

کارکردهای دین در اندیشه غربی

- نام کتاب: دین و ساختار اجتماعی (مقالاتی در جامعه‌شناسی دینی)
- نویسنده: گنت تامسون و دیگران
- مترجم: علی بهرام‌پور و حسن محدثی
- ناشر: انتشارات کویر
- سال نشر: ۱۳۸۱
- محل نشر: تهران
- تعداد صفحات: ۱۷۵
- تلخیص و بررسی: مرتضی شیرودی

مقدمه

این مجموعه، خلاصه‌ای است از کتاب دین و ساختار اجتماعی که به شرح آرای جامعه‌شناسان در باره دین می‌پردازد، و باید اعتراف کرد که هم اکنون دین یکی از معدود موضوعاتی است که حجم و غنای تولیدات فرهنگی درباره آن به هیچ وجه قابل مقایسه با قبل از انقلاب نیست، ولی متأسفانه از میان حوزه‌های مختلف دین‌شناسی نظیر فلسفه دین، کلام، تاریخ دین و... به جامعه‌شناسی دین، توجه کم‌تری شده است، در حالی که شناخت جامعه‌شناسانه دین می‌تواند دانش و بینشی روشن‌گر و تأثیرگذار بیافریند.

ترنر و دین‌کارکردی

ترنر در این مقوله، توجه خود را به جنبه تحلیلی دین سوق داده است. وی در مطالعه دین، از دیدگاه ماتریالیستی پیروی کرده است؛ دیدگاهی که با دو مسئله ابزار معیشت و تولید مثل انسان‌ها سروکار دارد و شأن دین را نسبت به شرایط مادی و اقتصادی و در ضمن با تولید مثل افراد مورد توجه قرار می‌دهد. او معتقد است دین در جوامع مسیحی غربی به لحاظ تاریخی، کار پیوند دادن پسران و دختران با مادران و همسران با شوهران را ایفا نموده است. ترنر معتقد است بحث‌های مربوط به تعریف دین، بر شماری از ابعاد اساسی متمرکز است، و تفاوت اساسی بین دیدگاه‌های تقلیل‌گرا و غیرتقلیل‌گرا وجود دارد؛ اولی تمایل دارد دین را پدیده ثانوی، یعنی انعکاس یا نمودی از سیمای اساسی رفتار انسانی و جامعه در نظر بگیرد. البته نویسندگانی چون لنین، پاره‌تو، فروید و انگلس دین

دین اقدامی
انسانی است که بر
اساس آن، نظم
مقدس ایجاد
می‌شود. به بیانی
دیگر، دین نظم
بخشیدن به
شیوه‌ای مقدس
است و خدا در
این‌جا، ویژگی و
کیفیت نوعی قدرت
رازآلوده و مهیب
است؛ قدرتی غیر از
انسان و در عین
حال مرتبط با او.

را محصول یا انمکاس ذهنی منافع اقتصادی، نیازهای زیستی، یا تجربه‌های طبقاتی از محرومیت دانسته‌اند. لازمهٔ تقلیل‌گرایی نیز این است که باورهای دینی با توجه به معیارهای علمی یا معیارهای اثباتی، باورهای کاذب باشند که حفظ آن‌ها، کار عقلانی نیست. برایان ترنر در مقولهٔ تعریف دین، به دیدگاه‌های متفاوت عالمان اجتماعی اشاره دارد و به نقد آن‌ها می‌پردازد.

در نظر تایلور، دین نتیجهٔ تلاش‌های فیلسوفان عهد باستان در جهت معنا بخشیدن به تجربیات ذهنی خود، یعنی اعتقاد به موجودات روحانی، است. از نظر ترنر چنین تعریفی از دین، تعریفی فردگرایانه، شناختی و عقل‌گرایانه است، زیرا به طور مشخص به نمادگرایی یا عمل دینی در ارتباط با سازمان اجتماعی توجه نشان نمی‌دهد و معیارهای علم غربی را حقایق بدیهی دانسته، و آن را به منزلهٔ تنها مبنای عقلانیت می‌پذیرد.

