولت تمام قلمرو دینی را تحت سیطره خود می‌گیرد و هیچ سازمان دینی، مستقل از آن توانایی عرض اندام ندارد. در این حالت «دین‌داری» را هم دولت تعریف کند. این وضعیت خطرناک‌ترین وضع برای دین است. در حالت اول، قلمرو فعالیت دینی موقتاً محدود می‌شود و نیروهای دینی‌ای که از این محدودیت رنج می‌برند، مترصد فرصت‌های تازه می‌مانند و فعالیت خود را در قلمروهای مجاز متمرکز می‌کنند. در این حالت، درک آن‌ها این است که قلمرو فعالیتشان مورد تعرض و تجاوز قرار گرفته است. در حالت دوم، غالباً نهاد دین دچار انشعاب و چندپارگی می‌شود، زیرا دین نهادی چندکارکردی است و بخشی از نیروها و کارگزاران دینی‌ای که در دیگر کارکردهای دین متمرکز هستند به تدریج با کارکرد دین به عنوان یک دستگاه ایدئولوژیک دولتی مخالفت می‌کنند و بدین ترتیب، نوعی انشعاب در سلسله‌مراتب دینی روی می‌دهد و نهاد دین حداقل به دو شعبه بزرگ موافق با دین دولتی و مخالف دین دولتی تقسیم می‌شود. برخی از مقامات دین به هیچ‌وجه مایل نیستند که اقتدارشان را از وابستگی به دولت اخذ کنند. آن‌ها متکی به اقتداری دینی هستند که اقتداری خودویژه است و برتر از هرگونه اقتدار دیگر تلقی و تعریف می‌شود. این چنین وضعیتی هم در مسیحیت در دوران جنبش اصلاح دینی و هم در ایران زمان صفویه روی داد. البته در حال حاضر هم بخشی از کارگزاران دینی به شدت با دولتی شدن دین مخالفت می‌کنند و خواهان استقلال کامل حوزه‌های علمیه از دولت هستند.

اما در حالت سوم دیگر تمیز قلمرو دین از قلمرو دولت به آسانی ممکن نیست و انجام دادن چنین کاری و شکل گرفتن چنین آگاهی‌ای در وجدان عمومی محتاج طی روندهای گوناگونی است. وقتی دولت «دین‌داری» را تعریف می‌کند و نوع خاصی از «دین‌دار بودن» را تبلیغ و تحمیل می‌کند، دست‌کم در یک یا چند نسل به وجدان دینی آسیب‌هایی وارد می‌کند. دولت دین را مطابق با استانداردهای خود تعریف می‌کند، یا مردمان را به تکلیف و شدت دچار می‌سازد یا به اقتضای مصلحت امور غیردینی را به نام دین توجیه می‌کند و آسان‌گیرانه از کنار آن‌ها می‌گذرد. این به بی‌زاری و انزجار موقت بخشی از مردم از دین منجر خواهد شد، زیرا با دست‌اندازی‌های دولت و وجدان عمومی رنجیده می‌شود. نظارت دائمی دولت بر زیست اجتماعی و الزام‌هایی که دولت ایجاد می‌کند تا همه‌گان، نوع خاصی از زیست و سبک معینی از زندگی را بپذیرند نوعی «بی‌زاری و واکنش عمومی» پدید می‌آورد؛ درست مثل کسی که دائماً تحت نظارت قرار دارد تا

فقط و عده‌های غذایی معینی را مصرف کند. بدین ترتیب، دین قلمرو روح و دل - یعنی وجدان فردی و اجتماعی - را از دست می‌دهد اما بخش دیگری از مردم از دین‌داری رسمی فاصله می‌گیرند و به اشکال دیگر دین‌داری روی می‌آورند (وریج کاظمی و فرجی، ۱۳۸۲: ۲۶۱-۲۶۲).

یکی از عوارض دولتی شدن دین، نظارت همه‌جانبه دولت بر امور دینی است. نظارت دولت بر قلمرو دینی جایگزین نظارت مردمی شود. نیروهای بالقوه دینی که خواهان فعالیت در قلمرو دینی هستند، با این نوع عملکرد، منفعل و سرخورده می‌شوند (همان، ۲۶۴). منظور ما آن دسته از نیروهایی است که از یک سو - با انگیزه‌ای دینی - تمایل به فعالیت در قلمرو دینی دارند اما از سوی دیگر، ابا دارند که هم‌سو با نیروهای دولتی شناخته شوند؛ آن هم در فرهنگی که «عمله دولت» شدن دلالت معنایی منفی دارد. (اما در حالت سوم دیگر تمییز قلمرو دین از قلمرو دولت به آسانی ممکن نیست و انجام چنین کاری و شکل گرفتن چنین آگاهی‌ای در وجدان عمومی محتاج طی روندهای گوناگونی است. وقتی دولت «دین‌داری» را تعریف می‌کند و نوعی خاصی از «دین‌دار بودن» را تبلیغ و تحمیل می‌کند، دست‌کم در یک یا چند نسل به وجدان دینی آسیب‌هایی وارد می‌کند. دولت دین را مطابق با استانداردهای خود تعریف می‌کند، یا مردمان را به تکلیف و شدت دچار می‌سازد یا به اقتضای مصلحت امور غیردینی را به نام دین توجیه می‌کند و آسان‌گیرانه از کنار آن‌ها می‌گذرد. این به بی‌زاری و انزجار موقت بخشی از مردم از دین منجر خواهد شد، زیرا با دست‌اندازی‌های دولت وجدان عمومی رنجیده می‌شود. نظارت دائمی دولت بر زیست اجتماعی و الزام‌هایی که دولت ایجاد می‌کند تا همه‌گان، نوع خاصی از زیست و سبک معینی از زندگی را بپذیرند نوعی «بی‌زاری و واکنش عمومی» پدید می‌آورد؛ درست مثل کسی که دائماً تحت نظارت قرار دارد تا فقط وعده‌های غذایی معینی را مصرف کند. بدین ترتیب، دین قلمرو روح و دل - یعنی وجدان فردی و اجتماعی - را از دست می‌دهد. اما بخش دیگری از مردم از دین‌داری رسمی فاصله می‌گیرند و به اشکال دیگر دین‌داری روی می‌آورند (وریج کاظمی و فرجی، ۱۳۸۲: ۲۶۱-۲۶۲).

یکی از عوارض دولتی شدن دین، نظارت همه‌جانبه دولت بر امور دینی است. نظارت دولت بر قلمرو دینی جایگزین نظارت مردمی می‌شود. نیروهای بالقوه دینی که خواهان فعالیت در قلمرو دین هستند، با این نوع عملکرد، منفعل و سرخورده می‌شوند (همان، ۲۶۴). منظور ما آن دسته از نیروهایی است که از یک سو - با انگیزه‌ای دینی - تمایل به فعالیت در قلمرو دینی دارند اما از سوی دیگر، ابا دارند که هم‌سو با نیروهای دولتی شناخته شوند؛ آن هم در فرهنگی که «عمله دولت» شدن دلالت معنایی منفی دارد.

