

ارزیابی نظریه گیدنز، در باب دین و دنیوی شدن بر اساس مبانی اسلامی

عبدالعلی عادللی*

چکیده

گیدنز برخلاف جامعه‌شناسان کلاسیک و با عنایت به پیدایش جنبش‌های نوین دینی، به‌ویژه بنیادگرایی اسلامی، دنیوی شدن دین در دنیای مدرن را نپذیرفته و با تفسیر بازاندیشانه، کارکردهای دین را متناسب با اقتضائات جامعه جدید، معنایابی کرده است. گیدنز معتقد است که دین می‌تواند با مدرنیته هم‌زیستی داشته باشد، مشروط به آنکه تن به گفت‌وگو و بازاندیشی بسپارد. این نظریه، هرچند به‌لحاظ پاسخ‌گو دانستن دین به سوالات انسان مدرن، نزدیک‌ترین تفسیر به تلقی اسلامی دانسته شده؛ اما به‌لحاظ مبانی، روش و جهت‌گیری کلی، نقص‌های اساسی و بنیادین دارد. مغفول ماندن سرچشمه‌های وحیانی دین، تقلیل حقیقت دین به امور مادی صرف، تعارض علم و دین، نادیده‌انگاشتن بُعد معرفتی دین و گرفتار شدن در دام ابدال‌های نابجا، پدیده‌انگاری و نفی حقانیت دین، همسان‌سازی هویت ادیان مختلف، توجه به کارکردها به جای ذات دین، استقراء ناقص دین پژوهی (کلیسامحور) و تسری نتایج آن بر ادیان دیگر از جمله اسلام و...، وزانت علمی نظریه وی را فرو کاسته است. چنانچه مبانی اسلامی در این نظریه جایگزین شود، بی‌تردید رهیافت‌ها، لزوماً آن‌گونه که گیدنز ارائه داده، نخواهد بود و نفی دنیوی شدن به‌جای استناد به میزان حضور و عضویت افراد در مناسک و مراکز دینی، به ماهیت دین و جامعیت آموزه‌های آن، عیارسنجی خواهد شد.

کلیدواژه‌ها

گیدنز، دین، دنیوی شدن، بنیادگرایی، بازاندیشی دینی.

مقدمه

بررسی جایگاه دین در دنیای مدرن، از دغدغه‌های جدی جامعه‌شناسان دین در چند سده اخیر بوده است. نظریه پردازان اواخر سده ۱۹ و اوایل سده ۲۰ میلادی، با بررسی دین به عنوان یک واقعیت اجتماعی، معتقد شدند که جایگاه دین در جامعه جدید، افول خواهد کرد؛ تیلور^۱، فریزر^۲، مارکس^۳ و بعدها فروید^۴، رسماً اعلام داشتند که با چیرگی علوم تجربی بر شیوه تفکر مدرن، دین ناپدید خواهد شد. در مقابل، دسته دیگری از قبیل کنت^۵ و دورکیم^۶ که رویکردی کارکردگرایانه نسبت به دین داشتند، پیش‌بینی کردند که تنها اشکال سنتی دین، ناپدید می‌گردد و اما شکل‌های نوین آن، متناسب با نیازهای انسان مدرن باقی خواهد ماند. فضای فکری حاکم بر آغاز این روند، که مدرنیته را عامل از هم‌پاشیدگی و نابودی دین قلمداد می‌کرد، شیوه تحلیل تحولات دینی معاصر در چهارچوب الگوی دنیوی شدن را متداول کرد (همیلتون، ۱۳۷۳: ۲۸۷). نظریه دنیوی شدن مبتنی بر این منطق شکل گرفت که پیشرفت بیشتر مدرنیته مترادف با پسرفت بیشتر و نابودی نهایی دین است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۲۲). بحث و اختلاف نظر در این باره، ادبیات بسیار گسترده‌ای را موجب شد و هر یک از دو طرف اندیشه، طرف دیگر را به تعصب ایدئولوژیک یا خیال خام متهم کردند. نظریه پردازان متأخر جامعه‌شناسی نظیر لاکمن^۷، استارک^۸، بین بریج^۹، برگر^{۱۰} و گیدنز^{۱۱}، بار د چین اندیشه‌هایی، معتقد شده‌اند که دین،

1. tylor
2. frazer.
3. marx.
4. freud.
5. cont.
6. Durkheim.
7. Luckman.
8. Stark.
9. Bainbridge.
10. peter-berger.
11. Giddens.

بخشی از جامعه مدرن خواهد بود (بروس، ۱۹۹۶: ۱۸۸؛ برگر، ۱۹۶۹: ۳۷ و ...).

گیدنز، با عنایت به پیدایش جنبش‌های دینی جدید، بازاندیشی دینی را مطرح کرده و دنیوی شدن دین را نمی‌پذیرد؛ البته، پذیرفتن یا نپذیرفتن وقوع دنیوی شدن به معنای جهت‌گیری‌های دینی نیست؛ یعنی نمی‌توان گفت، مخالفان این نظریه، افرادی دینی‌اند و هواداران آن غیردینی. در واقع، رویکردی که نسبت به این پدیده، برگزیده شده است، ارتباط وثیق با تلقی از دین و کارکردهای اجتماعی آن دارد.

مقاله حاضر، تلاش دارد نظریه گیدنز را در این باب کالبدشکافی مفهومی نموده، مبانی، دستاوردها و پیامدهای آن را از منظر علوم اسلامی مورد تحلیل و نقد قرار دهد. آنچه این پژوهش را ضرورت بخشیده، اهمیت موضوع و تفاوت دیدگاه این نظریه‌پرداز با دیگر اندیشمندان جامعه‌شناس در مقوله دنیوی شدن دین است.

پرسش اصلی تحقیق این است که دیدگاه گیدنز در باب دین و دنیوی شدن، براساس مبانی اسلامی، چگونه ارزیابی می‌گردد؟

دستیابی به پاسخ این سوال، دو مرحله ای است. در مرحله نخست، دیدگاه صاحب نظریه، از بررسی آثار و تألیفات او (روش پژوهش) بدست آمده، سپس در مرحله دوم، عیار و اعتبار آن، در پرتو مبانی اسلامی سنجیده می‌شود. پس از طی این دو مرحله، حاصل سخن و رهیافت‌های تحقیق ارائه خواهد شد.

این تحقیق به لحاظ چارچوب مفهومی، به دو اصطلاح «دین» و «دنیوی شدن» مبتنی است که مقصود و مراد از آن‌ها در مبحث پیشرو و در خلال تبیین نظریه، روشن خواهد شد. اینک مطالب مرتبط با این موضوع، در دو بخش تبیین و نقد مبانی نظریه، ارائه می‌گردد.

الف) تبیین نظریه

برای تبیین و درک درست از نظریه گیدنز، توجه به مباحث ذیل ضروری است:

۱. تعریف دین در نگاه گیدنز

گیدنز، را نمی‌توان یک جامعه‌شناس دین به معنای اخص نامید؛ زیرا او به‌طور ویژه در

این موضوع، اثر مستقلى ندارد اما در مقام يك نظریه پرداز علوم اجتماعى، به دین و مباحث پیرامون آن، بی تفاوت نبوده است. او در کتاب «جامعه‌شناسی»، فصلی را به این موضوع، اختصاص داده و تقریباً در هر ویرایشی، آن را بازبینی می‌کند. در سایر آثار و مقالات خود نیز، توجهاتی موردی داشته است. از نگاه گیدنز، دین، یک پدیده و واقعیت اجتماعى در همه جوامع شناخته شده بشرى است که از هزاران سال پیش تا به امروز مطرح است؛ در نگاه او، دین توهم نیست، بلکه عامل و ابزار اصلى بشر برای تجربه و ادراک محیط زندگى و واکنش نسبت به آن است (گیدنز، ۱۳۸۹: ۷۶۶). نگاه گیدنز با رویکرد جامعه‌شناسان کلاسیک نسبت به دین، متفاوت است. او مانند مارکس، دین را «افیون توده‌ها» نمى‌خواند (دانیل پالس، ۱۳۸۲: ۳۳ و ۲۰۹)، به نابرابرى‌هاى اجتماعى یا قدرت ربط نمى‌دهد (گیدنز، ۱۳۸۹: ۷۷۶-۷۷۸). او معتقد است که دین الهام‌بخش دنیای بهتر و انگیزه‌ای برای مخالفت با رنج واقعی می‌تواند باشد (همان: ۷۸۲).

