

## بررسی نظریات سازگاری و ناسازگاری دین

### با پدیده های مدرن جوامع امروزی

(تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۴/۱۵، تاریخ تصویب ۱۴۰۰/۰۹/۱۸)

حامد حیدری سراب بادیه

#### چکیده

وضعیت بحران زده بخش وسیعی از آن چه جهان اسلام نامیده می شود، سبب پیدایش نظریاتی شده که ذات تاریخی این دین و طبیعت دینی اجتماعی مسلمانان را دلیل بحران جاری می شمردند. بنا به این نظریات، دین اسلام طبیعتی ناسازگار با ارزش های دنیای مدرن دارد. در نقطه مقابل تلاش های متعددی از سوی غالباً روشنفکران چپ و روشنفکران دینی در نقد این نوع نظریات انجام شده است. در جامعه ایران پدیده دین و دینداری از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است. از اینرو در اولویت پژوهش ها قرار می گیرد. دینداری در این پژوهش ها دینداری به انحاء گوناگون تقسیم بندی شده است و در اکثر این تقسیم بندی ها، تضاد یا هم سوئی دین با پدیده های مدرن شاخص تقسیم بندی قرار گرفته است. بدین صورت که اگر دینداری در افراد مانع همسوئی آنها با پدیده های مدرن شود، به سمت بنیادگرایی و اگر به همسوئی افراد با پدیده های مدرن منجر گردد، دینداری به سمت متجدد متمایل می باشد که البته برخی گونه شناسی های دینداری در این تقسیم بندی نمی گنجد. از سوی دیگر روند تکاملی جوامع، حرکت به سمت ارزش های مدرن می باشد و تحقق این پدیده ها در جوامع ارزشمند تلقی می گردد. کشورها برای سنجش میزان پیشرفت و توسعه خود این پدیده ها را مورد سنجش قرار داده و رشد آن را تحسین برانگیز می باشد.

**واژگان کلیدی:** انواع دینداری، جامعه مدنی، دینداری سکولار، دمدرنیت، دین شناسی

## بخش اول: بررسی و تحلیل واژه دینداری

دین ماهیتی پویا دارد که در تعامل با محیط اجتماعی خود تطور یافته و دگرگون می‌شود. این بدان معنا است که پیدایش یک قرائت سازگار با دنیای مدرن نیازمند تحول جامعی در جهان اسلام است که بدون آن امکان تحقق ندارد. این امر به معنای وجود مشکل ذاتی در اسلام و مسلمانان نیست؛ بلکه به معنای نبود زمینه پیدایش ارزش‌های مدرن در این جوامع است. نقطه آغاز برای مطالعه هر پدیده بدست دادن معیاری است که با آن بتوان پدیده مورد نظر را از سایر پدیده‌ها مشخص و متمایز کرد. البته در تعریف دین مطالعات مختلف، حاکی از پیچیده بودن و ابهام در تعریف این مفهوم می‌باشد. حتی برخی از جامعه‌شناسان مانند ماکس وبر از تعریف دین خودداری می‌نمایند و معتقدند که در پایان بررسی‌هایمان باید دین را تعریف نماییم. (همیلتون، ۱۳۸۹: ۲۶) با وجود ابهام موجود در تعریف دین، برخی از جامعه‌شناسان به آن پرداخته‌اند که به اختصار در زیر می‌آوریم:

- تایلر دین را اعتقاد به هستی‌های روحانی تعریف می‌کند. یعنی اعتقاد به این که همه چیزها، از ارگانیک گرفته تا غیر ارگانیک، روحی دارند که ماهیت و ویژگی‌های آن چیز را تعیین می‌کند. (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۲)

- دورکیم نیز دین را چنین تعریف کرده است: دین نظام یکپارچه‌ای از اعتقادات و اعمال مرتبط با امور مقدس است، یعنی اموری که حرمت یافته و اعتقادات و اعمالی که همه کسانی را که به آن‌ها عمل می‌کنند، در ضمن یک اجتماع اخلاقی موسوم به کلیسا با هم متحد می‌کند. (همان: ۲۵)

- رابرتسون<sup>۱</sup> بیان میدارد: فرهنگ مذهبی به یکسری از باورداشت‌ها و نمادهایی اطلاق می‌شود که دربرگیرنده تمایز میان امر تجربی و امر فراتجربی یا واقعیت متعالی می‌باشد. (همان: ۲۷)

- همچنین هورتون در تعریف دین بیان میدارد که: در هر موقعیتی که ما عموماً آن را مذهبی می‌نامیم، با کنش سروکار داریم که معطوف به اعیانی است که به باور مردم برحسب برخی مقولات معین کارایی دارند. در ضمن این مقولات همان‌هایی اند که برای توصیف کنش انسانی نیز به کار می‌روند. (همان: ۲۹)

### بند اول: تعریف دینداری

در ابتدا به ارتباط مفهوم دینداری با دین می‌پردازیم:

اول، دینداری صفت مفهوم دین است و از این نظر بروز و تجلی آن به صورت نسبی است؛ یعنی مصداق قطعی و مطلق برای آن نمی‌توان معلوم کرد، به این لحاظ می‌توان گفت دارای مرتبه‌های مختلفی است که بین دو حد و وضعیت کمینه و بیشینه جای می‌گیرد. به عبارت دیگر، اگر دین را مفهومی مطلق و انتزاعی در نظر بگیریم، دینداری مفهومی نسبی و انضمامی برای آن محسوب می‌شود (میرسندهی، ۱۳۹۰: ۸۳). دوم می‌توان گفت رابطه این دو واژه، به نوعی رابطه کل و جزء است، به این معنا که دین یک مفهوم کلی و دینداری مصداق و جلوه‌ای از آن است. دینداری وابستگی تام به دین دارد و در سطح فردی، فرد دیندار، با درجات یا از جهات مختلف می‌کوشد، خود را با یک منبع فیاض، از نظر وی، که در دین متبلور است هم ذات‌گرداند و بر این اساس، میزان و جهت هم ذات‌انگاری فرد با دین مورد نظر وی میزان دینداری او را مشخص می‌سازد (همان، ۸۴ و ۸۵). بنابراین، دینداری، در سطح فردی ارتباط مستقیم با مجموعه تلاشی‌هایی دارد که افراد برای جذب جنبه لاهوتی دین درون خود، و انعکاس در ابعاد مختلف دین، اعم از کنش، باور و دیگر وجوه مورد اشاره می‌

<sup>۱</sup> Roland Robertson

نمایند. بر همین اساس دینداری دارای درجات مختلف می باشد که البته درجات آن را از دو زاویه می توان نگریست:

اول، مراتب مختلف دینداری و شدت و ضعف پیدا کردن بروز و تجلی دین در افراد، به نحوی که بسیاری از جامعه شناسان و روان شناسان آن را در نظر گرفته اند و ابزار سنجش برای آن تدارک دیدند.

دوم، دینداری را نه براساس مراتب، بلکه بر پایه انواع دینداری تجزیه و تحلیل کرد. در این صورت هر مورد و تجلی از دینداری را تنها می توان در چارچوب و در ارتباط با یکی از انواع دینداری مورد تحلیل قرار داد (همان، ۸۶ و ۸۷) و از همین روست که ضرورت توجه به انواع دینداری مورد اهمیت قرار می گیرد.

