

چالش‌های دینداری در جهان مدرن

محمد باقر تاج الدین^۱

چکیده

دینداری در جهان مدرن از جهات گوناگون دچار چالش‌های پرفراز و نشیبی شده است، به گونه‌ای که امروزه نمی‌توان از یک شکل دینداری صحبت کرد و تنها دینداری سنتی را مطمح نظر قرار داد. به عبارت دیگر، اگر دینداری در دوران گذشته بدون کمترین چالش بوده است و در قالب سنتی آن به منصفه ظهور و بروز می‌رسید، امروزه اما دیگر این گونه نیست و پس از ورود مدرنیته با چالش‌های جدی‌ای روبرو شده است. در واقع مدرنیته به واسطه عقلانیت، علوم و دانش‌های جدید، فلسفه جدید، اخلاق جدید، انسان‌شناسی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و با درافکندن پرسش‌های بنیادی در زمینه‌های گوناگون فکری، اعتقادی، ارزشی، و رفتاری آموزه‌های دینی را به چالش کشیده است. بدیهی است که در چنین شرایطی دینداری دینداران نیز دستخوش تحولات و تغییرات شگرفی شده است به گونه‌ای که اکنون می‌توان از سه چالش مهم دینداری در بین دینداران بحث و گفتگو نمود: چالش اول) چالش دینداری با عقلانیت جدید؛ چالش دوم) چالش دینداری با علوم جدید و چالش سوم) چالش دینداری با اخلاق جدید. نوشتار حاضر سه چالش مورد اشاره را به بحث گذاشته تا از نقد ناقدان مشفق بهره بیشتری ببرد و از این طریق هم به صورتبندی بهتر و عمیق‌تر مسأله بپردازد و هم راه‌های برون رفت از این چالش‌ها را بهتر دریابد.

کلیدواژه‌ها: دین؛ دینداری؛ جهان مدرن؛ عقلانیت جدید؛ علوم جدید؛ اخلاق جدید.

۱- دکتری جامعه‌شناسی و استادیار دانشگاه آزاد اسلامی

۱. مقدمه و بیان مسأله

دینداری در جهان مدرن با چالش‌های فراوانی روبرو شده است، به گونه ای که دینداران دیگر همانند گذشته که در جهان آرام و سنتی خویش روزگار می‌گذراندند و بر اساس نوعی دینداری یکپارچه و یکدست دل خوش بودند، اکنون اما با انواع چالش‌های ناشی از سربرآوردن عقلانیت جدید، دانش‌ها و علوم جدید و همچنین اخلاق جدید روبرو شده اند که گریزی و گزیری از آنها ندارند. اگر دین را «مجموعه‌ای نهادی شده از باور درباره‌ی وجود مقدس، فرامادی یا فوق بشری و ارزش‌ها، اعمال، مناسک و باورهایی که حول این باور شکل می‌گیرند» (سراج‌زاده، ۱۳۹۰) بدانیم، آن‌گاه التزام به این «مجموعه‌ی نهادی شده» و «ارزش‌ها»، «اعمال»، «مناسک» و «باورها»ی ملازم با آن را می‌توان برای تعریف پای‌بندی دینی یا دینداری برگزید. اما نشان‌گرهای پای‌بندی دینی چیست‌اند و پای‌بندی به کدام ابعاد و جنبه‌ها را می‌توان بیان‌گر پای‌بندی دینی دانست؟ برای پاسخ به این پرسش ابتدا می‌بایست ابعاد/جنبه‌های دین‌داری را مشخص کرد. این گونه می‌توان التزام به آن ابعاد را نشانه‌ی «پای‌بندی دینی» و تحول در التزام به آن ابعاد را «تحول در پای‌بندی دینی» دانست.^۱ دینداری به معنای داشتن اهتمام دینی است به نحوی که نگرش؛ گرایش و کنش‌های فرد تحت تاثیر آن قرار می‌گیرد^۲ (هیمل فارب^۱، ۱۹۷۷ به نقل از شجاعی زند، ۱۳۸۴). تحول در پای‌بندی دینی در هرکدام از ابعاد یا جنبه‌های دین‌داری دست کم می‌تواند به سه صورت رخ دهد؛ این تحول می‌تواند هم به صورت افزایشی، کاهشی و در سطح رتبه‌ای صورت پذیرد. تحول در پای‌بندی دینی صرفاً محدود به افزایش یا کاهش در سطح پای‌بندی به ابعاد دینداری نمی‌شود. بدین صورت که ممکن است در کیفیات و حالات دینداری مردمان تغییراتی رخ دهد، بدون این که لزوماً بحث میزان دینداری و افزایش یا کاهش آن در میان باشد. در اینجا بحث تکثر اشکال دین‌ورزی مطرح می‌شود. این تنوعات در عرصه‌ی دین‌ورزی را صرفاً می‌توان دسته بندی کرده و گزارش داد. زیرا از این منظر، (دین‌داری‌های بسیار متنوعی وجود دارد که وزن مولفه‌های مختلف شان به نسبت متغیر است)، لذا هر گونه امکان مقایسه میان آنها منتفی می‌گردد (محدثی، ۱۳۹۲: ۱۳۷).

بنا به گفته پیتز برگر^۳ «این چالش از آن‌جا ناشی می‌شد که دین دیگر به سادگی نمی‌توانست «سایه‌بان مقدس» خود را بر سر همه‌ی مردمان و نهادهای جدید در جامعه و جهان‌های معنایی مرتبط با آنها بگستراند. این‌جاست که تعبیر و تفاسیر گوناگون دینی و غیردینی در سپهر زنده‌گی مردمان – چه توسط خود سوژه‌ی گزینش‌گر و چه به‌وسیله‌ی سایر نهادهای رقیب نهاد دین – شکل می‌گیرد و هم‌زمان، سبک‌های مختلف اعتقادورزی دینی و غیردینی در میان

مردمان مجال بروز پیدا می‌کند. به‌علاوه این‌که، حتا «مقبولیت تعاریف دینی از واقعیت به پرسش گرفته می‌شود» (برگر، برگر و کلنر، ۱۳۸۷: ۸۷). این وضعیتی است که هم‌اکنون در جامعه‌ی ما مشاهده می‌شود. در حال حاضر نه‌تنها جامعه‌ی ما چندپاره شده است، بلکه عرصه‌ی دینی نیز دیگر متشکل و یک‌دست نیست. برعکس، در ایران معاصر گرایش‌های دینی مختلفی وجود دارد که در بسیاری مواقع منافع و جهت‌گیری‌های متضادی از خود بروز می‌دهند (محدثی، ۱۳۸۶: ۸۵). بدین‌ترتیب، زیست جهان ایرانی که از غنای دینی بسیاری برخوردار بود، با ورود مجموعه‌های آگاهی مدرن به بازتعریف خود و ارتباط خود با آن‌ها می‌پردازد و هم‌زمان زمینه برای رشد انواع تفاسیر از دین فراهم می‌شود و این وضعیت در نهایت به تحول در پایبندی دینی مردمان و ظهور انواع سبک‌های دین‌داری می‌انجامد. به عبارت دیگر، بروز و ظهور انواع سبک‌های دینداری ناشی از ظهور سبک‌های و شیوه‌های زندگی و زیست جهان جدید در دوران مدرن است که همگی اینها پیوند وثیق با عقلانیت جدید، دانش‌های جدید و اخلاق جدید دارد، به گونه‌ای که در پرتو نظام زیستی در این دوران دینداری دچار چالش‌های اساسی شده است.

در جوامع مدرن فردگرایی بر جمع‌گرایی غلبه پیدا کرده است و فرد مدرن توانایی‌های خاصی پیدا می‌کند؛ از جمله این که اجازه می‌یابد عقلانی‌تر عمل کند و بسیاری از سنت‌های بسته‌بندی و یقینی قبلی را مورد تردید قرار دهد و توانایی دیگر، بازاندیشی در خصوص خویش و عرصه‌های مختلف زندگی خویش و گزینش از بین تعدادی از بدیل‌ها و انتخاب جایگزین‌های مختلف و دسترسی به منابع متنوع و پراکنده است همراه با فردگرایی و عقلانیت ملازم با آن، بسیاری از ارزش‌های جامعه نیز از شکل یقینی خود خارج می‌شود و مورد بازاندیشی قرار می‌گیرد. "سبک‌های زندگی در دوران مدرن شکل دهنده هویت شخصی و اجتماعی افراد هستند و این سبک‌ها متأثر از عوامل بسیاری چون اقتصاد، سیاست، فرهنگ و همین‌طور مذهب هستند و از آنجا که در جامعه ایرانی مذهب رکن اساسی زندگی فردی و اجتماعی تلقی می‌شود. بنابراین سبک‌های زندگی جوانان نیز متغیر گشته است" (نصرتی، ۱۳۹۱: ۱۰۱).

"در تحقیقات انجام شده به این نتیجه رسیده‌اند که در جامعه کنونی بسیاری از تغییرات در دینداری با مفهوم فردگرایی در ارتباط است. ذهنیت ناشی از فردگرایی با شاخص‌هایی همچون نسبی شدن، عدم قطعیت، بازاندیشی و ... اساساً آگاهی افراد را دگرگون کرده و پیش‌انگاشت‌های اساسی فرد را که در گذشته بدیهی تصور می‌شد به سؤال می‌کشد. این خصوصیت، انسان مدرن را در شرایط دوگانه قرار می‌دهد که از یک سو با قائل شدن حقوق فردی به او آزادی اعطا می‌کند، ولی از سوی دیگر با از بین بردن آرامش موجود، فرد را با اضطراب و عدم امنیت مواجه می‌کند و حاصل آن روی آوردن به اشکال جدید و عقلانی دینی

است " (نیک پی، ۱۳۸۰: ۵۵-۵۶).

لذا برخی دوران مدرنیته را دوران پویایی عقل می‌نامند و عقل گرایی به معنای مدرن توجه به اعتبار عقل در ارزیابی امور و غیر معتبر دانستن هر آنچه که در فهم عقل بشری نمی‌گنجد، است. یعنی تنها معیار اعتبار سنجی مدعیات، عقل و براهین عقلی است یعنی ادعا می‌کند عقل قادر است برهان بر صدق و درستی‌اش اقامه کند یعنی اگر چیزی را ادعا می‌کنی باید بتوانی برهان بر صدق و درستی آن اقامه کنی و یا لاقلاً نشان دهی که ادعاهایتان موجه است و اعتقاد دارند هر چیزی که نتواند در معرض آزمون و تجربه قرارگیرد، فاقد اعتبار است. با پیدایش چنین تفکری و دیدگاهی حوزه‌ی دین بیش از هر حوزه‌ی دیگری در جامعه متأثر شده است و دین که دربخش عمده‌ای از تاریخ ایران در ایجاد سایه‌بانی فراگیر از نمادها به منظور یکپارچه کردن معنی‌دار نظم اجتماعی نقش اساسی ایفا کرده بود این بار خود با چالشی گسترده و عمیق روبرو گشته است و حتی مقبولیت تعاریف دینی از واقعیت به پرسش گرفته می‌شود. بنابر این نوشته حاضر به دنبال پاسخ گویی به این پرسش اصلی است که دینداری در جهان مدرن با کدام چالش‌های اساسی مواجه شده و این که چگونه این چالش‌ها موجب بروز و ظهور انواع دینداری‌های گوناگون شده است.

۲. گفتار در تعریف دین و دینداری

امیل دورکیم در کتاب صور بنیانی حیات دینی معتقد است "هر دینی مرکب است از دو بخش اعتقادات دینی و مراسم دینی" (دورکیم، ۱۳۸۳: ۴۸). از نظر دورکیم "یک دین، عبارت از نظامی است بهم پیوسته متشکل از باورها، اعمالی در رابطه با اشیاء مقدس، یعنی اشیاء خاص و متمایزکننده که تماس با آن ممنوع است. این باورها و اعمال، تمامی کسانی را که بدان می‌پیوندند، در یک جماعت اخلاقی، به نام کلیسا، پیوسته و متحد می‌سازد". از نظر بولی "دین مجموعه باورها و اعمالی را در برمی‌گیرد که نسبت به یک واقعیت یکتا جمعی، اما متعالی پدید می‌آید: واقعیتی که انسان خود را بدان وابسته می‌داند و درصدد تماس و ارتباط با آن است" (بیرو، ۱۳۷۵: ۳۲۱). از نظر گیدنز: "همه‌ی ادیان در بردارنده‌ی مجموعه نمادهایی هستند که احساس خضوع یا احترام آمیخته به ترس برمی‌انگیزند و به مناسک یا مراسم و شعایری مربوط می‌شوند که اجتماع مؤمنان در آن شکل می‌جویند" (گیدنز، ۱۳۹۳: ۷۶۹). مایکل هیل نیز دین را این گونه تعریف می‌کند: "دین، مجموعه‌ای از باورهایی است که تمایز بین واقعیت تجربی و بخش فراتجربی مهم و مرتبط واقعیت را مسلم می‌گیرد و در صدد تنظیم این تمایز است. زبان و نمادهایی که در ارتباط با این تمایز استفاده شده‌اند، فعالیت‌ها و نمادهایی که با تنظیم آن سروکار دارند" (هیل، ۱۹۷۳: ۴۳-۴۲، به نقل از فورشت و رپستاد،

۱۳۹۴: ۷۴). محدثی نیز دین را چنین تعریف می‌کند: دین "شامل مجموعه‌ای از عناصر اجتماعی و فرهنگی است که معطوف به بازتولید تجربه‌امر قدسی‌اند. محتوای نهایی و اساسی تجربه‌ی امر قدسی که در سخن دینی گوناگون مشترک است وجود نظامی کلی و بنیانی در هستی" است، حول این چنین تجربه‌ای یک نظام نمادین، نمادها و نقش‌ها، رفتارها و آئین‌هایی شکل می‌گیرد که در مجموع یک نظام فرهنگی دینی را می‌سازد و کل این نظام فرهنگی در خدمت برای تولید محتوای فرهنگی تجربه‌ی امر قدسی است و یا بطور آرمانی باید باشد" (محدثی، ۱۳۹۱: ۱۸۹). بینگر دین را به عنوان نوع خاصی از تلاش و کوشش برای انجام کارکردهای مختلف تعریف کرده است و به طور مفصل تر؛ آن را به عنوان جمع اعتقادات و اعمالی که با کمک آنها یک گروه با مسائل و مشکلات عظیم زندگی مواجه می‌شود، مطرح می‌نماید" (ویلیم، ۱۳۸۶: ۴۸). دین از نگاه فراستخواه یکی از قدیمی‌ترین و در عین حال پویاترین نهادهای جامعه است و از نقطه نظر مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی دین یک واقعیت تاریخی-اجتماعی و نهادی اولیه است. برخی از مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان برای آن وضع و کاربرد زیست-اجتماعی قائل گردیده و با بسته یا سودمندش دانسته‌اند. پاره‌ای آسیب‌شناسانه نقادی کرده‌اند و بعضی رویکردی دو سویه از خودشان داده‌اند (فراستخواه، ۱۳۸۹: ۱۳۱).

در هر اجتماع دینی‌ای، دین از طریق تدوین و تنظیم یک نظام‌نامه‌ی اخلاقی و حقوقی یکی از نیازهای اساسی را که برای تداوم حیات اجتماعی آنان لازم است، تأمین می‌کند. «این نظام اخلاقی برای تک‌تک اعضای خود محیطی معنوی فراهم می‌سازد، به‌طوری که مردمان از زنده‌گی کردن با هم در آن نظام اخلاقی لذت ببرند». هم‌چنین، «جامعه از طریق نهاد دین می‌تواند نقش متعادل‌کننده‌ای را برای [برخی از] تمایلات و خواسته‌های بشری ایفا نماید» "هم‌چنین به عقیده دورکیم در جوامع عقل‌گرای و عقل‌باور امروزی، اقتدار عالی اخلاقی و فکری در اختیار علم است (دورکیم، ۱۳۸۳: ۲۸۸).