از نظر گیدنز، دین با یکتاپرستى، رهنمون‌هاى اخلاقى و امور فراطبیعی یکی نیست. او می‌کوشد در تعریف دین تا حد ممکن از تأثیر بسترهاى فرهنگى و قومى به‌دور باشد. بر این اساس، ادیان ابتدایی، مکاتب اخلاقى و فلسفى شرق و ادیان توحیدى را دین تلقى می‌کند و با توجه به ویژگی‌هاى مشترک بین آن‌ها، دین را چنین تعریف می‌کند: «دین، شامل مجموعه‌ای از نمادهاست که احساس خوف یا حرمت را می‌طلبند و با شعائر یا مناسکى که توسط اجتماع مؤمنان انجام می‌شود، پیوند دارد» (گیدنز، ۱۳۸۹: ۷۶۹). سپس در توضیح می‌نویسد: «در هر نظام دینی، چه متضمن مفهوم خدا باشد و چه نباشد، همیشه اشیاء یا موجوداتی وجود دارند که ترس، بهت یا حیرت انسان را بر می‌انگیزند. هم‌چنین شعائر و مناسک وابسته به نمادهای دینی وجود دارد که کاملاً از روال‌های زندگى روزمره متمایزند. همه ادیان، دارای اجتماعى از مؤمنان، آیین‌ها و مناسک جمعی‌اند که به‌طور منظم و اغلب در مکان‌هاى خاص اجرا می‌شوند» (همان: ۷۷۰).

گیدنز، در جای دیگر، تعریفى کارکردگرایانه از دین را انتخاب می‌کند: «دین يك نظام فرهنگى و متشکل از باورها و مناسک مشترك است که با خلق تصویر مقدس و فراطبیعی از واقعیت، ادراکى از معنا و هدف غایبى به دست می‌دهد» (همان: ۷۸۲). بر اساس تعریف ارائه‌شده، دین دارای کارکردهای زیر است:

۱. هویت‌بخشی: فرهنگ، شامل مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها، هنجارها و مفاهیم مشترک است که هویت مشترکی را میان اعضای گروه به وجود می‌آورد. دین، به‌عنوان شکلی از فرهنگ، همه این ویژگی‌ها را دارد.

۲. ایجاد همبستگی اجتماعی: دین، دارای اعمال آیینی است که از باورهای دینی سرچشمه می‌گیرد و مؤمنان با شرکت در آن، خود را عضوی از اجتماع دینی می‌دانند.

۳. معنابخشی: دین، توضیح قاطعی از اموری که فراسوی زندگی روزمره قرار دارند یا بر زندگی روزمره اثر می‌گذارند، ارائه می‌دهد و این توضیح به شیوه خاصی صورت می‌گیرد که دیگر جنبه‌های فرهنگ توانایی آن را ندارند.

می‌توان گفت گیدنز، منشأ دین را، واکنشی به بی‌معنایی می‌داند؛ زیرا از نظر گاه او، انسان‌ها موجوداتی آگاهند که به دنبال فعالیت‌های معنادار و معنابخشیدن به اعمال خود هستند و دین یکی از مهم‌ترین نظام‌های معنایی است. او می‌نویسد: «در این روزگار دگرگونی‌های پرشتاب، بسیاری از مردم پاسخ پرسش‌های خود و آرامش و تسکین خاطر خود را در دین می‌جویند» (گیدنز، ۱۳۸۹: ۸۰۱). هم‌چنین دین، پاسخ روشن و قاطع برای برخی از رویدادها از قبیل مرگ، خواب و بلاها نیز دارد که دیگر جنبه‌های فرهنگ، توان پرداختن به آن را ندارد. برای نمونه، مرگ، نوعی «نقطه صفر» است که بر اثر یک محدودیت بیرونی، تسلط انسان بر موجودیتش از بین می‌رود (همان: ۲۲۹) و زندگی در نظر او بیهوده و بی‌معنا می‌شود. پاسخی که دین به چرایی مرگ و زندگی انسان می‌دهد، او را به لحاظ عقلی و عاطفی، اقناع می‌کند.

۲. مفهوم دنیوی شدن دین در نگاه گیدنز

گیدنز، از جامعه‌شناسانی است که کلیت مسأله دنیوی شدن دین را نمی‌پذیرد و جریان‌های نویناد دینی را نشانه دوام دین در دنیای مدرن می‌داند. وی می‌نویسد: دنیوی شدن، مفهوم جامعه‌شناختی پیچیده‌ای است و دلیل این امر تا اندازه‌ای این است که درباره چگونگی سنجش و تخمین این فرایند، هیچ اتفاق نظری وجود ندارد. علاوه بر این، تعریف‌هایی که بسیاری از جامعه‌شناسان برای دین دارند، با هم اتفاق انطباق ندارند؛ بعضی معتقدند که دین را باید براساس کلیسای سنتی تعریف کرد و برخی هم استدلال می‌کنند

که باید دیدگاه بسیار وسیع تری اتخاذ کنیم تا ابعادی مانند معنویت شخصی و اعتقاد قلبی به برخی ارزش‌ها نیز در آن بگنجد. این برداشت‌های متفاوت، به ضرورت، روی استدلال موافق و مخالف دنیوی شدن تأثیر می‌گذارند (گیدنز، ۱۳۸۹: ۷۹۱).

در نظر گیدنز، دنیوی شدن «فرایندی است که طی آن، دین نفوذ خود را بر حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی از دست می‌دهد» (همو، ۱۳۸۹: ۷۹۰). در جای دیگر می‌نویسد: «معنای دنیوی [سکولار] شدن» این است که اهمیت دین در جوامع صنعتی رو به افول می‌رود (همان: ۷۸۲).

گیدنز، ملاک‌های ذیل را برای دنیوی شدن بیان می‌دارد:

۱- بعد عینی دنیوی شدن، مانند میزان عضویت در کلیساها که اخیراً کاهش چشمگیری داشته است.

۲- میزان نفوذ اجتماعی، ثروت و اعتبار سازمان‌های دینی؛ بر اساس شواهد، سازمان‌های دینی، نفوذ اجتماعی و سیاسی پیشین خود را به میزان زیادی از دست داده‌اند.

۳- باورها و ارزش‌ها که گیدنز از آن به تعصب دینی و یا دینداری^۱ تعبیر کرده و معتقد است که ارزش‌ها در دنیای مدرن، به شدت در معرض تغییر و تحول است.

به نظر گیدنز، اگر این سه جنبه را ملاک و مبنای خود برای وقوع دنیوی شدن قرار دهیم، بی‌تردید نفوذ دین، کاهش یافته است. اما، در برخی از کشورها با وجود عدم کاهش چشمگیر میزان حضور در کلیسا، همان‌الگوی زوال آیین‌های دینی، وجود داشته است. افزون بر این، میزان عضویت یا حضور در کلیسا یا نفوذ و اعتبار اجتماعی کلیسا یا سایر سازمان‌های دینی، لزوماً شاخص تعصب دینی نیست؛ زیرا ممکن است برخی از مردم با وجود اعتقاد و تعصب دینی، به‌طور منظم در مراسم دینی یا عمومی شرکت نکنند. از سوی دیگر، ممکن است حضور یا مشارکت منظم در آیین‌های دینی با انگیزه‌های غیر از تعصب دینی، از جمله عادت یا اقتضای اجتماع باشد؛ دنیوی شدن را نمی‌توان صرفاً بر اساس عضویت در کلیساهای تثلیثی مرسوم سنجید. چنین کاری به معنای نادیده گرفتن نقش رو به رشد ادیان غیرغربی و جنبش‌های دینی نوین، هم در

1. Religiosity.

سطح بین‌المللی و هم در جوامع صنعتی است (گیدنز، ۱۳۸۹: ۸۰۰).

