

جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دینی و جامعه - خدانشناسی (بازخوانی انتقادی - مقایسه‌ای از سنت‌های فکری در دین‌پژوهی اجتماعی و فرهنگی)

سید محمود نجاتی حسینی*

چکیده

مضمون اصلی مقاله، ارائه تحلیلی جدید از ماهیت معرفتی جامعه‌شناسی دین و نیز مقایسه و تشریح ماهیت معرفتی - عقیدتی جامعه‌شناسی دینی است. در این مقاله دیدگاه کلاسیک‌های بانی و پیشکسوت دین‌پژوهی مانند مارکس، دورکیم، وبر و زیمل و سنت‌های متأخر مطرح در دین‌پژوهی فرهنگی مانند مطالعات تلفیقی دین، مطالعات فرهنگی دین، مطالعات رسانه‌ای دین و مطالعات دین مجازی، مورد بازخوانی انتقادی و مقایسه‌ای قرار گرفته‌اند. همچنین مطرح‌ترین سنت‌های فکری و مباحث جاری در جامعه‌شناسی دینی و طیف گسترده‌ای از رویکردهای معرفتی - عقیدتی اجتماعی به دین مانند جامعه‌شناسی‌های ادیان تا الهیات اجتماعی، جامعه‌شناسی الهیاتی، الهیات جامعه‌شناختی و جامعه‌شناسی‌های پدیدار دینی، با نگاهی انتقادی مورد بازخوانی قرار گرفته‌اند. همچنین مباحث مربوط به علوم اجتماعی اسلامی و پیشنهادی جدید در این خصوص مورد توجه قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: جامعه‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دینی، دین‌پژوهی اجتماعی و فرهنگی، علم دینی، علوم اجتماعی اسلامی

مقدمه

مقاله حاضر، درصدد ارائه تحلیلی جدید از ماهیت معرفتی جامعه‌شناسی دین و نیز مقایسه تشریح ماهیت معرفتی - عقیدتی جامعه‌شناسی دینی است. هدف مقاله نیز ارائه تصویری از یک سنت فکری دینی (مورد نیاز) یا یک «دانش - عقیده» نوپدید (پیشنهادی نگارنده) با عنوان «جامعه - خداشناسی» است. مقدمات نظری این مقاله، دو هدف را دربر دارد:

۱. بازخوانی انتقادی و مقایسه‌ای از مهم‌ترین و مطرح‌ترین سنت‌های فکری جاری در دین پژوهی اجتماعی (از کلاسیک‌های بانی و پیشکسوت دین پژوهی، یعنی مارکس، دورکیم، وبر و زیمل، تا سنت‌های متأخر مطرح در دین پژوهی فرهنگی، یعنی مطالعات تلفیقی دین، مطالعات فرهنگی دین، مطالعات رسانه‌ای دین و مطالعات دین مجازی).

۲. بازخوانی انتقادی و مقایسه‌ای از مهم‌ترین و مطرح‌ترین سنت‌های فکری و نیز مباحث جاری در دانشی که نگاهی دینی به جامعه دارد (جامعه‌شناسی دینی)؛ و طیف گسترده‌ای از رویکردهای معرفتی - عقیدتی اجتماعی به دین (از جامعه‌شناسی‌های ادیان تا الهیات اجتماعی، جامعه‌شناسی الهیاتی، الهیات جامعه‌شناختی، جامعه‌شناسی‌های پدیدار دینی).

۳. بازخوانی انتقادی - اعتقادی از مباحث معرفتی و سیاسی بومی که به دنبال ارتباط بین علم اجتماعی و دین اسلام است (از مباحث جاری در حوزه: دانش بومی دینی تا علم دینی بومی، علوم اجتماعی اسلامی، اسلامی‌سازی علوم اجتماعی) و نیز پیشنهاد و طرح یک سنت و دانش - عقیده نوپدید و مورد نیاز با محتوای متافیزیک اجتماعی (تلفیقی از الهیات دین، جامعه‌شناسی دین، فلسفه دین و جامعه‌شناسی دینی) که معطوف به جامعه - خداشناسی است. به این ترتیب، با توجه به این سه هدف، مقاله نیز در سه بخش ارائه خواهد شد.