به‌علاوه، وقتی دولت متولی قلمرو دینی می‌شود و این قلمرو را مطابق ایدئولوژی خود سازمان‌دهی می‌کند، ابتکار عمل مردم دین‌دار در این عرصه روز‌به‌روز محدودتر می‌شود. آن‌ها بر اساس هنجارها و سنت‌های خود عمل می‌کنند اما دولت با دست‌کاری قلمرو دینی تلاش می‌کند فعالیت‌های مردم را خود هدایت کند. هم‌چنین دولت گروه‌های مرجع دینی را تحت فشار قرار می‌دهد تا آنان فعالیت‌های خود را متناسب با خواست و منافع دولت سامان دهند. بدین ترتیب، گروه‌های مرجع دینی یا می‌بایست اقتدار دولت را در عرصه دینی بپذیرند و با نفوذ دولت در این عرصه به نحوی سازگار شوند و یا جایگاه خود را از دست بدهند. در هر صورت، به استقلال و هویت آن‌ها آسیب می‌رسد و ابتکار عمل‌شان تضعیف می‌شود. تلاش دولت دینی برای به انحصار درآوردن قلمرو دینی و تأکید بر برداشتی خاص از دین، به تدریج سبب ظهور گرایش‌های دینی‌ای می‌شود که خود را در خارج از حیطه دین دولتی تعریف می‌کنند. این گرایش‌های دینی، به مخالفت با دین رسمی می‌پردازند و به تدریج، مشروعیت دولت دینی را به چالش می‌کشند.

دیگر آن‌که دولت دینی تمایل به تحمیل تعریف خود از زیست دینی دارد. از این رو، کم و بیش از زور برای جانداختن الگوی زیست دینی مختار خود بهره می‌برد (محدثی و انبارداران، ۱۳۸۴: ۲۱۸). پس یکی دیگر از نتایج دولتی شدن دین این است که زور و قدرت بدل به مهم‌ترین پشتیبان اقدام برای دفاع از دین‌داری دولتی می‌شود. ترویج دین‌داری و دفاع از حریم دین ماهیتاً امری تبلیغی-ارشادی است. تازه هر نوع تبلیغ و ارشادی هم در این عرصه موفق نیست و در تبلیغ و ارشاد ظرایف بسیاری را می‌بایست رعایت کرد. وقتی پای اجبار در قلمرو دینی به میان می‌آید، نتیجه‌اش این می‌شود که دین به جای این‌که بر دل‌ها حکومت کند بر سرها حکومت خواهد کرد؛ تا زمانی که اجبار هست همه نقابی از دین‌داری به چهره می‌زنند و به محض این‌که این الزامات و اجبارها تضعیف گشت، آرام آرام نقاب از چهره برداشته می‌شود و واکنش و عصیان علیه آن الگوی اجباری آغاز می‌گردد. وقتی دین مبدل به جامعه‌خشنی شود که به‌زور بر تن افراد می‌کنند، «تعلق خاطر به دین» رفته رفته جای خود را «به نفرت از دین» می‌دهد. بهره‌گیری از نیروی قهریه و اقدامات خشونت‌بار در جهت دفاع از حریم دین، آثار زیان‌بار خود را هر چه بیشتر آشکار می‌کند و نوعی واکنش به دین رسمی را در جامعه برمی‌انگیزد و میل به گریز از استانداردهای دین رسمی را به نحوی روزافزون تقویت می‌کند (مرجایی، ۱۳۷۸: ۱۶۵-۱۶۶). این روندها منجر به بی‌اعتنایی مردم نسبت به خواست‌ها و برنامه‌های دولت در قلمرو دین می‌شود. این بی‌اعتنایی را نمی‌توان لزوماً به‌طور مطلق بی‌اعتنایی مردم به دین دانست بلکه در وهله نخست می‌بایست آن را بی‌اعتنایی به دین دولتی دانست، اما بی‌اعتنایی به

دین رسمی ممکن است بی‌اعتنایی مردم به دین به‌طور کلی را نیز تقویت کند، زیرا توده مردم لزوماً به چنین تمایزی آگاهی ندارند. دست‌کم می‌توان گفت که عملکرد متفی به نام دین و به بهانه تحقق ارزش‌های دینی، اعتبار دین در جامعه را به شدت تضعیف خواهد کرد.

۲. قدسی ساختن نظم اجتماعی - سیاسی

جامعه قدسی به دلیل این‌که منشأ نظم اجتماعی - سیاسی را به امر متعال برمی‌گرداند، مطلقیت امر متعال را به نظم اجتماعی - سیاسی محدود و متناهی تسری می‌بخشد و با هرگونه ادعایی که قصد به چالش کشیدن آن را دارد سخت مقابله می‌کند. نظم و نظام برساخته شده مقدس و الهی تلقی می‌شود و نیروهایی که از این نظم حفاظت و پاسداری می‌کنند به موقعیتی فوق‌نقد برکشیده می‌شوند. در مقابل، نیروهای که سرستیزه با نظم اجتماعی و سیاسی موجود دارند همچون نیروهای اهریمنی و بیگانه معرفی می‌شوند که گویی سرستیزه با اموری مقدس و الهی دارند. در وضعیت ماقبل مدرن این قدسی‌سازی نظم اجتماعی - سیاسی، نیروهای مخالف و حاشیه‌ای را به سمت فرقه‌ای شدن - یعنی ارائه طرح رقیبی از جامعه قدسی - سوق می‌دهد. اعضای فرقه می‌کوشند طرح آرمانی خود را از نظم اجتماعی - سیاسی در جهان اجتماعی کوچک خود (ماکروکوسم) تحقق بخشند. اما در دوران مدرن جامعه قدسی نه با طرح‌های دیگری از جامعه قدسی که با طرح‌های بدیل دیگری از جامعه مواجه می‌شود که - چنان‌که در چارچوب نظری به تفصیل آمد - از نظر ساختاری و بینادنی شرایط مساعدتری دارند و از اساس با طرح قدسی از جامعه در تضاد هستند. در این شرایط تلاش مداوم برای بازتولید قداست نظم اجتماعی منجر به فرسایش ذخیره ایدئولوژیک این نظم می‌شود و این روند در نهایت بهره‌گیری از قوه قهریه و روش‌های حذفی را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. از این رو، در عصر مدرن جامعه قدسی با چالش بزرگ دموکراسی‌خواهی مواجه می‌شود. اگرچه تلاش می‌شود که این مسئله همچون مسئله‌ای کاذب و بیگانه با شرایط جامعه معرفی شود، اما تکرار اجتماعی مداوماً در حال تعمیق، به اشکال گوناگون و در مواقع مختلف، این مشکل را در سطح سیاسی نمایان می‌سازد. در واقع، به نحو جامعه‌شناختی می‌توان گفت که واگرایی‌ها در سطح سیاسی حتی در میان خود نیروهای حامل و محافظ طرح قدسی جامعه، باز نمود تکرار اجتماعی در سطوح زیرین اجتماعی است (صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی). درست است که بسیاری بحث‌ها درباره دموکراسی، با استدلال‌ات ایدئولوژیک همراه است. درست است که دموکراسی‌گرایان از دموکراسی دفاع می‌کنند زیرا دموکراسی را بهترین نظام سیاسی برای رواج ارزش‌های ایدئولوژیک خود می‌دانند. با این همه، این تنها نوع نگرش به دموکراسی نیست.