دورکیم و دین در مفهوم کارکردی

دین نظام یک‌پارچه‌ای از اعتقادات و اعمال مرتبط با امور مقدس است؛ یعنی اموری که حرمت یافته و ممنوع هستند. از نظر دورکیم دین کاذب وجود ندارد و همهٔ ادیان به شکل خاص خودشان حقیقی بوده و هر یک به شیوه‌های گوناگون به شرایط معین حیات انسانی پاسخ می‌دهند. از نظر ترنر مزیت چنین تعریفی این است که محوریت، عمل دینی را نسبت به اعتقادات دینی می‌پذیرد و با اجتناب از رویکردی موحدانه، امکان تحقیق مقایسه‌ای را فراهم نموده و مسئله کاذب بودن اعتقادات فردی را در حاشیه قرار می‌دهد.

با وجود این، نوعی اثبات‌گرایی در تعریف دورکیم نهفته است. از نظر دورکیم دین چون برخی از کارکردهای اجتماعی مهم را با حفظ باورهای مشترک از طریق اعمال مناسبی انجام می‌دهد، پابرجا مانده است. وی معتقد است اعتقادات دینی، بازنمودهای تحریف شدهٔ واقعیتی تجربی‌اند؛ واقعیتی که امکان تحلیل دقیق آن از طریق علمی تجربی میسر است، و این علم، اینک جامعه‌شناسی است. اما ایرادی که بر نظریهٔ دورکیم وارد است این است که اعتقادات ذهنی در نهایت نمی‌تواند تجربهٔ واقعیت مقدس را با هم جمع کند. به همین دلیل پدیدارشناسی دین، دین را «تجربهٔ امر قدسی» تعریف می‌کند. البته دیدگاه‌های دورکیم با وجود نقد و بسط نظری‌ای که داشته، در اکثر رویکردهای مربوط به تعریف دین از منظر جامعه‌شناختی، همچنان دارای نفوذ است.

برگر در تعریف کارکردی دین

دین اقدامی انسانی است که بر اساس آن، نظم مقدس ایجاد می‌شود. به بیانی دیگر، دین نظم بخشیدن به شیوه‌ای مقدس است و خدا در این‌جا، ویژگی و کیفیت نوعی قدرت رازآلوده و مهیب است؛ قدرتی غیر از انسان و در عین حال مرتبط با او. اعتقاد بر این است که این قدرت در برخی از

امور که از سوی آدمی مورد تجربه قرار می‌گیرد، جای گرفته است. انسان با این نظم مقدس با واقعیتی بی‌اندازه قدرتمند و جدای از خود روبه‌رو می‌شود. در عین حال، این واقعیت خود را به انسان نزدیک می‌کند و حیاتش را در نظمی به غایت معنادار به جریان می‌اندازد.

از نظر ترنر این تعریف‌ها، تعریف‌هایی جامع، کارآمد و از بسیاری جهات قانع‌کننده‌اند که در آن‌ها قوم‌مداری وجود ندارد دین با کلیسا مساوی دانسته نشده و به حد کافی بر مناسک و تجربه تأکید شده است، بدون این‌که شأن دین با نیازهای زیستی، منافع اقتصادی یا سوق‌دهنده‌های غیر عقلانی، تقلیل یابد.

ترنر هم‌چنین به برگر که دین را پاسخی به پرسش‌های بنیادین در باب معنا می‌دانست، تاسی کرده، اما این موضوع را فرض نگرفته است که مسئله معنای اعضای جامعه را به شیوه‌ای واحد و با نیروی یکسان به خود مشغول می‌سازد، و هم‌چنین این را فرض نگرفته است که مسایل و پرسش‌های وجودی را می‌توان از طریق نوعی تقلیل‌گرایی شناختی، که معنا را صرفاً به منزلهٔ فعالیتی شناختی تلقی می‌کند، تحلیل کرد و پاسخ داد، زیرا می‌گوید مسایل وجودی ما در تاریخ زیست‌نگارانهٔ جسم ما ریشه دارد، وجودشان در جهان و جدای از جهان می‌باشد، و مسئله من دربارهٔ معنای بدن، بخشی از مسئله کلان بدن‌ها در زمان و مکان است.