مسئله هستی‌شناسی‌های دین و جامعه

تحلیل هستی‌شناسی پیوند دین و جامعه (دو نیروی اجتماعی سرنوشت‌ساز)، با سنت و مدرنیته (دو شکل‌بندی اجتماعی دوران‌ساز)، همچنان یکی از مضامین محوری در علوم اجتماعی و مطالعات دینی جدید است. این مضمون در ابتدا با نگاه اجتماعی به دین (جامه‌شناسی دین)، درگیری نظری و تجربی داشت؛ اما در ادامه، حیات فکری خود، با نگاه دیگری به صورت نگاه دینی به جامعه (جامعه‌شناسی دینی) روبه‌رو شد. در حالی که خاستگاه جامعه‌شناسی دین، اکادمیای شکل گرفته در فرهنگ مدرنیته عرفی بود؛ اما منشأ جامعه‌شناسی دینی به اسکولاهای روییده بر فرهنگ سنتی شرعی برمی‌گردد. در میان نزاع

فکری که این دو نگاه فرهنگی متمایز، اما به هم پیوسته از هستی‌شناسی پیوند دین و جامعه داشتند؛ نگاه متضادی شکل گرفته که از اساس هستی‌شناسی اجتماعی خاصی داشته است. این نگاه که ما آن را می‌توانیم مسامحتاً «جامعه - خداشناسی» بنامیم، کاملاً در یک فضای اجتماعی سیاست دینی شکل گرفته است و نقطه ارشمیدسی آن نیز دینی دیدن جامعه و به تبع آن، جامعه‌سازی دینی به عنوان یک استراتژی سیاست فرهنگی ایدئولوژیک است و یک چشم‌انداز نظری، مانند جامعه‌شناسی دین و حتی جامعه‌شناسی دینی نیست. بنابراین، هستی‌شناسی اجتماعی که از لحاظ روشی و نظری، یک فرانگاه تحلیلی بدون جانبداری از این سه موضع (جامعه‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دینی، جامعه‌بینی دینی) است، و به معنای کاوش در عناصر سازنده این مواضع و پیوند میان آنها است.

بخش اول: جامعه‌شناسی دینی

جامعه‌شناسی دین، به عنوان یکی از مهم‌ترین و جنجالی‌ترین مواضع نظری درباره دین، در چند دهه گذشته تاکنون همواره بر حفظ نگاه بیرونی نسبت به دین و طرح واقعیت اجتماعی دین (نگاه اجتماعی به دین) تأکید کرده است. هرچند دگرگونی‌های نظری رخ داده در این موضع باعث شکل‌گیری نظریه‌های متنوعی در این باره شده است؛ به گونه‌ای که می‌توان - و باید منطقاً - از جامعه‌شناسی‌های دین نام برد و نه جامعه‌شناسی دین؛ با وجود این، ما هم در این موضع با یک پروبلماتیک پایه (مسئله، پرسش، مفروض، روش، پاسخ) روبه‌رو هستیم. بنابراین، باید از چند سنت نظری مطرح در جامعه‌شناسی‌های دین و الزامات و ضمایم متنوع - و گاه متضاد - آنها نام برد. در ادامه به‌طور خلاصه این چند سنت پرداخته می‌شود (رک: همیلتون، ۱۳۸۷؛ تامسون و دیگران، ۱۳۸۷؛ ویلم، ۱۳۷۷؛ واخ، ۱۳۸۰؛ زاکرمن، ۱۳۸۴؛ اسکات و هال، ۱۳۸۵؛ ریتزر، ۱۹۸۸).

۱. سنت توکویلی: دین مدنی و توسعه‌ساز

توکویل فرانسوی (قرن ۱۸م) که بیشتر تحت تأثیر دموکراسی آمریکایی دوران خود بود؛ دین را امری مدنی و مدرن می‌دانست که می‌تواند مسیری را برای توسعه‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی و پیشرفت در ساختن یک جامعه مدنی مدرن آماده کند؛ جامعه‌ای اخلاقی که مملو از پیشرفت در آزادی، انسجام و برابری است. پس به این معنا، فضای مفهومی سنت جامعه‌شناسی دین توکویلی به‌طور منطقی، چند مفهوم به هم مرتبط درباره دین و دینداری دارد؛ مفاهیمی، مانند مسئولیت‌پذیری، نظم اخلاقی، توسعه فرهنگی، شهروندی مدنی.

توکویل برای دورکیم راهی گشود تا او بتواند این داده‌های تاریخی و اجتماعی را بهتر و دقیق‌تر برای جامعه‌شناسی دین به کار برد. اما پیش از او، مارکس انقلابی‌گرا بود که با به‌کارگیری اقتصاد سیاسی رادیکالیزه خود، تمام معادله‌های نظری این نوع جامعه‌شناسی‌های خوش‌بین نسبت به دین را به چالش کشاند (ر.ک: ویلم، همان، ص ۱۵-۱۸).

۲. سنت مارکسی: دین ایدئولوژیک و چالشی

مارکس آلمانی (قرن ۱۹م) با بدبینی خاصی از نوع یهودی و کلیسا ستیز آن به سراغ مقوله‌ای مقدس رفت که فقط پاراگرافی از آن در جامعه‌شناسی دین باقی مانده بود: مارکس بیان کرد که دین، قلب و روح یک جهان بی‌روح و تاریخ، پادزهر دردها و مصائب محرومان است؛ که به صورت ایدئولوژیک بازتابی از ساختار جامعه سرمایه‌داری است؛ بنابراین، به عنوان نمایشی از یک ایدئولوژی، بیشتر در خدمت سازوکارها و کارکردهای منفی است تا مثبت. از این رو، در سنت جامعه‌شناسی دین مارکسی، دین ایدئولوژیک شده باید مطابق منطق درونی ایدئولوژی (که در جامعه‌شناسی شناختی سیاسی مارکس، نوعی آگاهی وارونه و کاذب از انسان، جهان و جامعه است) در خدمت تحریف واقعیت‌های اجتماعی موجود، توجیه تناقض‌های جامعه سرمایه‌داری، ترمیم درگیری‌های طبقاتی، حفظ وضع موجود و تسلط طبقه حاکم بر طبقات فرودست باشد. در این سنت که نسبت به ماهیت و مکانیزم اجتماعی دین بدبین است، فضای مفهومی به گونه‌ای شکل گرفته است که در آن مجموعه‌ای محدود، اما با مضامین کلیدی پرطنین در جامعه‌شناسی دین مارکسی قرار می‌گیرد، مانند تسلی متافیزیکی، تسلیت اخلاقی، تسلط سیاسی، تسلیم فرهنگی. هرچند اکنون این فضای دین‌پژوهی بدبینانه به گونه‌ای جدیدتر بازسازی شده است؛ اما دست‌کم در دوران نزدیک به مارکس که جامعه‌شناسی دین در آلمان در حال بازسازی بود، چندان جدی گرفته نشد. برعکس، دو هموطن برجسته مارکس، یعنی وبر و زیمل، با فاصله‌گیری زیاد از اقتصاد سیاسی مارکسی و نیز با انتقادهای شدید به آن توانستند با نگاهی متمایز و متضاد، مسیر جدیدتری به روی جامعه‌شناسی فرهنگی دین بگشایند؛ نگاهی که به‌طور عمده رنگ و بویی خوش‌بینانه درباره کارکردهای مثبت و سازنده دین اجتماعی شده و فرهنگی‌گرا در دل مدرنیته سکولار غربی داشت.

اما پیش از آن، این دورکیم فرانسوی بود که با قرائتی یکتا و با وجود این، بازنمایی شده، اهمیت و عظمت اجتماعی دین برای جامعه مدرن سکولار در قرن‌های سرنوشت‌ساز و دوران‌ساز ۱۹ و ۲۰ میلادی را در قالب نوعی جامعه‌پرستی دین مبنا صورت‌بندی کرد (ر.ک: تامسون و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۹۱-۱۳۶؛ همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۱۴۱-۱۵۲؛ برتراند، ۱۹۷۹).

۳. سنت دورکیمی: دین جامعه‌گرا، جامعه‌گرایی دینی و جامعه‌پرستی عرفی جایگزین

در حالی که مارکس، هم‌کیش یهودی دورکیم، فقط به پاراگرافی از صورت‌بندی دین بسنده کرد؛ اما دورکیم در عوض بخش بزرگی از دستگاه جامعه‌شناسی خود را به‌طور کامل در اختیار دین‌گرایی جامعه‌شناختی قرار داد. دورکیم با این صورت‌بندی، نوعی جامعه‌پرستی مدنی و مدرن عرفی را جایگزین دین‌گرایی سنتی کرد. ابتدایی‌ترین تعریف دورکیم از دین جامعه‌شناختی و نه دین حقیقی و متافیزیکی، دست‌کم تا آنجا که به دستگاه جامعه‌شناسی او مرتبط است، بر چند مفهوم هوشمندانه استوار است که به دقت انتخاب شده است. در واقع، تعریف دورکیم (دین نظام یکپارچه‌ای از کردارها و باورهای مرتبط با امر مقدس است که عاملان و معتقدان به آن را در قالب یک اجتماع اخلاقی واحد متحد می‌کند) بر چند نقطه ارشمیدسی متکی است: ضرورت وجوه ایده و رویه (کردارها و باورهای دینی)؛ وجوب یک محور متافیزیکی اجتماعی (امر مقدس)؛ امر حرمت یافته، رمزواره، پرهیبت و خشونت‌آمیز؛ در برابر امر نامقدس، امر عادی، روزمره و زمینی شده)؛ لزوم کاربران (معتقدان و عاملان دیندار)؛ اهمیت یک نهاد تخصصی (اجتماع اخلاقی واحد. مانند کلیسا، کنیسه، معبد، مسجد) و درنهایت، حتمیت پیامدهای جمعی از ناحیه دینداری جامعه‌شناختی (ایجاد وجدان جمعی که باعث همبستگی اجتماعی، یکپارچگی اجتماعی و خوشبختی اجتماعی شده است). دورکیم با این تعاریف و مفاهیم پیچیده، امر مهم متافیزیکی دین را که به قول خود وی سرچشمه معنویت و معنادگی به زندگی و نیز بازتابنده حقیقت تاریخی بی‌بدیل بوده است، در حد یک محور ارشمیدسی جمعی تنزل می‌دهد که فقط باید در خدمت ایجاد وجدان جمعی (فرهنگ، در اصطلاح‌شناسی دورکیمی)، همبستگی اجتماعی، بازتولید زندگی جمعی، تقویت ثبات اجتماعی و حفظ جامعه مدرن عرفی شده، در غیاب دین‌گرایی و تدین سنتی باشد. از این‌رو، دورکیم در پاراگرافی پرآوازه و پرطنین و به گفته منتقدانش، عبارتی افراطی، کفرآمیز و خطرناک (دورکیم، ۱۹۱۵، ص ۲۰۶)، نشانه‌هایی تصریحی از ضرورت جامعه‌گرایی دینی و جامعه‌پرستی دینی را به زبان می‌آورد که درنهایت، تأییدکننده یک دین‌پرستی جامعه‌شناختی است. آن عبارت این است: «جای تردید نیست که جامعه به صورت کلی، همه آن چیزهایی را که برای برانگیختن حس خداوندی لازم است، به دلیل قدرتش بر همه این چیزها، در اختیار دارد؛ زیرا برای اعضایش همان حالتی را دارد که خداوند در پرستندگانش القا می‌کند» (ر.ک: تامسون و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۹-۵۱؛ همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۱۶۹-۱۸۹).