در سطح سیاسی محض، اگر آرمان‌های ایدئولوژیک و خواست‌های شخصی را به تعلیق دریاوریم و آن‌ها را عملاً نادیده بگیریم، دفاع از دموکراسی به خودی خود ضرورتی نخواهد داشت. اما اگر این مسئله در سطح ساختاری ریشه‌دار نبود، امکان حذف یا لااقل به حاشیه راندن نیروهای دموکراسی خواه به آسانی میسر بود. به علاوه، با نگاهی عمل‌گرا و معطوف به کارآمدی نظام سیاسی، می‌توان از تناسب ساختار اجتماعی یا نظام سیاسی سخن گفت. از این منظر، هیچ نظام سیاسی خاصی فی‌نفسه و به خودی خود اولویت ندارد. به عبارت دیگر، اگر کارآمدی مبنای اولویت نظام‌های سیاسی باشد، دیگر نمی‌توان پیشاپیش یک نظام سیاسی خاص را بر نظام‌های سیاسی دیگر ترجیح داد. در چنین وضعی، تنها تناسب میان نظام سیاسی و ساختار اجتماعی است که تعیین‌کننده است. مثلاً دموکراسی چندان تناسبی با یک جامعه قبیله‌ای و یا جامعه از نظر ساختاری یکپارچه ندارد. تنها وقتی دموکراسی به عنوان یک نظام سیاسی قابل طرح است که گروه‌های اجتماعی و سیاسی متعددی وجود داشته باشد و جامعه وحدت ساختاری خود را از دست داده باشد. در چنین وضعی که جامعه متشکل از خرده‌فرهنگ‌ها، طبقات، قشرها، و گروه‌های ذی‌نفع گوناگون است و هر یک در زیست-جهان‌های گوناگونی به سر می‌برند، دموکراسی به عنوان یک نظام سیاسی کارآمد مطرح می‌شود. هر چه این روند تمایزبایی اجتماعی تشدید می‌یابد ضرورت دموکراتیزاسیون خود را بیشتر آشکار می‌سازد. مدرنیزاسیون با ایجاد تحول در ساختار اجتماعی، نوسازی سیاسی را طلب می‌کند و نوسازی سیاسی منجر به گسترش مشارکت سیاسی می‌شود: «نوسازی سیاسی به عقلانی شدن اقتدار، تمایز ساختارها و گسترش اشتراک سیاسی نیازمند است» (هانتینگتون، ۱۳۷۵: ۱۳۹). هر چه اجتماع پیچیده‌تر می‌شود وقوع این روند ضروری‌تر می‌گردد، زیرا نوعی کثرت‌گرایی اجتماعی پدید می‌آید که از پایین برای بازشدن عرصه سیاسی و فراهم ساختن امکان مشارکت بیشتر سیاسی فشار وارد می‌کند. این فشار در صورت تصلب نظام سیاسی می‌تواند منتهی به انقلاب شود (همان، ۵۷۵-۵۷۶).

در چنین وضعی نظام دموکراتیک لزوماً تنها بدیل ممکن نیست اما یکی از بدیل‌های مهم است. کثرت‌گرایی اجتماعی که وضعیتی ساختاری است، کثرت‌گرایی سیاسی و معرفتی را طلب می‌کند و با آن‌ها سازگاری و هم‌سازی بیشتری دارد. این تکثر اجتماعی-دموکراسی را به مثابه یک آرمان و کثرت‌گرایی را به مثابه یک ایدئولوژی جا می‌اندازد (برگر و دیگران، ۱۳۸۱: ۷۶-۷۷).

چه شواهدی ثابت می‌کند که جامعه ما به این حد از چندگانگی نایل شده است؟ به نظر من مهم‌ترین شاهد برای تأیید وجود این حد از چندگانگی روی داد دو انقلاب اجتماعی در ۱۰۰

سال اخیر جامعه ما است. هم انقلاب مشروطیت و هم انقلاب اسلامی حاکی از چندپارگی جامعه و وقوع تمایزات ساختاری در آن است. تمایزات ساختاری، گروه‌های سیاسی و جنبش‌های سیاسی و احزاب سیاسی گوناگونی را پدید آورد که مطالبات و خواست‌های بخش‌های خاصی از جامعه را نمایندگی می‌کردند و در تمام سال‌های بین این دو انقلاب این جنبش‌ها و گروه‌ها و احزاب سیاسی با فراز و فرود، فعال و پرتحرک بوده‌اند و صحنه سیاسی جامعه ما را اشغال کرده‌اند. علت اصلی وقوع انقلاب ۱۳۵۷ نیز در وهله اول ناتوانی رژیم در گشودن فضای سیاسی و جذب نیروهای مشارکت‌طلب در ساختار رژیم بوده است. چنان‌که هانتینگتون به درستی یادآوری می‌کند:

انقلاب یک جنبه از نوسازی به‌شمار می‌آید. انقلاب پدیده‌ای نیست که در هر جامعه و در هر دوره‌ای از تاریخ آن رخ دهد. انقلاب یک مقوله کلی نیست، بلکه یک پدیده تاریخی محدود است. انقلاب در یک جامعه بسیار سنتی و در سطح پایینی از پیچیدگی اجتماعی و اقتصادی روی نمی‌دهد و در جوامع بسیار نوین نیز پیش نمی‌آید. انقلاب نیز مانند صورت‌های دیگر خشونت و نااستواری، بیشتر در جوامعی رخ می‌دهد که نوعی تحول اجتماعی و اقتصادی را تجربه کرده باشند و فراگردهای نوسازی و تحول سیاسی آن‌ها از فراگردهای دگرگونی اجتماعی و اقتصاددیشان واپس مانده باشند... جوهر سیاسی انقلاب، گسترش شتابان آگاهی سیاسی و تحرک سریع گروه‌های تازه به صحنه سیاست است، چندان که برای نهادهای سیاسی موجود جذب این گروه‌ها به درون نظام امکان‌ناپذیر گردد. انقلاب، نمونه شدید انفجار اشتراک سیاسی است. بدون این انفجار، انقلابی نیز رخ نمی‌دهد (هانتینگتون، ۱۳۷۵: ۳۸۷-۳۸۸).

هانتینگتون خاطر نشان می‌کند که «انقلاب به دو شرط ضروری نیاز دارد: نخست این‌که، نهادهای سیاسی نتوانند مسیرهایی برای اشتراک گروه‌های اجتماعی نوپدید در سیاست و جذب نخبگان جدید در حکومت فراهم سازند. و دوم، نیروهای اجتماعی که تاکنون از صحنه سیاست بیرون بوده‌اند، خواستار اشتراک در سیاست گردند». او یادآوری می‌کند که «عدم پیشامد انقلاب‌های موفق در کشورهای دموکراتیک به عنوان یک واقعیت گویا نشان می‌دهد که در مجموع دموکراسی‌ها در مقایسه با نظام‌های سیاسی مبتنی بر قدرت محدود ولی متمرکزتر بهتر می‌توانند گروه‌های نوپدید را به درون نظام‌های سیاسی‌شان جذب کنند (همان، ۱۳۷۵، ص. ۴۰۰-۴۰۱).