### **بخش دوم: جایگاه دین در جامعه مدنی و نظر متفکران سیاسی در این راستا**

جامعه پیش از دوران مدرن: معادل لاتین جامعه مدنی (SOCIETAS CIVILIS) در ادبیات سیاسی رم باستان به چشم میخورد. بسیاری از دانشوران سیاسی در این دوران از جمله سیسرون<sup>۱</sup>، این عبارت لاتین را برای توصیف دولتشهری به کار برده اند که تحت چارچوبی از قوانین نظم یافته است. زمانی که سیسرون در کتاب جمهوری می نویسد: "قانون، پیوند جامعه مدنی است". منظور او از جامعه مدنی، جمعیتی است که در قالب سیاسی و حقوقی نظام یافته. (واعظی، ۱۳۷۸: ۱۷) در این معنا جامعه، مترادف با آن اجتماع انسانی است که دارای دولت و حاکمیت قانون است. ارسطو در نوشته های سیاسی خود تأکید دارد که چنین اجتماعی نسبت به سایر اجتماعات بشری برتر و رشد یافته است. ویژگی تلقی این دوره از جامعه مدنی، آن است که به هیچ روی آن را مقابل دولت نمی شناسند؛ بلکه قوام جامعه مدنی به وجود دولت است. (همان، ۱۸) توماس هابز<sup>۲</sup> (۱۵۸۸-۱۶۷۹) و جان لاک<sup>۱</sup> (۱۶۳۲-۱۷۰۴) دو متفکر

<sup>۱</sup> Marcus Tullius Ciceron

<sup>۲</sup> Thomas Hobbes

سیاسی هستند که در عصر مدرنیته، جامعه مدنی و مبانی آن را مورد توجه قرار دادند. توماس هابز نظریه منشأ الهی حاکمیت را و ضرورت وجود حاکمیت دینی را مورد تشکیک قرار داد و این رأی را مطرح کرد که منشأ تشکیل جامعه و حکومت « قرار داد اجتماعی » ای است که انسان ها باهم منعقد می کنند و بخشی از اراده و حق حاکمیت خود را به دولت واگذار می کنند؛ این دولت که بر مبنای قانونگذاری بشری اداره می شود، در مقابل وضع طبیعی بشر - که به نظر هابز در آن وضع، انسان گرگ انسان است - قرار دارد و آن را جامعه مدنی می نامد. پس جامعه مدنی از نظر هابز، عبارتند از: حاکمیت سیاسی غیر دینی است که توسط قرارداد اجتماعی انسان ها پدید آمده و در مقابل وضع طبیعی زندگی بشر قرار دارد. (زرشناس، ۱۳۷۷: ۱۰-۱۱) نقطه عزیمت جان لاک به سوی جامعه مدنی، شبیه هابز است؛ یعنی او نیز وضع مدنی را مقابل وضع طبیعی می نشاند با این تفاوت که جامعه مدنی را معادل دولت غول آسای مطلقه هابز به حساب نمی آورد بلکه شاخص هایی اقتصادی و حقوقی برای جامعه مدنی مطرح می کند و همچنین از نظر لاک انسان ها فاعل هایی اخلاقی اند؛ حتی در وضع طبیعی که وضع ماقبل سیاسی و ماقبل مدنیت است. در وضع طبیعی مورد نظر لاک، انسان ها مستقل و برابرند و تنها قانون طبیعت و عقل بر آن ها حاکم است و طبیعی است که در وضع طبیعی، اختلاف و نزاع های حقوقی و جرایم اجتماعی رشدی فزاینده داشته باشد. پس باید مرجعی مشخص و رسمی برای حل اختلاف و مجازات مجرمان پدید آورد و وجود حکومت مدنی بهترین درمان و چاره این مشکل است. (واعظی، ۱۳۷۸: ۲۰) در نگاه جان لاک نیز حق حاکمیت منشأ غیر الهی دارد و مبتنی بر قرارداد اجتماعی است. (زرشناس، ۱۳۷۷: ۱۲) ژان ژاک روسو<sup>۲</sup> (۱۷۱۲-۱۷۷۸)، نخستین متفکری است که به تفصیل، بحث استقلال جامعه مدنی از دولت (جامعه سیاسی) را مطرح می کند. روسو برخلاف لاک و بویژه هابز، مصرانه از تفاوت های جامعه مدنی و قدرت سیاسی سخن می گوید و با ارائه ارزیابی منفی از کارنامه تمدن مبتنی بر قرارداد اجتماعی و مالکیت خصوصی و از جهاتی در مقام منتقد جامعه مدنی

<sup>۱</sup> John Locke

<sup>۲</sup> Jean-Jacques Rousseau

ظاهر می‌گردد. در عین حال روسو جامعه مدنی را بدین جهت که مبتنی بر قرارداد اجتماعی آدمیان و دارای مبانی دموکراتیک و غیرالهی است، می‌ستاید و مورد تأکید قرار می‌دهد. در واقع روسو ماهیت اقتصادی مبتنی بر مالکیت خصوصی جامعه مدنی را مورد انتقاد قرار می‌دهد اما وجه حقوقی متکی بر اراده جمعی و قرارداد اجتماعی مستقل از قدرت سیاسی آن را می‌ستاید. (زرشناس، ۱۳۷۷: ۱۳)

به عقیده روسو، با پیوند اجتماعی آنچه انسان از دست می‌دهد آزادی طبیعی و حق نامحدود است و آنچه از این پیمان بدست می‌آورد، آزادی مدنی و حق حاکمیت است. روسو جمهوریت را در مفهوم اراده همگانی مطرح می‌کند. وی برخلاف هابز که معتقد بود انسان باید بین فرمانبری و آزادی یکی را انتخاب کند، بر این نظر بود که می‌شود انسان‌ها در عین آزاد بودن، عضوی از یک جامعه سیاسی نیز باشند. این در صورتی ممکن است که انسان‌ها خود از طریق مالکیت اراده همگانی که تجلی گاه اراده آزاد افراد نیز هست، بر خویش حکمرانی کنند، چنین اراده‌ای برآیند حضور انسان‌های آزاد در عرصه حیات اجتماعی است. یک جامعه مدنی با مجموعه‌ای ویژه و پیچیده و متغیر از ساختمان، رفتار، رویه‌های گروهی، الگوهای فرهنگی، آراء و ارزش‌ها و خلاصه سلسله‌ای از تشکیلات و روحیات مشترک تمایز می‌یابد. یک تمدن مشخص، نتیجه کار اجتماعی انسان و حاصل تأثیرات داخلی و تداخلات متعدد میان مردمان و گروه‌ها در داخل یک جامعه مدنی است. واحدهای همزیستی اجتماعی، متنوع هستند و هر کدام یک کانون تمدن به شمار می‌روند. این تفسیر از جامعه مدنی، قوام و جوهره اصلی جامعه مدنی را وامدار مشارکت اجتماعی و تقسیم کار می‌داند و از همین جهت طیف گسترده‌ای از تجمعات انسانی را دربرمی‌گیرد. (واعظی: ۱۳۷۸: ۲۴)

تفسیرهای جدید از جامعه مدنی بیش از هر چیز وامدار تغییر و تحولی است که هگل در مفهوم جامعه مدنی ایجاد کرد. تفکیک هگل میان جامعه مدنی و دولت عقلانی، زمینه تفکیک جامعه مدنی از دولت و تطبیق انحصاری عنوان جامعه مدنی را بر حوزه‌ای از فعالیت‌های اجتماعی که خارج از نظارت، دخالت و تأسیس دولت است، فراهم آورد.

مارکس<sup>۱</sup> (۱۸۱۸-۱۸۸۳) نیز در تفسیری جامعه مدنی را حوزه روابط زیربنایی و مجموعه روابط میان افراد و طبقات اجتماعی که خارج از حوزه روبنایی دولت قرار گرفته و ویژگی عمده آن فردیت، رقابت و منازعه است قلمداد کرد.

گرامشی<sup>۲</sup> (۱۸۹۲-۱۹۳۷) اصطلاح جامعه مدنی را به مفهوم حوزه روبنایی و بخش های ایدئولوژیک بکار می برد که در آن با هدف ایجاد هژمونی طبقاتی عمل می کند ولی وی دو حوزه روبنایی را از هم تفکیک کرده است. یکی حوزه عمومی یا دولت و دیگری حوزه خصوصی یا جامعه مدنی. قدرت طبقه حاکم در عرضه جامعه مدنی به عنوان "هژمونی" و در عرصه دولت و حکومت به عنوان "سلطه مستقیم" ظاهر می شود. (بشیریه، ۱۳۷۴: ۲۳۲) گرامشی معتقد است بین ساخت اقتصاد دولت و توان قانونگذاری و قدرت سرکوب و فشار، جامعه مدنی قرار دارد و جامعه مدنی به یک معنا در برابر دولت قرار می گیرد که صحنه قدرت سیاسی و سرکوب و فشار است به گونه ای که یک جامعه مدنی کاملاً توسعه یافته قادر است در برابر تجاوزها و بحران های اقتصادی مقاومت و از دولت دفاع کند. همچنین سازمان های به اصطلاح خصوصی که ظاهراً خارج از حیطه نفوذ اقتدار دولت قرار دارند مانند اتحادیه ها، کلیسا، مدارس، کتابخانه ها، انواع مختلف کلوپ ها و گردهمایی ها از اجزاء سازنده جامعه مدنی می باشند.

### بخش سوم: بررسی و شناخت جامعه دینی و مدنی در ایران

اکنون با برخی نکات مطرح شده در قسمت قبل، نسبت جامعه مدنی و جامعه دینی را در ایران امروز بررسی می کنیم:

الف - نقش دوگانه شکل های روحانیت به عنوان حزب و به عنوان پدر در جامعه مدنی: روحانیت به نحو سنتی در جامعه ایران نقش پدری داشته است اما در سال های بعد از انقلاب

<sup>۱</sup> Karl marx

<sup>۲</sup> Antonio Gramsci

به عنوان حزب عمل کرده است. این نقش بالاخص هنگامی بارزتر شد که تشکل‌های متعدد روحانی به رقابت با یکدیگر پرداختند. صحنه‌های انتخابات ریاست جمهوری و مجلس نمونه‌های بارزی از این رقابت بوده‌اند. در این صحنه‌ها برخی از نهادها و تشکل‌های روحانی هم به عنوان پدر و هم به عنوان حزب وارد صحنه می‌شوند: نقش حزبی روحانیت بر این موارد مقوم جامعه مدنی و نقش پدری آن تضعیف‌کننده است. چون روحانیت به عنوان پدر و حزب، هردو، نافی حضور دیگر تشکل‌های روحانی، غیر روحانی و عرفی است. (محمدی ۱۳۷۸،

ب - بازار سیاست و اجتماع: سیاست و اجتماع نیز همانند اقتصاد دارای یک بازار هستند. در این بازار همه افراد و گروه‌ها به اندازه ظرفیت و توانایی خویش حضور پیدا می‌کنند. برخی جامعه مدنی را همان جامعه مبتنی بر بازار می‌دانند. حتی اگر در جامعه‌ای مثل ایران، نیروهای دخیل در بازار اجتماع و سیاست با شفافیت و صراحت حضور پیدا نکنند در فرصت‌هایی مثل انتخابات این بازار فعال می‌شود. انتخابات یک نوع بازار ملی برای عرضه سیاسی ایجاد می‌کند، کالاهایی که خریدار بیشتری دارند و کالاهایی که خریدار کمتری آشکار می‌شود، تبلیغات در این بازار نقش منفی و مثبت خود را ایفا می‌کند و رقابت موجب بالا رفتن کیفیت کالاهای عرضه شده می‌شود. به عنوان مثال در انتخابات هفتمین دوره ریاست جمهوری مشخص شد که بازار اجتماع و سیاست در ایران دیگر یک بازار ملی است، کالاهایی که مورد پسند مردم نبودند ولی تبلیغات زیادی برای آنها صورت می‌گرفت با تقاضای اندکی مواجه شدند، تبلیغات در سر جای خویش نشست و نتوانست جای کیفیت را برای مردم بگیرد، همه نیروهای فعال در بازار به صحنه آمدند و سهم واقعی خویش را بدست آوردند و مشخص شد که این بازار قواعد بازی و خاص خودش را دارد. (همان)

ج - انتخابات و جامعه مدنی: در ایران انتخابات یکی از صحنه‌های نمایش و بروز اتفاقاتی است که در سطح جامعه مدنی می‌گذرد؛ گروه‌ها و تشکل‌های جدید، که برخی از آنها در شکل‌گیری خود هستند یکبار سر بر می‌آورند؛ گروه‌ها و تشکل‌های قدیمی فعالتر می‌



شوند؛ تشکل های مدنی، هرچقدر هم به دولت وابسته باشند، تا حدی از آن فاصله می گیرند تا مورد استقبال قرار گیرند، ادبیات سیاسی گروه ها ارتقاء پیدا می کند، تعداد رسانه های سیاسی افزایش می یابد، ماجراهای درونی گروه ها و نهادها شفاف می شود، ارزش ها و باورهای سیاسی صیقل می خورند، داد و ستد و چانه زنی میان گروه ها به جریان می افتد، گروه های فشار و ذی نفوذ فعال تر می شوند، محافل و جلساتی که بالقوه می توانند به تشکل های جامعه مدنی تبدیل شوند فعالتر می گردند، جبهه بندی ها و ائتلاف ها شکل می گیرد و در نهایت صحنه سیاسی آمادگی بیشتری برای حضور نهادهای مدنی پیدا می کند. (همان)

د - جامعه دینی غیر توده وار: گرایش به جامعه دینی غیر توده وار در شرایط امروز جامعه بسیار شدید تر از جامعه دینی توده وار است. انتخابات به عنوان تنها عرصه عمومی حضور سیاسی در ایران نمایانگر گرایش به جامعه دینی قانونی، آزاد، متکثر و رهاشدن افراد از شرایط بی سازمانی، انزوا و بدون امکان اقدام سیاسی در عمل است. این گرایش به جامعه دینی غیر توده وار نه فقط از سوی روشنفکران بلکه از سوی بخش هایی از نهادهای دینی سنتی مثل روحانیت ابراز می شود. آن گروهی از روحانیت در این صحنه های انتخاباتی مورد اقبال واقع می شود که ارتباط بیشتری با جریان نوگرایی دینی و تکنوکرات های مذهبی دارد و با قانون و آزادی همراه تر است. (همان)

ه - تقاضای سامانمندی: تأکید بر حاکمیت قانون فقط تا حدی متوجه به اجرای قانون است و بخش دیگر و مهم مسئله مقابله با هرج و مرج، نابسامانی و تعلیق شرایط است. یکی از معانی جامعه مدنی، سامان یافتن و نظم امور جامعه است. تعابیر خشونت آمیز مثل خیانت، توطئه، خودی و غیر خودی، تهاجم و مانند آنها که عمدتاً در جهت نابسامانی و برهم ریختن روال های موجود ابداع می شوند، پایه های جامعه مدنی را سست می کنند. (همان)

و - پیش بینی ناپذیری: یکی از ویژگی های جامعه مدنی حضور فعال نیروهای سیاسی و اجتماعی در انواع فعالیت ها و لذا مشخص شدن وزن هریک از نهادها و تشکل ها و تقاضاهای

موجود میان مردم است. بدین ترتیب در هریک از عرصه‌های رقابت می‌توان نتیجه را تا حدودی پیش بینی کرد. اما در ایران به دلیل ضعف تشکل‌های مدنی و حاکمیت ایدئولوژی و تقویت مدام جامعه دینی توده وار از سوی برخی نیروهای دخیل در حاکمیت و گروه‌های فشار خشن و غیرخشن، هریک از نیروها بر حسب وزن خویش مطرح نیستند. این امر نتیجه رقابت‌هایی مثل انتخابات ریاست جمهوری یا مجلس را پیش‌بینی ناپذیر می‌کند. (همان)

ی - عقلانیت: تشکل‌ها و نهادهای جامعه مدنی هم در یک بستر عقلانی شکل می‌گیرند و هم به نحو عقلانی رفتار می‌کنند. انتخاب میان بد و بدتر، از نگاه کسانی که قبلاً به واسطه آرمانگرایی در انتخابات مشارکت نمی‌کردند، امید به اصلاح در چلرچوب نظام سیاسی و نه تغییر نظام، باور به موثر بودن و مشخص نبودن نتیجه از پیش‌وحتی تأثیر مشارکت و میزان آن در برهم زدن روال‌های نامناسبی که می‌تواند در نتیجه تأثیر بگذارد، چانه زنی و دادوستد میان برخی گروه‌ها، تمسک به قواعد بازی در نقد رقبا و معتدل شدن انتظارات و تقاضاها، بخشی از واقعیات هستند که روند عقلانی‌تر شدن جامعه را نشان می‌دهند. (همان)

### بخش چهارم: نظریات مربوط به سازگاری دین با پدیده‌های مدرن

الف - آلکسیس دو توکویل<sup>۱</sup>: مایه بنیادی فکر توکویل این است که شرط استقرار آزادی در تحلیل آخر همانا رسوم و اعتقادات آدمیان است و عامل تعیین‌کننده رسوم همانا مذهب است. به نظر توکویل جامعه آمریکایی جامعه است که توانسته است روح مذهب را با روح آزادی تلفیق کند. به عقیده توکویل اگر قرار باشد یگانه‌علتی که بقای آزادی در آمریکا را محتمل و آینده آزادی در فرانسه را ناپایدار می‌سازد بجوئیم به این نتیجه خواهیم رسید که جامعه آمریکایی به سبب تلفیق روح مذهب با روح آزادی به حفظ آزادی توفیق یافته است و حال آنکه در جامعه فرانسه، کلیسا با دموکراسی و مذهب با آزادی در مخالفت است و تمامی جامعه از این امر دچار نفاق. (آرون، ۱۳۸۷: ۲۶۳) توکویل چنین می‌نویسد: "من برای روشن

<sup>۱</sup> Alexis Tocqueville

کردن خصیصه تمدن انگلیسی - آمریکایی سخن بسیار گفته ام. این تمدن محصول دو عنصر کاملاً متمایز است که غالباً در جوامع دیگر باهم در نزاع بوده اند و لی در امریکا موفق شده اند آنها را در یکدیگر ادغام و به نحوی شگفت انگیز باهم ترکیب کنند: منظور من از این دو عنصر متمایز روح مذهب و روح آزادی است. کمی بعد چنین می نویسد: "از این رو در جهان اخلاق، همه چیز طبقه بندی شده، تنظیم شده، پیش بینی شده و از قبل تعیین شده است. در جهان سیاسی همه چیز برآشفته، مورد اعتراض و نامسلم است. در آن جهان همه اطاعت پذیری است، هرچند که اطاعتی ارادی است؛ و در این جهان، همه استقلال، خوارشمردن تجربه و حسد نسبت به هرگونه اقتدار است. این دو گرایش به ظاهر اینچنین مخالف، بی آنکه باهم یکی شوند، پایه پای هم پیش می روند و گویی باهم توافق دارند که مددکار یکدیگر باشند. مذهب آزادی مدنی را نوعی استفاده نجیبانه از استعدادهای آدمی می داند و جهان سیاست را میدانی از جانب آفریدگار برای جولان کوشش های هوش بشری. مذهب که در حیطه خویش آزاد و نیرومند است و از مقامی که به وی داده شده خشنود و کاملاً وقوف دارد که حکومتش بر قلمرو خویش از آن رو استوار گردیده است که فرمانروایی اش تنها با اتکا به نیروهای خود نیست و تمامی قلوب را بی هیچ گونه پشتیبانی در سلطه خویش دارد." (همان: ۲۶۴) بر این اساس، در خصوص دموکراسی آمریکایی، توکویل بر آن بود که اگرچه روح مذهب و روح آزادی تقریباً همیشه در خلاف جهت یکدیگر حرکت می کنند ولی در امریکا رابطه اتحاد و نزدیکی زیادی داشته اند. وی معتقد بود نظام سیاسی امریکا نمی تواند نهایتاً خطر استبداد اکثریت را از بین ببرد. با این حال استعداد مردم امریکا در برپایی نهادها و انجمن های جامعه مدنی در همه حوزه ها، این تمایل را کاهش می دهد و مانع از پیدایش تفرد می شود. نهادهای جامعه مدنی در امریکا همچون مدارس هستند که مردم در آنها ارزش های دموکراتیک را فرا می گیرند. در نظام دموکراسی آمریکایی میان اندیشه برابری دموکراتیک و نهادهای جامعه مدنی بدین سان پیوندی برقرار می شود. اما آمیزه ویژه ای که از نهادهای سیاسی و اجتماعی در امریکا پدید آمده، در کشورهای دیگر به آسانی قابل تکرار نیست، زیرا معمولاً میان حاکمیت ملت که متمایل به ایجاد استبداد اکثریت

است و نهادها و سازمان‌های جامعه مدنی که متمایل به مقاومت در مقابل آن است، تعارض پیش می‌آید. آن آمیزه ویژه تا اندازه زیادی به نظر توکویل محصول سازش روح مذهب پروتستان با آزادی بوده است، زیرا مذهب پروتستان بر کمال‌پذیری، آزادی و فعالیت و سازندگی انسان در جهان تأکید می‌گذارد. (فرادکین، ۲۰۰۶)

ب - یورگن هابرماس<sup>۱</sup>: براساس دیدگاه هابرماس در خصوص جایگاه مذهب در حوزه عمومی جوامع مدرن - یعنی جایی که استراتژی‌های لیبرال مبتنی بر مدرنیته با دولت‌های سکولار و شهروندانی با ارزش و اخلاق دموکراتیک لیبرالی، حاکمیت دارند - میان استراتژی‌های مبتنی بر مذهب و مدرنیته تضادهایی بروز می‌کند. (ذوالفقاری، ۱۳۸۹: ۱۵۸) هابرماس در سخنرانی در دانشگاه تهران در اردیبهشت ماه ۱۳۸۱، در مورد حضور دین در عرصه اجتماع چنین اظهارنظر کرد: "دین به عنوان یک نیروی شکل‌دهنده به زندگی به هیچ وجه از عرصه اجتماع محو نشده و در هر حال در طرز تلقی شهروندان در ساحت اخلاقی، سیاسی اهمیت خودش را حفظ کرده است. دین همچنان در چارچوب متمایز مدرنیته برای بخش عظیمی از ملت، نیرویی مؤثر در شکل‌دهی به شخصیت آنان به شما می‌آید و از طریق اظهارنظر کلیساها و همچنین جمعیت‌ها و مجامع دینی همچنان در عرصه افکار عمومی سیاسی تأثیر بسزایی دارد. (همان)

هابرماس با تأکید بر عدم امکان انکار اثرگذاری دین، اینگونه بیان می‌کند که: "انکار نمودن این فرضیه که ادیان به عنوان تنها عنصر زنده و باقی مانده از عوامل تشکیل‌دهنده فرهنگ قدیم، همچنان توانسته‌اند جایگاه خویش را در بنای پریچ و خم مدرنیته حفظ نمایند، چندان منطقی نیست." (هابرماس، ۱۳۸۵: ۸)

<sup>۱</sup> Jurgen Habermas

ج - آلفرد استفان<sup>۱</sup>: به نظر آلفرد استفان نیز یکی از سؤالات بنیادین که به نظر میرسد در عصر حاضر پرداختن به آن کاملاً ضروری است، این است که « آیا نظام های دینی از حیث سیاسی با نظام های دموکراتیک قابل جمع اند یا خیر؟ » وی سپس سعی می نماید از منظر سیاست تطبیقی به این سؤال پاسخ دهد و برخلاف بسیاری از تحلیلگران که از ادیانی چون اسلام و کنفوسیونیسیم و مسیحیت ارتدوکس شرقی به مثابه موانع شکل گیری ارزش های دموکراتیک یاد می نمایند وی قائل به تساهل دو سویه بین این دو مقوله است. (ذوالفقاری، ۱۳۸۷: ۱۵۵) در مقام بررسی وضعیت و جایگاه ارزش های دموکراتیک در کشورهای غیر غربی، به اعتقاد استفان، نخستین چیزی که ذهن تحلیلگران را به خود معطوف میدارد، مسئله " سکولاریزم " است و گویی " دینی بودن " اساساً با ذات این اصول مشکل دارد و لذا نمی توان در جوامع مذهبی از ارزش های دموکراتیک سخن گفت. مثلاً روی کارآمدن یک حکومت با مبانی و گرایش های اسلامی در ترکیه (۱۹۹۶) به مثابه خطری برای الگوی غربی نظام دموکراتیک در این کشور تلقی شد. استفان می پرسد: آیا تجربه غرب واقعاً چنین تلقی را - که ما در ترکیه و سایر جاهای دیگر شاهد آن هستیم - تأیید می کند؟ در این خصوص ذکر این مطلب را ضروری می داند که، حداقل تجربه غرب چنین چیزی را نمی رساند. از ۱۹۹۰ تاکنون ۵ کشور از کشورهای ۱۵ گانه عضو اتحادیه اروپا اقدام به تأسیس کلیساهایی نموده اند. آنچه مهم است، این است که در زادگاه دموکراسی، مبانی دینی، دشمن مبانی دموکراتیک پنداشته نشده و مشاهده می شود که بسیاری از احزاب و دسته ها اساساً دارای جوهره دینی بوده و با ارزش ها و رویکردی مسیحی به نام نظام های لیبرال و دموکراتیکی همت گمارده اند. به اعتقاد وی اگر به اتحادیه اروپا نگاه کنیم اکثر کشورها از حیث قانونی، رویکردهای دینی گروه هایشان را منع نکرده اند و در این میان تنها پرتغال است که احزاب سیاسی را از به کارگیری مستندات و نمادهای دینی برحذر داشته است. نکته جالب آن است که تلقی عمومی مبنی بر ضرورت پذیرش " سکولاریسم " به عنوان مقدمه شکل گیری نظام های دموکراتیک

<sup>۱</sup> Alfred Stephen

نیز چندان خریداری در غرب ندارد، به گونه‌ای که پژوهش‌های تجربی نیز این را تأیید می‌نماید. به عقیده استفان حتی در درون الگوهای دموکراتیک می‌توان چندین مدل را از یکدیگر تمییز داد که در بسیاری از آنها نسبت بین دین و اصول دموکراتیک برخلاف تصویر عمومی چندان هم خصمانه نیست. (همان: ۱۵۷) به عبارت دیگر تصویر شایع تنها ناظر بر بعدی از ابعاد روابط بین این دو در غرب است. بنابراین تأکید بر نفی مذهب به مثابه مقدمه شکل‌گیری اصول و نظام‌های دموکراتیک از حیث تجربی در غرب، مؤید قوی ندارد. به همین ترتیب حتی در الگوهای غیر دموکراتیک نیز چنان نیست که اصل بر نفی رابطه مطلق مذهب با اصول دموکراتیک باشد. استفان سپس نتیجه می‌گیرد که در مقام بیان نسبت "مذهب - اصول دموکراتیک" مقوله "سکولاریزم" به هیچ وجه نمی‌تواند مفسر خوبی باشد، بالعکس چنین به نظر می‌رسد که مفهوم پیشنهادی از سوی او یعنی "تساهل دو سویه" از اعتبار و کارآمدی تفسیری بیشتری برخوردار است. (همان)

### **بخش پنجم: نظر سایر نظریه پردازان مرتبط با ارتباط میان دین و پدیده‌های سیاسی و اجتماعی**

الف) ماکس وبر: یکی از اصلی‌ترین نظریه‌پردازان در این زمینه ماکس وبر می‌باشد. در این زمینه وبر با پرسش گسترده، به سرچشمه‌های ذهنیت مذهبی یا علت‌های باورداشت و رفتار مذهبی مستقیماً کاری نداشت. او به تبیین خود دین نمی‌پرداخت بلکه پیوندهایی میان انواع گوناگون دین و گروه‌های خاص اجتماعی و تأثیر انواع دیدگاه‌های مذهبی بر جنبه‌های دیگر زندگی اجتماعی بویژه رفتار اقتصادی را دنبال می‌کرد. به هر روی وبر نوعی رفتار کلی را درباره دین به عنوان یک پدیده اجتماعی تحول‌بخشید و در آثارش کوشید تا ماهیت دین، نوع رفتار و انگیزش حاکم بر آن را تعیین کند. (هملتون، ۱۳۷۷: ۲۳۹) به نظر وبر سرچشمه رفتارهای مذهبی را باید در پاسخی دانست که دین به دشواری‌ها و بی‌عدالتی‌های زندگی می‌دهد و می‌کوشد تا این ناکامی‌ها را توجیه کند و در نتیجه انسان‌ها را قادر به کنار آمدن با آن می‌کند. (همان: ۲۴۱) وبر در اثر معروف خود در اخلاق پروتستانی و روحیه سرمایه

داری، فلسفه ارتباط میان اعتقادات مذهبی و اشکال فعالیت اقتصادی را مطرح کرد. همان (۲۵۷) به نظر وبر تضمین روانی دین، چه از طریق پیامبر و چه بوسیله کاهن، هر چند که می تواند صورت های مختلفی داشته باشد، اما هدفش همیشه یکی است و آن چیزی جز درک پذیر ساختن جهان نیست. این جریان معمولاً مستلزم توجه پایگاه خاص و سرنوشت خاص گروه های معین اجتماعی نیز هست. وبر در بحث از انواع مفاهیم دینی در کتاب روانشناسی اجتماعی دین های جهانی می گوید: "در پشت این مفاهیم دینی، همیشه نوعی موضع گیری در برابر چیزهایی در جهان واقعی نهفته است؛ جهانی که به عنوان یک چیز "بی معنا" تجربه می شود. برای همین است که این مفاهیم معمولاً بر این نوع درخواست دلالت می کنند: نظم جهانی در کلیتش می تواند و می باید به نوعی معنی دار باشد." (همان: ۲۴۲)

ب) رابرت بلا<sup>۱</sup>: رابرت یکی از انگشت شمار اندیشمندان سرشمار معاصر است که همانند جامعه شناسان کلاسیک؛ دین را جدی می انگارد. بلا از اوایل دهه ۱۹۵۰ عمیقاً تحت تأثیر نگرش جامعه شناسانه لیبرال و امانیستی پارسونز قرار گرفت. بلا برخلاف جریان غالب معتقد است که دین همچنان نیروی اجتماعی طراز اولی است. بلا تحت تأثیر تحلیل وبر که دین را عامل کلیدی تغییر اجتماعی می دانست، تا اواخر دهه ۱۹۶۰ درباره دین به منزله نیروی مدرنیزاسیون، سیستمی فرهنگی و یکی از جنبه های وضعیت بشر قلم زد. برای مثال بلا در مقاله "دین مدنی در آمریکا" که به حق شهرت یافته است، به وجود مجموعه ای از نهادهای مقدس و باورها اشاره کرد که به آمریکا انسجام بخشیده اند. گفته می شود که رویدادهای آمریکای پس از جنگ، به ویژه اعتراض های اجتماعی دهه ۶۰، نشانگر بحران در دین مدنی آمریکایی بودند. (سیدمن، ۱۳۸۶: ۱۴۳، به نقل از مهران صولتی)

ج) نظریه جنگ های فرهنگی<sup>۲</sup>: این نظریه حاصل کار جامعه شناسانی همچون هانتز (۱۹۹۱-۲۰۰۶) و وثنو (۱۹۸۸) می باشد و بوسیله آنان توسعه پیدا کرده است و افرادی همچون لیمن و

<sup>۱</sup> Robert Bella

<sup>۲</sup> Culture Wars

کامانیز (۱۹۹۷) نیز آن را به کار برده اند. منظور از اصطلاح جنگ‌های فرهنگی، اختلاف مذهبی، یعنی تفاوت‌ها در چگونگی و میزان اعتقادات و رفتار دینی طرفداران و حامیان احزاب و گرایش‌های مختلف سیاسی است که همگی پیرو یک آئین مذهبی نیز هستند. به اعتقاد هانتز محور این جنگ‌های فرهنگی، اختلافات مذهبی و اخلاقی عمیق<sup>۱</sup> می‌باشد. در یک سوی این اختلافات فرهنگی، افرادی با اعتقادات و دل‌بستگی‌های مذهبی سنتی و با میزان زیادی از التزامات مذهبی قرار دارند که تمایل دارند به یک منبع اقتدار اخلاقی متعالی<sup>۲</sup> قابل تعریف و بیرونی التزام داشته باشند. در سوی دیگر آن، افرادی با اعتقادات مذهبی مترقی و التزام مذهبی پائین‌تر هستند، آنها حقایق اخلاقی اردوگاه سنت‌گرایان را تماماً رد می‌کنند و به جای آن یک نوع اقتدار اخلاقی انسانی را در درون مرزهای معرفت و دایره تجربه بشری جایگزین می‌کنند. این نظریه بر رابطه دینداری و پدیده‌های سیاسی و اجتماعی در درون یک سنت دینی و نه در بین سنت‌های دینی تأکید می‌کند. براساس این نظریه اختلاف سیاسی کلیدی، بین مذاهب مختلف نیست بلکه در میان کسانی است که در سطح بالایی از اعتقادات و التزامات دینی و کسانی دارای سطح پائینی از اعتقادات و التزامات هستند.

### بخش ششم: نظریات مربوط به رابطه دین و معنی

در این قسمت به دنبال نظریاتی هستیم که رابطه دین با شکل‌گیری جهان بینی در افراد را بازگو می‌کند بدین معنی این نظریات درصدد تبیین چگونگی عملکرد دین در شکل‌گیری نگرش افراد به واقعیت‌های اجتماعی برآمده است. بر همین اساس نظریات اندیشمندانی چون کلیفورد گیرتس، برگر و لاکمن را مطرح خواهیم کرد.