ترنر می‌گوید تجربیات من بخشی از تجربیات نوع من است، اما به میانجی‌گری طبقه، هویت جنسی، سن و غیره. پاسخ‌های منسجم دین، پاسخ‌های ذهن بریده از جسم نیست، بلکه این پاسخ‌ها، بخشی از تجربیات جسمانی من است، از جهانی که به طور اجتماعی، ساخت یافته است. ترنر معتقد است جسمانیت در ادیان ابراهیمی، که اسطوره‌های رستاخیز، ابوت الهی، مردان مقدس، مناسک تطهیر، عشای ربانی، نمادگرایی آب و آتش و بدن‌های افراد برگزیده است، نوعی جامعه‌شناسی مادی دین را فراهم می‌کند، و اگر بشود دینوی شدن دین را پذیرفت، باید گفت تعریف دین در جامعهٔ مدرن دشوار است.

دین به منزله یک نظام فرهنگی

این مقوله از نقشی که دین به منزلهٔ یک نظام فرهنگی در جامعه ایفا می‌کند، سخن می‌گوید و مباحث متنوعی در زمینه موقعیت متغیر دین در جامعه جدید را مورد بررسی قرار داده و فرهنگ الگوی معانی متجسد در نمادها را منتقل می‌کند و این مبحثی است که بیش‌تر در حوزهٔ کنش متقابل نمادی، از آن سخن به میان می‌آید. مکتب کنش متقابل نمادی، به طور عمده به گفت‌وگو دربارهٔ نمادی مشترک و تفسیر آن‌ها در تعامل‌های جاری می‌پردازد، و نظام‌های نمادی مربوط به معنا را به مثابهٔ مشغلهٔ فکری مورد توجه قرار می‌دهد.

دین به منزله
یک نظام فرهنگی
فراگیر در جامعه،
در بسیاری از
جوامع و گروه‌ها
افول کرده است.
جوامع جدید
آن‌چنان به
عرصه‌های نهادی
نسبتاً مستقل
تفکیک شده‌اند که
به آسانی یک نظام
معنایی فراگیر را
که مدعی اقتدار در
همه عرصه‌ها
می‌باشد،
نمی‌پذیرد؛ اما با
وجود این، هنوز
تلاش‌هایی در
تدارک یک نظام
معنایی فراگیر
انجام می‌شود.

مارکس نیز در این مورد می‌گوید: در دین به منزله یک نظام فرهنگی، نظریه‌های کلی درباره جهان است با ویژگی‌های چون ایجاز دایره‌المعارفی، منطقی عامه‌پسند، شرافت معنوی، شورمندی، ضمانت اخلاقی، کمال موقرانه، و زمینه عام برای تسکین و توجیه. نیروی آمرانه یا الزام‌آور دین به مثابه نظامی فرهنگی، ناشی از موفقیت دین در تدارک یک نظام نمادی فراگیر است که حتی به حیرت‌آورترین تجربیات معنا می‌بخشد و نیز، فایده‌اش، ناشی از موفقیت دین در ارائه هدایت و ایحاد راه‌های تحمل‌پذیر ساختن آن دسته از تجربیات زندگی است که به گونه‌ای غیرقابل تحمل‌اند. دین به منزله یک نظام فرهنگی فراگیر در جامعه، در بسیاری از جوامع و گروه‌ها افول کرده است. جوامع جدید آن‌چنان به عرصه‌های نهادی نسبتاً مستقل تفکیک شده‌اند که به آسانی یک نظام معنایی فراگیر را که مدعی اقتدار در همه عرصه‌ها می‌باشد، نمی‌پذیرد؛ اما با وجود این، هنوز تلاش‌هایی در تدارک یک نظام معنایی فراگیر انجام می‌شود.