۳. ملاحظات نظری

عمده نظریه پردازانی که در زمینه چالش‌های دینداری در جهان مدرن نظریه پردازی کرده اند این موضوع را تحت عناوینی چون «تکثر گرایی دینی»، «چندگانگی زیست جهان ها»؛ «جهان‌های معنایی و تجربی»، «شکسته شدن انحصار ادیان سنتی» و «مدرنیته دینی» مورد تبیین نظری قرار داده و به بسط و گسترش نظری آن پرداختند. خط سیر نظری شکل گرفته از کلاسیک‌ها تا معاصرین را می‌توان در قالب دو پارادایم کلی «زوال دین» و «بازگشت و بازترکیب امر دینی» صورت بندی نمود. نظریه پردازان کلاسیک در حوزه‌های جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و سایر علوم و دانش‌ها از بسط و تسلط مدرنیته و در نتیجه فروپاشی و زوال امر

دینی سخن می‌گفتند. این دیدگاه تا دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی هم کم و بیش جریان داشت، اما از آن دهه به بعد چرخش نظری در این زمینه ایجاد شد به گونه‌ای که پارادایم نظری «زوال امر دینی» جای خود را به پارادایم «بازگشت و بازترکیب امر دینی» داده است. در زمانه حاضر سخن از زوال امر دینی کمتر شنیده می‌شود و به جای آن سخن از بروز چالش و مواجه شدن با دینداری‌های متکثر، شکسته شدن قالب‌های انحصاری و بازگشت امر دینی و بازترکیب آن می‌رود. به منظور پرهیز از اطاله کلام به دو دیدگاه نظری بر اساس دیدگاه‌های پیتیر برگر و دانیل هرویولوزه اشاره می‌شود و سه چالش مهم دینداری در دنیای مدرن مورد واکاوی قرار می‌گیرد و در نهایت اقدام به نتیجه‌گیری می‌شود.

پیتیر برگر^۱ و تکثرگرایی دینی

از نظر برگر، در گذشته ادیان انحصارگر وظیفه معنا و مشروعیت بخشیدن به زندگی فردی و جمعی مردمان را برعهده داشتند و «درجه‌ی بالای یک‌پارچه‌گی» اجتماعی و وجود «نظم معنایی یک‌پارچه‌ساز که بخش‌های متفاوت جامعه» را دربرمی‌گرفت «جهان زیست مشترک» را سامان می‌داد. معانی، ارزش‌ها و باورهای گوناگون رایج در جامعه در نهایت از طریق «تفسیری جامع درباره‌ی واقعیت»، که زندگی انسان را به کل نظام عالم ربط می‌داد «یک‌پارچه» می‌شدند. در جوامع ماقبل مدرن، دین احساس «بودن در کاشانه‌ی خود» در جهان هستی را برای انسان ممکن می‌ساخت. اما در جوامع مدرن، بخش‌های گوناگون زندگی مردمان تحت‌تأثیر «جهان‌های معنایی و تجربی» متفاوتی قرار می‌گیرند. با پیچیده شدن تقسیم کار ناشی از «تولید فن‌آورانه» و سر برآوردن نظام‌های شغلی گوناگون فرد خود را با جهان‌های زیست متفاوتی روبه‌رو می‌بیند و این «چندگانگی» به حوزه‌ی خصوصی مردان نیز تسری پیدا کرده و نیز «تظاهرات عمده‌ای در سطح آگاهی دارد» (برگر، برگر و کلنر، ۱۳۸۷: ۷۵-۷۳). "دین، یک واقعیت اجتماعی است و دینداری و رفتار دینی به صورت اجتماعی بر ساخته می‌شود و از آنجا که ساخت واقعیت اجتماعی ثابت نیست و روز به روز در حال تغییر و تبدیل است، پس ساخت دینداری نیز میان گروه‌های مختلف اجتماعی و در زمان‌ها و شرایط مختلف صورت‌های مختلفی پیدا می‌کند. به عبارتی همزمان با پیشرفت جوامع، تغییر و تحولات مختلفی در نهادهای دینی رخ می‌دهد و نگرش‌های دینی افراد و همچنین نوع رفتارهای دینداران و مناسبات دینی‌شان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. زیست اجتماعی ما با همه شئونش از جمله در دین‌داری همان طور که واقعیتی عینی دارد، بر ساخته اجتماعی ما و شما و ایشان نیز هست. جهان اجتماعی پیوسته در حال ساخته شدن است، گویا جامعه با همه شئونش از جمله

1- Peter.L.Berger

دینداری و دین ورزی طوماری بسته است که مرتب از طریق درک عمومی مردم و تعاملات ایشان و در اثنای تفسیری که از امور دارند باز و گشوده می‌شود. به این ترتیب که نهادها و اعمال و افکار اجتماعی به وجود می‌آیند و نظام‌های دلالتی آن شکل می‌گیرند و شگفت این است که چیزی که ما ساخته‌ایم بر خود ما سایه می‌اندازد و در ما و دیگران و نسل‌های بعدی به نحوی تأثیر می‌گذارد و این رشته سر دراز پیدا می‌کند و این چنین است که کار ساختن واقعیت ادامه می‌یابد. همزمان با اینکه بخش‌های مختلف جامعه تحت سیطره‌ی زیست جهان‌های متعدد در می‌آیند فرد نیز در زندگی روزمره‌ی خود پیوسته با دیگرانی روبرو می‌شود که در زیست جهان دیگری به سر می‌برند.^۱ همچنین با تقسیم کار گسترده در جوامع جدید و تخصصی شدن امور و به وجود آمدن نهادها و ساختارهای اجتماعی جدید زیست جهان‌های متعددی در جامعه شکل می‌گیرد به بیان دیگر جامعه با چندگانه شدن زیست جهان‌ها مواجه می‌شود و وظیفه‌ی قدیمی دین مورد تهدید قرار می‌گیرد (همان، ۸۷)."

برگر بر نقش «آگاهی شهری» و «ارتباطی جمعی مدرن» در فرآیند چندگانه شدن در هر دو قلمرو عمومی و خصوصی تأکید می‌کند. در بسیاری از موارد، این چندگانگی به درون «جامعه‌پذیری اولیه» فرد راه می‌یابد و در نتیجه، چنین فردی از همان آغاز کثرت جهان‌های زیست را تجربه کرده و فرآیندهای گوناگون «جامعه‌پذیری ثانویه»^۱ را از سر می‌گذراند. دیگر هیچ تضمینی وجود ندارد که فرد لزوماً مسیر هویت‌یابی واحدی را در طول زندگی خود طی کند و یا به مشرب خاصی در زندگی خود وفادار بماند. این‌جاست که در جوامع مدرن با تغییرات اجتماعی^۲ و فرهنگی پرشتاب که مردمان در معرض توده‌های عظیمی از اطلاعات از مشرب‌ها، علایق و سبک‌های زندگی گوناگون قرار دارند، جامعه‌پذیری همواره پویا، سیال و مادام‌العمر بوده و مردمانی که سعی دارند پایه‌پای زمان حرکت کنند، ناگزیر از مهاجرت به جهان‌های زیست متفاوت هستند. چندگانه شدن زیست جهان‌های اجتماعی تأثیر عمده‌ای در حوزه‌ی دین دارد. تا زمانی که نمادهای دینی «بخش‌های با معنای تجربه‌ی زندگی اجتماعی» فرد را پوشش می‌داد، این نمادها همواره از طریق تجربه‌ی مردمان مورد تأیید بوده و موجه می‌نمودند. به عبارتی، تجربیات زندگی روزمره‌ی فرد نمادهای فراگیر یکسانی را تصدیق می‌کرد و همین امر بر اعتبار این نمادها صحه می‌گذارد. اما به موازات رشد تدریجی چندگانگی، فرد در زندگی روزمره با ارزش‌ها و اعتقادات متفاوت و گاه متضادی روبرو می‌شود که با ارزش‌ها و اعتقادات وی هم‌خوانی ندارد و همین تجربه، مقبولیت نمادها و تعاریف دینی را در زندگی وی به چالش می‌کشد. این‌جاست که از نظر برگر، چندگانگی تأثیری دنیوی‌کننده به همراه دارد و

1- Secondary Socialization

2- Social Transformation

مشهورترین پیامد این تحول به لحاظ نهادی، «خصوصی شدن» دین است: «فرآیند چندگانه شدن به لحاظ روان‌شناختی - اجتماعی منزلت بدیهی معانی دینی در آگاهی فرد را تحلیل می‌برد. تعاریف دینی از واقعیت، در نبود تأیید دائمی اجتماعی و عمومی، خصلت واقعی خود را از دست می‌دهند و در عوض به موضوع‌هایی انتخابی بدل می‌شوند. باور دینی از این پس حکم تجربه‌ی جمعی را ندارد، بلکه باید به صورت فردی... به دست آید. یا به طور جزئی‌تر در شکل نوعی سلیقه‌ی مذهبی تحصیل شود». در این میان، باورهای دینی در وضعیت متکثر به سختی حاصل می‌شوند و در این شرایط است که گویی فرد مستعد تغییر دین و یا دست‌کم تحول در پای‌بندی دینی است. درست در همان‌گونه که هویت فرد در جامعه‌ی مدرن دست‌خوش تغییر و دگرگونی است، رابطه‌ی وی با تعارف غایی از واقعیت نیز در معرض دگرگونی است (همان، ۸۸). با شکل‌گیری وضعیت متکثر، رقابای فراوانی به کار تعریف واقعیت مشغول می‌شوند. برگر کثرت‌گرایی را «شکسته شدن انحصار ادیان سنتی در تعریف واقعیت و مدارای با حریفان قدرت‌مند قانونی» تعریف می‌کند (برگر، ۱۳۷۵: ۶۹). در وضعیت متکثر که از نظر برگر وی‌ژگی کلیدی جوامع مدرن محسوب می‌شود، ادیان و مذاهب به حال خود رها می‌شوند تا از پیروی داوطلبانه‌ی مراجعان‌شان برخوردار شوند. در این وضعیت هیچ یک از ادیان نمی‌توانند برخلاف گذشته وفاداری مراجعان‌شان را مسلم فرض کنند. دین سنتی که پیش‌تر این توانایی را داشت که در صورت عدم تمایل مخاطبان‌ش خود را به آن تحمیل کند و یا دست‌کم رقیبان را از میدان به در کند تا دیگر حق انتخاب دیگری برای مراجعان وجود نداشته باشد، حالا باید باشد، حالا باید «بازاریابی» شوند؛ یعنی فروختن کالا به کسانی که مجبور به خرید آن نیستند.

با این تفاسیر، به خصوص در حوزه‌ی خانواده و نیز در روابط اجتماعی تنگاتنگ با آن، دین همچنان واقعیتی غیرقابل انکار است. به عبارت دیگر، «دین به عنوان انگیزه و نیز در تفاسیر طرز تلقی مردم و فعالیت‌های روزمره‌ی اجتماعی، شأن و جای‌گاه خود را حفظ کرده است». بدین ترتیب، دین در قلمرو زندگی خصوصی روزمره‌ی اجتماعی جای گرفته و تحت تأثیر ویژگی‌های خاص همان قلمرو در جامعه‌ی امروزین تحول پیدا می‌کند. یکی از ویژگی‌های اساسی این قلمرو در عصر جدید «فردگرایی» است. به این معنی که دین خصوصی شده چیزی جز «انتخاب» یا «اولویت» فرد یا خانواده‌ی هسته‌ای نیست و «فی نفسه فاقد خصوصیات جمعی و کیفیات تحمیلی است». این نوع دین خصوصی شده دیگر قادر نیست نقش پیشین خود را ایفا کند: «نقش پیشین ساخت جهانی مشترک بود که در آن تمام مظاهر اجتماعی به غایتی یکتا برسند و معتقدان به این غایت را گرد هم آورند» (همان، ۶۷).

این وضعیت نشان‌گر فاصله گرفتن دین از وظیفه‌ی سنتی خود است که دیرزمانی تعریف «دقیق»، «کامل» و «تام» واقعیت به شمار می‌رفت و می‌توانست به عنوان جهانی مملو از معانی

مشترک در خدمت اعضای جامعه قرار گیرد، در صورتی که از نظر برگزیده امروزه توان و نیروی دین برای ساختن چنین جهانی به ایجاد «دنیاهای فرعی» منتهی شده است: «دنیاهایی با معانی متفاوت و پراکنده که ساختار قابل قبول آن در برخی موارد از حدود و ثغور خانواده‌ی هسته‌ای فراتر نمی‌رود. زیرا خانواده‌ی امروزی به عنوان یک نهاد به نحوی بسیار بارز شکننده شده است. و آن نهاد دینی که بر چنین ساختاری استوار شده است لزوماً یک بنای غیرقابل انکاست. به عبارت ساده‌تر اولویت دینی به همان آسانی که در قبل انتخاب شده بود، می‌تواند نفی گردد». برگزیده چنین استدلال می‌کند که «قطبی شدن» دین که از دنیوی شدن و از میان رفتن جنبه‌ی جمعی آن ناشی شده است می‌تواند بدین گونه توصیف گردد که غیر دینی شدن فی نفسه به کثرت‌گرایی منجر گردد. بدین معنی که رمز کلیدی همه‌ی کثرت‌گرایی‌ها در این است که تمام ادیانی که در گذشته انحصارگرا بودند دیگر نمی‌توانند از مردمان جامعه وفاداری محض طلب کنند. تبعیت از دین امری «داوطلبانه» است و بدین ترتیب امری مسلم به حساب نمی‌آید. در نتیجه سنت دینی که در گذشته به صورت آمرانه تحمیل می‌گردید اکنون مجبور است برای خود بازاریابی کند. به عبارت دیگر، باید به مشتریانی «عرضه» شود که دیگر به نحو ناگزیر «متقاضی» آن نیستند. وضعیت کثرت‌گرایی تحت تأثیر «وضعیت بازاری» است که در آن «نهادهای دینی به بنگاه‌های بازاریابی تبدیل شده و سنن دینی نیز کالاهای مصرفی آن به حساب می‌آیند و در هر حال در چنین وضعیتی فعالیت‌های دینی خواه ناخواه تحت تأثیر منطق اقتصاد بازار قرار می‌گیرند». از نظر برگزیده، امروزه مصرف‌کننده‌ی کالای دینی مورد کالایی که در معرض «بازاریابی» قرار گرفته از امکان نظارت و چگونگی این نظارت برخوردار است و این امر بدان معناست که عنصری پویا و «اصلی تغییرپذیر» در وضعیت موجود پا به عرصه‌ی اجتماع گذاشته است، اصلی که به گفته‌ی برگزیده «به طور ذاتی با سنت‌گرایی دینی مغایر است». به عبارت دیگر، در چنین وضعیتی حفظ سنت‌های دینی به عنوان «واقعیتی تغییرناپذیر» بیش از پیش سخت شده است، زیرا این عناصر پویا از خلال اولویت‌های مصرف‌کننده به درون حیطه‌ی دینی نفوذ می‌کنند (همان، ۷۰). بدین طریق، روند انحصار زدایی دین از نظر ساختاری و از نظر ذهنی به تکثیرگرایی خواهد انجامید؛ گروه‌های مختلف دینی از راه‌های گوناگون در پی حفظ دنیاهای خود در برابر تعدد کثرت دنیاهای رقیب هستند و در این راه ناگزیر از وفق دادن محصولات دینی خود با سلیقه‌های گوناگون مصرف‌کنندگان گزینش‌گر کالاهای دینی هستند.