بر اساس این منطقی برآمده از جامعه‌شناسی سیاسی است که می‌توان گفت انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ به دنبال خواست متراکمی برای نوسازی سیاسی روی داد و بنابراین، انقلاب اسلامی نه حرکتی ارتجاعی بلکه حرکتی مدرن بوده است. برای تأیید این نکته تحلیل گفتار ایدئولوژیک

انقلاب برای تعیین نوع جهت‌گیری آن لازم اما کافی نیست. گیدنز خاطر نشان می‌کند که «جنبشی که شاه را سرنگون کرد مردمی با منافع گوناگون را گرد هم آورده بود که به هیچ وجه همه آن‌ها به بنیادگرایی اسلامی وابسته نبودند» (گیدنز، ۱۳۷۳: ۵۰۷).

به علاوه، نادیده گرفتن این نیروهای اجتماعی سازنده انقلاب در پس از انقلاب، به این معنا نیست که این نیروها دیگر وجود ندارند و به مطالبات خود رسیده‌اند. برعکس، انقلاب راه‌های تازه‌ای را برای تحرك اجتماعی پیش می‌کشد و دیر یا زود مطالبات سیاسی نوپدید سر برخواهند آورد. جنبش دوم خرداد ۱۳۷۶ مؤید این مدعا است. این است که در جامعه‌ای که در آن تمایزات ساختاری پدید می‌آید و جامعه‌بخشی می‌شود، و تکثر اجتماعی پدید می‌آید، کثرت‌گرایی فرهنگی و سیاسی به یک مطالبه و نیاز جدی بدل می‌شود و دموکراسی به مثابه یک آرمان و کثرت‌گرایی به مثابه ایدئولوژی مطرح می‌گردد. بر اساس چنین منطقی است که می‌توان گفت پیشنهاد دموکراسی به مثابه یک نظام سیاسی کارآمد در چنین وضعیتی همواره برآمده از گفتار ایدئولوژیک نیست، بلکه به مثابه یک گزینه برآمده از ضرورت‌های ساختاری مطرح است.

۳. پردشدگی جامعه قدسی در نظام بین‌الملل

پیامد سوم اجرایی شدن طرح جامعه قدسی پردشدگی جامعه در نظم بین‌الملل است. این پردشدگی نتیجه خصلت ویژه جامعه قدسی است. جامعه قدسی پردکننده است «به طوری که اصولاً نمی‌تواند بدون تعارض با ادعاهای خود مشروعیت جوامع دیگر را مجاز بشمرد» (Davis 1994: 122) جامعه قدسی اولاً جوامع قدسی دیگر را طرد می‌کند و جوامع قدسی در «رابطه مضطربانه‌ای با یکدیگر زیست می‌کنند، اگر به راستی بتوان گفت که آن‌ها اصلاً یا یکدیگر ارتباطی برقرار می‌کنند. آن‌ها یا در حالتی از نادیده گرفتن متقابل یا جدایی به هم زیستی می‌پردازند یا به جنگ و خشونت متوسل می‌شوند تا یکدیگر را به تغییر دین یا تسلیم وادارند» (همان‌جا). ثانیاً با جوامع دیگری که بر اساس طرح بدیل دیگر از جامعه شکل گرفته‌اند، به منزله جوامعی غیرقابل اطمینان برای ارتباط می‌نگرد که هر لحظه می‌توانند به منزله تهدید ظاهر گردند. نتیجه پردکنندگی، در جهان مدرن همانا پردشدگی از نظم بین‌الملل است.

بازتعریف نسبت دین و سیاست در وضعیت مدرن: گزینه ممکن و مطلوب

دین قلمرویی از زندگی انسان را در بر می‌گیرد که معطوف به امر متعال و مطلق است و سیاست قلمروی معطوف به امور نسبی و عادی و روزمره است. به عبارت دیگر، قلمرویی که

دین بدان می‌پردازد معطوف به امر نامتناهی و قلمروی که سیاست بدان می‌پردازد معطوف به امر متناهی است. زبان دینی نیز زبانی نمادی و غیرواقع‌گرا است که از زبان عادی و روزمره استعاره می‌سازد و از آن‌ها برای توصیف پدیده‌های آن جهانی که دین به تصویر می‌کشد بهره می‌گیرد. بدین ترتیب، مطلق کردن عرصه سیاسی که از بن غیرمطلق و نسبی است خطری است که ورود دین به عرصه سیاست در پی دارد. «هر کوششی در جهت بنا نهادن یک ادعای سیاسی خاص به منزله امری مطلق یا غیرقابل تغییر بر پایه ایمان دینی سوءاستفاده از زبان دینی است و از این رو بی اعتبار است. سوءاستفاده است زیرا به طریقه ایجاد و عمل زبان دینی توجه نمی‌کند. استفاده دینی از زبان مسبوق به استفاده غیردینی از آن است. زبان امر متعال بر زبان درون ماندگاری تکیه دارد» (Davis, 14). بنابراین، نمی‌توان زبان دینی را جایگزین زبان غیردینی کرد.

اما آیا این بدان معنا است که دین نباید در سیاست دخالت کند؟ برای روشن شدن این بحث می‌بایست به مقدماتی بپردازیم که به نسبت میان این دو مقوله پرتو می‌افکنند. چارلز دیویس در توضیح نسبت میان این دو قلمرو می‌گوید:

«بهترین درکی که می‌توانیم از سیاست داشته باشیم جست و جو و تلاش برای ایجاد نظم در حیات انسانی است. حیات انسانی در این جا به معنای هر دو جنبه جدایی‌ناپذیر فردی و اجتماعی است. آدمیان، به‌طور فردی و جمعی به دنبال خیر هستند... هر جامعه یا نظم اجتماعی بعد درونی معناداری دارد. این معناداری در فرد انسانی، گرچه نه به منزله تملک یا دستاورد فردی، مأوا دارد. اما فقط در جامعه و از طریق جامعه است که انسان‌ها حیات انسانی را برای خود تفسیر کرده و به شخص مبدل می‌شوند (Davis, 1994: 121).