وبر و کارکرد پروژوازی دین

تامسون در تعریف دین می‌گوید: تلاش برای تعریف و مفهوم‌سازی از امری مثل دین که تا این حد پیچیده و خصوصی است، امری بی‌ثمر و غیرضروری می‌باشد، و به گفته وبر، این‌که بگوییم دین چیست، در آغاز کار ممکن نیست و تنها در پایان تحقیق یا در نتیجه‌گیری مطالعه است که محقق می‌تواند به تعریف دین، اگر اصلاً بشود آن را تعریف کرده، مبادرت می‌ورزد. ذات و گوهر دین به هیچ وجه مورد توجه نیست، چنان‌که وظیفه خود می‌دانیم که در مورد شرایط و تأثیرات نوع خاصی از رفتار اجتماعی مطالعه و بررسی کنیم. تجلیات خارجی رفتار دینی آن قدر متنوع است که فهم این رفتار فقط می‌تواند از دیدگاه تجربیات ذهنی، ایده‌ها و اهداف افراد مورد توجه قرار گیرد.

وبر درباره این‌که دین از چه چیزی تشکیل شده است، تصویری حصرگرا داشته است. وی قائل نبود که همه جهت‌گیری‌های کلی فرهنگی تحت مقوله دین گنجانده شود. تا جایی که بتوانیم اجزای تعریف ضمنی وبر از دین را بر اساس مطالعاتش در کنار هم قرار دهیم، احتمالاً قانع‌کننده است که دین را در سوئه واقعی «حصرگرا- ذاتی» جای دهیم؛ که در نقطه مقابل، تعریفی اسمی-شمول‌گرا (کارکردی) است.

دین و ساخت اجتماعی واقعیت

گفت تامسون ساخت اجتماعی واقعیت بحث خود را این چنین آغاز کرده که ماکس وبر و دورکیم، هیچ‌یک دیندار نبودند ولی هر دوی آن‌ها دین را پدیده محوری واقعیت اجتماعی دانستند و بخش عمده‌ای از کارشان را به بررسی آن اختصاص دادند. وبر دین را عامل آغازین فرآیند تاریخی در نظر گرفت. دورکیم، بر خصلت در نهایت دینی همبستگی اجتماعی تأکید کرد، و برگر نیز، این نظر را در

مورد دین بسط داد که آن را نظمی در مقابل جهانی بی‌معنا دانست. این نظم مقدس، انسان را در کار نظم بخشیدن به واقعیت در بر گرفته و تعالی می‌بخشد. داشتن ارتباطی درست با نظم مقدس، آدمی را در مقابل خطرات کابوس بی‌نظمی حفاظت می‌کند.

نکته‌ای که از دیدگاه برگر درباره نقش دین در ساخت اجتماعی واقعیت به دست می‌آید و باید به آن توجه کرد، این است که دین نوعی خاص از ایدئولوژی است. به نظر برگر، دین قادر بوده یکی از مؤثرترین درمان‌ها در برابر ناهنجاری باشد، به خاطر این که دین قدرتمندترین عامل از خودبیگانگی و نوع مهمی از آگاهی کاذب بوده است.

دین در جهان دینوی شده

وبر مدرنیزاسیون را فرایند عقلانی شدن فزاینده در همه عرصه‌های زندگی، و راززدایی یا افسون زدایی روز افزون از جهان تعریف می‌کند. او با این تعریف این معنا را در نظر دارد که در همه عرصه‌های جامعه، نوع خاصی از کنش اجتماعی رشد می‌یابد، که وی آن را کنش عقلانی معطوف به هدف می‌نامد؛ یعنی جهت‌گیری عقلانی نظامی از افرادی متمایز، که این عقلانی شدن، نسبی‌سازی و رقابت بین مجموعه‌های متفاوتی از ارزش‌ها را با خود به همراه دارد. وبر معتقد بود که مسیحیت خود یکی از رویدادهای شگفت‌انگیزی است که در آن پیامدهای اجتماعی به کلی متفاوت از نیت اصلی کنش‌گر از کار در می‌آید، و به پیشرفت فرایند عقلانی شدن و دینوی شدن کمک می‌کند.