در سطح «جزئیات» دین‌داری نیز اگر انتخابی صورت گیرد، این انتخاب هم می‌تواند انتخابی از نوع گزینش کالایی و هم نوعی باز تفسیر باورداشت‌ها در چارچوب همان دین باشد. شرح ایده‌ی بازار دینی در این قسمت، مربوط به گزینش کالایی در سطح جزییات دین است نه تغییر

و انتخاب در کلیت دین بدان گونه که برگر از آن یاد می‌کند. اما تأثیرات وضعیتی متکثر تنها به جنبه‌های اجتماعی - ساختاری و فردی دین محدود نمی‌شود، بلکه به محتوای دین نیز سرایت می‌کند. «محتوا و مضامین نهادهای دینی تا زمانی که در وضعیت انحصاری قرار داشتند براساس هر آن‌چه که بر مبنای دانش الاهیاتی معقول و پذیرفتنی بود و یا برای رهبری مذهبی مناسب‌تر بود، تعیین می‌شد». از آن‌جا که عرضه کالا به مصرف‌کنندگانی که در مصرف آن‌ها مختارند بدون در نظر گرفتن نظر آن‌ها درباره‌ی آن کالا تقریباً غیر ممکن است، «محتویات دینی نیز با سلیقه‌ی مصرف‌کنندگان وفق داده می‌شود» (مرشدی، ۱۳۸۴: ۷۵).

در وضعیت متکثر ساختارهای موجه‌نمایی متعددی (یعنی شبکه‌های ارتباطی، نهادها و فضاها اجتماعی) ظاهر می‌شوند که دائماً در حال رقابت با یکدیگرند. صرف همین افزایش ساختارهای موجه‌نمایی موجب عینیت‌زدایی از مضامین مذهبی می‌گردد، یعنی دیگر مانند گذشته مسلم فرض نمی‌شوند. از نظر برگر میزان واقعیت اجتماعی هر جهان دینی در اذهان منوط به میزان پایداری ساختار موجه‌نمایی آن است. اگر ساختار موجه‌نمایی یک جهان دینی فراگیر و پایدار باشد، می‌تواند واقعیتی پایدار را در اذهان به وجود آورد. چنین جهانی به سادگی مسلم فرض خواهد شد. اما با تضعیف این ساختار واقعیت ذهنی جهان دینی نیز مورد تردید قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر آن‌چه که زمانی به منزله‌ی واقعیت بدیهی و مسلم انگاشته می‌شد، اکنون تنها انتخابی داوطلبانه و یک «ترجیح» است. و از آن‌جا که امکان گریز از وضعیت متکثر وجود ندارد و نیز نمی‌توان آن را به حالت ماقبل تکثر بازگرداند، باید گفت که نسبی شدن ساختارهای دینی یا عینیت‌زدایی از مفاهیم مذهبی سرنوشت محتوم ادیان در دوران مدرن خواهد بود؛ عصری که «عصر شکاکیت» نامیده شده است. بر اساس گفته‌ها و نظرات برگر می‌توان این گونه استدلال کرد که نظریه خطی او در باب رابطه دین و مدرنیته جای خود را به نظریه‌ای ترکیبی و تلفیقی می‌دهد که در آن مدرنیته به حذف دین منتهی نمی‌شود، بلکه به تغییر دین کمک می‌کند. جامعه‌شناسی دین برگر از روش و نگاه او از جامعه‌شناسی شناخت جدا نیست. از نظر او دین و شناخت هر دو تابعی از زمینه و متن، محیط و زبان، اوضاع و احوال پیرامونی هستند. زیرا واقعیت و شناسایی، بافت‌ها و زمینه‌های اجتماعی مربوط می‌شوند. آنچه در نظر راهبی تبتی واقعی می‌نماید ممکن است برای پیشه‌وری آمریکایی واقعی نباشد. بنابراین هم‌جوشی خاص واقعیت و شناسایی به بافت و زمینه اجتماعی آنها مربوط است " (برگر، ۱۳۷۵: ۹) " برگر همچنین فردگرایی را بررسی کرده است. به نظر او فردگرایی به معنای امکان انتخاب فردی از میان واقعیت‌ها و هویت‌های مختلف است. فردگرایی امکان مهاجرت بین تعداد زیادی از جهان‌های قابل دسترس را فراهم ساخته و به فرد اجازه می‌دهد به طور آگاهانه از میان هویت‌های قابل دسترس به وجود هویتی انتخابی را برگزیند. از نظر او هویت مدرن اندیشیده و

فردیت یافته است زیرا که از حق آزادانه برنامه‌ریزی زندگی شخصی و شکل بخشیدن به آن برخوردار است^۱ (توسلی و مرشدی، ۱۳۸۳: ۸۱). از نگاه برگر اساسی ترین ویژگی نهادهای خصوصی این است که در آن فرد به نوعی از آزادی عمل در قلمرو زندگی خویش و ساختن جهان زندگی برخوردار می‌شود در این صورت تعاریف دینی در نبود تاثیر دائمی اجتماعی و عمومی خصلت قطعی خود را از دست می‌دهند و در عوض به موضوع‌هایی انتخابی بدل می‌شوند. همان گونه که تعاریف فرد در جهان مدرن در معرض دگرگونی دائم قرار می‌گیرد رابطه اش با دین و تعاریف نهایی نیز دستخوش تغییر می‌شود به عبارت دیگر باور دینی حکم تجربه جمعی را از دست داده و صورتی فردی به خودی می‌گیرد^۲ (برگر، ۱۳۷۳: ۱۱۱).

دانیل هرویولوژ^۱ و مدرنیته‌ی دینی

از منظر دانیل هرویولوژ^۱ (۱۳۸۰) صور جدید دینداری (مدرن) ویژگی‌های مشترکی دارند: اولین ویژگی خصلت گزینشی و ترکیبی بودن این دینداری‌ها است؛ تا جایی که برخی متفکران از اصطلاح «سرهم بندی التقاطی» به عنوان شاخص ترین ویژگی این دینداری‌ها نام می‌برند. گزینش در اینجا همراه با ابتکار و خلاقیت است که هرویولوژ^۱ از این مسئله تحت عنوان ساخت و پرداخت (بریکولاژ) نام می‌برد. وی معتقد است که در ساحت مدرنیته، اعتقادات وجهی سیال می‌یابند و فرد خود می‌خواهد منابع ایمانی و اعتقادی خود را تعریف و انتخاب کند و حرکت از دین نهادینه به سمت دین بازترکیب شده رخ می‌دهد و هویت دینی از حالت موروثی به هویت‌های خودساخته (دین اشخاص^۲) تغییر پیدا می‌کند. آثار هرویولوژ^۱، در کنار مجموعه مطالعاتی قرار می‌گیرد که بر آشکال بازگشت دین به عرصه اجتماع تأکید دارند. به علاوه، او به هیچ عنوان معتقد نیست که کم رنگ شدن نقش ادیان نهادینه در زیست روزمره افراد به معنای پایان دینداری در دنیای معاصر است: «افسون زدایی منطقی از جهان مدرن به معنای پایان دینداری نبوده است... امروزه مردم روایت‌های کوچک خودشان را با کلمات خودشان از باورهایشان می‌نویسند که در گریز از بنای عظیم معناهایی است که توسط سنت‌ها در قرون متمادی ارائه می‌شده است» (هرویولوژ^۱، ۲۰۰۶: ۵۹).

از سال‌های پایانی دهه‌ی ۶۰ میلادی، با کاهش میزان غلبه‌ی نظریه‌ی دنیوی شدن که بر حذف یا به حاشیه کشیده شدن دین در دنیای مدرن تأکید داشت؛ تحول چشم‌گیری در حوزه‌ی جامعه‌شناسی دین به وجود آمد که اندیشمندان این عرضه آن را چرخش از پارادایم «زوال دین» به «بازگشت و بازترکیب امر دینی» نامیدند و براساس آن در ادبیات جدید جامعه‌شناسی

1- Daniele Hervieu-leger

2- Religion of ones

دین، سخن از «دین مدرن»، «مدرنیته‌ی دینی» و «محصولات مدرنیته‌ی دینی» به میان آمد. در این عرصه، عباراتی چون «دین ناپیدا»، «دین پنهان شده» و «دین پخش / منتشر شده» طرح شده و جامعه‌شناسان برای حضور دین در عرصه‌ی عمومی، اصطلاحات بسیاری از قبیل «ادیان سکولار»، «ادیان تمثیلی»، «ادیان استعاره‌ای»، «ادیان بی‌شکل»، «ادیان موازی»، «دین‌داری‌های لایت»، «ادیان خودساخته»، «دین کدر» و... را در تبیین و تحلیل این پدیده‌ی اجتماعی به کار بردند (شریعتی، ۱۳۸۵).

هرویلوژ در تحلیل خود به بررسی تحول جامعه‌پذیری در دوران مدرنیته پرداخته و از شرایطی سخن به میان می‌آورد که در آن انتقال ارزش‌ها، هنجارها و آداب و رسوم دچار «بحران» می‌شود. گرچه از نظر وی، هیچ‌گونه انتقال فرهنگی‌ای عاری از «بحران انتقال» موجودیت نمی‌باید، با این وجود، در جوامع مدرن که «سرعت تغییر، یک الزام واقعی فرهنگی^۱ است»، ماهیت این بحران انتقال تغییری اساسی یافته است. در جوامع سنتی «روندهای جامعه‌پذیری و نهادهای جامعه‌پذیرکننده در دوره‌های مختلف تاریخی تفاوت فاحشی با یکدیگر نداشت و درجه‌ی بالای یکپارچه‌گی اجتماعی و وجود نظم معنایی یکپارچه‌ساز که بخش‌های مختلف جامعه را دربرمی‌گرفت جهان زیست مشترکی را شکل می‌داد» (محدثی، ۱۳۸۰: ۸۸). اما در جوامع مدرن، گسیخته‌گی‌هایی میان عوالم فرهنگی (نسل‌های متفاوت) دیده می‌شود که نشان‌دهنده‌ی «شکاف‌های واقعی فرهنگی^۲» هستند که «تا قلب هویت‌های فرهنگی و اجتماعی، اجتماعی، و تا قلب روابط با جهان و قابلیت‌های افراد برای [برقراری] ارتباط، پیش‌روی نموده‌اند». این است که تمامی نهادهایی که مسئولیت جامعه‌پذیری مردمان براساس ارزش‌ها و هنجارهای موجود را برعهده داشتند، با «گسیخته‌گی فرهنگی‌ای مواجه‌اند که مشخصه‌ی جوامع فوق مدرنیته است. «این گسیخته‌گی، جوامع [مدرن] را وادار می‌کند تا رسالت‌شان را از اساس، باز تعریف کنند. کار «اجتماعی کردن» به تدریج همانند فرآیند «متناسب ساختن» افراد با نظام اجتماعی می‌شود... این فرآیند خود را به مثابه تلاشی برای قوام بخشیدن روابط میان افراد و گروه‌ها [ی برآمده] از پس‌زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی متمایز، نشان می‌دهد» (هرویلوژ، ۱۳۸۰: ۲۸۸).

هرویلوژ جست‌وجو برای «دین انتخاب‌شده‌ی شخصی^۳» که بر تجربه‌ی شخصی و «اصالت جست‌وجوی شخصی» تأکید دارد را متناسب با ظهور «مدرنیته‌ی روان‌شناختی» می‌داند. «مدرنیته‌ی روان‌شناختی بدین معناست که شخص باید خودش در مقام یک فرد بیاندیشد و

1- Real Cultural Imperative

2- Real Cultural fractures

3- Religion of one's choice

ورای هرگونه هویت موروثی، که منبع اقتدار خارجی آن را تجویز کرده است، تلاش کند هویت شخصی بیابد. با ظهور مدرنیته‌ی روان‌شناختی و در حلال «قطعی شدن» و «ذهنی شدن» فرآیند شکل‌گیری هویت دینی^۱، دیگر «پافشاری بر هم‌نوایی اجباری با حقایق دینی (به‌ویژه برای جوانان) در مقایسه با اصالت شخصی سوژه معتقد که در جست‌وجوی حقیقت خویش است، کم‌ارزش شده است» و ادعای دین مبنی بر این‌که بر کلیت جامعه و زندگی همه مردمان جامعه حاکمیت دارد، ادعایی نارواست (هرویولژه، ۱۳۸۰: ۲۹۱).

در جوامع با مدرنیته‌ی بالا که تفکیک نهادی آن‌ها زیاد است قلمروهای متفاوت فعالیت اجتماعی از یکدیگر مجزایند و منطق‌شان زیستن مستقل است [در جوامع امروز] افراد خود در قواعد پیچیده‌ی بازی جای می‌دهند و نقش خود را براساس مشرب‌ها، عضویت‌ها، علائق، تجربه‌ها و خواسته‌هایشان ایفا می‌کنند آن‌ها از این ترکیب علائق و تجربه‌های زیست‌شان، برای ساختن معنایی که خود به هستی‌شان می‌بخشند استفاده می‌کنند، آن‌هم در دنیایی که از طریق ارتباط آنی، جهانی شده و در آن، حافظه تا حد زیادی حیات سازنده‌اش را از دست داده است... در عرصه‌ی دینی نظیر هر یک از بخش‌های دیگر تجربه، افراد باید با این واقعیت روبه‌رو شوند که رکن اصلی این چارچوب، که تصور می‌شود رمز معنای از پیش تثبیت‌شده‌ای را در اختیار آن‌ها می‌گذارد از میان رفته است. در نتیجه مدرنیته، به شکلی کاملاً آرمانی – نمونه‌وار، با توانایی‌ای که به سوژه‌ی فردی می‌دهد تا او جهان هنجارها و ارزش‌هایش را به شیوه‌ای مستقل بپرورد، خود را مشخص می‌کند. به باور هرویولژه مشکلات ناشی از «بحران جامعه‌پذیری» و «گسبختگی میان عوالم فرهنگی نسل‌های متفاوت» در مورد نهادهای دینی بیشتر خود را نشان می‌دهد، زیرا انتقال آن‌ها مستلزم اصل وجود نهادهای دینی است. یعنی «تداوم حافظه‌ای که شالوده‌ی آن‌هاست... در حقیقت، کلیت دین با فعال شدن خاص حافظه‌ی جمعی درگیر است». در این چشم‌انداز «انتقال» نه تنها تضمین‌کننده‌ی عبور محتوای اعتقادی معین از نسلی به نسل دیگر است، بلکه درعین حال «تازه‌واردان در اجتماعی جامعه‌پذیر می‌شوند که هنجارهایش را پذیرفته‌اند و در جهت‌گیری‌ها و ارزش‌هایش سهیم‌اند، از آن‌جا که «انتقال» بخشی از فرآیند پروردن این «زنجیره‌ی حافظه» است که با آن «دین، خود را به منزله‌ی دین در جریان زمان قوام می‌بخشد... این حرکت بنیان جاری خود نهاد دینی است» (همان، ۲۹۲).