رادحل‌هایی که جوامع برای مسئله نظم ارائه می‌کنند متفاوت‌اند (همان‌جا). شکی نیست که هیچ یک از این نظم‌های اجتماعی گوناگون، خداداده و الوهی نیست. نظم اجتماعی به دست خود انسان‌ها شکل می‌گیرد. پس کدام رابطه میان دین و سیاست مناسب‌تر است؟ آیا باید درون نظامی سکولاریستی سقوط کنیم و مدعیات دینی در شکل‌دهی به نظم اجتماعی و سیاسی کاملاً بی اعتبارانند؟ ایده اصلی ایدئولوژی اسلامی در انقلاب ۱۳۵۷ این بود که دین می‌بایست در همه عرصه‌های اجتماعی و سیاسی حضور داشته باشد. دین از سیاست جدا نیست. دین فقط مربوط به زندگی شخصی آدمیان نمی‌شود بلکه در لحظه لحظه حیات اجتماعی او می‌بایست

حضور داشته باشد. به عبارت دیگر، دین امری شخصی است اما خصوصی نیست. آیا ما می‌بایست همه این مدعیات را پس بگیریم و شکست نیرومندترین ایدئولوژی در شکل‌گیری انقلاب اسلامی را اعلام کنیم؟

پاسخ این است که به نظر می‌رسد بنا بر ضرورت‌های هم اجتماعی و هم دینی، می‌بایست دخالت دین در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی را بازتعریف کنیم. درک ماقبل مدرن از دین و از شکل‌گیری نظم اجتماعی حاکی از دخالت مستقیم همه‌جانبه عنصر دینی به عنوان امری سرچشمه گرفته از قلمروی مافوق انسانی در قلمروهای اجتماعی و سیاسی است و عقل و آزادی آدمی و خلاقیت او را در شکل‌دهی به نظم اجتماعی - سیاسی نادیده می‌گیرد و صورتی مطلق و مقدس از نظم اجتماعی - سیاسی می‌سازد که تغییرناپذیر و بی‌چون و چرا است. اگر هم از میانجی‌گری انسان سخن می‌گوید به آن انسان‌هایی که نقش میانجی امر مطلق و متعالی را ایفا می‌کنند چنان تقدس و مطلقیتی می‌بخشد که میانجی شدنشان را ناب و الوهی می‌سازد. به عبارت دیگر، این میانجی شدن منتهی به تنزل و بشری شدن امر مقدس و متعالی نمی‌شود، بلکه بر عکس، منجر به مطلق شدن امر بشری می‌گردد. بدین ترتیب دین و امر دینی بدل به قلمرو ممتاز و متمایزی از فرهنگ می‌شود و متولیان دین نیز گروهی ویژه و برتر از دیگران به حساب می‌آیند. اما در درک مدرن از دین و نظم اجتماعی «دین به منزله قلمرو متمایزی از تفکر و کنش که جدای از حیات سکولارها باشد نیست و نباید باشد. هیچ زبان دینی ویژه یا مخصوصی وجود ندارد، دقیقاً بدین خاطر که دین قلمروی متمایز مخصوصی از معنا یا فرهنگ نیست. دین هر بخشی از کنش و فرهنگ انسانی را به سوی نامحدود^۱، ماوراء^۲، و امر متعال^۳ می‌گشاید. بدین ترتیب، ایمان دینی به محتوای همه حوزه‌های مختلف معنا و فرهنگ سرایت می‌کند. ایمان دینی در تمامیت تفکر و کنش انسانی نفوذ می‌کند و آن را متحول می‌نماید و سبب ارزیابی همه ارزش‌ها می‌شود. با وجود این، دین این کار را از طریق خلق عناصر جدیدی از معنا مخصوصاً عناصر دینی معنا - شامل مفاهیم جدید، کنش‌های جدید، قواعد جدید، کلمات جدید و تصورات جدید - انجام نمی‌دهد، بلکه آن را از طریق پیوند هر حوزه از حیات انسانی با تجربه متناهی در گشودگی‌ای به سوی نامتناهی انجام می‌دهد (Davis, 1994: 118).

برای این‌که بتوان به درون‌گزینه سکولار سقوط نکرد و جامعه قدسی و اکنشی هم پدید نیاورد، اما حضور دین را در قلمروهای گوناگون جامعه ممکن ساخت چه طریقی را باید برگزید؟ برای توضیح این مطلب می‌بایست دو نوع جامعه سکولار و کثرت‌گرا را مورد بررسی قرار دهیم

1. unlimited
3. transcendent

2. beyond

و نوع نقش دین را در آن‌ها ارزیابی کنیم. دیویس «مشخصه تعیین‌کننده جامعه مدرن» را چنین تعریف می‌کند: «جامعه در درک مدرن آن نتیجه کنش انسان آزاد است. جامعه نه همچون ساختاری از پیش شکل گرفته یا نظم مقدس غیرقابل تغییر از بالا تحمیل شده است و نه ضرورتی طبیعی از پایین بدان تعیین بخشیده است. جامعه مدرن چونان طرحی مدنظر قرار می‌گیرد که اجرای آن بر عهده انسان‌هایی است که در ارتباطی عقلانی با یکدیگر آزادانه وارد عمل می‌شوند (Davis, 1994: 124).

آیا چنین مدعایی ماهیتاً سکولار است؟ پاسخ منفی است زیرا «اعتقاد به این‌که جامعه محصول آزادی و عقلانیت انسانی است، ولو محصولی کاملاً ناتمام، ممکن است از اصول سکولاریستی یا دینی نشأت گرفته باشد» (همان‌جا) فرق بینش سکولاریستی و دینی در این‌جا این است که: «در نظر یک سکولاریست، منشأ نظم در حیات انسانی انحصاراً درون ماندگار^۱ است. توسل به منشأیی متعال، لازم یا درست نیست. انسان‌ها در حل مسائل مربوط به حیات انسانی و تکمیل سرنوشت‌شان توانا هستند. در هر رویداد، فقدان توانایی از بالا جبران نمی‌گردد. رستگاری فوق طبیعی وجود ندارد. معادشناسی و قیامت‌بینی دینی به‌طور درون‌ماندگار نه با مداخله الهی که با ارجاع به تاریخ انسانی تفسیر می‌شود. در این معنا، جامعه سکولار نوعی از جامعه است که دین را از نظم اجتماعی عمومی خارج می‌کند و صرفاً کارکردی در حوزه خصوصی را برای آن مجاز می‌داند» (Davis, 1994: 125).

وقتی کلیسا در غرب مطلقیت ایمان دینی را به خود نسبت داد و مدعیات خود را مقدس و مطلق ساخت و نظم اجتماعی - سیاسی تحت سلطه‌اش را به امر لایتغیر و از پیش داده شده و مقدر بدل ساخت، آن‌گاه «تأکید بر این‌که جامعه طرحی است انسانی و محصول عامل انسانی است، می‌بایست با شکلی از جدایی کلیسا و دولت و طرد دین از مباحثه عمومی بیان می‌شد» (همان‌جا). کلیسا با زندانی کردن خدا صورتی بت‌پرستانه و شیئی شده از دین عرضه کرد، در حالی‌که از منظر دینی بدیل، لطف خدا از طریق آحاد انسانی در نظم اجتماعی - سیاسی منتشر می‌شود. جامعه قدسی واکنشی نیز نظم اجتماعی و سیاسی را بر اساس درکی خاص از دین در انحصار خدا درمی‌آورد و یا به عبارت دقیق‌تر، خداوند به دست نهادهای دینی خاص به بند کشیده می‌شود تا نظم اجتماعی و سیاسی معینی را مقدس سازد. چنین نظمی به مقابله با عقلانیت و آزادی می‌پردازد و نبرد با خداوند برای تصرف مجدد عقلانیت و آزادی آغاز می‌شود. سکولارها و کسانی که خدا را به بند کشیده‌اند از دو سو، چنین نبردی را آغاز می‌کنند. روشن

است که بر مبنای این بررسی، روند مدرنیزاسیون به نفع سکولارها خواهد بود. وظیفه نخستین دین‌داران در چنین وضعی این است که ابتدا خداوند را آزاد کنند و او را در جبهه عقلانیت و آزادی قرار دهند و بدین ترتیب، مانع الوهیت‌زدایی از نظم اجتماعی-سیاسی شوند. ترجمه سیاسی این مدعیات همانا جامعه کثرت‌گرا است.