الف) کلیفورد گیرتس<sup>۳</sup>: منبع عمده افکار نظری گیرتس درباره دین، مقاله اش با عنوان «دین به عنوان یک نظام فرهنگی» (۱۹۶۶) است که در آن، بعد فرهنگی دین را تحلیل می‌کند

<sup>۱</sup> Deep seatsd

<sup>۲</sup> Transcendent

<sup>۳</sup> Clifford Geertz



او به دین به عنوان بخشی از یک نظام فرهنگی نگاه می‌کند. مقصود او از فرهنگ، «الگویی از مهانی است که در راستای تاریخ انتقال می‌یابد و از طریق نمادها تجسم پیدا می‌کند و یا نظامی از مفاهیم است که به انسان‌ها به ارث می‌رسد و به صورت‌های نمادین بیان می‌شود». به گفته گیرتس، دین به منزله بخشی از یک فرهنگ، با نمادهای مقدس. کارکردهای آن سروکار دارد، «تا روحیات آدم‌ها، یعنی فرهنگ، خصلت و کیفیت زندگی، سبک اخلاقی و زیبایی‌شناختی و حالت زندگی آنها را با جهان بینی شان، یعنی همان تصویری که از واقعیت عملکرد اشیاء دارند و فراگیرترین اندیشه‌های آنها درباره نظم، ترکیب کند» (ملکم همیلتون ۱۳۸۹: ۲۶۶). به گفته گیرتس، دین عبارتست از: نظامی از نمادها که کارش استقرار حالت‌ها و انگیزش‌های نیرومند، قانع‌کننده و پایدار در انسان‌ها، از طریق صورتبندی مفاهیمی از نظر کلی جهان و پوشاندن این مفاهیم با چنان‌هاله‌ای از واقعیت بودگی است که این حالت‌ها و انگیزش‌ها بسیار واقع‌بینانه به نظر آید. او سپس این تعریف را بازتر می‌کند و درباره اجزای آن توضیح بیشتری می‌دهد. او ضمن این کار، نظریه دین مورد نظرش را جزء به جزء مطرح می‌کند. نخستین نکته اینجاست که دین مجموعه‌ای از نمادهاست. او می‌گوید یک نماد می‌تواند به جای چیزی بنشیند و چیزی را بازنمود یا بیان کند و یا می‌تواند به عنوان نوعی نمودار یا راهنمای آنچه که باید انجام گیرد، عمل کند. گیرتس سپس می‌گوید، دین از طریق صورتبندی مفاهیمی درباره نظو کلی وجود، این کارها را امجام می‌دهد. به نظر او، آدم‌ها به چنین مفاهیمی نیازمندند. آنها نیاز به این دارند که جهان را معنی‌دار و سامان‌مند ببینند (همان، ۲۶۷). گیرتس درباره ویژگی چشم‌انداز دینی، می‌گوید، مهم‌ترین ویژگی دین، ایمان است. چشم‌انداز علمی اساساً تشکیک‌آمیز است و همیشه مفاهیمش را به آزمون می‌کشد. اما چشم‌انداز دینی، خلاف چشم‌انداز علمی عمل می‌کند، زیرا می‌کوشد مفاهیمش را به صورت حقیقی و دور از هرگونه شک و شواهد مغایر، تثبیت کند (همان، ۲۷۰) او در آخرین بخش تعاریف خود، به حالت‌ها و انگیزش‌هایی اشاره می‌کند که دین آنها را ایجاد می‌کند و به آنها وجه واقع‌بینانه بی‌همتایی می‌بخشد. اساسی‌ترین واژه در این جمله، صفت بی‌همتا است. گیرتس می‌گوید، هریک از چشم

اندازهای دینی، شیوه بی‌همتایی برای برخورد با جهان است و تنها برای آن کسانی واقع‌بینانه است که به آن چشم انداز معتقدند و بسیار علمی و معقولانه‌اش می‌انگارند. به نظر گیرتس، همین تأثیر ناپذیری چشم اندازهای دینی از شک است که به آنها قدرت تأثیرگذاری عمیق بر جامعه می‌بخشد. این واقعیت که مومنان در هریک از چشم اندازهای مذهبی خود، به گونه‌ای بديهی چشم اندازشان را معقول‌ترین و واقع‌بینانه‌ترین چشم انداز می‌انگارند، باعث می‌شود که این چشم اندازها توان بسیار موثری پیدا کنند (همان، ۲۷۱).

ب) برگر<sup>۱</sup>: برگر در کار عمده نظری‌اش درباره جامعه‌شناسی دین (۱۹۷۳)، استدلال می‌کند جامعه یک پدیده دیالکتیکی است، زیرا هم یک محصول انسانی و هم واقعیتی خارج از انسان است که بر انسان‌های آفریننده این محصول، تأثیر می‌گذارد. فرایندی که از طریق آن می‌توانیم بواسطه فعالیت‌های ذهنی و جسمی، جهان اجتماعی مان را بیافرینیم و در ضمن، این جهان اجتماعی را چونان واقعیت خارجی و مستقل تجربه کنیم و خودمان را شکل گرفته آن بیابیم؛ فرایندی است که طی آن، نظم معنی‌دار بر تجربه ما حاکم می‌شود. برگر این نظم معنی‌دار را ناموس می‌نامد (همان، ۲۷۲). انسانها معمولاً ناموس را به عنوان چیزی که «در سرشت چیزها» قرار دارد و به صورت تصویر بديهی، راستین و پذیرفته شده‌ای از واقعیت است، در نظر می‌گیرند. گرچه ناموس را انسان‌ها می‌سازند، اما باز آن را به عنوان یک پدیده طبیعی و بخشی از جهانی در نظر می‌گیرند که فراسو و فراتر از اراده، توانایی‌ها و تاریخ بشری جای دارد. این دین است که چنین ادراکی از واقعیت محض و طبیعی بودن را درباره ناموس ساخته شده انسان‌ها، حفظ می‌کند. ناموس، از طریق دین، خصلت مقدسی می‌یابد و به عالم مقدس تبدیل می‌شود. ناموس، برای این مقدس است که اسرار آمیز و بسیار نیرومند انگاشته می‌شود. «دین برای یک انسانی که عالمی مقدس از طریق آن استقرار می‌یابد» (همان، ۲۷۳).

<sup>۱</sup> Peter Berger

ج) تامس لاکمن: رهیافت لاکمن، که همکار نزدیک برگر است، نیز بر نقش دین در ساخت معنا تأکید دارد. به نظر لاکمن، دین، دوشادوش زندگی اجتماعی حرکت می‌کند. به اعتقاد او، روند جامعه نوین غربی به سوی دنیاگرایی، تنها به دلیل سستی گرفتن صورت‌ها و نهادهای دینی سنتی پیش آمده است، نه آنکه خود دین سست شده باشد. برخی پرسش‌ها و مسائل بنیادی، در این نوع جوامع نیز همچنان فراروی انسان‌ها مطرح می‌شوند. لاکمن در کتاب دین نامرئی (۱۹۶۷)، می‌خواهد «شرایط انسان‌شناختی» دین را تعیین کند. منظورش از این شرایط، آنهایی‌اند که بر همه ادیان بشری تسلط دارند و جنبه‌های جهانی نوع بشر و زندگی بشری را می‌سازند. این شرایط حاکم بر زندگی بشر، در سراسر جهان، به صورت انواع گوناگون تجلیات دینی، یعنی به صورت دین‌ها و نهادهای خاص دینی و مذهبی، که ویژگی‌شان ارتباط با مقتضیات رایج در هر یک از اجتماعات دینی است، خود را نشان می‌دهند. اما لاکمن به انگیزه دینی حاکم بر زندگی بشر، نظر دارد، پیش از آنکه این انگیزه، صورت‌های تاریخی متفاوتی به خود بگیرد. هر یک از این صورت‌ها، یکی از آن راه‌هایی است که فرایندی بنیادی در زندگی بشری از طریق آن به صورت مجسم نهادمند می‌شود. هر یک از دین‌های بشری، در واقع، بیانگر نهادمندی فرایند عامی است که از طریق آن، «جهان‌نمادین» به صورت اجتماعی ساخته می‌شود و با جهان‌زندگی روزانه، ارتباط می‌یابد (همان، ۲۷۵-۲۷۶). لاکمن این فرایند کسب‌آگاهی از خود را بیشتر یک فرایند دینی می‌انگارد. این فرایند، دوشادوش اجتماعی شدن کودک عمل می‌کند و طی فرایند اجتماعی شدن، کودک با تصویری از واقعیت یا نوعی جهان‌بینی نیز آشنا می‌شود. این تصویر، جهان‌نمادینی را باز می‌نماید که به واقعیت و وجود فرد معنا می‌بخشد و خود فرد را در چارچوب این جهان‌نمادین قرار می‌دهد. در جوامع گذشته، این فرایند عموماً از طریق نظام دینی به معنای سنتی آن عمل می‌کرد. اما در جوامع کنونی، این فرایند از طریق مفاهیمی چون تحقق نفس، ابراز وجود و استقلال فردی عمل می‌کند. مفاهیمی که به ظاهر تصور نمی‌شود سازنده ارزش‌های دینی باشد، ولی اگر دین را به معنای گسترده‌تر و بنیادی‌تر آن در نظر بگیریم، این مفاهیم نیز ماهیت دینی پیدا می‌کند.