در حالی که بازتاب ادبیات جامعه‌شناسی دین دورکیمی در سرتاسر بخش گسترده‌ای از جامعه‌شناسی دین معاصر وجود دارد؛ با این حال، روح میکانیکی حاکم بر برداشت پوزیتیویستی

دورکیمی از دین در جامعه مدرن زمانه خود وی (قرن ۱۹)، دست کم در حوزه نفوذ جامعه‌شناسی ضد پوزیتیویستی آلمانی که ماکس وبر، نماینده برجسته آن است با مخالفت‌های جدی رویه‌رو شد. از این لحاظ، این وبر، جامعه‌شناس دین است که توانست نسخه رقیب برای سناریوهای دین‌ستیزی جامعه‌شناختی (مارکسی) و دین‌تنزلی جامعه‌شناختی (دورکیمی) ارائه کند.

۴. سنت وبری: دین فرهنگ‌ساز، فرهنگ‌های دینی و معماهای وجودی انسان مدرن

ماکس وبر مخالف وارد کردن علوم طبیعی به حوزه جامعه‌شناسی است؛ بنابراین، برخلاف دورکیم منطق پوزیتیویستی این علوم در جامعه‌شناسی، از جمله تعریف عام پدیده‌ها و نیز دین را نمی‌پذیرد و از همان ابتدای پژوهش درباره دین منطق خاص علوم انسانی و فرهنگی را انتخاب می‌کند. از این رو، جامعه‌شناسی دین وبری بدون توجه به تعریف میکانیکی از دین، فقط به دنبال توضیح ماهیت جامعه‌شناختی و فرهنگی دین است. بر این اساس، وبر نقطه عزیمت خود را این‌گونه بیان می‌کند: دین را می‌توان مجموعه‌ای از پاسخ‌های به نسبتاً منسجم به پرسش‌های وجودی اصیل بشری (مرگ، زندگی، خیر، شر و عدل الهی) دانست که فرهنگ‌های متنوع تمدنی آنها را ساخته و پرداخته کرده است؛ به این ترتیب، این فرهنگ‌ها پاسخ‌ها را با محتوای دینی و با صورت‌های اجتماعی همراه کرده‌اند و کنشگران اجتماعی نیز آنها را در قالب‌های اجتماعی گوناگون، از جمله قالب‌های فرهنگ اخلاقی، حقوقی، سیاسی، اقتصادی متبلور کرده‌اند. براساس جامعه‌شناسی دین وبری باید گفت که مضمون اصلی جامعه‌شناسی دین او بیش از هر چیز به تبیین و تحلیل تفسیری و معناشناختی از ماهیت و سازوکار فرهنگ‌های دینی و پیامدهای اجتماعی این فرهنگ‌ها به همراه ماهیت کنش‌های اجتماعی و فرهنگی دینی با تأکید بر جامعه مدرن عرفی وابسته شده است. در ادامه، به مهم‌ترین خرده‌مضمون‌های جامعه‌شناسی دین وبری اشاره می‌شود.

الف) جهان فرهنگی دینی: به نظر وبر، ارتباط میان دین و جامعه از راه فرهنگ امکان‌پذیر است؛ به گونه‌ای که بین این دو پدیده فرهنگی و دینی از لحاظ زمینه‌های تاریخی و اجتماعی‌شان، نوعی قرابت کششی (مانند رابطه‌ای که وبر در غرب میان پروتستانتیسم و سرمایه‌داری برقرار کرده است) وجود دارد. نتیجه قرابت کششی (همسویی و هم‌تمایلی پدیده‌های جامعه‌شناختی و تاریخی به قرار گرفتن در کنار هم) می‌تواند شکل‌گیری یک جهان فرهنگی دینی باشد که انواع آن در بسترهای تاریخی - اجتماعی شرقی (ادیان ابراهیمی و سامی؛ هند و چین؛ ایران قابل مشاهده است) این مدعا بسی دورتر از ادعای علیت‌گرایی دورکیمی (ربط علی جامعه برای دین و دین برای جامعه) است.