جامعه کثرت‌گرا چگونه طرحی از جامعه‌ای است؟ و دین در آن چه وضعی دارد و چه نقشی ایفا می‌کند؟ می‌توان وضع دین را در جامعه کثرت‌گرا با وضع دین در جامعه یکپارچه مقایسه کرد: «جامعه کثرت‌گرا بر اساس فرآیند ارتباط پا می‌گیرد. این جامعه معطوف به وفاق است و با مباحثه از خود حفاظت و دفاع می‌کند. جامعه یکپارچه، متکی بر اقتدارهای خارجی است. این چنین جامعه‌ای معطوف به اطاعت^۱ است و با خشونت از خود حفاظت می‌کند. وقتی دین در درون جامعه‌ای یکپارچه جای می‌گیرد، نظم اجتماعی موجود را مشروعیت می‌بخشد و مجازات‌های دینی را بر علیه کوشش‌هایی که درصدد تغییر آن‌اند ارائه می‌کند. در جامعه کثرت‌گرا دین کارکردی دوگانه دارد. دین به مثابه ایمان با رد مطلق کردن هر نظم متناهی مباحثه را گشوده نگه می‌دارد و به مثابه مجموعه‌ای از عقاید و هنجارهای خاص نیز سهمی غنی در مباحثه عمومی دارد - سهمی که در معرض تصحیح و گسترش است اما با این همه، در پهنا و ژرفا، خواهان تفوق جستن نیست. در جامعه کثرت‌گرا صدای دین شنیده می‌شود، اما صداهای دیگر نیز خاموش یا کم نمی‌شوند بلکه آن‌ها هم شنیده می‌شوند» (Davis, 1994: 126).

چرا باید دین‌داران خواهان شکل‌گیری چنین نظم اجتماعی-سیاسی شوند؟ دیویس یادآوری می‌کند که «مبنای توجه دین‌داران به آرمان جامعه کثرت‌گرا سه بینش کلیدی است» (همان‌جا). بینش نخست بر تشخیص یک واقعیت اجتماعی و تاریخی یعنی کثرت جوامع و گروه‌های اجتماعی دلالت دارد: «نخست، تشخیص این‌که هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ تجربی، نظم حیات انسانی، در واقع نظم کثرتی از جوامع و گروه‌های اجتماعی است و تشخیص این‌که نفی این کثرت در اصل، خواه در درون یک جامعه خاص یا بیرون از آن، خشونت را در جایی که برخورد ارزش‌ها وجود دارد به تنها راه چاره مبدل می‌سازد» (همان‌جا).

بنابراین بینش نخست وجود تکرر در نظم دنیوی را در سطح ملی و بین‌المللی به رسمیت می‌شناسد و گفت و گو، منطقی، و مفاهمه را به مثابه تدبیری هم‌زمان دینی و عقلانی پیش می‌نهد. بینش دوم بر هم‌پایه‌گی نظام‌های حقیقت تکیه دارد. این بینش صرفاً حقانیت انحصاری

یک نظام نمادی - خواه سکولار و خواه دینی - را نفی می‌کند، اما لزوماً به معنای برابری ذاتی نظام‌های نمادی گوناگون هم نیست: «دوم، وقوف به این امر که تجربه امر متعال در ایمان اساساً تجربه‌ای سلبی است به این معنی که این تجربه هیچ محتوای مناسبی از معنا را برای ما فراهم نمی‌آورد بلکه باید با استعاره و نماد بیان شود: از این رو، اصل هم‌پایه‌گی^۱ نمادها به دست می‌آید، به این معنا که حقیقت و کارآمدی یک نظام نمادی، حقیقت و کارآمدی نظام‌های گوناگون دیگر را نفی نمی‌کند» (Davis, 127).

و بالاخره بینش سوم بر جدایی‌ناپذیری امر سیاسی از امر دینی تأکید دارد. در این جا دیویس همان چیزی را بیان می‌کند که لب مطالبات ایدئولوژی اسلامی انقلاب ۱۳۵۷ بود: «سوم، تشخیص این‌که طرد کنش سیاسی از عرصه دینی به خاطر این‌که همه کنش‌های سیاسی ماهیتاً فعالیت معنا و موقتی انسانی‌های گناه‌کار دانسته می‌شود، ثنویت نادرستی است. کنش سیاسی وجه برجسته عامل انسانی است. کنش سیاسی، بایستی به عنوان پراکسیس دینی مجدداً الهی شود، اگرچه نباید مطلق گردد. سیاست همان‌قدر می‌تواند فعالیت دینی باشد که نماز متأملانه هست» (همان‌جا).

پس بدین معنا سیاست هم یک قلمرو فعالیت دینی محسوب می‌شود، اما دین‌دارانه شدن سیاست به معنای مطلق شدن مدعیات سیاسی و نفی مدعیات دیگر و صاحبان آن و حذف آنان از این عرصه نیست. «امر سیاسی در سرشت خود قابل چون و چرا است... وانگهی، اگر ادعاهای سیاسی - دینی مطلق نیستند، ادعاهای سکولار نیز همین گونه‌اند» (همان‌جا). دیویس یادآوری می‌کند که «اظهار بی‌قید و شرط یک ادعای سیاسی بر اساس اعتقادات دینی بر علیه دیگران مبنی بر این‌که آن‌ها سهمی ندارند، تخلف از سرشت سیاست و زبان دینی، هر دو، است. سیاست در پی وفاق است، و ایمان دینی غیرت پرستانه کثرت و هم‌پایگی نمادها را به رسمیت می‌شناسد (همان‌جا).

اما همان‌قدر که دینداران حق ندارند هیچ مدعایی را از عرصه سیاسی حذف و طرد کنند، نیروهای سکولار نیز نمی‌بایست به چنین اقداماتی دست یازند. ما در قیل و بعد از انقلاب هر دو نوع خطا را مرتکب شده‌ایم. در قیل از انقلاب مدعیات سکولار به مدعیاتی مطلق مبدل شده‌اند و در بعد از انقلاب مدعیات دینی را بی‌چون و چرا ساخته‌ایم. نتیجه هر دو یکی بود. بستن عرصه سیاسی بر روی ایفای نقش نیروهای خلاق و تازه و تعطیل مباحثه عمومی بر سر مسائل مبتلا به جامعه. اما هم‌چنان که دیویس خاطر نشان می‌کند: «طرد ادعایی، دینی یا غیردینی، از

1. equivalence

مباحثه عمومی، که سیاست متمدن را می‌سازد، هدایت جامعه است به سوی خشونت. این ممکن است در گذشته یک گزینه بوده باشد، اما امروزه برای انسانیت راهی است برای خودکشی» (همان جا).