به اعتقاد برگر، اگرچه دینوی شدن ممکن است به عنوان پدیده‌ای جهانی در جوامع جدید مورد توجه قرار گیرد، ولی به طور یکسان در آن اشاعه نیافته است. گروه‌های مختلف جمعیت به طور متفاوت از آن‌ها متأثر شده‌اند؛ چنین استنباط می‌شود که تأثیر دینوی شدن بر مردان بیش از زنان، بر افراد میان‌سال بیش از افراد خیلی جوان و پیر، بر شهرها بیش از روستاها، بر طبقاتی که به طور مستقیم با تولید صنعتی جدید سروکار دارند بیش از طبقاتی که به مشاغل سنتی‌تر مشغول‌اند، می‌باشد، و می‌توان گفت بر اساس اطلاعات موجود، در حواشی جوامع صنعتی جدید، دین‌داری مرتبط با کلیسا قوی‌تر است، و این وضعیتی است که دین در اغلب جوامع صنعتی با آن روبه‌رو است. این وضعیت را فرایند عقلانی شدن که زمینه‌ساز مدرنیزاسیون (استقرار نظم اجتماعی- اقتصادی پیچیده صنعتی) بوده به وجود آورده است.

کارکردهای اقتصادی دین

وبر پس از توصیف ویژگی‌های سرمایه‌داری نوین، اظهار داشت که ایده‌های اخلاقی مربوط به تکلیف، بر اعتقادات دینی و جادویی مبتنی هستند، و همچنین بیان کرد که شواهدی را در زمینه ارتباط بین گرایش‌های اقتصادی و مجموعه‌ای از اعتقادات بسیار بنیادی می‌توان دید. او هم‌خوانی

در مورد رابطه پروتستانی و سرمایه‌داری، تحلیل وبر نشان داد که اخلاق پروتستانی در مسیری که مطلوب روحیه سرمایه‌داری مدرن است متحول شد. اخلاق پروتستانی، سرمایه‌دار را آزاد گذاشت تا هر گونه شیوه نظام‌مندتری را که برای دستیابی به هدف خود ضروری بود، توسعه دهد.

بین دو نظام گرایش‌های ارزشی را به عنوان یک قرابت انتخابی توصیف کرد، و معتقد بود یک رابطه علی بین آن‌ها برقرار است؛ زیرا او مدعی شده است اخلاق پروتستانی بر توسعه روح سرمایه‌داری مقدم بوده است.

وبر به برقراری یک نوع هم‌خوانی یا قرابت عام بین اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری بسنده نکرد. او برای این‌که گرایش‌ها و اعتقادات دینی را به عنوان یک عامل مستقل مهم در فرایند توسعه اقتصادی نوین در نظر بگیرد، این قضیه را از طریق ردیابی شیوهای که این اندیشه الهیاتی بر اساس آن، به علایق صرفاً دینی پاسخ می‌دهد، مورد حمایت قرار داد. وبر نشان داد که اخلاق پروتستانی چگونه از وضعیت کالونیستی به وضعیتی تحول پیدا کرد که در آن موفقیت در تکلف دینوی می‌تواند نشانه‌ای از برگزیده بودن و رستگاری تلقی شود. وبر این موضوع را بر حسب نوعی فشار روان شناختی تبیین کرد. از دیگر جنبه مهم تحول اخلاق پروتستانی، گرایش آن به تأکید روز افزون تلاش و مسئولیت فردی بود. بحث تحول اخلاق پروتستانی در مورد پیشرفت‌های اقتصادی، برای وبر تحقیق جامعه‌شناسانه‌ای شد که برای تحقیقات بعدی راه‌گشا بود. در مورد رابطه پروتستانی و سرمایه‌داری، تحلیل وبر نشان داد که اخلاق پروتستانی در مسیری که مطلوب روحیه سرمایه‌داری مدرن است متحول شد. اخلاق پروتستانی، سرمایه‌دار را آزاد گذاشت تا هر گونه شیوه نظام‌مندتری را که برای دستیابی به هدف خود ضروری بود، توسعه دهد.

دین، قشربندی و محرومیت

تامسون و جونز به نقش ایدئولوژی‌ها در توجیه و تسکین آلام محرومیت پرداخته‌اند. دین، قشربندی و محرومیت درصدد تبیین همبستگی‌های معینی است که بین انواع ایدئولوژی‌های دینی و انواع قشرها و گروه‌های اجتماعی است. آن دو در مطالعات خود، عنوان می‌کنند که افرادی که در موقعیت‌های پایین‌تر جامعه قرار می‌گیرند، موقعیت خود را چنان تعریف می‌کنند که این تعریف از نگاه دیگران با موفقیت آن‌ها مطابقت ندارد، اما چگونگی تعریف موقعیت آن‌ها و چگونگی پاسخ‌گویی به وجود تنش‌ها و فشارهای ناشی از آن موقعیت، به طور عمده به وسیله ایدئولوژی مشترک آن‌ها تعیین می‌گردد.