عوامل متعددی همچون سرزنده‌بودن جریان‌های دینی در جوامع غیرغربی به‌ویژه جهان سوم، دینداری در آمریکا، ناتوانی عرفی‌شدن از تأمین نیازهای اساسی جوامع، صداقت در پذیرش واقعیت، ترکیب معرفتی و تأملات نظری و ...، گیدنز را به طرح این نظریه، متمایل کرده است. به نظر وی، برای ارزیابی بهتر دنیوی‌شدن، باید شناخت دقیق‌تری از گذشته داشته باشیم؛ برای اینکه بدانیم جامعه امروز در مقایسه با جامعه گذشته دینی‌تر است یا نه؟ باید از سرشت دینی جوامع پیش از مدرن آگاه باشیم.

یکی از دلایل اختلاف درباره وقوع دنیوی‌شدن، تاریخ دینی است. عده‌ای معتقدند که برخلاف تصور رایج، مردم عادی در بسیاری از جوامع سنتی گذشته، از جمله در اروپای سده‌های میانه، چندان به باورهای دینی، به‌ویژه در امور روزمره زندگی خود، پای‌بند نبودند؛ هرچند گیدنز، می‌پذیرد که شکاکان دینی در همه فرهنگ‌ها وجود داشته و دارند، معتقد است که باورهای دینی امروز در مقایسه با دنیای پیش از مدرن، کم‌رنگ‌تر شده است. این موضوع به‌ویژه هنگامی مصداق می‌یابد که در تعریف دین، اعتقاد به نیروهای فراطبیعی را بگنجانیم؛ زیرا به باور گیدنز، بیشتر ما، دیگر محیط پیرامون خود را جولانگاه خدایان یا ارواح نمی‌دانیم (گیدنز، ۱۳۸۹: ۷۹۲). وانگهی، هرچند همه یا بخشی از تعارض‌ها و ستیزه‌های موجود در جهان امروز، از اختلاف‌های دینی سرچشمه می‌گیرند، اما بیشتر آنها ذاتاً عرفی‌اند و با مسائل سیاسی و منافع مادی ارتباط دارند. به اعتقاد گیدنز، حتی با وجود پذیرفتن کاهش نفوذ دین در هر یک از این سه بُعد، نمی‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که با گسترش و تعمیق مدرنیته، دین جاذبه خود را از دست خواهد داد؛ دلیل آن هم چند چیز است:

- ۱- جایگاه کنونی دین در بسیاری از کشورهای غربی، بسیار مبهم و پیچیده است.
- ۲- باید به ادیان غیرغربی و جنبش‌های دینی جدید در این جوامع توجه کرد.
- ۳- شواهد چندانی درباره وقوع دنیوی‌شدن در جوامع غیرغربی وجود ندارد؛ بنیادگرایی، در بسیاری از مناطق خاورمیانه، آسیا و آفریقا، دنیوی‌شدن را به چالش کشیده است؛ چراکه میزان مشارکت دینی مسلمانان، هندوها، سیک‌ها، یهودیان در مناسک دینی هم‌چنان بالاست.

شاید بتوان گفت، گیدنز ساحت‌های مختلفی را برای دنیوی شدن در نظر می‌گیرد که عبارتند از: تغییر و تحول درونی دین، تغییر نگرش افراد، تفکیک و تمایز ساختاری و عملکردی نهادها. تحول در نظام معرفتی، دگرگونی در نگرش انسان به جهان و فرد، تغییر در رفتار دینی و کاهش رجوع به باورهای فراطبیعی، ناظر به سطح فردی دنیوی شدن است. در سطح دین، می‌توان به سازمان‌های دینی مبتنی بر دیوان‌سالاری و تطبیق این سازمان‌ها با نیازها و شرایط جدید، مانند بهره‌گرفتن از تلویزیون، رادیو و فناوری‌های جدید همچون اینترنت، اشاره کرد. در سطح جامعه نیز، دین از سایر نهادهای اجتماعی، منفک و درون مرجع شده است. به همین دلیل، او در مقام جمع‌بندی معتقد به بازانندیشی دینی گردیده و دلایل دنیوی شدن دین را به‌طور مطلق ناکافی می‌داند (همان: ۸۰۰-۸۰۲).

۳. دنیوی شدن و ضرورت بازانندیشی دینی

بازانندیشی^۱، از مفاهیم مهم در اندیشه گیدنز است. این نظریه به نسبت نظریه «دوگانگی ساخت» و «ساختاریابی»، از اهمیت بیشتری در حوزه دین، برخوردار است. اساس این نظریه، در نسبت‌سنجی رابطه سنت و مدرنیته مطرح شده و پارادایم آن در حوزه‌های مختلف از جمله دین تسری یافته است. گیدنز، معتقد است: «دگرگونی بنیادی که بر جوامع امروزی تأثیرگذار است، گسترش دامنه بازانندیشی اجتماعی است» (گیدنز، ۱۳۸۲: ۱۷). مراد از «بازانندیشی»، فرایند تعریف و بازتعریف خود از طریق مشاهده و تأمل در اطلاعات درباره مسیرهای ممکن زندگی است (همو، ۱۳۸۴: ۴۴). او می‌گوید، برای ارزیابی دین در دنیای مدرن، باید به پس‌زمینه تغییرات آن، توجه داشته باشیم و حتی اگر شکل‌های سنتی دین در حال افول باشد باز هم هنوز دین نیروی مهم و سرنوشت‌ساز است (همو، ۱۳۸۹: ۸۰۱). از کسانی که گیدنز را در این نظریه، همراهی می‌کند، پیتر برگر است. او معتقد است، جامعه در حال تغییر و تحول، فرد را ناگزیر از بازانندیشی و اتخاذ تصمیم‌های متنوع می‌سازد. بازانندیشی نه تنها، معطوف به جهان بیرونی است، بلکه وارد ذهنیت فرد نیز می‌شود و طی فرایند بازانندیشی، جهان و خود فرد، به موضوع آگاهی تبدیل می‌شوند (برگر

1. Reflexive.

و دیگران، (۱۳۸۱: ۲۲). گیدنز، به تفاوت بازانديشی در تمدن‌های پیش‌مدرن و مدرن اشاره می‌کند. در تمدن‌های پیش‌مدرن که سنت حاکمیت دارد، بازانديشی تا اندازه زیادی محدود به بازتفسیر و توضیح سنت است. بر این اساس، کفه گذشته از کفه آینده سنگین‌تر است. اما در دوره مدرن، ماهیت بازانديشی تغییر می‌کند. در این دوره، اندیشه و کنش در یکدیگر منعکس می‌شوند، عملکردهای اجتماعی دائماً در معرض بازسنجی قرار می‌گیرند و در یک کلام اطلاعات جدید بازانديشی و اصلاح می‌شوند (گیدنز، ۱۳۷۷: ۴۴-۴۷). بازانديشی در گذشته معطوف به سنت و بازتولید آن بود، ولی در دوره کنونی، معطوف به آینده و تحولات جامعه است (همو، ۱۳۸۷: ۲۴). در نظم پسااستتی، هویت شخصی نیز بازانديشی می‌شود و انسان‌ها دائماً هویت خود را خلق و تصحیح می‌کنند (همو، ۱۳۸۴: ۲۶). گیدنز به برکت بازانديشی پیش‌بینی می‌کند که دوباره قضایای اخلاقی نمود پیدا خواهند کرد و دین کارکرد اجتماعی خود را بازنشان خواهد داد (ریترز، ۱۳۷۷: ۷۷۲).