در بحث از هویت‌یابی دینی در دوران مدرن، هرویولژه بر این ادعاست که هویت‌های اجتماعی دینی را دیگر نمی‌توان «موروثی» پنداشت، بلکه «افراد از منابع نمادین متنوعی که موافق

مشرک‌شان است یا از طریق آن منابع با دیگر شدن در تجربیات متفاوتی که در دسترس‌شان قرار می‌گیرد، به ساختن هویت‌های دینی و اجتماعی خودشان مبادرت می‌کنند. در این چشم‌انداز، هویت به مثابه‌ی محصول (همواره بی‌ثبات و احتمالاً باز هم در معرض تردید و پرسش) یک «مسیر هویت‌یابی»^۱ تحلیل می‌شود که خود را در طی یک مسیر طولانی تحقق می‌بخشد. این مسیرهای هویت‌یابی فقط مسیرهای عقاید نیستند، بلکه به‌طور یکسان متضمن کل جوهره‌ی اعتقادورزی نیز هستند که شامل اعمال، حس زنده‌ی تعلق، شیوه‌های درک جهان و شرکت فعالانه در قلمروهای متفاوت کنش می‌شود که خود، ایجادکننده‌ی آن هستند» (همان، ۲۹۴). «هویت دینی یکی از ابعاد مهم هویت اجتماعی است که متضمن سطحی از دین‌داری است که با مای جمعی یا همان اجتماع دینی مقارن است». درواقع، هویت دینی نشان‌دهنده‌ی احساس تعلق به دین و گروه دینی و همان «آثار و عوارض ناشی از حمل وصف دین بر فرد دین‌دار» است. به تعبیر دیگر «با پذیرش دین به‌عنوان اصل اعتقادی در زندگی تغییرات و نتایج مهمی برای فرد مؤمن در وجوه مختلف حیات او حاصل می‌شود» (چیت‌ساز قمی، ۱۳۸۳: ۱۹۶). از این‌رو، جامعه‌پذیری و هویت‌یابی دینی که با اعتقادات دینی در ارتباط است، کم و بیش فرد را به سمت انجام اعمال و رفتارهای دینی، اخلاقیات و عواطفی سوق می‌دهد که اجتماع دینی از وی انتظار دارند. درواقع، مطالبه‌ی بسیاری از ادیان و گروه‌های دینی از پیروانشان عمده‌تاً مربوط به پای‌بندی در «اعتقاد»، «رفتار»، «اخلاق» و «ایمان» است. هرویولژ، در تحلیل خود از هویت‌یابی دینی، چهار بعد مشخص‌کننده‌ی هویت‌یابی را که معمولاً قائم به مردمان است مشخص می‌کند و معتقد است که فرآیندهای هویت‌یابی دینی اجتماعی در بافت مدرنیته، «از طریق بازترکیب آزاد چهار بعد نوعی هویت‌یابی»^۲ پدید می‌آیند، که دیگر، «تنظیم نهادی [عمده‌تاً نهاد دین]، آن‌ها را به هم مفصل‌بندی نمی‌کند» یا لاقلاً انجام این‌کار به تدریج کاهش می‌یابد. نخستین بعد از این ابعاد، «بعد جماعتی»^۳ است. «این بعد با مجموعه‌ای از نشان‌گری‌ها (اجتماعی و نمادین) سروکار دارد که مرزهای گروه‌های دینی را تعریف می‌کند و به شخص اجازه می‌دهد که میان «درون‌گروه» و «برون‌گروه» تمایز قایل شود». مردما از طریق پذیرش مناسک و تکالیف خاص، تعلق خود را به جماعت خاصی نشان می‌دهند. مثلاً می‌توان به ختنه‌شدن، یا اصول پنج‌گانه اسلام برای فرد مسلمان اشاره کرد. بعد دوم به «پذیرش ارزش‌ها از طرف فرد» مربوط می‌شود. «ارزش‌هایی به پیام دینی منضم‌اند که یک سنت خاص حامل آن‌ها باشد». در بافت مدرن، ارتباط بعد اخلاقی هویت‌یابی روزبه‌روز با

1- Trajectory identification

2- Typical Dimensions of Identification

3- Communal Dimension

بعد جماعتی قطع می‌شود و این بدان معناست که می‌توان ارزش‌های پیام‌های دینی را بدون این‌که متضمن عضویت در اجتماع خاصی از مؤمنان باشد، مناسب دانست. بعد سوم هویت‌یابی، «بعد فرهنگی»^۱ است که دربردارنده‌ی مجموعه‌ای از عناصر «شناختی، نمادین و عملی» است که تشکیل‌دهنده‌ی میراث سنتی خاصی هستند: از آموزه‌ها و علوم و کتب گرفته، تا رفتارها و رموز آیینی خاص آن فرهنگ. از «شیوه‌های اندیشه‌ورزی» و «تفاسیر علمی» گرفته، تا عادات غذاخوردن و سبک زندگی جنسی و... که با نظام اعتقادات فرد مرتبط‌اند. امروزه بعد فرهنگی می‌تواند بدون انتساب به نظام اعتقادی خاصی، به صورت «کالاهای فرهنگی مشترک» تولید و بازتولید شده و مناسب تلقی شود. «شخص می‌تواند بدون آن‌که خودش را عضوی از یک اجتماع مشخص تعریف کند یا معتقد به یک ایمان بداند، ادعا کند که دارای ریشه‌ی یهودی یا ریشه‌ی مسیحی است». جریان یافتن مسیر هویت‌یابی مردمان در یک چنین بافت فرهنگی متکثری، هویتی را می‌سازد که صرفاً به یک «گروه دینی هویت‌پذیر» منتسب نمی‌شود. چهارمین بعد هویت‌یابی، «بعد عاطفی»^۲ است. این بعد با «تجربه‌ی عاطفی مرتبط با هویت‌یابی» در ارتباط است. در جوامع مدرن، این تجربه که در فرد احساس جمعی «ما» ایجاد می‌کند کمتر محصول «تعلق اجتماعی» است. این تجربه - به‌ویژه در جوانان - اغلب در لحظه‌ای شکل می‌گیرد که «تجربه‌ی اولیه‌ی تعلق» ایجاد شده باشد؛ «صرف‌نظر از این‌که چنین تجربه‌ای قادر باشد به شکل هویت‌یابی با یک اجتماع، تثبیت شود یا نه» (هروپولزه، ۱۳۸۰: ۲۹۱). تجمع‌های عزاداری مناسک عاشورا در میان شیعیان نمونه‌های مناسبی از اولویتی هستند که به هویت‌یابی عاطفی در میان برخی از جوانان شیعی داده شده است.

مفصل‌بندی این چهار بعد هویت‌یابی، دیرزمانی برعهده‌ی نهادهایی مانند نهاد دین بود؛ نهادی که به واسطه‌ی یک سنت دینی خاص، پذیرش شرایط هویت (جماعتی، اخلاقی، فرهنگی و عاطفی) توسط مردمان را تضمین می‌کرد. درواقع، نهادها (خصوصاً نهاد دین) تعادلی را تضمین می‌کنند که باید میان «منطق‌های متضادی» که تنش‌هایی را میان این ابعاد پدید می‌آورند، حفظ گردد. به‌عبارتی، این نهادها از طریق قرار دادن تنش‌ها تحت نظارت قدرت مشروع خود، سعی در تنظیم این تنش‌ها دارند. اما در وضعیت مدرنیته‌ی دینی، از نظر هروپولزه این نهادها با توجه به استقلال مردمان در رد کردن یا پذیرش هویت‌های «حاضر و آماده» و فعال بودن آن‌ها در مسیر هویت‌یابی خویش، «توانایی تنظیم‌کنندگی» را می‌یابند و هر بعد هویت‌یابی، با توجه به سایر ابعاد دیگر نسبتن مستقل می‌شود و سپس خودش از طریق «انسجام بخشی مجدد»، «محور هویت‌یابی دینی» می‌گردد. پویایی درونی این انسجام‌بخشی مجدد و ترکیب

1- Cultural dimension

2- Emotional dimension

ابعاد هویت‌یابی، باعث سر برآوردن هویت‌های جدیدی می‌شود که به‌نظر می‌رسد هرویلوژ به‌یشت براساس تجربه‌ی جوامع مسیحی آن‌ها را استخراج کرده است. خود هرویلوژ نیز بر این امر واقف است و اظهار می‌دارد که بسط این مقوله‌بندی‌ها به سایر جوامع مدرن، مستلزم حمایت تجربی گسترده و حجم قابل ملاحظه‌ای از پژوهش‌های تجربی است. در همین راستا، وی به توضیح برخی از گونه‌های مسیرهای هویت‌یابی دینی در مسیحیت می‌پردازد که از ترکیب هر یک از ابعاد اصلی هویت‌یابی با بعد دیگر شکل می‌گیرند؛ «مسیحیت عاطفی» در طول محور عاطفی - جماعتی شکل می‌گیرد، «مسیحیت میراثی» در طور محوری جای می‌گیرد که بعد فرهنگی را به بعد اجتماعی پیوند می‌دهد، «مسیحیت انسان‌گرایانه» نیز بعد عاطفی و اخلاقی را به هم نزدیک می‌کند و با ترکیب بعد فرهنگی و عاطفی، «مسیحیت زیباشناختی» ظهور می‌کند (همان، ۳۰۵-۳۰۱).

بر اساس دیدگاه‌های برگرو هرویلوژ کم و بیش می‌توان این گونه استنباط نمود که چالش‌های دینداری در جهان مدرن عمدتاً مبتنی بر بسط و گسترش سه عنصر مهم و کلیدی مدرنیته است. این سه عنصر و رکن مدرنیته عبارتند از: عقلانیت جدید، دانش‌های جدید و اخلاق جدید که همگی دنیای نوینی را رقم زده اند که در آن دیگر شاهد تسلط و انحصارگرایی سنت و عناصر مربوط به آن یعنی هویت واحد، مرجعیت انحصاری، دینداری غیر متکثر، عدم سیالیت، وجود سایه بان مقدس، اعتقادی اندیشی، مطلق اندیشی، باورهای پیشینی و قطعیت‌های دینی نیستیم. در جهان مدرن تمامی این مقوله‌ها و پدیده‌ها به نوعی دچار شک و تردید شده و مرجعیت عقل و دانش جانشین مرجعیت دینی شده اند. انسان مدرن بنا به آموزه‌های دنیای مدرن اکنون خود را در فضای پیچیده عقلانیت جدید، علوم جدید و اخلاق جدید بازتعریف می‌کند و بر این اساس واجد هویت دیگری شده است که نه تنها هویت واحدی را دنبال نمی‌کند، بلکه واجد هویت‌های متکثر و متنوعی شده است. در چنین شرایطی روشن است که برخی چالش‌ها نیز محل بروز و ظهور یافته و تا مدتی ذهن و ضمیر آدمی را دچار سرگشتگی‌ها، پرسش‌ها، شک و تردیدها و بی‌معنایی‌ها می‌سازد. نوشته حاضر متکفل توضیح و تبیین سه چالش عمده به شرح زیر است:

۴. چالش‌های دینداری در دنیای مدرن

چالش اول) چالش دینداری با عقلانیت جدید

عقلانیت جدید یکی از پیامدهای مدرنیته است و از منظر جامعه شناختی بیشتر در قالب عقلانیت تفهیمی یا انتقادی و همچنین عقلانیت ابزاری مورد توجه قرار گرفته است. «بر اساس

نگاه تاریخی عقلانیت مدرن نتیجه عقلانیت متافیزیکی ای است که از زمان سقراط، افلاطون و ارسطو ظهور یافت و همین عقلانیت متافیزیکی است که در بسط تاریخی خود به عقل مدرن منتهی شده است... مشهور در میان مورخان تاریخ فلسفه، تاریخ علم و تاریخ تمدن این است که عقل مدرن از قرن پانزده و شانزده به این سو است که با گالیله، بیکن، دکارت و نیوتن در حوزه تفکر مابعدالطبیعی و جهان شناسی و با ماکیاولی و هابس در حوزه فلسفه سیاسی و اخلاق به منصفه ظهوری آشکار می‌رسد تا آنجا که می‌توان آن را تا حدود زیادی از عقل ماقبل مدرن متمایز ساخت» (عبدالکریمی، ۱۳۹۶: ۱۲۰).

عقلانیت مدرن در برابر عقلانیت سنتی که کمتر انتقادی و تقریباً غیر ابزاری بود، مرزهای نقد و نقادی را بسیار گسترش داده و از سوی دیگر با در نظر گرفتن اهداف جدید مانند بهره برداری از هر آن چه که در این جهان وجود دارد و دستیابی به تکامل علمی و فکری ناگزیر از به کارگیری وسایل و ابزارهای جدید هم بوده است. عقلانیت جدید همه چیز را مورد نقادی و پرسش اساسی و بنیانی قرار می‌دهد، حتی آموزه‌های دینی را و گویی هیچ خط قرمزی را در این زمینه قائل نمی‌شود. برای عقلانیت جدید دین و دینداری هم مانند سایر پدیده‌ها قابل نقد و بررسی همه جانبه است و نگاه به این نمی‌کند چون پای دین در میان است پس نباید مورد نقادی قرار گیرد. همین موضوع برای دینداران ایجاد مسأله و مشکل نموده که در صورت مورد نقادی قرار گرفتن آموزه‌های دینی آیا موجب تقدس زدایی از این آموزه‌ها نخواهد شد؟ آیا به پرسش کشیدن اعتقادات و باورهای دینی موجب نخواهد شد که دینداران نسبت به آن اعتقادات و باورها دلسرد و یا بی اعتقاد شوند؟ روشن است که در چنین شرایطی برای دینداری چالش‌های جدی ایجاد می‌شود که راه برون رفت از آن‌ها به سادگی و به راحتی نخواهد بود. از این منظر می‌توان سه نوع مواجهه دینداران با عقلانیت را به تصویر کشید. نوع اول مواجهه اعتقادی اندیشانه جزمی است به گونه ای که از یک طرف یافته‌های عقلانیت جدید را محل شک و تردید قرار داده و اعتماد چندانی به آن ندارند و از طرف دیگر هیچ نوع شک و تردیدی به اعتقادات و باورهای دینی راه نمی‌دهند و همواره و در هر شرایطی پای بندی خود را به اعتقادات و باورهای دینی حفظ کرده و از آنها پاسداری و حفاظت هم می‌کنند. به عبارت دیگر، این گروه به هیچ عنوان تسلط و برتری عقلانیت بر دین را نمی‌پذیرند و همواره درصدد اثبات برتری آموزه‌های دینی بر آموزه‌های عقلانیت هستند.

گروه دوم بازاندیشان هستند که به رغم پای بندی به آموزه‌های دینی از دخالت عقل و عقلانیت در بازاندیشی و بازتفسیر و واری باورها و اعتقادات خود استقبال می‌کنند. «آنها وقتی درمی یابند که عقیده و باورشان دیگر چندان معقول به نظر نمی‌رسد می‌کوشند از طریق بازتفسیر و تأویل و جرح و تعدیل باورهای شان آنها را حفظ کنند. بدین ترتیب به کثیری از افکار و

اندیشه‌های جدید و تازه به درون نظام فکری شان اجازه ورود می‌دهند. در مقایسه با جزم اندیشان آنان از وسعت نظر و مشرب بسیاری برخوردارند، اما چون برای نقادی حد معینی قائل‌اند نمی‌توانند پرسش‌های مسأله ساز که بنیان‌های نظام اعتقادی شان را به چالش می‌کشد، بپرورند» (محدثی، ۱۳۹۱: ۴۹). بازاندیشان اگرچه از ابزار عقلانیت برای تحکیم و اثبات باورهای دینی خود استفاده می‌کنند، اما برای عقلانیت جدید جایگاه ویژه و خاصی قائل نیستند و در مواردی که عقل پرسش‌های بنیادی درباره آموزه‌های دینی مطرح می‌کند آن را به کناری می‌نهند و برتری دین بر عقل را جستجو می‌کنند. اگر برای اعتقادی اندیشان جزم‌اندیش مواجهه با عقلانیت جدید چالش‌های چندانی را به دنبال ندارد اما این موضوع برای بازاندیشان بسیار چالش‌برانگیز است. مهمترین چالش برای بازاندیشان در مواجهه با عقلانیت جدید ایجاد نوعی هماهنگی و آشتی بین آموزه‌های دینی و یافته‌های ناشی از عقلانیت جدید است که در عمل کاری بس دشوار و طاقت‌فرسا است. همچنین از آنجا که عقلانیت مقوله ای «فرا دینی»، «فرا تاریخی» و «فرا فرهنگی» است لذا در چارچوب تنگ و بسته تاریخ و فرهنگ باقی نمی‌ماند و مایل به فراروی از آموزه‌ها و احکام دینی بوده و به چون و چرا در این امور می‌پردازد و از این منظر می‌تواند منبع برخی چالش‌ها و تشکیک‌ها و تردیدها باشد. از سوی دیگر، انسان با توجه به وصف انسانی اش که واجد عقلانیت است لذا نمی‌تواند برخلاف آن چه که عقل حکم می‌کند دست به برخی اعمال و رویه‌های غیر عقلانی بزند. «انسان تا آنجا انسان است که باورها و رفتارهای او مستند به دلایل موجه عقلانی باشد و تا آنجا از انسانیت دور و به حیوانات نزدیک است که باورها و رفتارهای او تابع علت یا دلایل ناموجه و غیر عقلانی باشد... [بر این اساس] دین و آموزه‌های دینی نمی‌توانند هویت نظری انسان و مقتضیات این هویت را نادیده بگیرند یا آن را تضعیف کنند و از میان بردارند و هویت دین را به جای آن بنشانند چون در این صورت انسانیت آدمی را از او ستانده و او را به منزلت حیوانی تنزل داده اند... بنابراین باورها و احکام دینی تا آنجا معتبرند که با هویت انسانی و ضوابط و معیارهای منطقی و معرفت شناسانه و اخلاقی ای که از این هویت سرچشمه می‌گیرد، سازگار باشند. عقلانیت، نقیض خرافه پرستی و خرافه اندیشی است» (فنائی، ۱۳۹۲: ۲۰۴). دینداری در جهان جدید اگر بخواهد مبتنی بر عقلانیت جدید باشد اما به قواعد و لوازم و پیامدهای این نوع از عقلانیت تن ندهد و همچنان بر اساس عقلانیت سنتی عمل کند، بدون تردید با مشکلات نظری و عملی فراوانی مواجه می‌شود. پذیرش عقلانیت مدرن لزوماً به معنای دست برداشتن از دین نیست اما به معنای پذیرش تمامی آموزه‌ها و احکام دینی هم نخواهد بود و در این زمینه نقدهای بنیادینی به امر دینی وارد می‌شود که پیش از این وجود نداشت. اینجاست که وجه سوم یعنی انتقادی اندیشی سربر آورده و در میدان رقابت با آموزه‌ها و احکام دینی وارد می‌شود. انتقادی اندیشان بنابر عقل خود بنیاد

که همه چیز این عالم را متعلق شناخت قرار می‌دهند پدیده‌های دینی را هم به پرسش می‌گیرند و در این مسیر تا انتها پیش می‌روند. ایجاد چنین تحول عظیمی محصول عقل خود بنیاد یا به تعبیر برخی فیلسوفان عقلانیت متافیزیکی است که اساساً با عقلانیت تئولوژیک تفاوت اساسی دارد. انتقادی اندیشان برای عقل خود بنیاد جایگاه خاص و مستقلاً قائل هستند و معتقدند که اگر گزاره‌های دینی عقلانی و به لحاظ منطقی از معنا داری لازم برخوردار نباشند چندان مورد پذیرش نبوده و باید که به کناری نهاده شوند. به زعم آنان نمی‌توان هر گزاره و آموزه و حکمی را به بهانه دینی بودن مورد پذیرش قرار داد و برای آنها طلب استدلال و منطق نکرد بلکه باید همه آنها را از معبر و گذار عقلانیت عبور داد تا عیارشان مشخص شود. به عبارت دیگر، هر ادعی دینی باید به محک آزمون عقل گذاشته شود و پس از آن است که بتوان در موردشان به داوری نشست و در رد و قبول شان تصمیم‌گیری نمود. چنین اقدامی را می‌توان به نوعی «پروژه عقلانی سازی دین» هم نام نهاد که اگر چه در جهان اسلام تا حدودی توسط معتزلیان دنبال شده است اما آن چه که امروزه تحت این نام مطرح می‌شود تفاوتی بنیادین با نمونه قبلی دارد. چرا که در نمونه قبلی یعنی در کوشش‌های معتزلیان برای عقلانی سازی دین مبتنی بر عقلانیت تئولوژیک این کوشش صورت گرفته بود، حال آن که امروزه این اقدام مهم مبتنی بر عقلانیت متافیزیکی یا عقلانیت مدرن است که صورت می‌گیرد و بین این دو البته فرق بسیار وجود دارد.

اما مهم‌ترین تفاوت بین عقلانیت تئولوژیک با عقلانیت مدرن در این است که عقلانیت اول تمام کوشش خود را مصروف اثبات حقانیت باورهای دینی کرده و می‌کند و حال آن که عقلانیت دوم چنین داعیه‌ای را اساساً دنبال نمی‌کند، بلکه به دنبال فهم حقیقت دین به لحاظ پدیدارشناسانه است. به نظر می‌رسد که همین نقطه تفاوت آغاز بروز و ظهور چالش بین دینداری و عقلانیت باشد به گونه‌ای که فرد دیندار اگر بخواهد ضمن پایبندی به باورها و آموزه‌های دینی جانب عقلانیت را نیز بگیرد به دشواری‌های وجود شناسانه (آنتولوژیکال)^۱، معرفت شناسانه (اپیستمولوژیکال)^۲ و روش شناسانه (متدولوژیکال)^۳ دچار می‌شود که عبور از این گردنه‌ها او را دچار انواع سرگشتگی‌ها نیز می‌کند.

چالش دوم) چالش دینداری با علوم جدید

منظور از علوم جدید «علوم تجربی جدید» است و نه لزوماً «مطلق شناخت و معرفت» که این

1- Ontological

2- Epistemological

3- Methodological

علوم تجربی جدید دارای مبادی وجود شناختی، معرفت شناختی، انسان شناختی و روش شناختی خاص خود هستند. علومى مانند فیزیک، شیمی، زیست شناسی، روان شناسی، جامعه شناسی و سایر علوم و دانش‌های تجربی جدید که در گذشته وجود خارجی نداشتند و با ورودشان به جوامع دینی رفته رفته جایگزین علوم دینی شده و انواع سؤالات و پرسش‌های جدیدی مطرح می‌کنند و یافته‌هایی را در خدمت دینداران قرار می‌دهند که به نظر می‌رسد در مواردی با آموزه‌های دینی آنان در تناقض و تضاد هستند. این علوم جدید البته محصول عقلانیت متافیزیک (مدرن) و عصر روشنگری هستند و مبادی و اصول اولیه آنها ریشه در نظام و ساختار عقلانیت مدرن دارد. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم یکی از ریشه‌های مهم سربرآوردن علوم جدید را مورد واکاوی قرار دهیم همانا به عقلانیت مدرن خواهیم رسید. لذا همان گونه که دینداری با عقلانیت مدرن دچار چالش‌هایی شده است با علوم جدید نیز چنین چالش‌هایی را دارد. در حقیقت اگر قبلاً دین تنها منبع شناخت جهان و انسان و جامعه بوده است اکنون شناخت علمی به عنوان رقیبی جدید به میدان آمده و البته رقیبی تازه نفس هم بود که خیال‌هایی در سر می‌پروراند. علوم جدید ضمن در افکندن پرسش‌های مهیب درباره انسان، جامعه و جهان روش‌های جدیدی هم برای دستیابی انسان به آسایش و رفاه در این جهان را در اختیار آدمی قرار می‌داد. در واقع، علوم جدید وعده‌هایی به انسان می‌دادند که گویی قبلاً این وعده‌ها عملی نشده بودند و اکنون به یاری روش‌های علمی قابلیت به عمل در آمدن را یافته اند. مهمتر این که یافته‌های علمی پرسش‌هایی را به ذهن متبادر می‌کردند که برای دینداران تردید افکن و هراس آفرین بودند. پرسش‌هایی چون: چگونگی آفرینش این جهان، چگونگی آفرینش انسان، نقش انسان در اداره این جهان، مدیریت جامعه پیچیده مدرن، کنترل و درمان بیماری‌های لاعلاج، اصلاح نژاد، تولید انبوه بذره‌های زراعی، کنترل بارداری، موضوع حقوق بشر، حق خواهی بشر در برابر تکلیف گرایی دین، نقش دین در زندگی این جهانی، و دهها و بل صدها سؤال اساسی دیگر که همگی نوعی مواجهه با آموزه‌های دینی بوده است و زمینه را برای بروز چالش‌های جدی فراهم کرده است. بر این اساس در جهان مدرن انسان دیندار در مواجهه با سؤالات بر شمرده شده به احتمال زیاد دچار تردیدهایی شده و برای برون رفت از این تردیدها البته سردرگمی‌هایی نیز برای او به وجود آمده است. دانش‌های جدید از آنجا که مبتنی بر اصول اساسی عقلانیت جدید و متافیزیک بودند لذا با الهام از عقل خود بنیاد پرسش‌های بنیادی ای طرح کرده اند که چنین پرسش‌هایی هیچ گاه و در هیچ مقطع تاریخی ای برای دینداران مطرح و محل توجه نبوده است. به طور مثال قضیه تکامل و خلقت انسان بر اساس یافته‌ها و نظرات داروین نزاع جدی و در نتیجه تردیدهایی را برای دینداران به وجود آورده به گونه ای که هنوز از این چالش و پرسش بنیادین رهایی نیافته اند.

از سوی دیگر، ورود علوم تجربی جدید به کشورهای اسلامی آغازگر رقابتی نفس گیر و تمام عیار بوده است که هنوز هم ادامه دارد و موجب شده است که متفکران دینی به فکر تأسیس علوم دینی جدید مانند جامعه شناسی اسلامی، روان شناسی اسلامی، مدیریت اسلامی و غیره مبتنی بر بنیان‌های وجودشناسانه، معرفت شناسانه و انسان شناسانه اسلامی بیافتند و بر این اساس بنیان‌های فکری و معرفتی غربی و مدرن را کنار بزنند. در واقع، این دسته از متفکران اسلامی معتقد بوده و هستند که بنیان‌های معرفتی و فکری اسلام با مدرنیته در تضاد کامل است و لذا نمی‌توان علوم و دانش‌های تجربی جدید به ویژه علوم انسانی را از آنان اخذ نمود. بر این اساس بایسته است که مسلمانان مبتنی بر نظام فکری و معرفتی دین اسلام نسبت به تأسیس علوم انسانی جدید همانند آن چه که در غرب روی داده است، کوشش کنند. همچنین از این طریق بتوانند در رویارویی با علوم تجربی جدید هم‌اوردی مناسب و درخوری نشان دهند و مهم تر این که با توجه به شرایط فکری، تاریخی، جغرافیایی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جوامع اسلامی علمی را تأسیس کنند که پاسخگوی نیازها و پرسش‌های برآمده از این شرایط باشد. فوراً باید اضافه کنم که چنین چالش‌هایی مختص جهان اسلام نبوده و نیست و بلکه در جهان مسیحیت هم جاری و ساری است. به طور مثال متألّهان و متکلمانی چون کارل بارت^۱ سویسی (۱۸۸۶-۱۹۶۸)، پل تیلیش^۲ آلمانی تبار آمریکایی (۱۹۶۵-۱۸۸۶)، رودلف بولتمان^۳ آلمانی (۱۸۸۴-۱۹۷۶) و دیوید فورد الیهیدان بریتانیایی کوشش‌هایی را برای حل تضادها و ناسازگاری‌های به وجود آمده بین دستاوردهای انسانی در حوزه فلسفه و دانش‌های جدید و یافته‌های وحیانی در حوزه دین به خرج داده اند. در هر حال متفکران دینی ای که از سویی دل در گرو دین و دینداری در جهان مدرن را داشته و دارند و از سوی دیگر دغدغه عقلانیت و دانش‌های جدید را نیز در سر می‌پروراند همگی به دنبال سازگاری بین دین و مدرنیته و حل بحران‌ها و ناسازگاری‌های موجود برآمده اند. «به هر تقدیر ما انسان‌ها الان دو دسته علوم و معارف در اختیار داریم: یکی یافته‌های انسانی و دیگری داده‌های وحیانی. یک دسته نتیجه کار و کوشش خود ماست و دسته دیگر اکتسابی نیست، بلکه گویی عطایا و مواهبی است که در قالب متون مقدس دینی و مذهبی برای ما گسیل شده است. اما مشکل این است که این یافته‌ها و آن داده‌ها ناسازگاری‌هایی هم با یکدیگر دارند. حال مسأله این است که به هنگام ناسازگاری، کدام یک از این دو دسته را بگیریم و کدام یک را فروگذاریم؟ به چه دلیل؟ و چگونه؟ اگر انسانی بخواهد هم متدین باشد و هم متعقل، هم اهل ایمان باشد و هم

1- Karl Barth

2- Paul Tillich

3- Rudolf Bultmann

اهل استدلال با این دو مجموعه علوم و معارف که در بسیاری از موارد با کیدگر نمی‌سازند چه باید بکنند؟ هانس فری^۱ الاهیدان آمریکایی، در کتاب گونه‌های الاهیات مسیحی پنج راه را برای جمع میان تدین و تعقل به شرح زیر پیشنهاد می‌کند: ۱. عقل محوری تام؛ این راه بدون اینکه حتی نیم نگاهی و گوشه چشمی به دین و مذهب و متون مقدس دینی و مذهبی داشته باشد و بی آنکه بخواهد پاس احکام و تعالیم دینی و مذهبی را نگاه دارد و بدون ذره ای ملاحظات دینی و مذهبی، به سراغ مسلک‌ها و مکتب‌های بشری برود و از میان آنها یک مکتب و نظام واحد را، که بیش از سایر مکتب‌ها و نظام‌ها او را اقناع و ارضا می‌کند، برگزیند و بدان التزام نظری و عملی ورزد. پس از این گزینش و التزام، به سراغ متون مقدس دینی و مذهبی خودش برود و در میان آنها هر آموزه ای را که با مکتب و نظام برگزیده خودش سازگار یافت، برگیرد و بپذیرد و بقیه را فرو گذارد و واژند. در این روش، آنچه برای شخص اصل است، همان مکتب و نظامی است که در میان مکاتب و نظام‌های مصنوع بشر، بیش از همه او را مجذوب خود ساخته است. دین و مذهب هم با ملاک و معیار آن مکتب و نظام ارزش‌گذاری و سنجش شده و به اندازه سازگاری و موافقتی که با آن مکتب و نظام نشان دهد مقبول واقع می‌شود. ۲. عقل محوری مقید؛ پیش فرض این راه این است که در میان مکتب‌ها و نظام‌های مصنوع بشر، بعضی با دین سازگار ترند و بعضی ناسازگارتر. بنابراین، پیشنهاد کنندگان این راه می‌گویند که شخص متدین، چون متدین است، نمی‌تواند و نباید، آن طور که پیشنهاد کنندگان راه حل اول می‌گفتند، هر مکتب و نظام بشری را که پسندید انتخاب کند و به آن متلزم و متعهد شود، بلکه باید فقط در میان مکتب‌ها و نظام‌هایی که با دین سازگارترند دست به گزینش بزند. شخص باید از میان فلسفه‌ها یا جهان‌بینی‌های بشری ای که نسبت به دین آشتی جویی بیشتر و ستیزه جویی کمتری دارند، یکی را انتخاب کند؛ یعنی از اول تعداد گزینه‌ها را کمتر کند و آن گاه، در میان گزینه‌های باقی مانده یکی را که بیش از دیگر گزینه‌ها اقناع و ارضایش می‌کند برگزیند و سپس از این گزینه در جهت فهم و تفسیر دین و مذهب خودش استفاده کند. این گونه دوم نیز مکتب‌ها و نظام‌های بشری را به جد می‌گیرد و به آنها اعتنای تام دارد اما، در عین حال، بیش از راه اول دین را پاس دارد و می‌پذیرد که یافته‌های بشری در فهم، تفسیر، بیان و تبیین داده‌های وحیانی دخالت تام و تمام داشته باشند ولی به شرط آنکه یافته‌هایی باشند که یکسره سر ستیز با داده‌های وحیانی نداشته باشند. رودلف بولتمان که یکی از بزرگترین الهیدانان پروتستان مذهب قرن بیستم (۱۸۸۴-۱۹۷۶) است، به این روش دوم اعتقاد داشت. او، از میان فلسفه‌های بشری، فلسفه اگزیستانسیالیسم را سازگارترین و نزدیکترین فلسفه مسیحیت

می‌دید؛ زیرا، به عقیده بولتمان، عهد جدید و اگزیستانسیالیسم، هم در تشخیص و هم در معالجه و درمان با یکدیگر موافق و متفق القولند، و این موافقت و اتفاق قول، تا این حد، بین عهد جدید و هیچ فلسفه بشری دیگری وجود ندارد. هم مسیحیت و هم اگزیستانسیالیسم بر آنند که مسئله و مشکل اصلی آدمی این است که احساس عدم امنیت می‌کند. این احساس عدم امنیت، که زندگی همه ما محاط و محفوف به آن است، به قدری شدید و عمیق است که ما را به یافتن و تن در دادن به صور کاذب امنیت سوق می‌دهد و اجبار می‌کند. این صور کاذب امنیت فرصت‌ها و مجال‌های نیکو و ارجمندی را که در دسترس ما می‌توانند بود، محدود و مضیق می‌کنند و در و پنجره‌های وجودی ما را به خدا، طبیعت و انسان‌های دیگر می‌بندند. اما طریقه ای وجود دارد که با اتخاذ آن هم به احساس امن و امان دست می‌یابیم و هم به تنگنای زمین و زمان گرفتار نمی‌آییم و آن اعتماد و توکل به خداست. بدون اعتماد و توکل به خدا، آدمی بیش از دو راه در پیش ندارد: یا باید در گستره کران ناپیدای هستی، ترسان و لرزان، از سویی به سویی بدود، یا باید به قیمت تن در دادن به تنگ جایی در بسته و بی پنجره، اندکی از ترس و لرز بیاساید؛ یا خیابان ناامن یا زندان امن. جمع رهایی و امنیت، فقط با اعتماد و توکل به خدا ممکن می‌شود. با این اعتماد است که می‌توان در جهانی که آکنده از تشویش‌ها و اضطرابات مرگ و زندگی است، مهر ورزید، پشتگرم بود و امید داشت. اما خود این اعتماد نیز به مدد برهان، که در این گونه امور نمی‌توان اقامه کرد، پدید آمدنی نیست، بلکه فقط با تصمیم‌گیری ای از سر ایمان درمی‌یابیم که دگرگون شده ایم و واجد آن زندگی ای شده ایم که بدون آن ایمان قابل تصور نیست. بدین ترتیب، بولتمان فلسفه اگزیستانسیالیسم را (البته نوع الهی آن را که در امثال کیرکگور، داستایفسکی، اوانامو و مارسل دیده می‌شود) سازگارترین و نزدیکترین فلسفه به مسیحیت یافت و آن را برگزید. اما گام دوم در این راه این است که پس از اینکه فلسفه یا جهان بینی ای بشری را برگزیدند و بر اساس آن و به مدد آن، به جرح و تعدیل و حک و اصلاح دین بپردازند، و این گام دوم همان است که بولتمان با «اسطوره زدایی» از کتاب مقدس مسیحیان برداشت. به عقیده وی، نویسندگان عهد جدید و مسیحیان بعدی چاره ای جز این نداشتند که پیام اصلی عهد جدید را در قالب الفاظ و مفاهیمی بیان کنند که در جهان بینی روزگار آنان معنا و مصداق داشت. بنابراین، خود وی متکفل این کار شد که پوست را از مغز و پوسته را از هسته بازشناسد تا بتواند قشر پیام را فروبشکند و لب آن را برگیرد. برای این کار، از اگزیستانسیالیسم بهره گرفت و به کمک آن، پیام همیشگی و همه جایی عهد جدید را از جنبه «اسطوره ای» آن، یعنی از جنبه ای که خاص جهان بینی نویسندگان عهد جدید بوده است، جدا کرد و از این اقدام به «اسطوره زدایی» تعبیر کرد.^۳ همبستگی متقابل دین و عقل؛ پیشفرض این نوع الاهیات این است که هیچ یک از فلسفه‌ها یا جهان بینی‌های بشری، به تنهایی،

کاملاً ارضاء و اقناع کننده و وافی به مقصود نیست. بنابراین، نه درست است که یک فلسفه یا جهان بینی خاص را، از سر تا بن، به عنوان یگانه فلسفه یا جهانبینی برحق و قابل دفاع انتخاب کنیم و نه درست است که بین یک فلسفه و یک دین عقد اخوت برقرار کنیم. هر یک از نظام‌ها و مکتب‌های بشری آمیخته‌ای از حق و باطل است، نه هیچ یک حق مطلق است و نه هیچ یک باطل مطلق. علاوه بر این، هیچ نظام و مکتب بشری‌ای بیشترین قرابت و نزدیکی را با دین ندارد. یک نظام و مکتب ممکن است، در قیاس با یک نظام و مکتب دیگر، از یک جهت به دین نزدیک تر باشد و از جهتی دیگر دورتر. پس، هر نظام و مکتبی می‌تواند در فهم، تفسیر، بیان و تبیین بخشی از معارف و حیانی به کار آید و در سایر بخش‌ها کار آیی نداشته باشد. مثلاً اگزیستانسیالیسم ممکن است بهتر از سایر فلسفه‌ها در فهم و تفسیر انسان شناسی دین سودمند باشد؛ مکتب ارسطویی یا نوافلاطونی یا توماسی در فهم و تفسیر هستی شناسی و مابعدالطبیعه دین، و مکتب رواقی در فهم و تفسیر وظیفه شناسی و اخلاق دین، به هر حال، باید بین دین و مکاتب بشری باب گفت و گو ی جدی و عمیق را گشود و با انجام این گفت و گوها و به مدد آنها میان هر آموزه دینی یا هر مجموعه‌ای از آموزه‌های دینی با یکی از مکاتب بشری همبستگی‌ای برقرار کرد. «گفت و گو» و «همبستگی» دو مفهوم کلیدی این راه سومند است. قبل از انجام گفت و گو اصلاً نمی‌توان پیشبینی کرد که کدام آموزه دینی یا کدام مجموعه از آموزه‌های دینی با کدام مکتب بشری قرابت بیشتر دارد. فقط بعد از گفت و گوست که درمی یابیم که دین با چندین و چند مکتب بشری همبستگی‌هایی دارد و از هر یک از آنها بهره‌ها می‌تواند برد. مشهورترین رهرو این راه سوم در قرن بیستم پل تیلیش الهیدان آلمانی تبار امریکایی (۱۹۶۵-۱۸۸۶) است که مذهب پروتستانی داشت و در سرتاسر عمر و در جمیع آثار و مکتوبات خودش، علی‌الخصوص در مهمترین کتابش، الهیات نظام مند کوشید تا مسیحیت را به هر آن چه در کل فرهنگ جدید بشری با آن مناسبت و تلائم دارد ترکیب و تلفیق کند. برای این مقصود، گفت و گوهایی وسیع و عمیق بین دین، از سویی، و فلسفه‌ها، هنرها، روانشناسی، سیاست، تاریخ و خلاصه کل فرآورده‌های فرهنگی بشر، از سوی دیگر، برقرار کرد. به عقیده وی، فقط از این طریق می‌توان میان تدین و تعقل یا، به تعبیری، میان ایمان مسیحی و فرهنگ جدید جمع کرد. اینکه الاهیات او را الاهیات فرهنگ هم نامیده اند از همین جاست. وی روش خود را در پل زدن میان ایمان مسیحی و فرهنگ جدید «روش همبستگی» نامید. طبق این روش، محتوای متون مقدس دینی و مذهبی را، در هر عصر و زمانی، از راه جواب‌هایی که این متون به سؤالات ناشی از وضعیت فرهنگی آن عصر و زمان می‌دهند می‌توان و باید شناخت و شناساند. ۴. دین محوری مقید؛ پیشنهادکنندگان راه چهارم، در واقع، با نقدی بر راه سوم آغاز به کار می‌کنند. به نظر اینان، راه پیشنهادی سوم پیشفرضی دارد که محل شک

و شبهه و بلکه مردود است و آن این که گویی موضع کاملاً خنثی و بی طرفی وجود دارد که بتوان از آن موضع به گفت و گوی یافته‌های بشری و داده‌های وحیانی نگریست، و حال آنکه به هیچ وجه چنین موضعی وجود ندارد. هر که به این گفت و گو وارد می‌شود لامحاله یا موافق دین است و یا مخالف آن. بنابراین، راه درست این است که اولویت و تقدم را به وصف حالی بدهیم که دین از خود می‌کند. هیچ فلسفه یا جهانبینی ای حق ندارد که برای ما تعیین کند که مفاهیم و آموزه‌های دین را چگونه بفهمیم و تفسیر کنیم. خود دین به حد کفایت ناطق و گویا هست. نهایت اینکه برای آن که بتوانیم نطق و گفت دین را به گوش هوش بشنویم باید ایمان بورزیم. کارل بارت الاهیدان نامور سویسی (۱۹۶۸-۱۸۸۶) که پروتستان مسلک است، این خط مشی را می‌پسندید. به عقیده او، الاهیدانان متجدد مآب روزگار ما با تسلیم شدن به علوم تجربی، فلسفه و فرهنگ عمومی دوران تجدد و با تأکید بر عاطفه گرایی، که آن نیز از خصایص همین دوران تجدد است، به کلمه خدا و انکشاف الاهی در عیسی مسیح بی مهری و کم التفاتی کرده اند، و حال آن که الاهیدان و متدین واقعی کسی است که کلمه و کلام خدا را اصل و معیار سنجش هر چیز دیگر بدانند. اگر بناست که چشم انسان به باطن عالم و جمال الاهی روشن شود فقط باید به کلمه خدا و انکشاف الاهی در شخص مسیح دیده بدوزد. خدا خود را دریافته‌های بشری جلوه گر نمی‌سازد. انسان‌ها باید، در عین خشیت و خضوع، اعتماد و توکل، و اطاعت و عبودیت، به کلام الاهی گوش جان بسپارند. اگر چنین کنند هم کلام الاهی را فهم می‌کنند و هم صدق و حقانیتش را به رأی العین می‌یابند و آن گاه با ترازوی این کلام سخنان بشری را می‌سنجند. ۵. دین محوری مطلق؛ راه پنجم، که عقیده و علاقه اش به دین و داده‌های دینی به حدی راسخ و شدید است که به فرهنگ و یافته‌های انسانی کمال بی اعتنائی را دارد و فلسفه‌ها و جهانبینی‌های بشری را به کلی رد می‌کند، کوششی است در جهت تکرار یک جهانبینی کاملاً بر آمده از متون مقدس، که در واقع، چیزی نیست جز همان الاهیات کلاسیک یا، به تعبیر دیگری، روایتی سنتی از دین. می‌خواهم بگویم که روندگان این راه گمان می‌کنند که الاهیاتی که، در واقع، حاصل کنش و واکنش معارف وحیانی و معارف انسانی رایج در گذشته ای دور است از هر گونه دخل و تصرف معارف بشری مصون و بر کنار است و جلوه ناب و دست نخورده متون مقدس دینی و مذهبی است، گویی تدوین کنندگان این الاهیات کاری نکرده اند جز سامانمند و منظم کردن معارف وحیانی. و این توهم بزرگی است که فقط باعث می‌شود باب گفت و گو میان دین و فرهنگ عصری گشوده نشود. در واقع، راه اول، که بر آن سر طیف قرار داشت، چون به تفوق تام معارف انسانی بر معارف وحیانی باور داشت راه گفت و گوی دین و فرهنگ عصری را می‌بست؛ و این راه پنجم، که بر این سر طیف واقع است، چون به کافی و وافی بودن معارف وحیانی اعتقاد دارد باب گفت و گو را مسدود می‌دارد. همان طور

که ملاحظه می‌شود در راه اول، که در یک منتهای طیف واقع است، آموزه‌های متون مقدس با ترازوی یکی از مکتب‌های بشری توزین و قیمت گذاری می‌شوند و به میزان سازگاری یا ناسازگاری شان با اجزای آن مکتب مقبول یا مردود واقع می‌شوند. در راه پنجم، که در منتهای طیف دیگر قرار دارد، فهمی که روزگاری گروهی از الاهدانان گذشته از آموزه‌های متون مقدس داشته اند خود آموزه‌های متون مقدس تلقی می‌شود و بنابراین قداست می‌یابد و در جایگاهی می‌نشینند که گویی فرهنگ عصری اگر طالب همنشینی و گفت و گو با او شود فقط عرض خود می‌برد و زحمت او می‌دارد. پیداست که این دو راه اول و پنجم، در واقع، جمع میان تدین و تعقل یا ایمان و استدلال نکرده اند. اما در راه دوم سعی بر این است که حق پیام فراتاریخی و اصلی و جوهری و ذاتی دین ادا شود، ولی آنچه در دین جنبه تاریخی و تطفلی و عرضی و عارضی دارد به دور افکنده شود و برای تمیز گوهر و لب دین از صدف و قشر آن از یکی از مکتب‌های بشری استمداد می‌شود. در راه سوم هیچ مکتب بشری ای از سر تا بن و یکجا قبول و انتخاب نمی‌شود، بلکه اهتمام همه مصروف این است که دین با همه مکتب‌ها، فلسفه‌ها و علوم و معارف به گفت و گو بنشینند و همبستگی یابد. و در راه چهارم عقیده بر این است که معرفی ای که دین از خود می‌کند تقدم و اولویت دارد بر ارزیابی ای که مکتب‌های بشری از دین به عمل می‌آورند ولی، در عین حال، متدین از آشنایی و مواجهه با فرهنگ عصری گریز و گزیری ندارد، چرا که فقط از طریق همین آشنایی و مواجهه است که هم به کمبودها و کاستی‌های فهم خودمان از دین وقوف می‌یابیم و هم می‌توانیم در جامعه ای که در آن به سر می‌بریم اتخاذ موضع نظری و عملی کنیم (ملکیان، ۱۳۸۷: ۳۵-۵۲).

۳. چالش سوم) چالش بین دینداری (اخلاق دینی) با اخلاق جدید (سکولار / فرادینی)

«نزاع سنت و تجدد در کشورهای در حال توسعه در عمق خود نزاعی میان دو نظام اخلاقی رقیب است، این نزاع در جهان اسلام به صورت نزاعی میان "فقه سنتی" و "اخلاق سکولار" / "اخلاق فرادینی" جلوه گر می‌شود. یکی از ابعاد و ارکان مهم مردنیت بعد اخلاقی آن است و اصولاً پیدایش و رشد مدرنیته تا حد زیادی مرهون تحولی است که در اخلاق آدمیان و دیدگاه‌های آنان نسبت به سرشت و ماهیت اخلاق و نیز منبع و سرچشمه هنجارها و ارزش‌های اخلاقی یا به تعبیر دقیق تر منبع و سرچشمه هنجارها و ارزش‌ها به معنای اعم کلمه پدید آمد. به هر تقدیر نهادهای مدنی موجود در جوامع مدرن از قبیل پارلمان، قوه قضاییه، رسانه‌های جمعی آزاد، دولت دموکراتیک و پاسخگو و... همگی مبتنی و موسس بر اخلاق مدرن و فرادینی اند و بر اساس قواعد این اخلاق شکل می‌گیرند و اداره می‌شوند و کارکرد مطلوب خود را

مرهون مراعات اصول این اخلاق هستند. شکاف سنت و مدرنیته هم عمدتاً شکافی اخلاقی است. تا آنجا که شاید بتوان گفت که چالش سنت و تجدد یا تفاوت جهان سنتی و جهان مدرن را در پرتو اختلاف این دو در باب چگونگی جمع میان "حق خداوند" و "حقوق بشر" می‌توان تبیین کرد. اگر چنین تبیینی درست باشد در این صورت علت اصلی ناکارآمد شدن نهادهای مدنی مدرن در جوامع سنتی غفلت از این نکته مهم است که این نهادها از دل یک نظام اخلاقی خاص برآمده اند و مبتنی بر مفروضات عمیق اخلاقی اند. ودقیقاً به همین دلیل سودمندی و کارآمدی این نهادها تا وقتی است که با اصول و قواعد همین اخلاق اداره شوند. اخذ و اقتباس صورت ظاهری این نهادها و نادیده گرفتن و کنار گذاشتن یا مثله کردن گوهر و باطن آنها که همان اخلاق حاکم بر آنهاست یا جایگزین کردن این اخلاق با اخلاق سنتی و اداره کردن این نهادها بر اساس ارزش‌ها و هنجارهای سنتی، در حقیقت از نوعی ساده اندیشی و سطحی نگری سرچشمه می‌گیرد و تلاشی نافرجام و محکوم به شکست است. نگارنده بر این باور است که اخلاق مدرن یکی از ذاتیات و مؤلفه‌های اجتناب ناپذیر مدرنیته است و درون مایه اصلی نهادهای مدنی مدرن را تشکیل می‌دهد، حذف یا مثله کردن این اخلاق یا نشان دادن اخلاق پیشامدرن به جای آن، این نهادها را به جسد بی روح و هویتی مبدل می‌کند که وجودشان نه تنها مشکلی از مشکلات جوامع سنتی را حل نمی‌کند که خود منشأ مشکلات بسیاری است. به جای میوه‌های مدرنیته باید به ریشه‌های آن پرداخت. درخت مدرنیته از اخلاق مدرن تغذیه می‌کند و این اخلاق بخشی از عقلانیت مدرن است؛ کاشتن این نهال در سرزمین سنت که مبتنی و مؤسس بر عقلانیت و اخلاق سنتی است یا بی ثمر است یا میوه‌های تلخ به بار می‌آورد. آشتی دادن سنت و مدرنیته و پر کردن شکاف موجود بین این دو نیز در گرو حل نزاع این دو نظام اخلاقی یا این دو نوع عقلانیت عملی است» (فنائی، ۱۳۹۲: ۱۷-۱۶).

موضوع اخلاق^۱ مسأله‌ای بوده که در طول تاریخ ریشه‌های آن را همواره به دین و فلسفه مرتبط می‌کرده‌اند. اما امروزه به واسطه‌ی مطالعاتی که به‌ویژه بر روی مغز انسان صورت گرفته، فهم و توضیح و تشریح بیش‌تر و دقیق‌تری از مباحث مربوط به اخلاق در اختیار دانش‌مندان حوزه‌ی روان‌شناسی قرار گرفته و این مطالعات، پای علم را به حوزه‌ی اخلاق کشانند و از این جا بود که اخلاق جدید امکان ظهور و بروز پیدا کرد. از دیدگاه روان‌کاوی، اخلاق معادل وجدان یا فراخود شناخته شده و شاخص آن احساس گناه است. فرآیند رشد اخلاقی در کودکان عبارت از درونی کردن بازدارهای و سانسورهای اجتماعی است تا مرحله‌ای که فراخود به‌عنوان نماینده‌ی درونی بازدارهای بیرونی در او شکل بگیرد. برای سنجش اخلاق، فرد را در موقعیتی قرار

می‌دهند که امکان انجام یک عمل خلاف عرف اجتماعی در آن امکان‌پذیر باشد. عدم ارتکاب آن عمل خلاف یا داشتن احساس گناه در صورت ارتکاب نشان‌دهنده وجود وجدان در شخص خواهد بود. روی‌کرد رشدی - شناختی اخلاق را قضاوت آگاهانه در مورد کیفیت اعمال می‌داند، شاخص آن توانایی انجام قضاوت اخلاقی است و با استفاده از داستان‌های دوگانگی اخلاقی مورد پژوهش قرار می‌گیرند. دیدگاه اجتماعی که بر اصول یادگیری متکی است اخلاق را مجموعه‌ای از رفتارها، ارزش‌ها، هنجارها و مقررات اجتماعی که به وسیله‌ی مردمان آموخته می‌شود، می‌داند. با این دیدگاه اخلاق جنبه‌ی نسبی دارد و نمی‌توان به‌طور قطع تعیین کرد که جوهری^۱ به‌نام اخلاق وجود دارد. رشد اخلاق در این دیدگاه تابع یادگیری است؛ یعنی جامعه در طول حیات کودک ارزش‌ها، هنجارها و مقررات اجتماعی را به تدریج در کودک نقش می‌زند. اما دیدگاه مذهبی در مورد اخلاق از ویژه‌گی‌های خاصی برخوردار است. بدین معنی که ارزش‌های اخلاق دینی برخلاف مکاتب ذکرشده غالباً مطلق است، یعنی ازلی و ابدی بوده و تابع زمان و مکان و شرایط فرهنگی و سن مردمان نیست. به این ترتیب اگر همه‌ی مردم جامعه یا اکثریت مردمان آن به مجاز بودن فعلی غیراخلاقی (از نظر مذهب) رای بدهند، باز هم مذهب آن‌را غیراخلاقی خواهد دانست. این نوع نگاه به اخلاق برخلاف مرحله‌ی پنجم رشد اخلاقی در نظریه‌ی کلبرگ است که در آن توافق عمومی در مورد وضع قوانین به‌عنوان تعیین‌کننده‌ترین ویژه‌گی اخلاقی بودن مطرح است. قاطبه‌ی جامعه‌شناسان بر این باورند که اخلاق امری نسبی، بین‌الذلهانی^۲ و برساخته‌ی اجتماع بوده و نمی‌توان کل پیکره‌ی اخلاق را در سپهر امر دینی گنجانند. فرض این پژوهش نیز بر این اساس است که دین و اخلاق، دو ساحت جدا هستند و منطقاً هیچ تلازم ذاتی و ماهوی (از نوع مثبت و منفی) میان آن دو نیست. از این‌رو اخلاق‌گرایی می‌تواند دینی یا غیردینی باشد، همان‌گونه که دین‌ورزی می‌تواند اخلاقی یا غیراخلاقی باشد. با این وجود شاهدیم که در طول تاریخ ادیان، هر دینی در نظام اخلاقی پیش از خود تعدیلاتی به‌وجود آورده و نیز اقدام به وضع قواعد اخلاقی نوینی برای اجتماع دینی خود کرده و حتا اخلاقیات را بیش از هر دستگاه دیگری ارائه کرده است. لذا «اخلاق دینی» را می‌توان یکی از وجوه دین و اخلاق دینی داشتن (پی‌روی از اخلاقیات موجود در نظام‌نامه‌ی اخلاقی هر دین، نه اخلاقی بودن به معنای عام) را می‌توان پی‌آمد دین‌داری و نشان‌گر پای‌بندی اخلاقی به یک سنت دینی خاص دانست. تحول در پای‌بندی به اخلاق دینی نیز می‌تواند به هر سه شکل تحول در پای‌بندی دینی رخ دهد، با این توضیح که اگر پای‌بندی اخلاقی فرد در چارچوب «اخلاق دینی» تقویت شود، تحول در پای‌بندی از نوع افزایشی رخ

1- Essence

2- Intersubjective

داده است. در این نوع تحول، فرد هم‌چنان «دگرسالارانه» به رعایت ضوابط اخلاقی موجود در شریعت پرداخته و دایره‌ی اخلاقیات وی در حوزه‌ی اخلاق دینی رشد کرده اما از آن فراتر نمی‌رود چرا که منبع اخلاق فرد، منبعی بیرونی بوده (دگرسالاری اخلاقی) و همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد قواعد اخلاقی دینی، قواعدی مطلق‌اند که امکان بازاندیشی و قضاوت فردی و جمعی درباره‌ی امور اخلاقی را به پیروان خود نمی‌دهند و این به معنای بیرون راندن هرگونه مداخلیت فرهنگی، روان‌شناختی، احساسی و شاید اخلاقی از ساحت اخلاق است. از این نگاه، قواعد اخلاق دینی به لحاظ مطلقیت، چیزی است شبیه اخلاق کانتی که در آن فرد می‌بایست به حکم وظیفه به یک سری اصول اخلاقی فرازمانی و فرامکانی عمل کند. تحول در پای‌بندی اخلاقی از نوع کاهشی نیز بدین صورت شکل می‌گیرد که پای‌بندی فرد به پاره‌ای از اخلاقیات دینی کم‌تر می‌شود، در حالی که پیش‌تر به رعایت آن قواعد اخلاقی مبادرت می‌ورزیده است. شکل سوم تحول در پای‌بندی اخلاقی، چرخش از اخلاق تعبدی به اخلاق بازاندیشانه، تغییر منبع اخلاق از بیرونی به درونی یا حرکت از دگرسالاری اخلاقی به خودسالاری اخلاقی است. در این تغییر کیفیت اخلاق‌ورزی، فرد به بازتفسیر معتقدات اخلاقی خود می‌پردازد. با این که ممکن است فرد هم‌چنان خود را شخصی دین‌دار بداند، احتمال دارد حجیت متون دینی جهت وضع قواعد اخلاقی از سوی فرد تا حدودی زیر پرسش رفته و فرد، خودآیین‌وار به تدوین اخلاقیاتی فردی و گزینشی، مبادرت ورزد. در این حالت، با آن که ممکن است برخی افراد ملاحظات دینی را کاملن از زیست اخلاقی خود بیرون رانند، اما باید اذعان داشت که صرف خودسالار شدن اخلاق فرد به معنای خروج از اخلاق دینی نیست. در واقع فرد می‌تواند مادامی که از برخی جهات پای‌بند اخلاق دینی است، پاره‌ای از اخلاقیات گزینشی و خاص خود را نیز به مرور پرورانده و با استفاده از این دو منبع اخلاقی بیرونی و درونی، قواعد اخلاقی خویش را سامان دهد. نشان داده شد که حرکت از دگرسالاری به خودسالاری در ساحت اخلاق می‌تواند نشان‌گر تحول در پای‌بندی دینی از نوع «تحول در کیفیات و حالات دین‌ورزی» باشد. به علاوه، این گونه از تحول می‌تواند هم مرحله‌ای از رشد دینی فرد باشد و هم نشان‌گر کاهش دین‌داری وی. در واقع با در نظر گرفتن رابطه‌ی دیالکتیکی میان اخلاق و سایر جنبه‌های دین‌داری (به‌ویژه بعد اعتقاد دینی و ایمان دینی) است که می‌توان قضاوت مناسبی در مورد حالات و تحولات اخلاق‌ورزی فرد و نسبت آن با دین‌داری وی داشت. برای مثال، در مورد فردی که بر خلاف گذشته، تعلق‌اش به دین و گروه دینی رنگ باخته است، خودسالاری اخلاقی وی می‌تواند نشان‌گر کاهش دین‌داری‌اش باشد. برعکس، برای فردی که هم‌چنان خود را پای‌بند به گروه دینی خاصی می‌داند، این نوع تحول می‌تواند پالایش مبانی اخلاقی وی را به دنبال داشته باشد و چه بسا پایه‌های اعتقادات دینی وی را نیز استحکام بخشیده به انطباق هر چه بیش‌تر

دین‌داری فرد با موقعیت‌های چالش‌برانگیزی که در آن اخلاق سنتی دین سترون می‌ماند، دامن زند. در این حالت، فرد اخلاقیات از پیش موجود در نظام‌نامه‌ی اخلاق دینی را این‌بار به‌واسطه‌ی انتخاب فردی و نه الزامات بیرونی به‌کار می‌بندد. این شیوه‌ی اخلاق‌ورزی نیز شیوه‌ای خودسالارانه است که در آن، اگرچه منبع برخی احکام اخلاقی هم‌چنان دینی باقی می‌ماند، اما ضامن اجرای امر اخلاقی می‌تواند برآمده از وجدان و یا با تصدیق عقلی خود فرد باشد نه عذاب و عقاب اخروی. در این حالت، موجه بودن یک حکم اخلاقی از مجرای فکر خود فرد گذشته و فرد با تصدیق عقلی این حکم، خودآیین‌وار به بازتفسیر و نیز ایجاد زیست اخلاقی خویش مبادرت می‌ورزند. اما در مقام تحلیل بیش‌تر می‌توان سه حالت کلی زیست اخلاقی را تصور کرد: «اخلاق مبتنی بر گرایش به امر متعالی» (فراس‌تخواه، ۱۳۸۹: ۱).

اخلاق دینی و اخلاق دنیوی در چالش با یکدیگر

اخلاق دینی؛ در این حالت، اخلاق دارای محتوای آیینی و مذهبی می‌شود و فرد دین‌دار خود را ملزم به رعایت ضوابط اخلاقی موجود در شریعت خود می‌داند. اخلاق دینی به معنای سنتی و فقهانی آن گنجایش اخلاق عام و همه‌شمول را ندارد. شکل تعدیل / تعالی‌یافته‌ی اخلاق دینی را نیز تا حدی می‌توان با اخلاق انسان‌مدارانه و همه‌شمول سازگار دانست. این شکل از اخلاق‌ورزی، در واقع سنتزی است که از مواجهه‌ی اخلاق سنتی با وضعیت مدرن سر برمی‌آورد. اما به‌طور کلی در اخلاق دینی، عنصر تعیین‌کننده به‌جای این‌که تمایل قلبی و / یا عقلی فرد به خیر و منفعت عموم باشد، باورها و احکام و مقتضیات این یا آن شریعت خاص است. در این‌جا نه‌تنها میان ضوابط اخلاقی ادیان مختلف - بر حسب تاریخت - تفاوت‌هایی دیده می‌شود، بل‌که روایت‌ها و قرائت‌های مختلف از دین نیز منشأ به‌وجود آمدن اخلاقیات مختلفی در میان پیروان یک دین واحد می‌شوند. گستره‌ی این قرائت‌های مختلف را امروزه در چارچوب دین اسلام، می‌توان از اخلاق طالبانیستی، «اخلاق محتسبی»، اخلاق متشرعانه، اخلاق مقدس‌مآبی و اخلاق خشک زاهدانه تا اخلاق نوع‌دوستی، اخلاق «هم‌زیستی آزادمنشانه با دگرآندیشان» (فراس‌تخواه، ۱۳۸۹: ۴)، اخلاق عارفانه و اخلاق مبتنی بر منفعت همه‌گان در میان بافت مردم بازشناخت؛ طیفی که یک سر آن به درآمیخته‌گی فقه و قدرت گره خورده و سر دیگر آن با اومانیسم و تولرانس. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که بسته به وضع معرفت دینی و فرهنگ دینی مختلف دین‌داران و نیز بسته به وضعیت نهادها و مناسبات اجتماعی آن‌ها، اخلاق دینی آنان نیز متفاوت خواهد بود و بر اساس آن‌چه تاکنون ذکر شد، دو گونه اخلاق دینی را می‌توان از هم بازشناخت: اخلاق دینی تعبدی و اخلاق دینی بازاندیشانه. در حالی‌که در اخلاق دینی تعبدی، تلقی‌ای تغییرناپذیر، مهر و موم‌شده، مطلق و غیرتاریخی از اخلاق دینی مدنظر است و

در آن، درهم‌تنیده‌گی اخلاق و شرعیات به‌خوبی نمایان است، وجه متمایز اخلاق دینی بازاندیشانه، سوژه محوری آن بوده و برون‌داد آن اخلاقی با ارجاعات بیش‌وکم دینی اما متأثر از وضعیت (مدرن)، بازاندیشانه، محاسباتی و تعدیل و تفسیرپذیر است.