آن‌ها برای تبیین نظریه خود به دو نظریه دیگر استناد کرده‌اند: نظریه منافع و نظریه فشار. در نظریه منافع، ایدئولوژی نقاب و سلاح و در نظریه دوم نشانه بیماری و درمان است. در نظریه منافع، تجلیات ایدئولوژیک در مورد پس زمینه مبارزه عمومی در جهت کسب امتیاز در نظر گرفته می‌شود. در نظریه فشار، تجلیات ایدئولوژیک مرتبط با پس زمینه تلاش مداوم به منظور درمان عدم تعادل روانی-اجتماعی است.

هر دو نظریه، ظهور ایدئولوژی‌ها را با ارجاع به ساخت اجتماعی و آگاهی تبیین می‌کنند. نظریهٔ منافع به ساخت‌های عینی فرصت‌هایی که یک گروه یا فرد را به حرکت در می‌آورد و نیز، به محرومیت یا برتری محسوس یک فرد یا گروه اشاره دارد. نظریهٔ فشار هم به وضعیت بی‌نظمی جامعه و هم به حالتی از تنش شخصی نظر دارد. نظریهٔ فشار از این امتیاز برخوردار است که توجه ما را به سوی کلیهٔ خاستگاه‌های ممکن انسجام ناقص و تنش در جامعه، و نه صرفاً به تضادهای مربوط به منافع اقتصادی، جلب می‌کند.

تامسون و جونز در ادامه بحث خود دربارهٔ موضوع «دین، قشربندی و محرومیت» از نظریه مارکس و انگلس دربارهٔ دین صحبت کرده‌اند.

نظریهٔ مارکسی کارکرد دین

مارکس و انگلس از یک طرف دین‌داری طبقه کارگر را به حالت از خودبیگانگی این طبقه، نسبت داده‌اند، و از طرف دیگر، دین‌داری بورژوازی را سرپوشی بر عمل سرمایه‌دارانی که منافع طبقه خود را دنبال می‌کنند، تلقی نموده‌اند. انگلس تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید: از خودبیگانگی و دین نه به وسیلهٔ دانش بیش‌تر بلکه به وسیلهٔ جامعه‌ای که مالکیت کلی ابزار تولید را به دست گرفته، برانداخته می‌شوند. فقط آن موقع است که آخرین نیروی بیگانه‌ای که هنوز در دین انعکاس می‌یابد، ناپدید خواهد شد، و به تبع آن، خود اندیشهٔ دینی نیز ناپدید می‌شود.

مارکس هم با تمام نظریات انگلس موافق و هم‌نظر است. این نظریات بسیار کلی و تک‌عاملی است و باید گفت: دیدگاه خاص آن‌ها دربارهٔ دین همه علت‌های اصلی و کارکردهای دین را شامل می‌شود، و به نظر تامسون و جونز دیدگاه آنها از دین، یک جنبه از دین را روشن می‌سازد؛ یعنی دین می‌تواند به شیوه‌های مختلف و به درجات گوناگون برای طبقات اجتماعی خاص به منزلهٔ ایدئولوژی عمل کند.

و بر در بحث خود دربارهٔ پیوندهای موجود بین دین و قشربندی‌های اجتماعی، محتاط‌تر و دقیق‌تر از مارکس و انگلس عمل کرده و اظهار نموده: نظر ما این نیست که ماهیت ویژهٔ یک دین فقط انجام کارکردی در زمینهٔ موقعیت اجتماعی قشری است که به منزلهٔ حامل مشخصه‌های دین عمل می‌کند، یا این‌که دین ایدئولوژی آن قشر را باز می‌نماید، یا انعکاسی از موقعیت و منافع مادی یا آرمانی یک قشر است.