بازانديشی دینی در نظر گیدنز، از آن جهت که اصل دین در تلاقی نگاه سنتی و مدرن قرار گرفته، یک ضرورت جدی است. او معتقد است آینده دین از هم‌اکنون، باید بازانديشی شود. نگرش دینی و تفکر عقل‌گرای مدرن، بدون دلیل، تنش عمیقی پیدا کرده است؛ زیرا علم و عقل‌گرایی، درباره بنیادی‌ترین پرسش‌هایی که مربوط به معنا و هدف زندگی است، ساکت مانده و پاسخی برای عرضه ندارد و همین پرسش‌ها هستند که همیشه اساس دین بوده و مفهوم ایمان، یعنی پرش عاطفی به سوی باور و عقیده را پرورش داده است (گیدنز، ۱۳۸۹: ۷۶۶). به همین دلیل، او معتقد است درباره دنیوی شدن دین، باید بازانديشی صورت گیرد؛ زیرا، اولاً کمرنگ شدن میزان حضور مومنان در کلیساها که موافقان دنیوی شدن به آن استدلال کرده و به استناد آن می‌گویند: دین در دنیای مدرن دیگر جایگاهی ندارد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۷۲)، آن‌چنان قوی و مستحکم نیست. ثانیاً، ناگفته پیداست که میزان حضور در کلیسا و یا میزان نفوذ اجتماعی کلیساها، لزوماً نمود مستقیم عقاید و آرمان‌های مردم نیست. بسیاری از کسانی که عقاید دینی دارند، به‌طور مرتب در مراسم و اماکن دینی حضور نمی‌یابند؛ عکس این مطلب نیز صادق است، یعنی حضور یا مشارکت مداوم، همیشه به معنای اعتقاد راسخ دینی نیست؛ ممکن است مردم از روی عادت یا به دلیل توقعی که اجتماع‌شان از آن‌ها دارد، در مراسم و اماکن دینی حضور

یابند (گیدنز، ۱۳۸۹: ۷۹۲). در نتیجه، برای فهم درست جایگاه دین، باید درک درست و دقیقی از دین و جامعه گذشته و حال داشته باشیم تا در مقایسه به خطا داوری نکنیم.

ب) مبانی نظریه

در این بخش، مبانی فکری گیدنز، به طور عام و مبانی نظریه محل بحث، به طور خاص، استخراج و تبیین می شود.

۱. مبنای معرفت شناسی

در این بخش، به دو مبنای مهم صاحب نظریه به ترتیب ذیل اشاره می شود:

۱-۱. نسبی دانستن حقیقت

مهم ترین مبنای گیدنز در بعد معرفت شناختی، رویکرد نسبی گرایی او، در فهم حقیقت است. حقیقت در نظر او، تابع فرایندهای اجتماعی و رشد تکنولوژی و ابزار مدرن است. او، به این باور رسیده که با رشد تکنولوژی و توسعه ارتباطات، رنگ حقیقت و واقعیت تغییر کرده است. آنچه امروز به وقوع می پیوندد، در اثر بازنمایی حقیقت از طریق وسایل ارتباط جمعی است و تصمیم گیری هایی که دولت ها برای مقابله و یا هم نواشدن با این وقایع اتخاذ می کنند، تنها بر اثر بازتاب این بازنمایی در جوامع است که خود این تصمیم ها به بازتولید عمل (حقیقت خود ساخته) کمک می کند» (گیدنز، ۱۳۸۷: ۲۳۹).

۱-۲. تجدید پذیری هویت

گیدنز، در تصویر سازی از هویت انسان مدرن بر تجدید پذیری هویت تأکید کرده و معتقد است هویت شخصی برای ما شکل دهنده مسیری است که باید آن را طی مدتی که «طول عمر» نامیده می شود، از لابه لای قرارگاه های نهادین تجدید، پیماییم (همان: ۳۲). او معتقد است در عصر جدید، که به واقع دوران پس از نظام های سنتی است، هویت شخصی به صورت رفتارهایی جلوه گر می شود که به طور بازتابی به وجود می آیند، این تصویر بازتابی از خویشتن، که بر روایت های زندگی نامه وار منسجم و همواره قابل تجدیدنظر استوار است،

در تار و پود انتخاب‌های متعدد و برآمده از نظام‌های مجرد، جای می‌گیرد. هرچه نفوذ و کشش سنت، کمتر می‌شود و هر چه زندگی روزمره بیشتر بر حسب تأثیرات متقابل عوامل محلی و جهانی بازسازی می‌شود، افراد بیشتر ناچار می‌شوند که شیوه زندگی خود را از میان گزینه‌های مختلف انتخاب کنند (همان: ۲۰). گیدنز، معتقد است در جامعه مدرن، انسان همیشه هویت خود را خلق و تصحیح می‌کند و اینکه چه کسی است و چگونه این گونه شده را مدام مرور می‌کند و هویت جدیدی برای خود باز تولید می‌کند (همان: ۸۲؛ ۱۳۸۹: ۹۸۲).

ناگفته پیداست که چنین نگاهی به هویت انسان، ناشی از بی‌ثبات دانستن حقیقت و نسبی‌گرایی در فهم واقعیت است. اینکه انسان همیشه خود را دوباره می‌کاود و تغییرات لازم را بر اساس خواسته‌های اجتماعی در خود ایجاد می‌کند یا به عبارتی، بازسازی و تصحیح هویت می‌کند، حاکی از بی‌هویتی است که گیدنز آن را بازاندیشی شخصی در جامعه مدرن می‌داند.

۲. مبانی هستی‌شناسی

مهم‌ترین مبانی هستی‌شناسانه گیدنز، عبارتند از:

۲-۱. حصر هستی در جهان ماده

منظور این نیست که گیدنز، جهان ماوراءطبیعت را مطلقاً انکار کند؛ چراکه او در هیچ یک از آثارش آشکارا به نفی امور غیر محسوس نمی‌پردازد بلکه مراد این است که برای جهان معنا سهمی قائل نیست، ماوراءطبیعت را از ساخت خرد تجربه‌پذیر بشر دور دانسته و نقش آن را در بی‌نقشی می‌بیند. او در تحلیل پدیده‌ها، به علل ماوراءطبیعی نظر نمی‌اندازد. به‌عنوان نمونه، او در باب هویت اجتماعی معتقد است که: «همه ما تحت تأثیر متن و زمینه‌های اجتماعی پیرامون خود قرار داریم، ما صاحب و خالق فردیت مختص به خویش هستیم... فعالیت‌های ما هم به دنیای اجتماعی پیرامون ما ساخت و شکل می‌دهد و هم در عین حال توسط این دنیای اجتماعی، ساخت می‌یابد (گیدنز، ۱۳۸۹: ۸).

۲-۲. تقلیل حقیقت دین به امور مادی

این بخش از سخن گیدنز: «همه ادیان در بردارنده مجموعه نمادهایی هستند که احساس خضوع یا احترام آمیخته به ترس برمی‌انگیزند و به مناسک یا مراسم و شعائری مربوط می‌شوند که اجتماع مؤمنان در آن شرکت می‌جویند» (همان: ۷۶۹)، حقیقت دین را به محیط مادی پیرامون خلاصه می‌کند. وی، هرچند در مواردی از نقش دین در معنابخشی به زندگی سخن گفته اما این معنابخشی در دایره عوامل تهدیدکننده حیات مادی است نه اینکه او دنیا و آخرت را توأمان ببیند. در نظرگاه گیدنز، عوامل ماورایی در رفتار انسانی تأثیرگذار نیست. هم‌چنین عوامل دیگری که در رفتار فرد مؤثرند، مانند تربیت، تفاوت‌های وراثتی و شرایط اقلیمی، فطرت و... نیز مغفول واقع شده است.

۳. مبناى انسان‌شناسی

مهم‌ترین مبانی گیدنز در بعد انسان‌شناسی عبارتند از:

۳-۱. انسان متأثر از ساختار

در منطق گیدنز انسان، محصول جامعه است، وی می‌گوید: «آزادی در فرار از نیروها و قیدهای اجتماعی نهفته نیست، بلکه در استقلال عملی نهفته است که عضویت در جامعه آن را ممکن می‌سازد» (گیدنز، ۱۳۸۷: ۲۶). تبیین گیدنز از جایگاه انسان در ساختار جامعه به خوبی نشان می‌دهد که فرد در برابر ساختار تاب مقاومت نداشته و رابطه فرد و دولت تأثیرپذیری یک‌سویه است؛ او می‌گوید، در اثر منفعل شدن، این رابطه بحران به وجود می‌آید (همو، ۱۳۸۳: ۱۷۴-۱۷۵). گیدنز، از خصوصیات ارادی انسان چیزی بیان نمی‌کند و افعال و کردارهای انسانی را کاملاً زاینده ساختارهای اجتماعی می‌داند.

۳-۲. دین انسانیت به جای دین الوهیت

در منطق گیدنز، به دلیل توجه بیش از حد به انسان، دین انسانیت جایگزین دین الوهیت می‌شود؛ زیرا لازمه تفسیر مادی گرایانه از دین، این است که باید ابتدا انتظار بشر از دین روشن شود، بعد ببینیم کدام دین، این انتظارات را بهتر تأمین می‌نماید. معنای اصلی این

سخن و اندیشه این است که انسان مخدوم و جز انسان هرچه هست حتی دین و خدا، خادم و در خدمت حیات دنیوی انسان است (همو، ۱۳۸۹: ۷۸۱-۷۸۷).

۴. مبنای دین‌شناسی

روش گیدنز در نفی عرفی شدن دین، دوجنبه دارد:

۴-۱. پدیده‌انگاری دین

گیدنز، پدیدارشناسی را تنها روش مناسب برای دین‌شناسی می‌داند و معتقد است: پدیدارشناسی به «فهم پدیده‌ها از درون» می‌پردازد و این سخن به این معنی است که عقاید و باورهای دینی را باید از زبان معتقدان به یک دین خاص مطالعه کرد. گیدنز، در این رویکرد هیچ تمایلی به بررسی صدق و کذب گزاره‌های دینی و هیچ قصدی برای داوری در رجحان‌گذاری یک دین بر دین دیگر ندارد (گیدنز، ۱۳۸۹: ۷۶۹). پدیدارشناسی دینی که از مهم‌ترین و با نفوذترین شاخه‌های جدید دین‌پژوهی در غرب محسوب می‌شود (خاتمی، ۱۳۸۲: ۴۸) از آن جهت وارد اندیشه‌های گیدنز شده است که او، تأکیدش بر نگاه همدلانه بر پدیده‌های ارزشی است. گیدنز در این رابطه می‌نویسد: دین را نمی‌توان با عقیده به ماوراءالطبیعه یکی گرفت؛ یعنی عقیده به سپهر و دنیای فراتر از قلمرو حواس (گیدنز، ۱۳۸۹: ۷۶۹). دین در اندیشه گیدنز، یک عمل انسانی است که مهم‌ترین نقش آن، معنادار ساختن زندگی بشری است. انسان برخلاف حیوانات دیگر، در بدو تولد، موجود ناقص است و محیطی که انسان در آن متولد می‌شود، برای وی آماده نشده است. بنابراین انسان‌ها از طریق تعامل، دست به ساختن محیط و جهان خویش می‌زنند؛ اما این جهان ساخته بشر، همواره بی‌ثبات و متزلزل است و نظم نسبی حاکم بر آن، همواره از سوی پدیده‌هایی چون مرگ، رنج و شر، تهدید می‌شود. در چنین وضعیت‌هایی، زندگی معنای خود را از دست می‌دهد. چنانچه این عوامل تهدیدکننده معنای، توجیه نشوند، زندگی برای انسان‌ها قابل تحمل نخواهد بود، اما دین با توجیه‌گری و مشروعیت‌بخشی خویش، همواره عوامل تهدیدکننده معنای را مهار کرده و توجیه می‌کند؛ یعنی دین، جامعه دست‌ساخته بشری را درون جهان هستی قرار می‌دهد؛ در این صورت همه رویدادها در نظر انسان‌ها، توجیه

خاص خود را می‌یابند. دین در اندیشه گیدنز، به هیچ‌وجه جنبه الهی و ماورایی ندارد؛ دین کاملاً منشأ بشری دارد. دین، در زندگی انسان‌ها ساخته و پرداخته می‌شود. سخن او این است که انسان در کنار تجربه‌های روزمره، تجربه‌های دیگری نیز دارد که به زندگی تعالی می‌بخشد. این نوع تجربه‌ها، تجربه دینی نامیده شده که انسان‌ها از طریق آن به خدا می‌رسند (همان: ۷۹۲).

۴-۲. همسان‌انگاری ماهیت ادیان

گیدنز، هرچند در نفی عرفی شدن دین، منطق اعتمادبخشی دارد اما در تأملات خود، به استقراء ناقص متمسک شده و پای استدلال را از حیطه پیرامونی خود فراتر نبرده است. مطالعه دین پژوهانه او، عمدتاً بر مبنای مسیحیت متمرکز بوده و پردازش‌هایش به جنبش‌های دینی جدید و بنیادگرایی دینی، در حد گزارش‌های خبری است. تبیین جامع و دقیقی از وضعیت دینداری در نقاط دوردست ارائه نمی‌دهد (گیدنز، ۱۳۸۹: ۷۸۳-۷۹۰). وی، با بررسی نشانه‌های نفی عرفی شدن دین در بریتانیا و ایالات متحده (همان: ۷۹۲-۷۹۹) بحث جنبش‌های دینی را پیش کشیده و با طرح بنیادگرایی دینی به‌ویژه بنیادگرایی اسلامی، زمینه‌های نفی عرفی شدن و طرح نظریه بازاندیشی دینی خود را فراهم می‌سازد. او چنین می‌گوید که در اواخر سده نوزدهم، ضعف جهان اسلام در ایستادگی مؤثر در برابر گسترش فرهنگ غربی، سبب پیدایش جنبش‌های اصلاح‌طلبی شد که در پی احیای اسلام و بازیافتن قدرت و خلوص اولیه آن بودند. جنبش احیای اسلامی پس از آغاز تأثیر شایانی بر کشورهای مانند ایران، مصر، سوریه، لبنان، الجزایر، افغانستان و نیجریه گذاشت. احیاگری اسلامی را نمی‌توان به‌سادگی فقط برحسب دین درک کرد، بلکه تا اندازه‌ای باز نمود واکنشی علیه تأثیر غرب است. گیدنز، وقوع انقلاب اسلامی در ایران را نشانه بارز نفی عرفی شدن می‌داند. او می‌گوید، پیش‌زمینه انقلاب اسلامی این بود که اسلام باید با تکیه به هویت مستقل عقاید و اعمال خود، در برابر چالش غرب واکنش نشان دهد. پس از پیروزی انقلاب آیت الله خمینی، حکومتی را پایه‌گذاری کرد که براساس قانون سنتی اسلامی سامان یافته بود. دین همان‌طور که در قرآن تأکید شده بود، پایه و اساس مستقیم کل حیات اقتصادی و اجتماعی شد. حاکمیت این قانون اسلامی - شریعت که از نو زنده

شده بود، با نگرشی بسیار ملی‌گرایانه همراه بود که مخصوصاً در برابر نفوذ غرب، قد علم کرد (همان: ۸۱۲). گیدنز، در ادامه می‌نویسد: احیاگری اسلامی را، نمی‌توان به سادگی فقط برحسب دین درک کرد، بلکه تا اندازه‌ای باز نمود واکنشی علیه تأثیر غرب و جنبشی است که داعیه‌های ملی یا فرهنگی دارد. نمی‌توان به سادگی گفت که احیاگری اسلامی حتی در بنیادگرترین صورت‌هایش، فقط به منزله احیای دوباره افکار سنتی قلمداد می‌شود. واقعیت قضیه بسیار پیچیده‌تر از این است. کارکردها و شیوه‌های سنتی زندگی احیا شده‌اند ولی با علایق و دغدغه‌هایی نیز در آمیخته‌اند که به‌طور یقین به عصر مدرن تعلق دارد» (همان: ۸۱۵). وی، در جمع‌بندی می‌نویسد: متأسفانه بنیادگرایی امروزه، بر لبه خشونت حرکت می‌کند. نمونه‌های فراوانی از خشونت‌های ملهم از ایمان را می‌توان یافت که در بسیاری از کشورها به وقوع پیوسته است. در دنیایی که به نحو فزاینده‌ای جهان‌شهری می‌شود، مردمانی با سنت‌ها و باورهای متفاوت بیش از همه در تماس و معاشرت با یکدیگر قرار می‌گیرند. در زمانه‌ای که پذیرش بی‌چون و چرا و کورکورانه اندیشه‌های سنتی رو به افول می‌رود، همه ما باید بیاموزیم که اندیشمندانه‌تر و با سعه‌صدر بیشتری زندگی و رفتار کنیم؛ یعنی گفت‌وگو بین مردمی که عقاید مختلفی دارند، لازم و ضروری است. راه اصلی کنترل یا حذف فقط همین بحث و گفت‌وگو است (همان: ۸۱۹).

ج) جایگزینی مبانی اسلامی

پس از تبیین نظریه و استخراج مبانی، اینک مبانی اسلامی را جایگزین می‌کنیم تا ببینیم آیا نظریه محل بحث با همان رهیافت‌ها ادامه خواهد یافت یا تغییر خواهد کرد؟

۱. مبنای معرفت‌شناسی در اسلام

معرفت و شناخت، نخستین راه ارتباط انسان با خود و محیط پیرامون است. در بینش اسلامی معرفت، حقیقت ملکوتی است و نه امر مادی (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۱). بروز خطا و لغزش در برخی از حوزه‌های شناخت، موجب شکاکیت و نسیت‌گرایی معرفتی نیست. کسب شناخت صحیح، از طریق ابزار و منابع آن ممکن است؛ انسان می‌تواند برای دست‌یابی به حقایق و واقعیت‌های مختلف هستی، شناخت‌های حضوری یا حصولی،

تصوری یا تصدیقی، بدیهی یا نظری و شناخت‌های حسی، عقلی، شهودی و وحیانی داشته باشد. شناخت‌های حسی، مقدمه‌ای برای شناخت‌های عقلی و آنها نیز مقدمه‌ای برای شناخت آموزه‌های وحیانی است. نظام اجتماعی اسلام نیز براساس شناخت‌های قطعی، صادق، هماهنگ و کارآمد تأسیس می‌شود (خسر و پناه، ۱۳۹۳: ۲۴۲). ابزار معرفت، حس، خیال، وهم، عقل ادراکی و تهذیب نفس است. منابع معرفت نیز طبیعت، تاریخ، عقل استدلالی، قلب و وحی الهی است (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۱۱۵-۱۲۲). اسلام نسبی‌گرایی در معرفت را به هیچ وجه نپذیرفته و بی‌هویتی را حاصل نسبی‌گرایی می‌داند؛ هویت واحد و مستحکم در پناه معرفت قطعی یقینی ممکن است (همان: ۲۴۳). از منظر علامه طباطبایی رحمته‌الله نیز، همه انواع معرفت، حتی معرفت حسی، مجزّدند و قوانین حاکم بر موجودات مادی، از جمله تغییر و تحول ماهوی و ذاتی و... بر آن حاکم نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۱). براساس آموزه‌های اسلام، شناخت صادق و حقیقی، به معنای مطابقت با واقع و نماینده واقعیت است. کشف معرفت صادق و تمایز آن از معرفت کاذب، به کمک شناخت‌های بدیهی امکان‌پذیر است. صدق معرفت‌های غیربدیهی، مشروط به اتکاء و انتهای آنها بر معرفت‌های بدیهی است. خطای برخی از شناخت‌های تجربی و عقلی، بوسیله قلب و وحی، کشف و تصحیح می‌شوند. طبیعت و تاریخ، نزدیک‌ترین منبع برای کسب معرفت بوسیله حواس ظاهری است، ولی عقل استدلالی، قلب و وحی الهی، عالی‌ترین منبع بر دریافت‌های متعالی است.

۲. مبنای هستی‌شناسی در اسلام

در منابع اسلامی، چهار نوع شناخت برای انسان بر شمرده شده که عبارتند از: ۱- تجربی؛ ۲- عقلی؛ توسط مفاهیم انتزاعی و معقولات ثانیه؛ ۳- تعبدی؛ از راه اعتماد بر مخبر صادق؛ ۴- شهودی؛ بدون وساطت صورت و مفهوم ذهنی (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۵۲). عقلانیت دینی، اکولوژی را عامل تمام و کمال امکانات نمی‌داند. آگاهی از مبدأ، معاد، درک فلسفه زندگی، علم به جایگاه انسان در جهان و به اهدافی که زیستن و حیات انسان را ارزش می‌دهند و... برای درک حقایق ضرورت جدی است (رحیم‌پور ازغدی، ۱۳۸۷: ۱۱۵؛ لاریجانی، ۱۳۸۱: ۱۶۹). عقلانیت خودبنیاد و پوزیتیویستی، علم را تنها راه خبریافتن از هستی

می‌داند و علوم تجربی را نیز «پارادایم» سایر علوم نموده است (ملکیان، ۱۳۸۱: ۱۲۷؛ سروش، ۱۳۸۱: ۸۹)، چنین عقلانیتی، از فلسفه الهی جدا افتاده، به علت فاعلی غایی توجه ندارد و تمام همت آن، معطوف به کشف علل قابل است که در سیر افقی اشیاء محدود مانده و از سیر عمودی و صعودی غافل شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۰۸). عقلانیت دینی، علم را یکی از راه‌های دریافتن هستی دانسته و در کنار ماده، جهان معنا را نیز اعتبار می‌بخشد (خسروپناه، ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۹۰). ماده و معنا را در سیطره وحی و در درون هندسه معرفت دینی، دوشادوش هم به حساب می‌گیرد (شهید صدر، ۱۴۰۲: ۱۱؛ مطهری، ج ۲: ۵۱-۵۵).

۳. مبنای انسان‌شناسی در اسلام

در منطق اسلام، انسان دارای فطرت و خصلت‌های ذاتی است که جامعه تنها در نحوه به فعلیت‌رساندن آن مؤثر است. انسان به دلیل برخوردار بودن از چنین استعدادی، هر نحو اثری را نمی‌پذیرد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۹۳). انسان در پرتو راهنمایی‌های عقل و شرع، آزادانه مسیر سعادت حقیقی خود را برمی‌گزیند. انسان، به دلیل اینکه مختار کامل است، هیچ نوع جبری را نمی‌پذیرد حتی جبر الهی نیز بر اراده انسان حاکم نیست (همان، ج ۲۵: ۵۱۴؛ فنایی، ۱۳۸۴: ۴۵؛ بشیریه، ۱۳۷۷: ۱۵). به‌طور اساسی، ارسال رسل و انزال کتب، بدون آنکه انسان مختار باشد، کاری بیهوده خواهد بود. بر این اساس، شهید مطهری با استناد به دو اصل زیر، جبر اجتماعی و تاریخی را، از انسان نفی کرده است:

اصل اول، اینکه شخصیت انسان متأثر از سه عامل فطرت، طبیعت و جامعه است؛ این سه نیرو، فرهنگ و جامعه را نیز می‌سازد.

اصل دوم، اینکه در ترکیب طبیعی هر چه اشیا به سمت بالاتر حرکت نمایند اجزای آن از استقلال بیشتری برخوردارند. چون جامعه، کامل‌ترین مرکبات است؛ در نتیجه، اجزای آن از استقلال کامل برخوردار هستند (مطهری، ج ۱۵: ۷۹۹-۸۰۰). بر این مبنای، دیگر انسان محصول جامعه نیست، بلکه جامعه و تاریخ محصول انسان است. این سخن در مقابل دیدگاه گیدنز است که می‌گوید: «آزادی در فرار از نیروها و قیدهای اجتماعی نهفته نیست، بلکه در استقلال عملی نهفته است که عضویت در جامعه آن را ممکن می‌سازد» (گیدنز، ۱۳۸۷: ۲۶).

۴. مبنای دین‌شناسی در اسلام

در منطق اسلام، هدف غایی دین، ساختن زندگی معقول و حیات طیبه است؛ دین، ابزاری برای نیل به اهداف دنیوی صرف نیست تا زندگی طبیعی مقدم فرض شود (محمدتقی جعفری، ۱۳۸۶: ۱۲۵-۱۲۶؛ خمینی، ج ۱۹: ۲۸۴-۲۸۵). امام علی علیه السلام در این فراز از نهج البلاغه که می‌فرماید: این دین در دست بدکاران گرفتار بود، در آن، کار از روی هوس می‌راندند و به نام دین دنیا، را می‌خوردند^۱ (نهج البلاغه، نامه ۵۳)؛ بر نفی ابزارانگاری دین تأکید نموده و کسانی که دین را در خدمت هواهای نفسانی و مطامع دنیوی‌شان قرار می‌دهند، سرزنش می‌کند.

اسلام، به‌مثابه نظام فکری جامع و کامل از طریق بیان نظام اعتقادی روشن، نیازهای درونی و فکری انسان را تأمین می‌نماید و از طریق ارائه طرح‌های قانونی و اقتصادی نیازهای جامعه را برطرف می‌کند (سید قطب، ۱۳۷۷: ۵۰۷)؛ اما آنچه گیدنز از اسلام به‌عنوان یک دین، دریافته مانند سایر ادیان جز انفعال و تأثیرپذیری از فرایندهای اجتماعی بیش نیست. دین در نظرگاه گیدنز، منشأ بشری دارد حال آنکه در قرآن کریم، دین به سرچشمه تشکیک‌ناپذیر توحید پیوند خورده که همان بعد آسمانی بودن دین است: آگاه باشید که دین خالص از آن خداست^۲ (سوره زمر: ۳)، و در ساحت اجتماع نیز به فطرت تغییرناپذیر انسانی مرتبط شده است: پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست؛ این است آیین استوار^۳ (سوره روم: ۳۰). در منطق اسلام، دین از جامعیت، فرازمانی و فرامکانی بودن برخوردار بوده و ملاک اصلی، حقانیت آن است و اگر هم در مواردی به کارکردهای این جهانی دین توجه شده یا به خاطر برگشت آنها به کارکردهای غایی دین است و یا برای سوق دادن انسان‌های معمولی به سوی دین است تا آنها را از این طریق متوجه خداوند کرده و در هیچ موردی، غرض تنها بهره‌مند شدن انسان‌ها از کارکردهای این جهانی دین و ماندن آنها در این جهان مادی و غفلت از جهان برتر نیست.

۱. «فَإِنَّ هَذَا الدِّينَ قَدْ كَانَ أَسِيرًا فِي أَيْدِي الْأَشْرَارِ يَعْمَلُ فِيهِ بِالْهَوَىٰ وَ تَطَلَّبُ بِهِ الدُّنْيَا».

۲. «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ».

۳. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيمُ».

نتیجه‌گیری

گیدنز، تلاش ارزشمندی در بازنگری نظریه عرفی شدن دین انجام داده است. مباحث گیدنز در این باره را می‌توان به صورت زیر جمع‌بندی کرد:

۱. دین در اندیشه گیدنز، یک عمل انسانی می‌باشد که مهم‌ترین نقش آن، معنادار ساختن زندگی بشری است. هنگامی که انسان‌ها در زندگی‌شان با پدیده‌های چون مرگ، رنج و شر، مواجه می‌شوند زندگی برای آنها، معنای خود را از دست می‌دهد. دین با توان توجیه‌گری و مشروعیت‌بخشی خویش، همواره این عوامل را مهار و توجیه می‌کند و آن را با تفسیر هستی‌شناسانه مرتبط می‌کند. در این صورت، همه رویدادها در نظر انسان‌ها توجیه خاص خود را می‌یابند و ضرورت نیاز به دین توجیه می‌شود.

۲. دین در اندیشه گیدنز، به هیچ وجه جنبه الهی و ماورایی نداشته و کاملاً منشأ بشری دارد. در دیدگاه این نظریه پرداز، دین در زندگی انسان‌ها ساخته و پرداخته می‌شود. سخن او این است که انسان‌ها در کنار تجربه‌های روزمره، تجربه‌های دیگری نیز دارند که به زندگی تعالی می‌بخشند. این نوع تجربه‌ها، تجربه دینی نامیده شده که انسان‌ها در طول عمر خود آنها را فرا می‌گیرند.

۳. گیدنز، با بررسی پیامدهای مدرنیته و نقد اندیشه‌های جامعه‌شناسان کلاسیک (کارل مارکس، امیل دورکیم و ماکس وبر) و نیز با عنایت به پیدایش جنبش‌های جدید دینی، چنین نتیجه می‌گیرد که دین در آستانه نابودی نیست و می‌تواند با مدرنیته هم‌زیستی داشته باشد، مشروط به آنکه تن به گفت‌وگو و بازاندیشی بسپارد.

۴. گیدنز، در روش پدیدارشناسانه خود به سادگی سخن از تأثیر تکثرگرایانه مدرنیته بر دین می‌راند؛ و آن را تعمیم می‌دهد و پلورالیسم را ضرورتی اجتناب‌ناپذیر می‌داند؛ اما عملاً به چیزی جز رفتارهای دینی در کلیسا مثال نمی‌زند. وی در مطالعه دین، اطلاعات بسیار ناچیزی در مورد اسلام و کشورهای اسلامی دارد. گیدنز، معمولاً به آثار دیگران ارجاع داده است و به ندرت به طور مستقیم، غیر از مسیحیت را مطالعه کرده است. آنچه گیدنز از اسلام می‌داند، حاصل مطالعاتی است که خود و یا دیگران از چند کشور اسلامی به دست آورده‌اند. بر همین اساس، نتایج حاصل از مطالعات او بر کارکردهای اجتماعی سایر ادیان از جمله اسلام قابل انطباق نیست.

تحول نظریه پس از جایگزینی مبانی اسلامی

نتایج به دست آمده از نظریه گیدنز، چنانچه با مبانی اسلامی عیارسنجی شود، تغییر ماهیت پیدا می کند. مسأله اصلی گیدنز، بازنگری در نظریه دنیوی شدن دین در عصر مدرنیته بود. این مسأله پس از آن در اندیشه گیدنز، زمینه طرح یافت که جامعه شناسان کلاسیک، وقوع مدرنیته را چالشی برای دینداری در دنیای مدرن می دانستند. ظهور جریان‌ها و جنبش‌های دینی در سده اخیر سبب شد که گیدنز به نفی عرفی شدن رهنمون گردد. وی در تبیین نظریه جدید، تلاش قابل اعتنایی به خرج داده است، اما در مدل سازی و تحلیل نظریه در پارادایم جدید، به دلیل آنکه شناخت عمیق از جهان بینی اسلامی نداشته بدون آنکه خود متوجه باشد با لغزش‌های مبناشناختی مواجه شده است.

در حوزه معرفت شناختی؛ گیدنز حقیقت را امر غیر ثابت، غیر قابل شناخت و تابع فرایندهای اجتماعی می داند. در حالی که در نگرش معرفت شناسانه اسلام، حقایق و واقعیت‌های مختلف هستی، تشکیک ناپذیر و از طریق شناخت‌های حسی، عقلی، شهودی و وحیانی ممکن است. به تعبیر دیگر، غیر از عقل تجربی که گیدنز بدان تکیه دارد، ابزارهای دیگری نیز وجود دارد که نیل به معرفت را تسهیل می سازد.

در حوزه هستی شناختی؛ تحلیل‌های گیدنز در انحصار امور مادی است؛ اما در منطق اسلام، نظام هستی دایره وسیع تری دارد. ماده و معنا، توأمان ملاحظه می شود.

در حوزه انسان شناختی؛ گیدنز، شخصیت انسان را برساخته محیط اجتماعی می داند در حالی که در نگرش اسلام، انسان در محدوده هیچ نوع جبری اعم از اجتماعی - تاریخی - الهی محصور نمانده است. انسان دارای اختیار، آزادی و استعداد‌های قابل رشدی است که می تواند جهان دنیوی و اخروی و زندگی فردی و اجتماعی خود را بسازد.

در حوزه دین شناختی؛ گیدنز، با همسان‌نگاری و دریافت تلقی واحد از ادیان مختلف، دچار لغزشی شده که منشأ لغزش‌های بعدی گیدنز را نیز فراهم آورده است. دین در نظر گیدنز، صرفاً الهام بخش دنیای بهتر و انگیزه‌ای برای مخالفت با رنج واقعی است. اما در نگرش اسلام، دین برای دنیا و آخرت انسان سعادت آفرین است. گیدنز، راز اصلی نیاز بشر به دین را، احساس فقدان معنا در زندگی به دلیل مواجهه با جهان اجتماعی بی نظم دانسته و ابعاد الهی و نیازهای معنوی انسان را به فراموشی سپرده است. گیدنز، هم دین، و دینداری

را محصول تلاش انسان برای نظم‌بخشیدن به جهان معرفی کرده است؛ حال آنکه در اندیشه اسلامی، معنابخشی به جهان یکی از زمینه‌های دین‌ورزی است، نه عامل اصلی و حتی مهم‌ترین آن. در حقیقت، عامل اصلی دین‌ورزی در درون خود انسان نهفته است و آن نیاز حقیقی و واقعی انسان به کمال و سعادت است. بنابراین می‌توان گفت، ما اصل معنابخشی دین را قبول داریم اما این نکته را مطابق آموزه‌های اسلامی اضافه می‌کنیم که فطرت خدادادی تعبیه‌شده در درون انسان، منشأ دینداری است؛ یعنی خداوند انسان را به گونه‌ای خلق کرده که به‌طور ذاتی و تکوینی به دین گرایش دارد و تأمین اقتضائات وجودی او نیز از همین طریق ممکن است.

در حوزه روش دین‌شناختی؛ گیدنز، ابتدا می‌کوشد با توسل به روش پدیدارشناسی، حقانیت را از دین بازستانده، آن‌گاه به بررسی کارکردهای دین بدون بررسی صدق و کذب گزاره‌های آن پردازد. در حالی که توجه به حقانیت ادیان در آموزه‌های اسلامی به ویژه آیات و آموزه‌های قرآن بسیار حائز اهمیت است. ملاک توصیه و تمسک به دین اسلام، حقانیت و جامعیت آموزه‌های آن است. هم‌چنین گیدنز، دنیوی‌شدن را در گستره همه ادیان به بررسی گرفته، در حالی که دنیوی‌شدن بیشتر یک پدیده دینی و تحول تاریخی در جهان غرب و ناشی از ضعف ذاتی دین مسیحیت است؛ آن را نمی‌توان به همه ادیان تعمیم داد. سرنوشت هر دینی باید متناسب با فضای تأثیرگذار پیرامون آن، موقعیت‌شناسی گردد.

هم‌چنین نفی دنیوی‌شدن دین در منطق گیدنز، به معنابخشی دین به زندگی مادی، بنیادگرایی و ظهور جنبش‌های نوین دینی، مدلل شده است حال آنکه راز بقاء دین در آموزه‌های اسلامی، به خطاناپذیری، جامعیت آموزه‌ها، انطباق با فطرت، پاسخگو بودن دین به نیازهای توأمان دنیا و آخرت انسان و ...، تفسیر و تبیین گردیده است.

نگاه تقلیل‌گرایانه گیدنز به دین، زائیده فرهنگ سودمندی اشیاء است و از این منظر، دین در حد ابزاری برای ساماندهی زندگی مادی دنیامدار، نگریده می‌شود حال آنکه دین در آموزه‌های اسلامی، تنها ابزار نیست بلکه راه و طریقه نیل به سعادت دنیا و آخرت انسان است.

کتابنامه

* قرآن کریم

* نهج البلاغه

۱. برگر، پیترا و توماس لاکمن (۱۳۸۰)، افول سکولاریسم، ترجمه: افشار امیری، تهران: نشر نگاه.
۲. _____ بریجیت برگر و هاستفرید کلنر (۱۳۸۱)، ذهن بی‌خانمان، نوسازی و آگاهی، ترجمه: محمد ساوجی، تهران: نشر نی.
۳. بروس، استیو (۱۹۶۶)، پارادایم سکولاریزاسیون، ترجمه: امیرغلامی، نسخه الکترونیکی.
۴. بشیریه، حسین (۱۳۷۷)، «اقتراح در باره سنت و تجدد»، مجله نقدونظر، شماره ۱۸-۱۷.
۵. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹)، عقل و اعتقادات دینی، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ سوم، تهران: طرح نو.
۶. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۶)، فلسفه دین، تدوین: جمعی از نویسندگان، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۷)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: نشر اسراء.
۸. _____ (۱۳۷۷)، شریعت در آیینۀ معرفت، قم: نشر اسراء.
۹. _____ (۱۳۸۱)، نسبت دین و دنیا؛ قم: نشر اسراء.
۱۰. خاتمی، محمود (۱۳۸۲)، پدیدارشناسی دین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. خسرو پناه، عبدالحسین (۱۳۸۹)، کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم: نشر معارف.
۱۲. خمینی، روح الله (۱۳۷۸)، صحیفه نور، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۳. دانیل پالس (۱۳۸۲)، هفت نظریه درباب دین، ترجمه و نقد: محمدعزیز بختیاری، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۴. رجبی، محمود (۱۳۸۰)، انسان‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۵. رحیم پور ازغدی، حسن (۱۳۷۸)، عقلانیت، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

۱۶. ریتزر، جورج (۱۳۸۰)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه: محسن ثلاثی، چاپ پنجم، تهران: انتشارت علمی.
۱۷. زمانی، شهریار (۱۳۸۱)، ماجرای معنویت در دوران جدید؛ از گاليله تا فروید، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
۱۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱)، سنت و سکولاریسم، تهران: نشر صراط.
۱۹. سید قطب (بی تا)، عدالت اجتماعی، ترجمه: سیدهادی خسروشاهی، چاپ اول، قم: کتاب‌فروشی مصطفوی.
۲۰. شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۰)، دین، جامعه و عرفی‌شدن، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
۲۱. _____ (۱۳۸۱)، عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، چاپ اول، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۲۲. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۰۲ق)، فلسفتنا، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۲۳. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. فتایی، ابوالقاسم (۱۳۸۴)، دین در ترازوی اخلاق، قم: انتشارات معارف.
۲۵. کسل، فیلیپ (۱۳۸۷)، چکیده آثار آنتونی گیدنز، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران: ققنوس.
۲۶. گروهی از مؤلفین (۱۳۸۱)، مدرنیته، روشنفکری و دیانت، تهران: دانشگاه علوم اسلامی.
۲۷. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۸)، دورکیم، ترجمه: یوسف اباذری، تهران: خوارزمی.
۲۸. _____ (۱۳۸۴)، فراسوی چپ و راست، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: علمی.
۲۹. _____ (۱۳۸۹)، جامعه‌شناسی، ترجمه: حسن چاوشیان، ویرایش چهارم، تهران: نشر نی.
۳۰. _____ (۱۳۷۷)، پیامدهای مدرنیته، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: نشر مرکز.
۳۱. _____ (۱۳۸۷)، تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ترجمه: ناصر موفقیان، تهران: نشر نی.
۳۲. لاریجانی، محمدجواد (۱۳۸۱)، مدرنیته، پست مدرنیته، و عقلانیت اسلامی مدرنیته، روشنفکری و دیانت، به اهتمام: سیدمجید ظهیری، مشهد: آستان قدس رضوی.

۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹)، آموزش فلسفه، تهران: نشر بین الملل.
۳۴. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، جستاری در باب عقلانیت و معنویت، تهران: نگاه معاصر.
۳۵. همیلتون، ملکم (۱۳۷۳)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث.
۳۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، مجموعه آثار، تهران: نشر صدرا.