اخلاق دنیوی؛ هستند بسیاری از مردمان که برای پای‌بندی به امور اخلاقی، نیازی به میانجی‌گری دین یا حتا ایمان عام نمی‌بینند و زیبایی ارزش‌های اخلاقی را بی‌واسطه درک می‌کنند. اینان دلایلی غیردینی، غیرکلامی و غیرالاهیاتی برای اخلاقی‌بودن خویش اقامه می‌کنند و مطلوبیت زنده‌گی اخلاقی را منوط به اعتقاد به دین خاصی نمی‌دانند. حقوق بشر، کثرت‌گرایی و هم‌زیستی آزادمنشانه با مخالفان و برابری همه‌ی شهروندان در آزادی‌های مدنی و اجتماعی صرف نظر از پای‌بندی یا عدم پای‌بندی آنان به هر نوع دینی، نمونه‌هایی از نتایج پای‌بندی مردمان جامعه به اخلاق دنیوی می‌تواند باشد. باور دینی هر چند هم بتواند تا جایی بر التزام به برخی از افعال اخلاقی کارگر افتد، اما همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، ممکن است با برخی دیگر از بدیهیات اخلاقی در تعارض باشد. هستند کسانی که به‌خاطر باورهای دینی‌شان حاضراند نسبت به ناهم‌کیشان و دگراندیشان تعصب و خشونت ورزند؛ خشونت‌ی که به لحاظ دینی، اخلاقی بوده و مشروعیت دینی خود را به‌واسطه‌ی استنباط‌های ظاهرگرایانه و قرائت‌های فاشیستی از مفاهیمی چون تولی و تبری، جهاد، اهل نفاق، اهل ضلال، بدعت، ارتداد، انحراف، فسق و مجازات، اهل ذمه، نجاست کفار و... کسب می‌کند. بسط و گسترش اخلاق دینی بازاندیشانه و اخلاق دنیوی در میان مردمان می‌تواند عرصه را بر سیطره‌ی فقهی چنین استنباط‌هایی و رواج اخلاق طالبانیستی و محتسبی، تنگ‌تر کند.

۵. بحث و نتیجه‌گیری

بحث اصلی نوشته حاضر بر سرِ چالش‌های بین دینداری و جهان مدرن در سه قالب عقلانیتِ جدید، علوم جدید و اخلاق جدید بود. پیش فرض مهم این مقاله هم این بود که با ورود عناصر ریشه‌ای و بنیانی مدرنیته یعنی عقلانیت مدرن، علوم مدرن و اخلاق مدرن به جامعه دینی موجب تغییر و تحول و اساساً موجب ایجاد چالش‌های جدی با دینداری دینداران می‌شود. این چالش‌ها در ابعاد و انواعی چون: تکثر در دینداری، کاهش دینداری، بی‌شکلی در دینداری، شخصی شدن امر دینداری، قرائت‌های متعدد از دین، هویت‌های دینی متکثر، و غیره نمایان شده است. از نظر برگر، درگذشته ادیان انحصارگر وظیفه معنا و مشروعیت بخشیدن به زندگی فردی و جمعی مردمان را برعهده داشتند و «درجه‌ی بالای یک‌پارچه‌گی» اجتماعی و وجود «نظم معنایی یک‌پارچه‌ساز که بخش‌های متفاوت جامعه» را دربرمی‌گرفت «جهان زیست مشترک» را سامان می‌داد. معانی، ارزش‌ها و باورهای گوناگون رایج در جامعه در نهایت از

طریق «تفسیری جامع درباره‌ی واقعیت»، که زندگی انسان را به کل نظام عالم ربط می‌داد «یک‌پارچه» می‌شدند. در جوامع ماقبل مدرن، دین احساس «بودن در کاشانه‌ی خود» در جهان هستی را برای انسان ممکن می‌ساخت، اما در جوامع مدرن، بخش‌های گوناگون زندگی مردمان تحت‌تأثیر «جهان‌های معنایی و تجربی» متفاوتی قرار می‌گیرند. با پیچیده شدن تقسیم کار ناشی از «تولید فن‌آورانه» و سر برآوردن نظام‌های شغلی گوناگون فرد خود را با جهان‌های زیست متفاوتی روبه‌رو می‌بیند و این «چندگانگی» به حوزه‌ی خصوصی نیز تسری پیدا کرده و نیز «تظاهرات عمده‌ای در سطح آگاهی دارد» (برگر، برگر و کلنر، ۱۳۸۷: ۷۵-۷۳). این زیست جهان‌های متفاوت به نوعی زیست جهان‌های دینی متفاوتی هم به وجود آورده که هیچ‌گونه هم‌شکلی و هم‌سانی خاصی با نوع گذشته اش ندارد.

مهمترین نتیجه پژوهش حاضر این است که اساسا در سایه بسط و گسارش عقلانیت جدید، علوم جدید و اخلاق جدید این زیست جهان انسان‌ها بود که از بیخ و بن دچار تحول و تغییر شد و انسان مدرن بر اساس شرایط وجود شناسی، معرفت شناسی و انسان شناسی جهان مدرن با مقوله دین روبرو گشته و بر این اساس نیز دینداری خود را مبتنی بر شناخت فعلی تنظیم می‌کند و سامان می‌بخشد. در جهان کنونی نمی‌توان از انسان‌ها انتظار فهم و درک جهان ماقبل مدرن از دین را داشت و از آنان خواست که مبتنی بر معرفت آن روزگار دینداری خود را نیز سامان ببخشند. چنین امری امروزه دیگر از اساس غیر ممکن به نظر می‌رسد. از سوی دیگر ورود پدیده‌ها و عناصر مدرن مانند عقلانیت و علوم و اخلاق جدید پیام آور زیست جهان دیگری بوده است که البته با زیست جهان گذشته در تقابل و ناسازگاری قرار گرفته و موجب بروز انواع و اقسام چالش‌ها نیز شده است. این چالش‌ها اگر برای مردمان مغرب زمین کم و بیش رو به پایان است اما برای مشرق زمینیان و به ویژه مردمان سرزمین‌ها و جوامع اسلامی هر روز شکل جدیدی به خود می‌گیرد و گویی سر سامان یافتن و به ساحل آرامش رسیدن را ندارد.

در این مقاله از سه نوع چالش اساسی سخن رفت که یکی از آنها چالش دینداری با عقلانیت جدید بود و این گونه بحث شد که دینداری در جهان جدید اگر بخواهد مبتنی بر عقلانیت جدید باشد اما به قواعد و لوازم و پیامدهای این نوع از عقلانیت تن ندهد و همچنان بر اساس عقلانیت سنتی عمل کند، بدون تردید با مشکلات نظری و عملی فراوانی مواجه می‌شود. پذیرش عقلانیت مدرن لزوماً به معنای دست برداشتن از دین نیست، اما به معنای پذیرش تمامی آموزه‌ها و احکام دینی هم نخواهد بود و در این زمینه نقدهای بنیادینی به امر دینی وارد می‌شود که پیش از این وجود نداشت. پذیرش عقلانیت جدید توسط فرد دیندار او را از مرحله و عرصه اعتقادی اندیشی به مرحله بازاندیشی و در نهایت به مرحله انتقادی اندیشی می‌کشاند و

این جاست که ممکن است بسیاری از آموزه‌ها و باورهای دینی او را تخطئه کند و از او دیندار دیگری بسازد که از اساس با دینداری گذشته اش متفاوت بشود. در چالش دوم که چالش بین دینداری و علوم جدید است تقریباً همانند چالش اول در موارد بسیاری یافته‌های علمی در تضاد و ناسازگاری با باورها و اعتقادات دینی دینداران قرار می‌گیرد و هر روز و ساعت آنان را با شک و تردیدهای فراوانی روبرو می‌سازد. دینداری در چنین شرایطی سهل و آسان نبوده و دینداران دیگر در یک زمین نرم و صاف راه نمی‌روند، بلکه اکنون راه رفتن در زمینی پر از سنگلاخ و پستی و بلندی‌هایی است که هر آن امکان سقوط هم می‌رود. علوم جدید به مثابه رقیب قدرتمند گویی به مصاف آموزه‌ها و باورهای دینی می‌روند و هر آن چه که دینداران در زندگی خود بدان‌ها باور داشته اند را به چالش می‌گیرند. این جاست که کار برای دیندارانی که از سویی دل در گرو دین خود دارند و از سوی دیگر می‌خواهند سویه‌های علمی و منطقی یافته‌های جدید را نیز باور کنند بسیار سخت و دشوار می‌شود و برون رفت از چنین شرایطی حقیقتاً کاریست بس سترگ و سخت. در چالش سوم هم که چالش بین دینداری با اخلاق جدید است نیز کار به سختی پیش می‌رود و زیستن در جهان مدرن با اخلاق پیشامدرن از اساس غیر ممکن می‌شود و برای دیندارانی که روزگارانی با اخلاق پیشامدرن زیسته اند و بدان خو گرفته اند و عادت کرده اند اکنون اما زیستن در جهان مدرن بر اساس اخلاق مدرن بسیار دشوار و طاقت فرسا شده است. دینداران باید بیاموزند که دیگر نمی‌توان با اخلاق پیشامدرن در جهان مدرن زیست و زندگی کرد و بایسته است که اخلاق مدرن را پیشه خویش سازند و این البته نه کاریست خُرد.

منابع

- برگر، پیترو. ال، برگر، بریجیت. کلنر، هاسنفرید (۱۳۸۷): ذهن بی خانمان؛ نوسازی و آگاهی، ترجمه محمد ساوجی، تهران: نشر نی.
- برگر، پیترو (۱۳۷۵). غیر دینی شدن منشاء کثرت گرایی است، ترجمه لیلی مصطفوی کاشانی، نامه‌ی فرهنگ، شماره ۲۴، زمستان ۱۳۷۵.
- بیرو، آلن (۱۳۷۵). فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساوخی، انتشارات کیهان
- توسلی، غلامعباس و ابوالفضل مرشدی (۱۳۸۵). بررسی سطح دینداری و گرایش‌های دینی دانشجویان؛ مطالعه‌ی موردی: دانشگاه صنعتی امیر کبیر، مجله‌ی جامعه‌شناسی ایران، دوره‌ی هفتم، شماره‌ی ۴، زمستان ۱۳۸۵.
- چیت ساز قمی، محمد جواد (۱۳۹۲). مقیاس‌های دین داری در ایران، مسائل و مشکلات، فرهنگ و اندیشه، ش ۱۳
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳)؛ صور بنیادین حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز
- دیویس، چارلز (۱۳۸۷)؛ دین و ساختن جامعه (جستارهایی در الاهیات اجتماعی)، ترجمه‌ی حسن محدثی و حسین باب الحوائجی، تهران: نشر یاد آوران.
- سراج زاده، سید حسین (۱۳۹۰). به کارگیری مدل در سنجش دینداری، متن سخنرانی در نشست پنجم سلسله نشست‌های علمی بررسی و نقد سنجش دینداری در ایران، موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران، زمستان ۱۳۹۰.
- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۴). مدلی برای سنجش دینداری در ایران، مجله جامعه‌شناسی ایران، ش ۶
- شریعتی مزینانی، سارا (۱۳۸۵). جامعه‌شناسی مدرنیته‌ی دینی، متن سخنرانی در گروه جامعه‌شناسی دین، انجمن جامعه‌شناسی ایران.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۶). پایان تئولوژی (ج ۱)، تهران: نشر نقد فرهنگ.
- فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹۲). اخلاق دین شناسی، تهران: نشر نگاه معاصر.
- فراستخواه، مقصود؛ دین چیست؟ دینداری چیست؟، ۱۳۹۲.
- فراستخواه، مقصود (۱۳۸۹)؛ اخلاق غیردینی و دین غیراخلاقی: بحثی در باب نسبت میان دین ورزیدن و اخلاقی بودن، دسترسی در: <http://farasatkahh.blogspotsky.com/>
- فورشت، اینگر و پل ربیستاد (۱۳۹۴). درآمدی بر جامعه‌شناسی دین، ترجمه مجید جعفریان، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
- گیدنز، آنتونی (۱۳۹۳)؛ جامعه‌شناسی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.

- مرشدی، ابوالفضل (۱۳۸۴)؛ چند گانه شدن زیست جهان دانشجویان و نسبت آن با عرفی شدن آن ها؛ مطالعه موردی: دانشگاه صنعتی امیر کبیر (پلی فن تهران)، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته‌ی جامعه شناسی، دانشگاه تهران، سال ۱۳۸۴.
- محدثی، حسن (۱۳۸۶). آینده‌ی جامعه‌ی قدسی: امکانات و چشم انداز اجتماعی-سیاسی دین در ایران پسا انقلابی، مجله انجمن جامعه شناسی، سال هشتم شماره ۱۷ (پیاپی)، بهار ۱۳۸۶.
- محدثی، حسن (۱۳۹۱). جامعه شناسی دین، تهران: نشر یادآوران.
- محدثی، حسن (۱۳۹۲). امتناع اندازه گیری دینداری و امکان رتبه بندی انواع دینداری، مجله‌ی مطالعات اجتماعی ایران، دوره‌ی هفتم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۲.
- ملکیان، مصطفی؛ (۱۳۸۷). راهی به رهایی، تهران: نشر نگاه معاصر.
- نصرتی، شیمای (۱۳۹۱). تاثیر میزان دینداری بر سبک زندگی جوانان تهرانی، فصلنامه پژوهش اجتماعی، سال چهارم، شماره چهاردهم، بهار ۱۳۹۱.
- نیک پی، امیر (۱۳۸۰)؛ ذهنیت جوانان ایرانی، نشست گروه علمی- تخصصی جامعه شناسی ایران.
- ویلم، ژان پل (۱۳۸۶). جامعه شناسی ادیان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ اول، تهران: نشر علم.
- هرویولژه، دانیل (۱۳۸۰). انتقال و شکل‌گیری هویت‌های اجتماعی - دینی در مدرنیته، ترجمه‌ی محمود نجاتی حسینی، فصل‌نامه‌ی پژوهش، شماره‌ی ۵، سال ۱۳۸۰.
- Hervieu-Leger, D. (2006). In search of certainties; The paradoxes of religiosity in societies of high modernity in the hedgehog review. spring & summer 2006

مقالات پژوهشی

❖ دین‌داری و اخلاق‌مداری

(محمد رضا کلاهی)

❖ وضعیت جنبش‌های معنوی نوین در ایران

(علی احمد رفیعی راد)

❖ بررسی گروه‌های مرجع جوانان شهر قم و عوامل اجتماعی انتخاب آن - با

تأکید بر روحانیت

(سیدضیاء هاشمی / مهدی حسین زاده‌فرمی)

❖ درآمدی بر سنخ‌شناسی هیأت‌های عزاداری در ایران

(علی بهرام‌پور / حسن محدثی گیلوایی)

❖ پدیدارشناسی عزاداری محرم در شهر رشت

(وحید قربانعلی‌پور / محمد مهدی رحمتی)

❖ امر دین‌داری دانشگاهی و زندگی دینی دانشجویان

(سید محمود نجاتی حسینی)