کارکرد دین کلیسایی

کلیسا بر خلاف فرقه، گرایش به پذیرش نظم دنیوی دارد. از این منظر، کلیسا تعیین‌کننده و تثبیت‌کننده نظم اجتماعی است، هر چند در اجرای این امور به طبقات بالا و تحولات آن‌ها وابسته است. از

میلتون بینگر
درباره سه دین
دنیوی جهان:
پوزیتیویسم،
مارکسیسم، و
روانکاوی، صحبت
کرده است. در
واقع، اینها سه
ایدئولوژی
غربی‌اند که
میلتون آن‌ها را
جانشین‌های دین
در دنیای جدید
می‌داند.

طرف دیگر، فرقه‌ها معمولاً با طبقات پایین‌تر مرتبط بوده یا دست‌کم با عناصری در جامعه سروکار دارند که با دولت و جامعه مستقر مخالف‌اند. فرقه‌ها از پایین به بالا عمل می‌کنند، نه از بالا به پایین. دومین تمایزی که بین کلیسا و فرقه قائل شده‌اند، مربوط به ویژگی‌های سازمانی کلیسا و فرقه است. وبر می‌گوید: جوهر کلیسا ویژگی نهادی عینی است. کلیسا بر فرد تقدم دارد، و فرد از وقتی زاده می‌شود با کلیسا قرین و به آن وابسته است. تلاش‌های فرد کاملاً ثانوی است و ثبات کلیسا مطلقاً به این امر وابسته نیست که در عمل چه اندازه نفوذ خود را بر افراد اعمال می‌کند. نوع کلیسای سازمان اجتماعی معرف نوع آرمانی عاملی نهادی است که به صورت واقعیت عینی تجربه شده است. کلیسا پیش از تولد فرد وجود دارد و فرد در چنین بستری جامعه‌پذیر می‌شود و کلیسا را به منزله نیرویی الزام آور تجربه می‌کند. برعکس، فرقه به منزله یک نوع آرمان اجتماعی داوطلبانه است که اعضای آن به صورت داوطلب و آگاهانه وارد آن می‌شوند و دست‌کم با برخی از جنبه‌های نظام اجتماعی و فرهنگی مخالف است. فرقه به دلیل مخالفتش کم‌تر در نظم نهادی ادغام می‌شود و از این رو، اعضای فرقه، آن را مانند یک واقعیت عینی عام کم‌تر تجربه می‌کنند، و این نظم نهادی بیش‌تر بر حسب ایدئولوژی‌ایی که تجربه می‌کنند، نسبی و ساخته ذهن است.

سه دین با کارکردهای دنیوی

میلتون بینگر درباره سه دین دنیوی جهان: پوزیتیویسم، مارکسیسم، و روانکاوی، صحبت کرده است. در واقع، اینها سه ایدئولوژی غربی‌اند که میلتون آن‌ها را جانشین‌های دین در دنیای جدید می‌داند. جنبه‌های دینی پوزیتیویسم، تفسیری درباره خرد و انسانیت است. با سن سیمون و به ویژه با آگوست کنت بود که علم به منزله منبع ارزش‌ها و دیدگاه‌های غایی، جای الهیات را گرفت. کنت به کتاب نظام سیاست اثباتی عنوان فرعی تأسیس دین انسانیت را داد. دین کنت به منزله جنبشی سازمان یافته، موفقیت کمی را به دست آورد و فقط در میان معدودی از گروه‌های کوچک اثبات‌گرا و نیز به شکل آیین در فرقه سائیتولوژی به حیات خود ادامه داد.

با وجود این، ایمان به علم به معنای یک مسئله شایع در جوامع و حتی در میان مؤمنان سنتی نیز، همه‌گیر شد. جنبه‌های دینی مارکسیسم، تقبیح پیامبرانهٔ مجبان شر یک سنت دینی قدیمی است. مارکسیسم به مثابه یک ایدئولوژی و کمونیزم به مثابه یک جنبش را می‌توان جنبش پیامبرانهٔ دنیوی شدهٔ نوین و بسیار تخصصی شده‌ای دانست که مدعی ارائه راهی به سوی عدالت است. در حالی که پوزیتیویسم علم را به منزله راه نجات معرفی می‌کرد، کمونیزم نیز ایجاد ساخته‌های سیاسی و اقتصادی جدید را راه نجات می‌دانست.