همه آن‌چه گفته شد گزینه‌ای جدید را در باب حضور اجتماعی دین در دوره پساانقلابی ایران پیش می‌کشد و آن را برای وضعیت مدرن و به‌طور فزاینده در حال مدرن شدن هم ممکن و هم مطلوب تلقی می‌کند: گزینه سیاست دین‌دارانه که دین را سیاسی اما عرصه سیاسی و سیاست را متکثر می‌خواهد؛ در مقابل گزینه سیاست دینی (که هم دین را سیاسی می‌خواهد و هم سیاست را انحصاراً دینی). سیاست دین‌دارانه در طرح کثرت‌گرایانه جامعه تحقق می‌یابد. در این طرح از جامعه نه حضور و سهم امر متعال در نظم اجتماعی و نه عاملیت انسان‌ها در شکل‌گیری نظم اجتماعی هیچ یک نفی نمی‌شود. در این معنا، نظم اجتماعی محصول عاملیت انسانی است اما از طریق کنش سیاسی مؤمنان، به عنوان بخشی از سازندگان نظم اجتماعی، استعلا می‌یابد. امر استعلایی به وساطت خلاق عاملیت انسانی در شکل‌گیری نظم اجتماعی سهیم می‌شود.

نتیجه

ایران پساانقلابی جامعه‌ای است چندپارچه و متکثر؛ با عطف نظر به این‌که پاره‌ای تحولات ناشی از فرآیند مدرنیزاسیون را به خود دیده است و انقلابی اجتماعی را که تداوم مدرن شدن آن بوده است پشت سر نهاده است. از این رو، شرایط اجتماعی برای استیلا و استواری یک خیمه نمادین و ارزشی فراگیر مساعد نیست؛ واقعیتی که در این مقاله با به میان آوردن مفاهیمی چون «بحران دین سنتی»، «مدرنیته دینی»، چندگانگی نظام‌های ارزشی، و از همه مهم‌تر بحران جامعه‌پذیری دینی مطرح نظر بوده است. امکان تحقق جامعه‌پذیری دینی تام و تمام دیگر موجود نیست، زیرا جامعه‌پذیری دینی تام در جامعه‌ای تحقق می‌یابد که آدمیان در جهان زیست واحدی اقامت داشته باشند. اما امروزه تکثر اجتماعی و ارزشی، افراد را مقیم جهان‌های زیست گوناگون ساخته است. در چنین وضعیتی، نهادینه کردن مطالبات معطوف به مشارکت اجتماعی و سیاسی بیش از پیش به یک ضرورت بدل می‌شود؛ حرکتی که با ۱۳۵۷ آغاز شد اما با غلبه نیروهای حامل و محافل طرح قدسی از جامعه و قطبی شدن فضای سیاسی، موقتاً متوقف شد. اما نقش و جایگاه دین در وضعیت پساانقلابی با شرایط اجتماعی مورد بحث هم‌بستگی نسبی دارد. بر اساس آن‌چه گفته شد، از میان گزینه‌های ممکن مربوط به حضور اجتماعی دین و مداخله آن در سامان‌دهی نظم اجتماعی، گزینه سیاست دینی که در طرحی از جامعه قدسی ظاهر می‌شود، عرصه سیاسی را در انحصار نهاد دین و برخی نیروهای دینی خاص قرار می‌دهد،

و استیلای یک خیمه دینی یکپارچه را طلب می کند، از کم ترین مساعدت ساختاری برخوردار خواهد بود. گزینه ضددینی نیز اگر یک گزینه موجود باشد، حتی در شرایط واکنشی کنونی هم از پایگاه اجتماعی چندانی برخوردار نیست؛ بگذاریم از این که این گزینه در مقام تحقق به صورت گزینه عدم حضور اجتماعی دین ظاهر می شود و بر طرح ویژه ای از نظم اجتماعی مستقل از طرح سکولار متکی نیست. در حال حاضر گزینه عدم حضور اجتماعی دین (متکی بر طرح سکولار جامعه) و گزینه حضور حداقل دین (گزینه سیاست دین دارانه که در طرح کثرت گرای جامعه قابلیت تحقق دارد) به مثابه دو گزینه رقیب از موقعیت اجتماعی مساعدی برخوردارند و می توانند آینده زندگی اجتماعی - سیاسی ایران را بسازند. به نظر می رسد گزینه سیاست دین دارانه مناسب ترین گزینه برای دفاع از حضور اجتماعی فعال دین در ایران پس انقلابی است، زیرا طرح قدسی جامعه در عصر مدرن آینده ای ندارد.

منابع

- برگر، پیتر، برگر، بریجیت، و کلنر، هانسفرید (۱۳۸۱)، ذهن بی خانمان، نوسازی و آگاهی، ترجمه محمد ساجی، تهران: نشر نی.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۷)، جامعه شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی، تهران: نشر نی.
- تامسون، کنت، و دیگران (۱۳۸۱)، دین و ساختار اجتماعی: مقالاتی در جامعه شناسی دین، ترجمه علی بهرام پور و حسن محدثی، تهران: نشر کویر.
- جهانبنگلو، رامین (۱۳۷۹)، ایران و مدرنیته: گفت و گوهایی با پژوهشگران ایرانی و خارجی در زمینه رویارویی ایران با دستاوردهای مدرن، ترجمه حسین سامعی، تهران: نشر گفتار.
- رفیع پور، فرامرز (۱۳۸۰)، توسعه و تضاد: کوششی در جهت تحلیل انقلاب اسلامی و مسائل اجتماعی ایران، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- سجادی، عبدالقیوم (۱۳۸۲)، «دولت دینی یا دین دولتی»، مجله توسعه: فصلنامه علمی، پژوهشی افغانستان در حوزه مطالعات استراتژیک، ۶.
- عبدی، عباس - و گودرزی، محسن (۱۳۸۷)، تحولات فرهنگی در ایران، تهران: سروش.
- گوزر، لویی، و روزنبرگ، برنارد (۱۳۸۷)، نظریه های بنیادی جامعه شناسی، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران: نشر نی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۳)، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری کاشانی، تهران: نشر نی.
- فینی، جان ام. (۱۳۸۰)، نظریه های در باب تعهد دینی، ترجمه افسانه توسلی، فصلنامه پژوهش، ۵ (۲۰ - ۲۱)، ۲۵۳ - ۲۸۵.
- محدثی، حسن (۱۳۸۱)، دین و حیات اجتماعی: دیالکتیک تغییرات، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه.
- محدثی، حسن، و انبازداران، رسول (۱۳۸۴)، تخریب یا تثبیت قلمرو دینی؟ آسیب شناسی آموزه امر به معروف و نهی از منکر در ایران پس از انقلاب، دفتر معاونت حقوقی ریاست جمهوری.
- مرجایی، هادی (۱۳۸۷)، بررسی زمینه های احیاء فرهنگ امر به معروف و نهی از منکر، ج ۱، طرح تحقیق،

- چارچوب نظری، روش‌شناسی و بررسی تطبیقی نمونه آماری، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری، دانشگاه‌های تهران و علوم پزشکی تهران.
- نش، کیت (۱۳۸۰)، *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر: جهانی شدن، سیاست و قدرت*، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: انتشارات کویر.
- وریج کاظمی، عباس، و فرجی، مهدی (۱۳۸۲)، *عرفی شدن و زندگی روزمره. نامه علوم اجتماعی*، ۱۱ (۱)، ۲۴۳-۲۶۹.
- هانتینگتون، سموئل (۱۳۷۵)، *سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر علم.
- هرویولده، دانیل (۱۳۸۰)، *انتقال و شکل‌گیری هویت‌های اجتماعی-دینی در مدرنیته*، ترجمه محمود نجاتی حسینی، فصلنامه پژوهش، ۵ (۲۰-۲۱).

منابع انگلیسی‌نویسی شده

- Abdi, A., & Goudarzi, M. (1378). *Tahavolât-e farhangi dar Iran* (Cultural evolution in Iran). Tehran: Soruš (In persian).
- Baširiye, H. (1377). *Jâmee šenâsi-ye siâsi: Naqš-e nihâ-ye ejtemâee dar zendegi-ye siâsi* (Political sociology: Role of social forces in political life). Tehran: Našr-e Nai (In Persian).
- Berger, P., Berger, B., & Kolner, R (1381). *Zehne-e bi-khânemân, nosâzi, va âgâhi* (Persian translation of Homeless mind, renovation, & perception). Translated by Mohammad Sâvoji. Tehran: Našr-e Nai.
- Coser, L., & Rozenberg, B. (1378). *Nazaryehâ-ye bonyâdi-ye jâmeešenâkhti* (Persian translation of Fundamental sociological theories). Translated by Farhang Eršâd. Tehran: Našr-e Nai.
- Fini, J. M. (1380). *Nazary-ye dar bâb-e taahod-e dini* (Persian translation of A theory in religious commitment). Translated by Afsâne Tavasoli. *Faslnâme-ye Pazhoeh*, 5 (20-21), 253-285.
- Gidens, A. (1373). *Jameešenâsi* (Persian translation of Sociology). Translated by Mandehr Saboori Kâšâni. Tehran: Našr-e Nai.
- Hântington, S. (1375) . *Sâmân-e siâsi dar javâdme dastkhoše degargoni* (Political order in changing societies). Translated by Mohsen Salâsi. Tehran: Našr-e Elm (In Persian).
- Heroivelie, D. (1380) . *Enteqâl va šeklgiri-ye hoviathâ-ye ejtemâee_dini dar modernite* (Persian translation of Transmission & formation of social-religious identity in modernism). Translated by Mahmoud Nejât Hosseini. *Faslnâme-ye Pazlohes*, 5 (20-21).

- Jahânbeglo, R. (1379). *Iran va modernite: Goftogohâee ba pazÛoheşgardn-e Irâni va khâreji dar zamîne-ye royâroee-ye Iran bâ dastâvardhâ-ye modern* (Persian translation of Iran & modernism: Conversations with Iranian & forigner researchers about Iran facing with modern outputs. Translated by Hossein Sâmeie. Tehran: Naşr-e Goftar.
- Marjace, H. (1378). *Barresi-ye zamînehâ-ye ehyâ-ye farhang-e amr-e be maarof va nahy-ye az monkar* (A survey on the contexts of revival of the culture amr-e be maarof va nahy-ye az monkar). Vol. 1. *Tarh-e tahqiq, çârçob-e nazari, raveşşenâsi va barresi-ye taibiqi nemone-ye âmâri* (Outline, theoretical frame, methodology, & comparative survey on statistical sampels). Nahâd-e namâyandegi-ye maqâam-e moazam-e rahbari, Tehran university & Medical university of Tehran (In Persian).
- Mohadesi, H. (1381). *Din va hayât-e ejtemâee: Diâlektik-e taqîrât* (Religion & social lif: Changes's dialectic). Tehran: Enteshârat-e Farhang va Andîe (In Persian).
- Mohadesi, H., & Anbârdârân, R. (1384). *Takhrîb yâ tasbit-e qalamrov-e dini? Âsibşenâsi-ye amoze-ye amr-e be maarof va nahy-ye az monkar dar Iran-e pas az enqelab* (Destruction or resistance of religious scope? Pathology of amr-e be maarofva nahy-ye az monkar course in Iran after revolution). Daftar-e Moâvenat-e Riâsat Jomhori (In Persian).
- Naş, K. (1380). *Jameeşenâsi-ye siâsi-ye moâser: Jahâni şodan, siâsat, va qodrat* (Persian translation of Contemporary political sociology: Globalization, policy, & power). Translated by Mohammad Taqi Delforoz. Tehran: Enteshârate Kavir.
- RaficePour, F. (1380). *Tosee va tazâd: Koşeşi dar juhat-e tahlile enqelâb-e eslâmi va masâele ejtemâee-ye" Iran* (Development & confliction: An attempt on analysis of Islamic revolution & social problems in Iran). Tehran: Şerkat-e sahamiâye enteshâr (In Persian).
- Sajâdi, A. (1382). *Dolat-e dini yâ din-e dolati* (Religious government or governmental Religion). *Majaleye tosee: Faslnâme-ye elmi, pażoheşi-ye Afşânistân dar hoze-ye esterâteżik*, 6 (In Persian).
- Tâmsón, K., & et al. (1377). *Din va sâkhtâr-e ejtemâee: Maqâlâti darjamee şenâsi-ye din* (Persian translation of Religion & social structure: Articles about religion sociology). Translated by Ali BahrâmPour & Hasan Mohadesi. Tehran: Naşr-e Kavir.
- Varij Kâzemi, A., & Faraji, M. (1382). *Orfî şodan va zendegi-ye rozmare* (Being traditional & routine life). *Nâme-ye olom-e ejtemâee*, 11 (1), 243-269 (In Persian).

منابع انگلیسی

Davis, Charles (1994). *Religion and making of society: Essays in Social Theology*.
Cambridge: Cambridge" University Pres.

حسن محدثی عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، تهران مرکزی است. حوزه مطالعات وی جامعه‌شناسی دین به‌طور خاص و دین‌پژوهی به‌طور کلی است. از وی به‌غیر از چند کتاب ترجمه‌ای، دو کتاب تألیفی *دین و حیات اجتماعی* (۱۳۸۱) و *زیر سقف اعتقاد* (۱۳۸۳) منتشر شده است. وی هم‌اکنون دو کتاب ترجمه‌ای به ترتیب درباره‌ی الاهیات اجتماعی و روش‌های تحقیق کیفی، و یک کتاب تألیفی درباره‌ی الاهیات انتقادی و نیز سه مقاله در حوزه جامعه‌شناسی دین در دست انتشار دارد.