## بخش هفتم: تعریف نظری دینداری تجددگرایی اسلامی

این نوع دینداری بعد از سکولاریسم بیشترین نزدیکی را با مدرنیته دارد و انعطاف‌پذیری زیادی برای عقل و اجتهاد و میدان وسیعی برای نظریات انسانی قائل است. به عبارت دیگر در تقابل اسلام و مظاهر مدرن اصالت را به مدرنیته می‌دهد و می‌خواهد اسلام را مدرن کند. برخلاف اسلام‌گرایان رادیکال که می‌خواهند مدرنیته را اسلامی کنند. بر این اساس بشدت عقل‌گراست. تجددگراها اگرچه به جدایی دین از سیاست قائل نیستند، لیکن معتقدند که دین به تنهایی نمی‌تواند یک جامعه مدرن را اداره کند و نیازمند سایر علوم بشری نیز هست. عملیاتی تجددگرایی اسلامی با گویه‌های زیر مورد سنجش قرار گرفته است:

۱. اعتقاد به پیشرفت در برخی جنبه‌های مادی و معنوی در غرب و پیشرفت همه‌جانبه با ترکیب اسلام و ایدئولوژی‌های غربی
۲. گرایش این جهانی - آن جهانی
۳. اعتقاد به عدم کارآیی کامل دین در اداره جامعه
۴. اعتقاد به تلفیق تفکر مدرن با اسلام با مشی مداراجویانه
۵. اعتقاد به تطبیق اسلام با ایدئولوژی‌های غربی
۶. داخلی دانستن مشکلات مسلمانان
۷. اعتقاد به نقد سنت اسلامی با تکیه بر مدرنیته
۸. عمل به دستوراتی از دین که توجیه عقلانی داشته باشند
۹. توجه به نواندیشان دینی به عنوان موثرترین گروه در اصلاح جامعه
۱۰. عدم اعتقاد به ربوی بودن سیستم بانکداری جدید

۱۱. اعتقاد به انطباق اسلام با مقولات فلسفی و هنری غرب

۱۲. اعتقاد به حفظ سنت های ایرانی در کنار سنت های اسلامی

۱۳. توجه به نظرات نواندیشان دینی در مسائل شرعی

۱۴. اعتقاد به تطبیق پیام اسلام با جهان مدرن برای حل بحران های موجود در میان مسلمانان

در نظریه دینداری اسلام گرایی رادیکال تمامیت گرایی به بالاترین سطح میرسد. به عبارت دیگر دین اسلام به طور کامل ایدئولوژیک می شود. آنها معتقدند که اسلام برای تمام ابعاد زندگی اجتماعی مردم برنامه دارد و حکومت بایستی اسلامی باشد در مواجهه با مظاهر مدرنیته اینها معتقدند که مدرنیته بایستی اسلامی شود. لذا از مدل های غربی تا آنجا که بتوان آنها را اسلامی نمود استفاده می نمایند. استفاده از عقل و اجتهاد را در مواردی می پذیرند که نص صریح و معتبر درباره آنها وجود نداشته باشد. خواهان اجرای سریع و انقلابی اسلام و در موارد لزوم توأم با خشونت در جامعه هستند. پیشرفت غرب را در جنبه های مادی می پذیرند ولی اعتقاد دارند که پیشرفت همه جانبه تنها با اسلام امکان پذیر است.

اسلام گرایی رادیکال: براساس ویژگی های برشمرده برای این نوع دینداری از گویه های زیر برای سنجش آنها استفاده شده است:

۱. اعتقاد به پیشرفت های مادی در غرب و پیشرفت همه جانبه با ایدئولوژی اسلام

۲. گرایش این جهانی آن جهانی

۳. اعتقاد به توانایی کامل دین در اداره جامعه

۴. اعتقاد به عملی ساختن فوری شریعت با مشی انقلابی

۵. اعتقاد به تطبیق مدرنیته با اسلام (با اصالت اسلام - اسلامی کردن مدرنیته)
  ۶. خارجی دانستن مشکلات مسلمانان
  ۷. اعتقاد به حذف کلیه خرافات با تکیه بر اسلام ناب
  ۸. اعتقاد به دریافت‌های عقلی در اجتهاد تا حد عدم برخورد با کتاب و سنت
  ۹. اعتقاد به امکان ایجاد یک بانکداری بدون ربا
  ۱۰. توجه به نظرات رسانه‌های حکومتی در مورد مسائل شرعی
  ۱۱. اعتقاد به اسلامی کردن مقولات فلسفی و هنری غرب
  ۱۲. اعتقاد به اسلامی کردن محتوی سنت‌های غیر اسلامی
  ۱۳. اعتقاد به بسیج مسلمانان و تشکیل حکومت اسلامی برای حل مشکلات مسلمانان
  ۱۴. اعتقاد به نقش موثر مراجع و روحانیون سیاسی که مخالفت طردگونه با غرب ندارند
- دینداری سنت‌گرایانه: سنت‌گرا کسی است که تعهد اعتقادی او در بخش عمده‌ای، مخلوطی از شریعت و غیر شریعت است و همچنین از وارد کردن تنازع غربی به قلمرو اعتقادی خود شدیداً دوری می‌کند و بالاخره عمق تهدید نفوذ غرب را کاملاً و به طور جامع نمی‌شناسد. این نحله در سطح تئوری نسبت به دیگر نحله‌ها، بیشتر گرایش آن جهانی دارد و مطمئناً به خرافات سنتی ارجح بیشتری می‌گذارد. واکنش سنت‌گرایی در برابر هجوم غربی دقیقاً نوعی تلقی و برخورد با فلاکت و بدبختی است. می‌توان مقیاسی از سنت‌گرایی بدست داد که از جانب راست با طردگرایان آغاز می‌شود و از جهت چپ با همسازگرایان خاتمه می‌یابد. طردگرایان کسانی هستند که در برابر غربی کردن شریعت ایستادگی می‌نمایند و یا از گسترش دادن دایره عمل شریعت بر غیر از قلمروهای سنتی مذهب خودداری می‌کنند و یا از

تأیید ارتباط مذهب با قلمروهای مشخصاً جدید سرباز می‌زنند. همسازگرایی می‌تواند با تاکتیک تدریجی و تأخیری اجرای شریعت سرسازش داشته باشد یا حتی آنها را به طور مستقیم به کار گیرد. سنت‌گرایان احساس می‌کنند راه‌های مقبول گذشته برای تغییر کافی است. اما سنت‌گرایی جدید با مسائل غربی به طور عمیق درگیر می‌شود. سنت‌گرایی جدید نیز می‌تواند به دو شکل افراطی طردگرا و همسازگرا لحاظ گردد. همچنین می‌تواند به عنوان مرحله انتقالی به سکولاریسم یا تجددگرایی اسلامی یا اسلام‌گرایی رادیکال تلقی شود و یا حتی می‌تواند به عنوان یک نوع مشخص و بادوام موجودیت یابد. (شپرد، ۱۹۸۷: ۱۷) این نحله کمتر در پی آن است که ایده‌ها و ارزش‌های غربی (به خصوص ایده پیشرفت) را درونی سازد، کمتر به تحقق فوری ایده‌آل‌های اسلامی اصرار ورزد و اگر از گروه همساز باشد ممکن است چنین احساس کند که شیوه‌های سنتی تحول در درازمدت کارایی خواهد داشت و نه در کوتاه‌مدت و قبول عجولانه تجددگرایی اسلامی یا اسلام‌گرایی رادیکال را موجب تخریب مذهب می‌داند. این نحله تحول تدریجی را بر انقلابی ترجیح می‌دهد. سنت‌گرایی جدید همسازگرا ممکن است در سنت‌های محلی ارزش‌های مثبتی را در عرصه‌های مختلف بیابد و تمایل بیشتری دارد تا رسوم محلی خاصی را که هم‌غیر اسلامی و هم‌غیر مدرن هست به رسمیت بشناسد.

## نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی کلی و پایانی این مقاله باید گفت بحث دین و مدرنیته و اسلام و مدرنیته از جمله مباحث دامنه‌داری است که همچنان قابل‌تامل است و هنوز اندیشمندانی بر سر نسبت آنها به نظریه پردازی مشغولند. در خصوص رابطه دین و مدرنیته دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد، برخی قایل به این هستند که دین و مدرنیته با هم سازگاری دارند اما برخی بر این معتقد هستند که دین و مدرنیته هیچ سازگاری با هم ندارند، اما در این بین هم دیدگاه‌های مختلف دیگری وجود دارد مبنی بر این که می‌شود با کمی دخل و تصرف مثلاً با بومی‌سازی شاخص‌های مدرنیته یا یک نگرش اصلاحی نسبت به دین یک سازگاری بین این دو به وجود آورد.

به حسب دینداری بودن جامعه ایرانی می‌تواند به عنوان یک حلقه از زنجیره روابط میان انواع دینداری در افراد و نگرش آنها به ارزش‌های مدرن از اهمیت بالایی برخوردار است. از اینرو بررسی سایر ارزش‌های مدرن که دسترسی به آنها در شرایط سیاسی و اجتماعی دنیای امروز از اهمیت زیادی برخوردار است، می‌تواند راهگشای بسیاری از مسائل امروز کشور ایران باشد و مقدمه‌ای برای سایر پژوهش‌هایی از این دست را فراهم آورد. قاعدتاً یکی از مشخصه‌های مهم جهان جدید و عصر مدرنیته تاکید و تکیه بر سکولاریسم است؛ سکولاریسم به معنای کم‌دیدن نقش دین و مذهب در امور سیاسی و اجتماعی و خصوصی کردن امر دین است و این مساله در جهان امروزی به عنوان یک اصل پذیرفته شده است و حتی بسیاری از کشورها آن را به عنوان یک اصل مهم در قانون اساسی خود ذکر کردند. پس اگر از این منظر به مساله نگاه کنید می‌بینید جهان مدرن جهان جدایی حوزه سیاست از دین تلقی می‌شود و این جدایی به این معناست که امور دین به دینداران و امور دنیا به دنیاداران واگذار شود. قاعدتاً فقدان دین در مناسبات اجتماعی و سیاسی نوین بشر که حاصل تجربه‌های زندگی در غرب نوین است موجبات صدمه زیادی بر نفوذ و حضور دین در جوامع انسانی شده است اما به معنای این نیست که نیاز بشر به دین و مبانی دینی کاهش یافته باشد. بشر مدرن تمام تجربه‌های خود را در زمینه‌های متفاوت انجام داده است ولی هیچ‌گاه این تجربه‌ها باعث نشده است که نیاز او به دین و مسایل اعتقادی کاسته شود؛ بنابراین اینکه سوال کردید دین در دنیای مدرن به کدام سو پیش می‌رود باید بگوییم کوشش‌های غرب اعم از متفکرین و همچنین سیاستمداران به این سمت رفته است که دین را از سازمان اجتماع و سیاست جدا کنند و حتی تا آنجا پیش رفته‌اند که عصر جدید را عصر پایان دین تلقی کردند.



## منابع و مآخذ

### الف) منابع فارسی

- آرون ، ریمون ( ۱۳۸۷). مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی، ترجمه باقر پرهام ، تهران ، چاپ نخست
- امین ، سید حسن ( ۱۳۷۶). جایگاه جامعه مدنی در قانون اساسی ، مجموعه مقالات ، تهران
- ایازی ، محمدعلی ( ۱۳۷۶). نسبت جامعه مدنی و دینی ، تهران
- بابازاده ، علی اکبر ( ۱۳۸۰). نگرشی نو بر جامعه مدنی ، تهران ، شفق ، چاپ اول
- باریه ، موریس ( ۱۳۸۳). مدرنیته سیاسی ، ترجمه عبدالوهاب احمدی ، تهران
- جمعی از نویسندگان ( ۱۳۷۶). گفتگو درباره جامعه مدنی ، اطلاعات سیاسی و اقتصادی ، سال یازدهم ، شماره ۱۱۷-۱۱۸ ، خرداد و تیرماه
- جمعی از نویسندگان ( ۱۳۷۸). جامعه مدنی ( اصول ، رویکردها و زمینه های شکل گیری آن در جمهوری اسلامی ) ، تهران ، پژوهشکده مطالعات راهبردی
- ذوالفقاری ، ابوالفضل ( ۱۳۸۹). دین و دموکراسی ، تهران ، میدان ، چاپ اول
- رجب زاده ، شهرام ( ۱۳۷۹). نسبت دین و جامعه مدنی ( مجموعه مقالات ) ، موسسه نشر و تحقیقات ذکر
- رحمانی زاده دهکردی ( ۱۳۸۲). جامعه مدنی در دوران مدرن ، تهران ، برگ زیتون
- رضوی مسعود، هوشمند ( ۱۳۷۷). جامعه مدنی و انجمن های صنفی ، نشریه سلام ، شماره ۳، مردادماه

- زرشناس ، شهریار (۱۳۸۹). جامعه مدنی ، تهران ، کتاب جم ، چاپ چهارم
- زیباکلام ، صادق (۱۳۷۷). عکس های یادگاری با جامعه مدنی ، تهران ، روزنه ، چاپ اول
- سردارنیا ، خلیل الله ، آیا جنبش مشروطه خواهی به جامعه مدنی پایدار و قانون مند می انجامد؟ ، اطلاعات سیاسی و اقتصادی ، شماره ۲۷۷-۲۷۸
- عدنانی ، فرخ (۱۳۷۷). شوراها ابزار تحقق جامعه مدنی ، نشریه حقوقی و قضایی دادگستری ، پنجم اردیبهشت
- عظیمی ، فخرالدین (۱۳۷۰). دموکراسی ، جامعه مدنی و تمدن مدرن ، نگاه نو ، شماره ۳۰ ، آبان ماه
- فیروزی ، رسول (۱۳۷۶). جامعه مدنی در اندیشه غرب ، تهران ، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی
- فیروزی ، علی (۱۳۸۱). دو انقلاب ایران ، مدرنیته ، جامعه مدنی ، مبارزه طبقاتی ، تهران ، نشر دیگر ، چاپ اول
- قوام ، عبدالعلی (۱۳۷۸). موانع تحقق جامعه مدنی ، تهران ، ادلی
- کریمی ، یوسف (۱۳۸۷). روان شناسی اجتماعی ، تهران ، نشر ارسباران ، چاپ بیستم
- کمالی ، مسعود (۱۳۸۱). جامعه مدنی ، دولت و نوسازی در ایران معاصر ، ترجمه کمال پولادی ، تهران ، مرکز بازشناسی اسلام و ایران
- واعظی ، احمد (۱۳۷۸). جامعه مدنی ، جامعه دینی ، تهران ، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ، چاپ دوم

**ب) منابع لاتین**

- ALTINGLOU ,E & TESSLER , M.(۲۰۰۴) . POLITICAL CULTURE IN TURKEY: CONNECTIONS AMONG ATITTUDES TOWARD DEMOCRACY, THE MILITARY AND ISLAM

- AREANTH,H.(۱۹۸۵). THE HUMAN CONDITION. THE UNIVERSITY CHICAGO PRESS

CONSOLIDATION, YOURHAL OF DEMOCRACY , VO۱.۵, NO۳, PP۴

- HUANG , M.H.( ۲۰۰۵ ) . ISLAM AND DEMOCRACY : A GLOBAL PERSPECTIVE . TAIWAN JOURNAL OF DEMOCRACY, ۱(۲), ۱۰۹-

- KEANE , YOHN.( ۱۹۹۸). CIVIL SOCIETY, STANFORD UNIVERSITY PRESS

- LAYNMAN,GEOFFREY.(۲۰۰۱). THE GREAT DIVID : RELIGIOUS AND CULTURAL CONFLICT IN AMERICAN PARTY POLITICS . NEW YORK : COLUMBIA UNIVERSITY