روانکاوی هم‌چون ایمانی مدرن جای‌گزین دین، لزوماً جنبش اجتماعی‌ای که به شخص هویت بدهد، نیست، بلکه می‌تواند الگوی شخصی اعتقاد و مناسکی باشد که فردی غمگین در طی تلاش برای مقابله با شکست به کار می‌گیرد. فروید مایل بود همهٔ ادیان را تجلی روندهای عصبی بدانند. اریک فروم معتقد بود روان نژادی را می‌توان به منزلهٔ نوعی دین خصوصی دانست. میلتون یینگر معتقد است علم، اخلاق و جادو رابطهٔ تنگاتنگی با دین دارند، زیرا آن‌ها به مسایلی پرداخته‌اند که خاستگاه دینی داشته و دربردارنده مضمونی دینی بوده است؛ مثل جهل، بی‌عدالتی و رنج، و برخی ایدئولوژی‌های جانشین که به عنوان راه‌های جدید رسیدن به رستگاری به صحنه آمدند.

کارکردهای فرقه‌ای دین

برایان ویلسون فرقه‌ها را به هفت نوع تقسیم کرده که همه آن‌ها ریشه در درک ویژه در دین دارند. البته معیار اصلی او در این تقسیم‌بندی نوع پاسخ و واکنشی است که فرقه در قبال دنیا ارایه می‌کند. این فرقه‌ها عبارت‌اند از:

- ۱- فرقه نو آیین: نمونهٔ آن مسیحیت بنیادگرای انجیلی است.
- ۲- فرقه انقلابی: این فرقه می‌خواهد از نظم اجتماعی موجود گذر کند.
- ۳- فرقه درون‌گرا: عملکرد این فرقه، تلاش برای تغییر دنیا یا واژگون کردن آن نیست، بلکه در مسیر کناره‌گیری از آن و جست‌وجوی راهی برای کسب امنیت می‌باشد.
- ۴- فرقهٔ معتقد به رستگاری: نمونه‌ای از این نوع عبارت است از فرقه عالمان مسیحی. آن‌ها مدعی‌اند که دانش‌های مخصوص و تکنیک‌های خاصی را در اختیار دارند که می‌تواند آن‌ها را رستگار نماید.
- ۵- فرقه معتقد به کشف و کرامت: این فرقه مرکب از افرادی است که نه به منزلهٔ یک انجمن اخوت، بلکه بیش‌تر به منزلهٔ مخاطب دور هم جمع می‌شوند و می‌خواهند به خاطر مقاصد شخصی با ماوراءالطبیعه ارتباط برقرار کنند.
- ۶- فرقه اصلاح‌گرا: چنین فرقه‌ای جدا و منزوی باقی می‌ماند تا نوعی نقد و اخلاق را به منظور رسیدن به جامعه‌ای که دیگر در آن خصومت و بی‌اعتنایی نباشد، ارایه کند.
- ۷- فرقه آرمان‌شهری: این فرقه بیش‌تر دارای تفکر عقب‌نشینی به سوی زندگی کمال‌گرا است که نمونه آن اجتماعات تولستوی است.

فرقه‌های معتقد به رستگاری، در کشورهای کم‌تر توسعه یافته، بسیار کم دیده شده‌اند، در حالی که فرقه‌های انقلابی در این کشورها زیاد پدید آمده‌اند. فرقه‌های انقلابی گه‌گاه شکل جنبش‌های

بومی‌گرا یا احیاگرا را به خود می‌گیرند. جنبش‌های احیاگرا در صدد بازگشت به نمادهای سنتی و طرد سلطه فرهنگی بیگانه (معمولاً فرهنگ استعماری) هستند. در آفریقا طی دهه‌های اخیر، به‌ویژه در دوره قبل از خاتمه حکومت استعماری در کشورهای گوناگون، جنبش‌های دینی متعددی از این نوع پدید آمده‌اند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی