

## بررسی روند تحولات شبه‌پارادایم‌های جامعه‌شناسی دین

کافائزه ایزدی\*

حسین حیدری\*\*

جواد روحانی رصاف\*\*\*

### چکیده

دین به‌عنوان یکی از فراگیرترین و پیژگی‌های زندگی انسانی، با نهادها و نیروهای سازنده جامعه، ارتباطی متقابل داشته است. در این پژوهش سیر جامعه‌شناسی دین و روند تحولاتی که جامعه‌شناسان دین، در حوزه چالش‌های بین دین، نهادهای اجتماعی و مدرنیته داشته‌اند، با هدف بازنمودن آن برای علاقه‌مندان ایرانی، تصویر شده است. به‌طورکلی، می‌توان گفت: جامعه‌شناسان دین، نسبت دین و اجتماع و همچنین مسئله سکولاریسم را در قالب سه پارادایم «عرفی شدن»، «انتخاب عقلانی» و «مدرنیته‌های چندگانه» مورد بررسی قرار داده‌اند. به نظر می‌رسد، آنچه در سیر جامعه‌شناسی دین با آن مواجهیم، گسترش فهم پدیده «مدرنیته» به مرور زمان است و بهتر است از هریک از سه پارادایم فوق، با عنوان «شبه‌پارادایم» نام برد.

این پژوهش، به روش اسنادی و کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی - تحلیلی انجام، و گردآوری اطلاعات بر اساس مطالعه آثار مکتوب چاپی و الکترونیکی صورت گرفته است.

**کلیدواژه‌ها:** پارادایم، جامعه‌شناسی دین، عرفی شدن، انتخاب عقلانی، مدرنیته‌های چندگانه، شبه‌پارادایم.

## مقدمه

پشت سر گذرانده و نیز نقش و جایگاه دین در جوامع مدرن معاصر، در کانون نظر و توجه بسیاری از دوست‌داران این حوزه مطالعاتی می‌باشد. هدف این پژوهش نیز بیشتر باز نمودن این سیر و تغییر و تحولات آن، برای علاقه‌مندان در جامعه معاصر ایران است. گرچه پارادایم‌های عرفی شدن و انتخاب عقلانی کم‌وبیش و به تفکیک در فضای جامعه‌شناسی دین ایران مورد بررسی و نقد قرار گرفته‌اند، اما پارادایم مدرنیته‌های چندگانه کمتر مورد توجه واقع شده است. به‌ویژه آنکه کنار هم قرار دادن این سه پارادایم نیز، به ایجاد تصویری جامع از جامعه‌شناسی دین و آخرین رویکردهای آن کمک شایان توجهی خواهد کرد؛ گرچه در جمع‌بندی، نویسنده مقاله بر آن است با توجه به تعریف پارادایم، بهتر است از هریک از سه پارادایم فوق با عنوان «شبه‌پارادایم» نام برد، و آنچه در این سیر با آن مواجهیم نه چرخش پارادایمی، بلکه گسترش فهم پدیده «مدرنیته» در ذهن نظریه‌پردازان و جامعه‌شناسان دین، به مرور زمان است.

## جامعه‌شناسی دین

در سرتاسر تاریخ و در کهن‌ترین فرهنگ‌های بشری، دین به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین و فراگیرترین ویژگی‌های زندگی انسانی، همواره به اشکال گوناگون وجود داشته است (Johnstone, 1988, p. 3). از این رو، می‌توان گفت: مطالعات مربوط به دین، از جمله پدیده‌هایی است که عمری به بلندی حیات انسانی دارد. با این حال، قرن ۱۹ میلادی شاهد تحولات چشمگیری در زمینه دین‌پژوهی و مطالعات حوزه دین بوده است. دین‌پژوهی نوین بر این بنیاد استوار است که دین، همانند سایر موضوعات دیگری که در طی حیات انسانی در جوامع بشری و

حضور دین در اجتماع و تعامل و تقابلش با سایر نهادهای اجتماعی، همواره نقشی مهم و تأثیرگذار در ابعاد مختلف زندگی انسان داشته و در دنیای معاصر نیز دارد. از رهگذر این نقش و تعامل دین با سایر نهادهای اجتماعی است که مبحث جامعه‌شناسی دین، در کنار سایر مطالعات مرتبط با دین، مطرح شده و رشد نموده است. با رشد جامعه‌شناسی دین، اغلب متفکران پیش‌بینی می‌کردند که در جامعه مدرن، نهادها، اعمال و تفکرات دینی به تدریج اهمیت اجتماعی خود را از دست خواهند داد. این نگرش که با عنوان پارادایم «عرفی شدن» شناخته می‌شود، به مرور منتقدانی جدی پیدا کرد و «انتخاب عقلانی» به‌عنوان دومین پارادایم مهم در حوزه جامعه‌شناسی دین مورد توجه قرار گرفت. در نظر معتقدان این پارادایم، تعامل میان مذہبیون و نهادهای مذہبی، چیزی شبیه به تعامل میان خریداران یک محصول و فروشندگان آن است که تحت تأثیر قانون عرضه و تقاضا به پیش می‌رود. با وارد آمدن نقدهایی بر این پارادایم، سومین پارادایم یعنی «مدرنیته‌های چندگانه» در دهه‌های اخیر طرف‌دارانی پیدا کرده است. این گروه معتقدند نمی‌توان به‌طور قطع تعیین کرد که در فرایند مدرن شدن، بر سر دین چه پیش می‌آید. این مسئله را باید به‌طور جداگانه و با توجه به فرهنگی که در فرایند مدرن شدن واقع شده است، مورد بررسی قرار داد.

در این مقاله، پس از بیان مفهوم پارادایم، به بررسی سه پارادایم فوق و چگونگی شکل‌گیری و روند تغییرات پارادایمی در جامعه‌شناسی دین پرداخته شده است و جمع‌بندی و دیدگاه نویسنده درباره این سیر، در انتها آورده شده است.

آشنایی با این روند و تغییر و تحولاتی که مباحث مربوط به دین در این مسیر داشته و از ابتدا تا عصر حاضر

ترتیب به مطالعه دین پرداخته‌اند: یا دین را از آن لحاظ که در فهم کنش اجتماعی مؤثر است، بررسی کرده‌اند؛ یا به رابطه بین دین و حوزه‌های دیگر حیات اجتماعی همچون اقتصاد، طبقات اجتماعی و سیاست پرداخته‌اند و یا به پژوهش در نقش‌ها، سازمان‌ها و جنبش‌های دینی روی آورده‌اند (Bellah, 1968, p. 406). با وجود هریک از این رویکردها، گذشت زمان برای جامعه‌شناسی دین، فراز و نشیب‌های خاص خود را به همراه داشته است. گرچه نمادها و مناسک دینی با تار و پود فرهنگ مادی و هنری جامعه درهم تنیده بود، اما با پیدایش و گسترش مدرنیته، دین به‌طور جدی به‌چالش کشیده شد (Giddens, 2006, p. 541) و پاسخ به این سؤال که «آینده برای ادیان آستن چه تحولاتی است؟»، موضوعات و بحث‌هایی را در این رشته به وجود آورد که در ذیل عنوان «پارادایم‌های جامعه‌شناسی دین» بدان‌ها پرداخته شده است. مهم‌ترین پارادایم‌هایی که در این حوزه از آنها صحبت به میان آمده است عبارتند از: پارادایم عرفی شدن، پارادایم انتخاب عقلانی، و در این اواخر پارادایم مدرنیته‌های چندگانه.

### مفهوم پارادایم

واژه «پارادایم» (Paradigm) از زمان نمودار شدنش تاکنون، در میان اندیشمندان و نوشته‌های علمی و تحقیقی و متن‌های مرتبط در علوم انسانی و اجتماعی، به‌صورت گسترده‌ای استفاده شده است و اصل کاربرد آن را جامعه علمی پذیرفته است (حسنی و علیپور، ۱۳۸۹). با این حال، ابهام معنایی این واژه، بدفهمی و نیز تفسیرها و کارکردهای سلیقه‌ای بسیاری را از این اصطلاح رایج، به دنبال داشته است. بنابراین، در ابتدای مقاله، به بیان مفهوم پارادایم می‌پردازیم.

پارادایم، اصطلاح معروف توماس کوهن است که

زندگانی اجتماعی و فردی نوع بشر همواره وجود داشته، می‌تواند مورد تحقیق و بررسی علمی و نقد و تحلیل همه‌جانبه قرار بگیرد. ریشه‌های تحولات دین‌پژوهی در قرن ۱۹ میلادی را باید در سده‌های پیشین و عمدتاً در قرن هجدهم یا عصر روشنگری جست‌وجو کرد. این دگرگونی‌ها به پدید آمدن چند رشته جدید در عرصه دین‌شناسی منجر گردید که هریک از بُعدی خاص به مطالعه دین روی آوردند. جامعه‌شناسی دین از جمله این رشته‌هاست. گرچه بررسی رابطه بین دین و جامعه از روزگاران گذشته وجود داشته است (الیاده، ۱۳۸۹، ص ۲۹۳)، اما سامان‌دهی و سازمان‌بندی آنها به‌صورت رشته‌هایی صریح و گویا، از قرن ۱۹ میلادی وارد عرصه دین‌شناسی شده است.

«جامعه‌شناسی دین از جهت روش‌شناختی، شاخه‌ای از جامعه‌شناسی و از جهت موضوع، شاخه‌ای از دین‌شناسی به‌شمار می‌رود» (عباسی، ۱۳۸۱، ص ۲۲). در جامعه‌شناسی دین، با رویکردی جامعه‌شناسانه به تحلیل دین پرداخته می‌شود. به واقع جامعه‌شناسی دین، علمی است که در خصوص نقش دین در اجتماع و همچنین تأثیر آن بر حالت شخص باایمان تمرکز می‌کند (اسکات و هال، ۱۳۸۲، ص ۱۴). «نگاه جامعه‌شناسانه به دین، متوجه چیستی و ماهیت دین، بدون توجه به منشأ اجتماعی آن نیست، بلکه بی‌آنکه وارد ساحت چیستی دین و امر دینی شود، به بررسی روابط متقابل بین اعتقادات دینی و سازمان‌ها و نهادهای مذهبی از یک طرف، و سازمان‌ها و نهادها و آداب و رسوم اجتماعی از سوی دیگر، می‌پردازد» (علیزاده، ۱۳۷۵، ص ۵۶). البته باید توجه داشت که جامعه‌شناسی دین صرفاً به تأثیر دین در اجتماع نظر ندارد، بلکه تأثیر متقابل اجتماع در دین را نیز بررسی می‌کند.

رایرت بلا بر آن است که جامعه‌شناسان تاکنون به سه

الهام‌گیری از الگوی «تاریخ‌نگاری جدید علم» اثر الکساندر کویره، به نظریه خود در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* رسید: ویژگی حوزه‌های نورسته علمی پیش از رسیدن به بلوغ، وجود نزاع‌های متعدد میان مکاتب رقیب و فقدان هرگونه اجماعی در میان دست‌اندرکاران رشته نوظهور است. این رقابت در نهایت، زمانی به پایان می‌رسد که یک گروه، راه‌حلی الگو برای مسائل پژوهشی برجسته ارائه کند. این الگو باید دو خصوصیت زیر را دارا باشد:

۱. اعضای مکاتب رقیب را به خود جذب کند و میان آنها وفاق برقرار نماید.

۲. به اندازه کافی، پرونده را برای حل مسائل و پژوهش‌های علمی بعدی باز بگذارد. به عبارت دیگر، راه‌حل الگو، به قدری وسیع باشد که زیر مسائل فراوانی را در خود جای دهد.

کوهن، این راه‌حل‌های الگو را «پارادایم» خواند. پارادایم، هدایتگر پژوهش در راهی روشن در دوره بعد است. دوره مزبور که تحت اشراف و هدایت‌گری یک پارادایم خاص است، در اصطلاح، «علم هنجاری» نامیده می‌شود که خصوصیت بارز آن، اجماع گسترده، درباره سؤالات بنیادی و الگوی خاص تحقیق است.

به عبارت دیگر، کوهن به این نتیجه رسید که رشد علمی، نه بر اثر تراکم و انباشت علم، بلکه بر اثر انقلابات به وجود می‌آید. یعنی در هر دوره یک پارادایم مسلط در حوزه علم داریم؛ بدین معنا که دانشمندان علم در موضوع یا روش یا مفاهیم به اشتراک نظری کلی می‌رسند. در واقع، پارادایم، اجماع دانشمندان یا اجتماع علمی است (Kuhn, 1970, p. 52-75).

وقتی پارادایمی مسلط است، یعنی علم نرمال و هنجار در جامعه جریان دارد. وقتی روش تبیین نظریه زیرسؤال

نخستین بار برای توضیح انقلاب‌های علمی در کتاب معروفش با عنوان *ساختار انقلاب‌های علمی* به کار برد (Kuhn, 1970, p. 45). گرچه پیش از وی، این واژه در موارد دیگری به کار می‌رفت و پس از کوهن نیز، با تغییرات معنایی به کار رفت که مدنظر وی نبود. به واقع، می‌توان گفت: نگاه پارادایمی به علوم، از جمله واکنش‌های برخی فیلسوفان و تاریخ‌نگاران علم بوده است که در برابر دیدگاه تجربه‌گرایی و به‌ویژه تجربه‌گرایی منطقی، در قرن بیستم پدید آمده است (حسینی و علیپور، ۱۳۸۹).

ویتگنشتاین، کوهن، فایرابند، هانسون و برخی جامعه‌شناسان معروف، مانند سانهایم و رایت میلز، از جمله فیلسوفانی بودند که با آرای متفاوت، با نگرش تجربه‌گرایی منطقی به مخالفت برخاستند و این در حالی بود که هریک از آنان، از اصطلاح و واژه مخصوص به خود استفاده می‌کردند. برای نمونه، برخی از فیلسوفان علم با تعبیر «چارچوب‌های مرجع» یا «جهان‌های گفتمان»، ویتگنشتاین با اصطلاح «بازی‌های زبانی» (language games) فایرابند با تعبیر «کلان‌نظریه‌های پشت صحنه» یا «چارچوب‌های اندیشه» و هانسون با طرح ویژگی «گران‌بار از تئوری بودن مشاهدات» به بیان نظریات خود پرداخته و به مقابله با جزمیت‌گرایی رویکرد تجربه‌گرایی منطقی می‌پرداختند. این تعبیر گرچه مثل هم نیستند و نمی‌توان آنها را به یک دیدگاه ارجاع داد، اما شباهت‌های بسیار با یکدیگر داشته و از یک دغدغه و منشأ پدید آمده‌اند: همه این دیدگاه‌ها، به اعتبار معرفت‌شناختی روش تجربه‌گرایی، به مثابه تنها ملاک استاندارد و عام در علمی بودن یک مسئله، تردید داشته‌اند (همان). در این میان واژه پارادایم، جای بیشتری برای خود باز نمود و بعد از آن در سطح گسترده‌ای به کار گرفته شد. در واقع، کوهن با گذر کردن از تاریخ‌نگاری انباشتی و

### ۱. پارادایم عرفی شدن (سکولاریزاسیون)

این پارادایم، پارادایم غالب در جامعه‌شناسی دین قرن بیستم است و سایه سنگینی در جامعه‌شناسی دین داشته است. از زمان شکل‌گیری جامعه‌شناسی در اواخر قرن ۱۹ تا ربع آخر قرن ۲۰ میلادی، تقریباً تمام اندیشمندان علوم اجتماعی که به تحلیل نقش مذهب در جامعه پرداخته‌اند، به نوعی از ایده عرفی شدن (سکولاریزاسیون) تأثیر پذیرفته بودند. هرچند هریک از این متفکران در مطالعات خود، بر بُعد خاصی از فرایند عرفی شدن تأکید کرده‌اند، اما وجه مشترک تمامی این مطالعات را این نظریه تشکیل می‌داد که در جامعه مدرن، دین نقش اجتماعی چندانی مهمی نداشته و اگر هم بتوان نقش مختصری برای آن قایل بود، چیزی جز یک نقش بازدارنده و منفی نخواهد بود.

توانایی و گستردگی این نظریه از آنجا آشکار می‌شود که طی دو قرن اخیر تقریباً هیچ موضوع دیگری را نمی‌توان یافت که درباره آن چنین اشتراک نظر آشکاری در میان طیف گسترده‌ای از متفکران اجتماعی وجود داشته باشد. به‌طور خلاصه، مدافعان این نظریه بر آن بودند که نهادها، اعمال و تفکرات دینی به تدریج اهمیت اجتماعی خود را از دست می‌دهند.

در تاریخ اروپا مهم‌ترین نشانه‌های فرایند عرفی شدن عبارت بودند از:

- رهایی دولت از سلطه کلیسا؛
- آزاد شدن زمین‌های وقفی از سیطره مالکیت کلیسا؛
- جدایی نظام آموزشی جدید از نظام آموزشی حوزه‌ای.

پیتروال. برگر این سه تحول را نشانه‌های نوعی «سکولاریزاسیون اجتماعی ساختاری» می‌داند و معتقد است که به موازات این تحولات، یک «سکولاریزاسیون ذهنی» نیز صورت گرفته که مضمون اصلی آن، این است

می‌رود، آن‌گاه علم با بحران مواجه می‌شود. به عبارتی، «پارادایم تصویری بنیادی از موضوع بررسی یک علم است. پارادایم تعیین می‌کند که در یک علم چه چیزی را باید بررسی کرد، چه پرسش‌هایی را می‌توان به پیش کشید، این پرسش‌ها را چگونه باید مطرح کرد و در تفسیر پاسخ‌های به‌دست‌آمده چه قواعدی را باید رعایت کرد. پارادایم، گسترده‌ترین وجه توافق در چارچوب یک علم است و در جهت تفکیک یک اجتماع یا خرده اجتماع علمی از اجتماع دیگر عمل می‌کند. پارادایم، سرمشق‌ها، نظریه‌ها، روش‌ها و ابزارهای موجود در یک علم را، دسته‌بندی، تعریف و مرتبط می‌کند» (ریتزر، ۱۳۷۹، ص ۶۳۲).

به نظر کوهن، هر رشته علمی در بستر پارادایم شکل می‌گیرد و علوم به اصطلاح پارادایم‌محور هستند. به بیان دیگر، علوم در چارچوبی تولید می‌شوند که تعیین‌کننده دیدگاه دانشمند به جهان و مشخص‌کننده قواعد بازی در سازوکار تولید علم است. کوهن، دانشمند را به منزله حل‌کننده معما یا شطرنج‌باز می‌داند (Kuhn, 1970, p. 36). البته لازم به ذکر است که به اعتقاد کوهن، دانشمندان درون یک پارادایم، بدون اینکه از حوزه عقلانیت آن پارادایم خارج شوند، می‌توانند اختلاف‌نظراتی نیز باهم داشته باشند.

### پارادایم‌های جامعه‌شناسی دین

چنان‌که گذشت، جامعه‌شناسی دین، شاخه‌ای از دین‌پژوهی است که خود از قرن ۱۹ میلادی به بعد به وجود آمده و رشد پیدا کرده است؛ از این رو، بررسی دین و کاوش در ابعاد مختلف دین تا این زمان را نمی‌توان عملاً در حوزه جامعه‌شناسی دین جای داد. نگاه به دین تا این زمان غالباً درون‌دینی و با هدف تأیید یا انکار عقاید دینی و در حوزه‌های کلامی و فلسفی صورت می‌گرفته است. اما با آغاز جامعه‌شناسی دین به‌طور علمی و آکادمیک، از پارادایم‌های زیر در این حوزه سخن به میان آمده است:

تقاضا برای کالاهای دینی توجه می‌کند و از این رو، در تبیین افزایش فعالیت‌های دینی ناکام است.

از اواسط دهه ۱۹۸۰ میلادی، نشانه‌هایی در صحنه جوامع پدیدار شدند که جامعه‌شناسان دین نمی‌توانستند آنها را با استفاده از «تئوری عرفی شدن» توضیح دهند. اولین نشانه‌ها آن بود که برخلاف انتظار، با افزایش درجه مدرنیزاسیون، درجه مذهبی بودن کاهش نیافت. مدافعان تز سکولاریزاسیون تا مدتی سعی داشتند این پدیده‌های غیرمعمول را همچنان در چارچوب نظریه‌های قبلی خود و یا حداکثر نسخه تعدیل شده‌ای از آن، تحلیل و توجیه کنند. بدین ترتیب، با انباشته شدن تدریجی پدیده‌هایی که با پارادایم سکولاریزاسیون قابل توضیح نبودند، زمینه‌های نضج و اوج‌گیری یک پارادایم جدید فراهم شد: انتخاب عقلانی.

## ۲. پارادایم انتخاب عقلانی

چرخش به سوی نظریاتی که بتواند از نقش روزافزون دین در جوامع بشری تبیین درستی ارائه کند، یکی از مهم‌ترین پدیده‌های علمی در دهه‌های اخیر است. در حوزه جامعه‌شناسی دین، یکی از این نظریه‌ها «انتخاب عقلانی» است که طی دهه ۸۰ میلادی، نشانه‌های شکل‌گیری آن به تدریج شروع به ظاهر شدن کردند؛ این پارادایم از اقتصاد به جامعه‌شناسی و سپس به جامعه‌شناسی دین وارد شده است (کاظمی‌پور، ۱۳۸۰، ص ۵۲).

نظریه انتخاب عقلانی، نخستین بار توسط گری بکر (Gary Becker) در کتاب پرنفوذش به نام رویکرد اقتصادی به رفتار انسانی (۱۹۷۶) معرفی شد (Becker, 1976, p. 153-160)؛ اما مدت کوتاهی بعد راه خود را از اقتصاد به گستره جامعه‌شناسی دین گشود. این تحول شاید در زمره مهم‌ترین تحولات به وقوع پیوسته در تاریخ اندیشه انسانی باقی بماند: نظریه‌ای که برای توضیح

که غرب جدید، شاهد افزایش شمار افرادی است که در نگاه به دنیا و زندگی خود، از تفسیرهای مذهبی سود نمی‌جویند. هر دوی این تحولات، به نظر برگر، ریشه در تحول بنیادین دیگری دارد که همان فرایند «عقلایی شدن»؛ یعنی همان پیش شرط پیدایش هرگونه جامعه صنعتی مدرن است (کاظمی‌پور، ۱۳۸۰، ص ۵۴). در این پارادایم، جامعه‌شناس دین از منظر بیرونی به دین می‌نگرد و به تبع، درباره درست یا نادرست بودن فلان دین و مذهب به داوری نمی‌نشیند و بنابراین، این نوع نگاه، شاید نتایجی دربر داشته باشد که از دید معتقدان به دین بدیع باشد. نکته قابل توجه نیز همین است. (به اعتقاد یک جامعه‌شناس دین) آدم‌های مذهبی نمی‌توانند بسیاری از مطالب و موضوعات مهم را درک کنند؛ زیرا مسائلی وجود دارد که فقط از بیرون قابل درک و دیدن است. البته باید گفت: نه منظر جامعه‌شناختی (منظر بیرونی) حقیقت را در انحصار خود دارد و نه منظر دینی (درونی). هر یک از اینها بصیرت‌های خاص خودشان را دارند و هر دو مهم و اساسی هستند (زاگرم، ۱۳۸۴، ص ۷۲).

بر اساس دیدگاه اندیشمندان جامعه‌شناسی دین، در این پارادایم تبیین رفتارهای دینی مردم در عصر مدرن، اهمیت قابل توجهی در جامعه‌شناسی دین دارد. اما این نظریه در همه موارد نمی‌تواند تبیین‌کننده باشد و تحلیلی جامع و کامل نشان دهد. نظریه سکولاریزاسیون تقاضای دین را محور و اساس کار خود قرار می‌دهد؛ از این رو، نمی‌تواند تغییرات و نوسازی‌های دینی و فعالیت‌های دینی در جامعه را تبیین نماید. در واقع، نظریه سکولاریزاسیون که در جامعه‌شناسی دین مطرح است، پدیده کاهش و افول دین در جامعه معاصر را این‌گونه تبیین می‌کند که مدرنیته باعث کاهش تقاضا برای باورهای سنتی دین می‌شود. به عبارتی، این نظریه فقط به کاهش

موقعیت را مشخص می‌کنند (Turner, 1991, p. 354). بر اساس این انگاره، این قواعد کلی شامل تمامی رفتارهای انسانی و حوزه‌های حیات اجتماعی، از جمله مذهب یا به عبارت دقیق‌تر، تصمیمات مرتبط با مذهب نیز می‌شود؛ چه این تصمیمات توسط افراد گرفته شوند و چه توسط مؤسسات دینی. در واقع، با به کار بستن این نظریه در تحلیل رفتار دینی، مطالعات جامعه‌شناختی دین به استفاده وسیع از تعبیر و استعاره‌های اقتصادی در توجیه رفتار دینی پرداخته‌اند. در نظر معتقدان این نظریه، تعامل میان مذهب و نهاد‌های مذهبی، چیزی شبیه به تعامل میان خریداران (مقتضیان) یک محصول و فروشندگان (عرضه‌کنندگان) آن است و این تعامل، تحت تأثیر قانون عرضه و تقاضا به پیش می‌رود.

استفاده از چنین استعاره‌ای توسط معتقدان به «نظریه انتخاب عقلایی»، مدلولات خاص خود را نیز به همراه دارد. برای مثال، اگر عرضه‌کننده محصول به سلیقه خریدار توجه نکند و محصولی مطابق پسند وی فراهم نسازد، به تدریج بازار خود (و یا خریداران محصول خود) را از دست می‌دهد. همچنین در شرایطی که در آن بیش از یک عرضه‌کننده محصول وجود دارد، فروشندگان ناچارند تا بر کیفیت محصول خود بیفزایند؛ در غیر این صورت، به واگذاری میدان به حریفان خود ناچار خواهند شد. از طرف دیگر، بر اساس این نظریه، فرد مذهبی نیز به گونه خاصی رفتار می‌کند. مثلاً، وی به دنبال محصول خاصی می‌رود که با علایق و ترجیحاتش سازگار باشد و اگر چنین محصولی، به عنوان بخشی از یک محصول بزرگ تر از سوی عرضه‌کننده‌ای ارائه شود، خریدار مذکور تنها علاقه‌مند به خرید جزء مورد نظر خود، و نه کل محصول خواهد بود. همچنین در شرایط رقابت آزاد، خریداران به سوی محصولی کشانده می‌شوند که با

دنیوی‌ترین رفتار انسانی (رفتار اقتصادی) وضع شده بود، در نهایت، در توضیح اخروی‌ترین پدیده انسانی (رفتار دینی) به کار گرفته شد. مبنای اساسی این نظریه را می‌توان بدین شکل بیان کرد: انسان، در هر مورد این گرایش را دارد که عقلایی‌ترین تصمیم ممکن را در چارچوب محدودیت‌های اطلاعاتی و استدراکی خویش و در محدوده انتخاب‌های موجود و متأثر از ترجیحات و علایقش بگیرد (کاظمی پور، ۱۳۸۰، ص ۵۴-۵۵).

در واقع، بر مبنای نظریه انتخاب عقلانی، کلیه تصمیم‌ها و انتخاب‌های افراد و مجموعه‌ها در زمان اتخاذ تصمیم با توجه به چارچوب‌های ذهنی و اطلاعات تصمیم‌گیر/گیرندگان، صحیح و عقلانی هستند. بر مبنای این نظریه:

- انسان‌ها هدفمند و دارای مقصود هستند.
- انسان‌ها دارای دسته‌ای از ترجیحات و مطلوبیت‌ها هستند.
- در انتخاب مسیرهای رفتار، انسان‌ها با در نظر گرفتن سه عامل «مطلوبیت انتخاب‌های جایگزین با توجه به ترجیحات»، «هزینه‌های چشم‌پوشی از مطلوبیت‌های جایگزین»، «بهترین راه حداکثر کردن مطلوبیت» محاسبات عقلانی را انجام می‌دهند.
- پیدایش پدیده‌های اجتماعی (ساختارهای اجتماعی، تصمیمات جمعی و عادت‌های جمعی) در نهایت، نتیجه انتخاب‌های عقلانی هستند که توسط تک‌تک افراد جامعه برای افزایش مطلوبیت اتخاذ شده‌اند.
- شکل‌گیری پدیده‌های اجتماعی برخاسته از انتخاب عقلانی، دسته‌ای از معیارها را برای انتخاب‌های عقلانی بعدی تشکیل می‌دهند به نحوی که اولاً، بازتوزیع منابع بین افراد و ثانیاً، بازتوزیع موقعیت‌ها برای مسیرهای رفتاری گوناگون، بازتوزیع و طبیعت عرف‌ها و هنجارهای یک

انتخاب می‌شوند. در ضمن این انتخاب، ممکن است افراد، بخشی از محصولات مذهبی را برگیرند و باقی را کنار گذارند. انتظار از این افراد و یا اجبار آنها به اینکه محصولات مذهبی را در تمامیت آن بپذیرند، تنها منجر به این می‌شود که آنها کل محصولات مذهبی را کنار بگذارند. بزرگترین نقدی که به نظریه انتخاب عقلایی وارد شده آن است که می‌خواهد یک مقوله عمیق فرهنگی را با مفاهیم و پارادایم‌های مادی در اقتصاد، مقایسه و تحلیل کند. آنچه در این نظریه به عنوان «انتخاب عقلایی» مطرح شده، چیزی جز عقلانیت اقتصادی و ابزاری و محاسبه نسبت میان سود و زیان نیست؛ حال آنکه عقلانیت دینی و معنوی بر پایه «معرفت»، «حقانیت» و «جهش متعالی» ساحتی از حقیقت است که سود و زیان‌های خودمحور و خودبنیاد در آن جایی ندارد. ظاهراً نظریه یادشده بر این پیش‌فرض استوار است که موج دین‌گرایی معاصر نیز برخاسته از انگیزه‌ها و انگاره‌های انسان‌مدرن است و از همان آرمان‌ها و الگوهای ذهنی و رفتاری، نیرو و مایه می‌گیرد؛ دقیقاً همان پیش‌فرضی که سایر نظریه‌های جامعه‌شناختی راتاکنون با اشکال و ناکامی مواجه ساخته است. از خصوصیات جامعه‌شناسی دین در این پارادایم می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

نگاه به دین همچنان از منظر برون‌دینی است؛ چراکه به‌طورکلی، در جامعه‌شناسی دین بحث داوری درباره درستی یا نادرستی یک باور یا منسک اصلاً مطرح نیست. در این پارادایم، جامعه‌شناس دین، در قالب نظریه‌های انتخاب عقلانی، در تبیین کنش دینی - که غیراقتصادی‌ترین فعالیت بشری به نظر می‌رسد - از استعاره‌های اقتصادی نظیر «عرضه» و «تقاضا» و «بازار» بهره می‌جوید و خاطر نشان می‌سازد که «تعامل میان مذهبیبون و نهادهای مذهبی مانند کلیسا، چیزی شبیه به تعامل میان خریداران (یا

کمترین هزینه قابل حصول باشد و بیشترین میزان رضایت را فراهم کند (کاظمی پور، ۱۳۸۰، ص ۵۵).

تکمیل شدن این چرخش پارادایمی در حال تکوین، به تحولی بنیادین در درک مربوط به پدیده رفتارهای اجتماعی دینی و نیز پاسخ‌هایی جدید به سؤالات مربوط به حیات اجتماعی دین منجر می‌شود. شاید بتوان بعضی از این نتایج و پاسخ‌ها را تا حدی پیش‌بینی کرد:

- افول نظریه عرفی شدن به معنای آن است که دین به‌عنوان نیرویی مؤثر در صحنه اجتماع باقی خواهد ماند. مدرنیزاسیون و عقلانیت همراه آن، لزوماً به زایل شدن نهادها و احساسات دینی منجر نمی‌شود.

- باقی ماندن دین در صحنه اجتماع، به معنای ادامه حضور نهادها و رفتارهای مذهبی در شکل سنتی نیست. این نهادها و رفتارها در جامعه جدید، تغییر ماهیت می‌دهند؛ به نحوی که با عقلانیت و فردگرایی همراه با مدرنیزاسیون سازگار شوند.

- در جامعه مدرن، نهادهای مذهبی به‌عنوان عرضه‌کننده محصولات مذهبی نگریسته می‌شوند؛ محصولاتی که به‌خودی‌خود غایت نیستند، بلکه عرضه می‌شوند تا توسط متقاضیان خریداری شوند. در نتیجه، جلب رضایت خریداران شرط ضروری برای موفقیت نهادهای مذهبی عرضه‌کننده محصولات مذهبی است.

- یکی از مشخصات جامعه جدید، کثرت عرضه‌کنندگان محصولات مذهبی است. این وضعیت بازار را به تعبیر اقتصاددانان، به «بازار خریدار» تبدیل می‌کند؛ بازاری که در آن خریدار امکان انتخاب دارد و با فشار و اجبار نمی‌توان او را به یک محصول خاص وفادار کرد.

- از آنجاکه خریداران محصولات مذهبی، افراد هستند و نه گروه‌ها، و به تعداد افراد، سلیقه‌ها و ترجیحات مختلف وجود دارد، محصولات مذهبی توسط این افراد



### ۳. پارادایم مدرنیته‌های چندگانه

از آنجا که نظریه سکولاریزاسیون کلاسیک فقط وضعیت دین در اروپا را به خوبی توضیح می‌داد و نظریه رقیب و مخالف نوظهور آن، یعنی نظریه انتخاب عقلانی هم صرفاً وضعیت دین در آمریکا را به شکلی قانع‌کننده تبیین می‌کرد - تا بدان حد که گاهی بدان پارادایم آمریکایی هم اطلاق می‌شد - (Davie, 2007, p. 106) در سال‌های اخیر و در جامعه‌شناسی معاصر، گروهی از جامعه‌شناسان از جمله گریس دیوی (Grace Davie)، دیوید مارتین (David Martin)، پیتر برگر، خوزه کازانوا (Jose Casanova) و آیزنشتات (Shmuel Noah Eisenstadt) رهیافت جدیدی را برای پاسخ به مسئله بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی مطرح کرده‌اند که شاید بتوان آن را رهیافت مدرنیته‌های چندگانه نامید.

این گروه معتقدند: مدرنیزاسیون، لزوماً سکولاریزاسیون را به همراه ندارد. به باور این افراد، این ارتباط پیچیده‌تر و متنوع‌تر است.

چنین بحث‌هایی، مدرنیته‌های چندگانه را بعد از پارادایم عرفی‌شدن و پارادایم انتخاب عقلانی، به عنوان سومین پارادایم در حوزه جامعه‌شناسی دین مطرح کرده است. همان‌گونه که گذشت، در این دیدگاه یکی از مهم‌ترین فرضیات مدرنیته، یعنی فرض تک و یونیک بودن مدرنیته به‌طورکلی، زیرسؤال می‌رود. به واقع، این فرض از نظریات کلاسیک نوسازی (چه در تحول‌گرایی و چه در کارکردگرایی) سرچشمه می‌گرفته است.

نوشدگی و نواندیشی (یا به عبارتی، همان مدرنیته) در آرای کلاسیک به گونه‌ای توصیف شده که گویا فرایندی یگانه است. اما در دهه‌های اخیر کسانی مانند ساموئل آیزنشتات با کتاب *مدرنیته‌های چندگانه* (۲۰۰۰) به زوایای تاریک این فرض، پرتو افکنده‌اند. در سال ۲۰۰۵ میلادی ویراست تازه‌ای از این کتاب در نیوجرسی آمریکا تجدید

متقاضیان) یک محصول و فروشندگان (یا عرضه‌کنندگان) آن محصول است و این تعامل تحت تأثیر قانون عرضه و تقاضا به پیش می‌رود» (همان).

کوشش برای ارائه تبیین‌هایی درباره جنبش‌های جدید دینی از جمله دستاوردهای این پارادایم جدید است (زمردی، ۱۳۸۳، ص ۱۲).

البته جامعه‌شناسانی نظیر *برایان ویلسون*، در پاسخ به تأکید هواداران پارادایم جدید به شکل‌گیری جنبش‌های جدید دینی، استدلال می‌کنند (Wilson, 1973, p. 33-50) که این جنبش‌ها ربطی به نمونه آرمانی دین ندارند. طبق رأی ویلسون، این نمونه آرمانی دو ویژگی اصلی دارد:

- دعوت به امر ماوراءالطبیعی؛

- تأثیر و کارایی اجتماعی آرمانی.

این امکان وجود دارد که جنبش‌ها فاقد توانایی لازم برای ایجاد دگرگونی خلاقانه در نظم اجتماعی باشند و نتوانند بر سایر نهادهای اجتماعی، ساختارهای سیاسی و نظارت‌های تکنیکی تأثیر بگذارند و خلاصه اینکه مناسبت اجتماعی چندانی ندارند. افزون بر این، استیو بروس، که از مدافعان پابرجای نظریه عرفی‌شدن است، استدلال می‌کند که بسیاری از حملات شکل‌گرفته علیه این نظریه عمدتاً مبتنی بر تفاسیر اشتباهی از عرفی‌شدن هستند. او به برخی از آن تفاسیر به‌زعم خود اشتباه، اشاره می‌کند: فرایند عرفی‌شدن، پدیده دنیاگرایی را تشدید می‌کند؛ فرایندی جهان‌شمول است، به نحو اجتناب‌ناپذیری به وقوع می‌پیوندد و منجر به الحاد می‌شود (زمردی، ۱۳۸۳، ص ۱۲).

برخلاف پارادایم قدیم (سکولاریزاسیون)، پارادایم جدید (انتخاب عقلانی) به دنبال ارائه تبیین‌های ناظر به عرضه است که بر تأثیرات کثرت‌گرایی دینی و اعمال دینی تأکید دارد.

درحالی‌که در آمریکا و ژاپن و آسیای جنوب شرقی شاهد الگوهای دیگری از مدرنیته هستیم (فراستخواه، ۱۳۸۹-۱۳۹۰).

درواقع، آیزنشتات و سایر نظریه‌پردازان مدرنیته‌های چندگانه همچون گریس دیوی، تأکید ابتدایی‌شان بر تنوع است و معتقدند این تنوع بر فرایند مدرنیزاسیون مقدم است. مدعای اصلی آیزنشتات در کتاب *مدرنیته‌های چندگانه* آن است که این تنوع در خود فرایند مدرنیزاسیون ریشه دارد و مدرنیته‌هایی به وجود می‌آورد که اساساً با یکدیگر متفاوتند.

انگهارت (Inglehart) و نوریس (Pippa Norris) نیز در کتاب *امر قدسی و عرفی* (۲۰۰۵) تأکید می‌کنند: فرهنگ‌های دینی مختلف، راه‌های متفاوتی را برای مدرن شدن می‌پیمایند. حتی توسعه اقتصادی نیز منجر به همگرایی فرهنگی و پایان یافتن تفاوت‌های فرهنگی نخواهد شد. به‌واقع، این دو نیز با بیان این نکته پارادایم مدرنیته‌های چندگانه را به‌طور کلی، پذیرفته‌اند (دیوی و جلائی‌پور، ۱۳۸۶، ص ۱۰۶).

گریس دیوی بر آن است که حتی در خود غرب هم مدرنیته‌ها و سکولاریزاسیون‌های متکثر و متفاوتی وجود دارد؛ و زمانی که وقتی به جوامع غیرغربی می‌پردازیم، این تنوع و تکثر بیشتر و شدیدتر می‌شود.

بر مبنای پارادایم مدرنیته‌های چندگانه، فرهنگ‌های دیگر به فرایندهای مدرن‌کننده (که بسط اشکال غربی مدرنیته هستند) پاسخ‌های متفاوتی می‌دهند. به عبارتی مدرنیته در هر جایی شکل مدرنیته در اروپای غربی را به خود نمی‌گیرد و در هر جا نتیجه ساخته شدن و بازسازی برنامه‌های فرهنگی همان منطقه است (همان، ص ۶۱).

از آنجا که جایگاه دین از ابتدا در این برنامه‌های فرهنگی متفاوت است، نمی‌توان به‌طور قاطع تعیین کرد

چاپ شد (فراستخواه، ۱۳۸۹-۱۳۹۰).

در این کار درک کاملاً متفاوتی از مدرنیته با آنچه از زمان بنیان‌گذاران به بعد در نوشته‌های علمی اجتماعی وجود داشت، تفریر شده است. وی در عبارات زیر، تلقی‌ای را که با صراحت به نقد آن پرداخته است، بیان می‌کند: «مفهوم مدرنیته‌های چندگانه بیانگر دیدگاه خاصی از جهان معاصر - و درواقع، از تاریخ و ویژگی‌های عصر مدرن - است که برخلاف دیدگاه‌های طولانی رایج در گفتمان علمی و عمومی است. این دیدگاه برخلاف نظرهای کلاسیک از مدرنیته و همگرایی رایج جوامع صنعتی در دهه ۱۹۵۰م. و درواقع، برخلاف تجزیه و تحلیل‌های جامعه‌شناسانه کلاسیک از مارکس، دورکیم و (تا حد زیادی) حتی از وبر حداقل در یک بازخوانی از اثرش، است. همه اینها حتی به‌طور تلویحی بر آنند که برنامه فرهنگی نوسازی (مدرنیته)، آن‌طور که در اروپای مدرن و در پیکره نهادهای اساسی برآمده و توسعه یافته است، در نهایت در همه جوامع مدرن و در حال مدرن شدن، غالب خواهد آمد و با گسترش مدرنیته بر همه جهان مسلط خواهد شد» (Eisenstadt, 2000, p. 1).

در نتیجه، از همان ابتدا، آیزنشتات، این دو فرض را که جوامع مدرن همگرا هستند و اروپا (یا به واقع هر جای دیگر) به‌مثابه جامعه رهبر در فرایند نوسازی است، به چالش می‌کشد (Davie, 2007, p. 107).

به نظر آیزنشتات، مدرنیته ظرفیتی بالقوه در نواندیشی است که در سنت‌های مختلف و در اثنای گفت‌وگو و چه‌بسا جدل با مدرنیته غربی، و در اثنای بازسازی مدرنیته غربی، با تنوع به میان می‌آید. بنا به دیدگاه آیزنشتات، برنامه‌های فرهنگی و اجتماعی مختلفی از مدرنیته در نقاط مختلف ظاهر می‌شود. بدین ترتیب، در اروپا، الگو یا الگوهای خاصی از مدرنیته بسط و رواج یافته است،

گسیدنز بر آن است که در ابتدای امر، غالب جامعه‌شناسان به امکانات و جنبه‌های خوشایند مدرنیته توجه داشته‌اند و «سویه تاریک» مدرنیته از قبیل مسائل بوم‌شناختی و «صنعتی شدن جنگ» را نادیده گرفته‌اند. خود وی، تحلیل ماهیت مدرنیته را تبیین پویایی شدید و گستره جهانی نهادهای مدرن می‌داند (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۲۱) و از همین روی، بر گنجاندن ابعاد زمان و مکان، بررسی شهر و سرمایه‌داری، دولت - ملت، و تأثیر جهانی مدرنیته در رویکردهای کلاسیک مارکس، دورکیم و وبر تأکید می‌کند (Tucker, 1998, p. 97).

از دید گیدنز، در نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناختی، ماهیت مدرنیته مبتنی بر نوعی تقلیل‌گرایی اقتصادی یا صنعتی است؛ بدین معنا که مدرنیته را به یک «محرک دگرگونی واحد و فراگیر» مانند عامل اقتصادی یا صنعتی فرو کاسته و از دیگر ابعاد آن، مانند بُعد فرهنگی، چشم‌پوشی کرده‌اند (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۱۴). تأکید وی بر چندبعدی بودن مدرنیته در سطح نهادی نیز در واقع کوششی در جهت چیرگی بر تقلیل‌گرایی رهیافت‌های سنتی است (همان، ص ۱۶).

به عبارتی، وی اصطلاح مدرنیته متأخر را برای اشاره به آن دسته از دگرگونی‌های اجتماعی در کشورهای پیشرفته صنعتی به کار می‌برد که برخی با عنوان «پست‌مدرنیسم» از آن یاد می‌کنند. به نظر گیدنز، برخلاف دیدگاه قایلان به پست‌مدرنیته، «ما به فراسوی مدرنیته نرفته‌ایم، بلکه به سوی دوره‌ای گام برمی‌داریم که مدرنیته و پیامدهای آن ریشه‌ای‌تر و جهانی‌تر از پیش شده‌اند» (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۶، ۱۹۵ و ۱۹۶). پس، مدرنیته متأخر یا شدید دوره‌ای جدید و فراتر از مدرنیته نیست، بلکه فاز دوم مدرنیته است (همان، ص ۶۳). مهم‌ترین بعد مدرنیته متأخر از دید گیدنز، نفوذ بازانديشی در بازتولید زندگی

که در فرایند مدرن شدن، بر سر دین چه پیش می‌آید. این مسئله را باید به‌طور جداگانه و با توجه به فرهنگی که در فرایند مدرن شدن واقع شده است، مورد بررسی قرار داد.

### بررسی پارادایم‌های جامعه‌شناسی دین در چارچوب مفهوم مدرنیته

سه نظریه فوق در قالب بحث‌هایی با عنوان پارادایم یا پارادایم‌های جامعه‌شناسی دین، در محافل علمی همچنان مورد نقد و بررسی است. این مقاله مدعی است: سیری که در این حوزه، تحت عنوان «پارادایم‌های جامعه‌شناسی دین»، با آن مواجهیم، منطبق و مرتبط با سیری است که در روند درک مفهوم مدرنیته وجود دارد و در حقیقت، نوع نگاهی که به مدرنیته و تعامل آن با دین وجود دارد، دیدگاه نظریه‌پرداز و متفکر را با هریک از سه پارادایم فوق منطبق می‌سازد و به جهت‌گیری مثبت یا منفی سوق می‌دهد. پس در واقع، مهم‌ترین عاملی که در بررسی این پارادایم‌ها اهمیت دارد، تفسیر جامعه‌شناس از «مفهوم مدرنیته» است. «مدرنیته» از مهم‌ترین مفاهیم در حوزه تاریخ، فلسفه و علوم اجتماعی است که درک کامل و جامعی از آن - که مورد پذیرش همگان باشد - وجود ندارد؛ از سوی دیگر، بیشتر تعریف‌های ارائه‌شده از مفهوم مدرنیته، مبهم و گاه حتی متضادند. از همین روی، به نظر می‌رسد که ارائه تعریفی واحد، بر اساس فصل مشترک تعریف‌های موجود از مدرنیته ممکن نباشد (احمدی، ۱۳۷۷، ص ۳). روند دگرگونی‌ها در درک مدرنیته را شاید بتوان به بهترین حالت در دسته‌بندی ارائه‌شده توسط آنتونی گیدنز، نظریه‌پرداز علوم اجتماعی معاصر، مشاهده نمود. وی مدرنیته را به دو مرحله تقسیم می‌کند: مدرنیته اولیه، از سده هجدهم تا حدود اواخر دهه ۱۹۶۰ میلادی و مدرنیته متأخر یا شدید از اواخر دهه ۱۹۶۰ میلادی تا به امروز.

دستخوش تغییر قرار داده است. به عبارتی، درک مفهوم مدرنیته، بسط و گسترش یافته است. این مسئله در این مقاله از این‌رو حایز اهمیت است که ریشه تحولات پارادایم‌های جامعه‌شناسی دین را باید در درک افراد از مفهوم مدرنیته جست‌وجو کرد.

می‌توان چنین گفت که آنچه در پارادایم‌های جامعه‌شناسی دین با آن مواجهیم، نه چرخش و تغییر پارادایمی از پارادایم سکولاریزاسیون به انتخاب عقلانی و سرانجام به مدرنیته‌های چندگانه، بلکه در واقع، گسترش و فهم یک پدیده به مرور زمان است: پدیده مدرنیته. گذشت زمان، این فرصت را فراهم کرده است که فرایند مدرنیته به کشورهای مختلف راه یابد و تا حدی بنیان‌های خود را استوار سازد.

سکولاریزم در ابتدا در ضدیت با رفتارهای کلیسا، به‌عنوان مهم‌ترین پروژه مدرنیته مطرح است و به نوعی از ویژگی‌های مدرن شدن محسوب می‌شود. با تخصصی‌تر شدن علوم آکادمیک، در جامعه‌شناسی دین نیز پارادایم عرفی شدن بر این مبنا مطرح گشته است. اما با گذشت زمان، مشخص می‌شود که مدرنیته در ذات سکولار نیست. اینکه در برخی نقاط مدرن شدن به سکولار شدن منتهی شده است، به ذات و ماهیت مدرنیته برنمی‌گردد، بلکه به ذات و ویژگی‌های آن منطقه و سیری که در فرایند مدرن شدن پیموده است، مرتبط می‌شود.

به عبارتی، مدرنیته بنا بر ماهیت خاص خود که تأملی، نقّاد، جهانی و کثرت‌گراست، در هر منطقه به شیوه خاص خود بروز و ظهور دارد. در هر ظرفی، می‌نشیند و خود را با آن ظرف تطبیق می‌دهد. در اروپا، بنا بر نظر برخی از جامعه‌شناسان، مدرن شدن تا حدی به سکولارشدن‌های فردی و اجتماعی منجر می‌شود (Davie, 2006, p. 271-273)، در آمریکا به شیوه‌ای دیگر نمود پیدا می‌کند و با رشد

شخصی و نهادی است و بر این اساس، مردم اندیشه‌هایشان درباره جهان اجتماعی، خود، آینده و شرایط زندگی‌شان را وارد جهانی می‌کنند که به توصیف آن می‌پردازند (پیرسون، ۱۳۷۹، ص ۲۸۰). این بازاندیشی خود به «شرایط عدم قطعیت و انتخاب‌های متعدد» می‌انجامد که از دیگر ویژگی‌های مهم مدرنیته متأخر است (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۴۸).

بر اساس این دیدگاه، گیدنز بحث از زوال نهایی دین در جامعه مدرن (سکولاریزاسیون فرد، جامعه و در نهایت سکولاریزاسیون دین) را زیرمجموعه‌ای از مدرنیته در مفهوم اولیه آن می‌داند، درحالی‌که به عقیده وی در مدرنیته متأخر، برخلاف مدرنیته اولیه، نوعی تجدید حیات مذهبی یا گرایش‌های معنوی، به همراه تنوع، تکثر و شک به چشم می‌خورد که برخاسته از دگرگونی‌های مدرنیته در این دوره هستند (همان، ص ۲۱۰-۲۱۱).

خلاصه آنکه گیدنز بر آن است رویدادهایی که در دوران معاصر با آن مواجهیم، مدرنیته را از مرحله اولیه به مرحله مدرنیته متأخر وارد ساخته است. آنچه مقاله قصد عطف توجه خواننده را دارد، این است که در واقع، این تغییر، تغییر در مفاهیم و ادراکات ذهنی نظریه‌پردازان اجتماعی از پدیده‌ای به نام مدرنیته است. یعنی از ابتدای قرن هجدهم میلادی به بعد، جهان شاهد رویدادهایی بوده که به مرور از آن به‌عنوان «مدرنیته» نام برده شده است. نوع نگاهی که به این رویدادها وجود داشته است - که قطعاً متأثر از پیش‌دوری‌ها و داده‌های ذهنی هر فرد نیز بوده - ادراکات متفاوتی را از ویژگی‌های دوران مدرن و آینده جوامع در این دوران، و در حوزه مورد بحث ما (دین در جوامع مدرن)، در دیدگاه جامعه‌شناسان و نظریه‌پردازان مختلف ایجاد نموده است.

گذشت زمان، این مفهوم یعنی پدیده مدرنیته را

فهم دلیل، ابتدا به ادله توجه دارد، سپس به مدعیان.

۷. فردگرایی؛ به این صورت که هویتی فوق‌هویتی فردی نمی‌تواند محل داوری قرار گیرد و هویت‌هایی مثل هویت قوم، هویت قبیله، نظام، ملت و... همه باید به حقوق فرد ارجاع و تحویل شوند.

۸. احساسات‌گرایی که بر اساس آن، انسان مدرن احساسات و عواطف را خاستگاه همهٔ افعال اخلاقی و یگانه داور خوبی و بدی، درستی و نادرستی اخلاقی می‌داند و ملاک همهٔ داوری‌های خود را بر درد و رنج انسان‌ها می‌گذارد.

بدیهی است جهان‌نگری که این ۸ ویژگی را داشته باشد چاره‌ای ندارد جز اینکه دست در آغوش علوم تجربی داشته باشد، و روی آوردن به علوم تجربی نتیجهٔ چنین جهان‌نگری است. وقتی علوم تجربی رشد می‌کند، طبعاً فناوری هم رشد می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۵) و دستاوردهای شگرف علمی و فنی باورهای بنیادین آن را مستحکم‌تر کرده است.

با نگاهی به ویژگی‌های فرهنگی و اعتقادی مدرنیته، می‌توان گفت: هیچ‌یک از بنیادهای یادشده دگرگون نشده و فقط به تدریج منصفه ظهور بیشتر در جغرافیایی پهن‌تر یافته است. بر این اساس، اگر انسان مدرن از رویکرد دینی دم می‌زند، از این روست که عقلانیت و احساسات او به او قبولانده است و در نهایت، خود او هم از چون و چرا فراتر نرفته است.

به بیان بهتر، آنچه با آن مواجهیم، به بار نشستن مدرنیته است؛ چنان‌که نظریه‌پردازی همچون یورگن هابرماس نیز در کتاب *گفتمان فلسفی مدرنیته* (۱۹۸۵) مدرنیته را پروژه‌ای بی‌انتهای و ناتمام دانسته است (Passerin & Benhabib, 1997, p. 38).

مدرنیته، از رشد دین‌داری در آمریکا سخن به میان می‌آید و در شرق دور نیز نمود خاص خود را دارد.

از منظری دیگر، شایسته است وجه معرفت‌شناسی مدرنیته از وجه تمدنی آن تفکیک شود؛ زیرا نگرش ذهنی مدرنیته است که به فرآورده‌های عینی مبدل شده است. جهان‌نگری نهفته در بطن مدرنیته را با هشت مؤلفه می‌توان نشان داد. این مؤلفه‌ها گرچه تسلسل منطقی قابل دفاع ندارند، ولی نوعی کنش و واکنش بین آنها برقرار است (ملکیان، ۱۳۸۵). این مؤلفه‌ها عبارتند از:

۱. انسان‌گرایی، یعنی انسان، موجودی مختار، آزاد و عاقل بوده و می‌تواند سرنوشت خود را تحت کنترل خود درآورد (Inkeles, 1999, p. 1) و اگر از «قدرت انسان» کاری بیرون رفت، دیگر در محدوده هیچ‌کس و هیچ چیز دیگری هم نخواهد بود (همان).

۲. پیشرفت و تحول‌گرایی و ارزش‌گذاری امور بر اساس میزان نوآوری و بدعت‌ها.

۳. مادی‌گرایی؛ یعنی تغافل از ساحت‌های متعدد وجودی انسان است که مورد تأکید انسان سنتی بود.

۴. عقل‌گرایی (راسیونالیسم)؛ یعنی پیروزی خرد انسانی بر باورهای سنتی (اسطوره‌ای، دینی، اخلاقی، فلسفی و...) و رشد اندیشهٔ علمی و خردباوری (احمدی، ۱۳۷۷، ص ۹-۱۱) و این باور که هرچه در دسترس عقل است واقعیت دارد.

۵. تجربی بودن؛ به این معنا که هیچ چیز فوق‌آزمون نیست و انسان مدرن هیچ چیز را بی‌چون و چرا نمی‌پذیرد.

۶. آزاداندیشی؛ یعنی مخالفت با هرگونه تعبد نسبت به هر شخص و اینکه هیچ‌کس فوق سؤال و چون و چرا نیست (Fasani, 1998, p. 533-539). یعنی انسان مدرن برای

### شبه‌پارادایم‌های جامعه‌شناسی دین

آن‌گونه که در بیان مفهوم پارادایم گذشت، پارادایم، تصویری بنیادی از موضوع بررسی یک علم است. پارادایم تعیین می‌کند که در یک علم چه چیزی را باید بررسی کرد، چه پرسش‌هایی را می‌توان به پیش کشید، این پرسش‌ها را چگونه باید مطرح کرد و در تفسیر پاسخ‌های به‌دست‌آمده چه قواعدی را باید رعایت کرد. به عبارت بهتر، پارادایم، گسترده‌ترین وجه توافق در چارچوب یک علم است و در جهت تفکیک یک اجتماع یا خرده اجتماع علمی از اجتماع دیگر عمل می‌کند. پارادایم، سرمشق‌ها، نظریه‌ها، روش‌ها و ابزارهای موجود در یک علم را، دسته‌بندی، تعریف و مرتبط می‌کند.

به دیگر سخن، تغییر پارادایم در یک علم، به معنای ایجاد گپ و شکافی عظیم و غیرقابل چشم‌پوشی در آن علم است که بنیان‌های آن علم را عمیقاً دستخوش تغییر قرار داده و معادلات آن علم را در پارادایم قدیم، زیرورو می‌کند. برای مثال، از فیزیک کوانتوم در برابر فیزیک نیوتن می‌توان به‌عنوان یک تغییر پارادایم در علم فیزیک نام برد؛ تغییری که تمامی معادلات را دگرگون ساخته و به‌طور کلی، افق متفاوتی را در آن علم ایجاد نموده است.

اما شبه‌پارادایم چیست؟ شبه‌پارادایم نیز تا حدودی همانند پارادایم است؛ یعنی محدوده معینی را مشخص و قواعد خاصی را بر آن محدوده حاکم می‌سازد. این قواعد نه‌تنها روابط بین بازیگران صحنه (در اینجا نظریه‌پردازان و جامعه‌شناسان) را تنظیم می‌کند، بلکه نشان می‌دهد که برای موفقیت در محدوده پارادایم چگونه باید رفتار شود. این قواعد برداشت‌ها و قضاوت‌های انسان در مورد پدیده‌های مربوطه را نیز جهت می‌دهند.

شبه‌پارادایم‌ها توسط انسان‌ها وضع می‌شوند. آنها ابزاری مؤثر در ایجاد نظم در یک محدوده مشخص به‌شمار می‌آیند. هرکجا محل ادعا و نزاع باشد، ایجاد یک

فضای پارادایمیک مشکل‌گشا خواهد بود. در واقع، رفع نزاع و اختلاف اصلی‌ترین کارکرد شبه‌پارادایم‌هاست. شبه‌پارادایم‌ها اگرچه اصالت پارادایم‌ها را دارا نیستند، ولی در شرایط مناسب قادر خواهند بود تا از بعد گستره نفوذ و میزان تأثیرگذاری با پارادایم‌ها برابری کنند. علی‌رغم این تشابهات، شبه‌پارادایم‌ها ماهیتاً با پارادایم‌ها متفاوت هستند و نباید مورد اشتباه قرار گیرند (غفاریان و کیانی، ۱۳۸۳، ص ۶۹-۷۰).

بنا بر این تعریف، و بر اساس مطالب بیان‌شده درباره بسط مفهوم مدرنیته، آنچه به‌عنوان پارادایم در جامعه‌شناسی دین مطرح است، در نهایت، می‌تواند یک «شبه‌پارادایم» (Quasi-Paradigm) نام بگیرد؛ از آن‌رو که - مثلاً - اختلاف بین انتخاب عقلانی و مدرنیته‌های چندگانه، واقعاً شکافی عمیق در پاسخ به مهم‌ترین مسائلی که در جامعه‌شناسی دین مطرح است به وجود نیاورده است و بنیان‌ها و مبانی جامعه‌شناسی دین با پذیرفتن هریک از این پارادایم‌ها، که می‌توان از آنها با عنوان شبه‌پارادایم نام برد، دگرگونی بنیادین ندارد.

در انتها ذکر یک نکته دیگر نیز ضروری است و آن در نظر داشتن نوع نگاه جامعه‌شناسان دین به دین است. به عبارت دیگر، در نظر داشتن پاسخ این سؤال که «جامعه‌شناسی دین از چه دینی سخن می‌گوید؟» می‌تواند ذهن مخاطب ایرانی را در تحلیل جامعه‌شناسانه غربی از دین روشن‌تر سازد. در پشت تعاریف متعددی که از دین ارائه می‌گردد، حضور رهیافت‌های مختلف به جهان، انسان و تاریخ مشاهده می‌شود. هر دانشمند دین‌شناس با تعریفی که از دین ارائه می‌دهد، در واقع، پاسخ‌های خود را به اساسی‌ترین پرسش‌های بشر در کوتاه‌ترین عبارات بیان می‌کند. از این منظر، رها کردن چارچوب‌های ذهنی خود و درک تعریف دین از دریچه دید محققان موردنظر، برای ورود به مسئله مورد بررسی، اهمیت دارد؛ زیرا

آدمی ساخته و پرورانده شده است و از منشأی الهی یا ماورای این جهان، سرچشمه نمی‌گیرد. بنابراین، نگاه جامعه‌شناسان دین، به دین، با نگاه نظریه‌پردازان و اندیشمندان الهیات و نیز معتقدان به ادیان کاملاً متفاوت است. گرچه برخی از این جامعه‌شناسان درباره مسئله حقانیت دین و الهی و غیرالهی بودن آن سخن نگفته‌اند و پرداختن به این مسئله را خارج از وظیفه یک جامعه‌شناس دین دانسته‌اند.

### نتیجه‌گیری

در حوزه جامعه‌شناسی دین از سه پارادایم نام برده می‌شود: پارادایم «عرفی شدن» که متفکران و نظریه‌پردازان آن معتقد بودند: در جامعه مدرن، نهادها، اعمال و تفکرات دینی به تدریج اهمیت اجتماعی خود را از دست می‌دهند. گرچه عموماً برای عرفی شدن سطوح مختلفی را مطرح می‌کنند. این پارادایم با گذشت زمان منتقدانی جدی پیدا کرد و «انتخاب عقلانی» به عنوان دومین پارادایم مهم در حوزه جامعه‌شناسی دین مورد توجه قرار گرفت. در نظر معتقدان این پارادایم، تعامل میان مذہبیون و نهادهای مذہبی، چیزی شبیه به تعامل میان خریداران (متقاضیان) یک محصول و فروشندگان (عرضه‌کنندگان) آن است و این تعامل، تحت تأثیر قانون عرضه و تقاضا به پیش می‌رود. با وارد آمدن نقدهایی بر این پارادایم، «مدرنیته‌های چندگانه» به عنوان سومین پارادایم در دهه‌های اخیر طرف‌دارانی پیدا کرده است. این گروه معتقدند: نمی‌توان به‌طور قطع تعیین کرد که در فرایند مدرن شدن، بر سر دین چه پیش می‌آید و بر آنند مدرنیته بنا بر ماهیت خاص خود که تأملی، نقاد، جهانی و کثرت‌گراست، در هر منطقه به شیوه خاص خود بروز و ظهور دارد و تعامل بین دین و مدرنیته را باید به‌طور جداگانه و با توجه به فرهنگی که در فرایند مدرن شدن واقع شده است، مورد بررسی قرار داد. به‌باور نویسندگان

«پیوندی که میان مبانی نظری یک اندیشه و تعریفی که از یک موضوع (و در اینجا دین)، ارائه می‌شود، چنان مشهود و معنادار است که غالباً می‌توان از یکی به دیگری رسید و «آن» را بر حسب «این» معنا کرد» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۸، ص ۱۱۷). به‌ویژه آنکه در تعریف دین «تعدد گاهی به چنان تنوعی می‌انجامد که به نظر می‌رسد این تعاریف، جز در لفظ، هیچ اشتراک دیگری با هم نداشته و هریک به چیزی متفاوت از دیگری اشاره دارد» (همان، ص ۱۱۷-۱۱۸).

اما در اینکه منظور از دین در جامعه‌شناسی دین چیست (یا به عبارتی، دین در جامعه‌شناسی دین چه تعریفی دارد؟)، نظرات گوناگون و تعاریف مختلفی ارائه شده است که به علت گستردگی بسیار، از حوصله این بحث بیرون است، اما نظر به اهمیت روشن شدن تعریف، به‌طور خلاصه می‌توان تعاریف دین را در این علم به دو دسته مهم تقسیم کرد: کارکردی (کنش‌گرا) و محتوایی (نظری/ ماهوی). «تعاریف کارکردی، دین را از طریق فعالیت‌های اجتماعی که محقق می‌سازد، تعریف می‌کنند. اما در مقابل، تعاریف محتوایی روی مفاهیم عقاید مذہبی تمرکز می‌کنند» (اسکات و هال، ۱۳۸۲، ص ۴۷-۴۸). به عبارت دیگر، تعاریف محتوایی به چیستی دین نظر دارند، درحالی‌که تعاریف کارکردی، به آثار و تبعات فردی و اجتماعی آن توجه می‌نمایند. تعاریف محتوایی، مشخص‌تر و معرف‌ترند و ذات و محتوای دین را بهتر نشان می‌دهند، اما به همین دلیل در قیاس با تعاریف کارکردی، که به نتایج و کارکردهای فردی و اجتماعی دین بیشتر از سایر موارد می‌پردازند، از چارچوب‌های دینی - فرهنگی شخص تعریف‌کننده، بیشتر تأثیر می‌پذیرند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۸، ص ۱۴۷-۱۴۸).

قابل ذکر است عموماً در هر دو گروه از این تعاریف، یا به عبارتی جهان‌بینی‌های موجود در این تعاریف، دین به عنوان پدیده‌ای انسانی نگریسته می‌شود که به مرور زمان توسط

گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۷، *پیامدهای مدرنیته*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر مرکز.

ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۵، «مدرنیته را چگونه می‌فهمیم»، *روزنامه ایران*، ش ۸۳۵.

Becker, Gary S., 1976, *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago, U.S.A: The University of Chicago Press.

Bellah, Robert N., 1968, *Sociology of Religion, International Encyclopedia of the Social Sciences*, NewYork, Macmillan & Free Press.

Davie, Grace, 2006, *Religion @ in Europe in the 21st Century*, London, Arch.europ.sociol.

Davie, Grace, 2007, *The Sociology of Religion*, London, Sage.

Eisenstadt, Shmuel Noah, 2000, *Multiple Modernities*, American Academy of Arts and Sciences.

Fasani, 1998, "Humanism, Renaissance", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London.

Giddens, Anthony, 2006, *Sociology, Cambridge*, UK, Polity Press.

Inkeles Alex, 1999, "A model of Modern Man", in *Moderinty Critical Concepts*, Routledge, NewYork.

Jojnstone, Ronald, 1988, *Religion in Society: A Sociology of Religion*, Englewood Cliffs.

Kuhn, Thomas S., 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press.

Passerin, Maurizio d'Entr & Benhabib, Seyla, 1997, *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of modernity*, U.S.A, MIT Press.

Tucker, JR, Kenneth. H, 1998, *Anthony Giddens and Modern Social theory*, London, Sage publication Ltd.

Turner, Jonathan, 1991, *The Structure of Sociological Theory*, Belmont, Canada, Wadsworth Publishing Company.

Wilson, Bryan R., 1973, *Magic And The Millennium: A Sociological Study of Religious Movements of Protest Among tribal and third-world peoples*, U.S.A, NewYork, Harper & Row.

مقاله، تحولاتی که در سیر جامعه‌شناسی دین به وجود آمده است، ریشه در تحولاتی دارد که به دلیل گسترش فهم پدیده «مدرنیته» به مرور زمان واقع شده است. پس در واقع، آنچه با آن مواجهیم، نه تغییرات پارادایمی یعنی تغییرات بسیار بنیادی در مبانی علم جامعه‌شناسی دین، بلکه در واقع، تغییر در درک مفهوم مدرنیته است و از این رو، بهتر است از هریک از سه پارادایم فوق، با عنوان «شبه‌پارادایم» نام برد.

#### منابع .....

احمدی، بابک، ۱۳۷۷، *معمای مدرنیته*، تهران، نشر مرکز.

اسکات، جولی و آیرین هال، ۱۳۸۲، *دین و جامعه‌شناسی*، ترجمه افسانه نجاریان، تهران، رسش.

الیاده، میرچا، ۱۳۸۹، *دین پژوهی*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

پیرسون، کریستوفر، ۱۳۷۹، *معنای مدرنیته: گفت‌وگو با آنتونی گیدنز*، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، کویر.

جلایی پور، محمدرضا و گریس دیوی، ۱۳۸۵، «اروپا استثناست (سکولاریزاسیون و مدرنیته‌های چندگانه)»، *آئین*، ش ۶، ص ۱۰۷-۱۰۵.

ریترز، جرج، ۱۳۷۹، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.

زاکرمین، فیل، ۱۳۸۴، *درآمدی بر جامعه‌شناسی دین*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، لوح فکر.

زمرّدی، محمدرضا، ۱۳۸۳، «جستاری در جامعه‌شناسی دین»، *خردنامه همشهری*، ش ۲۳، ص ۱۲-۱۳.

شجاعی زند، علیرضا، ۱۳۸۸، *جامعه‌شناسی دین*، تهران، نشر نی.

عباسی، ولی‌الله، ۱۳۸۱، «درآمدی بر دین‌شناسی و شاخه‌های آن»، *معرفت*، ش ۶۳، ص ۱۸-۲۹.

علیزاده، عبدالرضا، ۱۳۷۵، «جامعه‌شناسی دین»، *حوزه و دانشگاه*، ش ۸، ص ۴۶-۶۲.

غفاریان، وفا و غلامرضا کیانی، ۱۳۸۳، *استراتژی اثربخش*، تهران، سازمان فرهنگی فرا.

فَراسـتـخـواه، مقصود، ۱۳۸۹-۱۳۹۰، در: [www.pendareroshan.blogfa.com/post-12.aspx](http://www.pendareroshan.blogfa.com/post-12.aspx)

کاظمی پور، عبدالمحمد، ۱۳۸۰، «جامعه‌شناسی دینی»، *بازتاب اندیشه*، ش ۲۳، ص ۵۷-۵۲.