ب) مایه‌های فرهنگ دینی: از نظر وبر، بدون توجه به گوناگونی و تمایزهای خاص‌گرایی که میان ادیان جهان وجود دارد، به‌طور معمول فرهنگ‌های دین وابسته با چند مایه اجتماعی همراه است: اخلاقیات دینی، کاریزمای دینی، عقلانیت دینی، جهت‌گیری‌های دنیایی - آخرتی و نهادگرایی‌ها و نهادسازی‌های دینی - اجتماعی.

ج) منطق تفسیر فرهنگ دینی: برای وبر منطق تفسیر فرهنگی و جامعه‌شناسی تاریخی، مهم‌ترین ابزار برای فهم جهان‌های فرهنگی دینی است. از این نظر، وبر به‌طور عمده با تمرکز بر فرهنگ دینی و مدرنیته غربی بر چند خط سیر تحلیلی تأکید می‌کند: تبیین نسبت عقلانیت مدرن و فرهنگ دینی غربی (مسیحی یهودی)؛ توجه مقایسه‌ای ادیان جهانی در شرق و غرب با تأکید زیاد بر برتری فرهنگ دینی غربی؛ نشان دادن ماهیت و سازوکار توسعه‌سازی فرهنگی - اجتماعی توسط دین، به‌خصوص در غرب؛ مشخص کردن چگونگی تأثیر فرهنگ دینی بر کنش‌های اجتماعی، به‌ویژه کنش‌های عقلانی معطوف به ارزش.

د) روان‌شناسی اجتماعی فرهنگ‌پذیری دینی: در اندیشه وبر، نوع فرهنگ‌پذیری دینی به ماهیت قشریندی اجتماعی بستگی دارد. به نظر وی، از این لحاظ می‌توان شاهد برخی از جهت‌گیری‌ها در فرهنگ‌پذیری دینی بود: فرودستان فرهنگ دینی ساده، طبیعی و خرافاتی دارند؛ طبقه متوسط شهری به‌طور عمده پیرو روحانیت رسمی و دینداری تثبیت‌شده هستند؛ روشنفکران و فرهیختگان اساساً به دنبال دگرگون کردن فرهنگ دینی و توسعه یک دین اخلاق‌گرای منعطف‌اند؛ طبقات ممتاز و هیئت حاکمه به دنبال استفاده ایدئولوژیک هستند؛ بروکرات‌ها، تکنوکرات‌ها و ملیتاریست‌ها نیز از دین استفاده ابزاری دارند.

ه) حاملان کارگزار اجتماعی در فرهنگ‌های دینی: از نظر وبر، مهم‌ترین حاملان دینی در فرایند کارگزاری فرهنگ‌های دینی، پیامبر و روحانی هستند. «پیامبر»، یک فرهمند فرهیخته انقلابی است که کارگزار انقلاب دینی با الهام از وحی الهی است؛ در حالی که «روحانی»، یک کارگزار سنتی و محافظه‌کار است که محافظ دین رسمی مستقر است. ظاهراً وبر می‌خواهد با نشان دادن جایگاه متافیزیکی و متعالی انقلابی پیامبران ضدیت آنان را با روحانیان متولی اجتماعی دین نشان دهد. وبر به‌ویژه درصدد است که میان «پیامبر رسول اخلاق» (رهبر توده‌گرا و مردمی: موسی (ع)، عیسی (ع)، محمد (ص)) که باید از سنت دینی او به دقت پیروی شود و «پیامبر معلم و سرمشق» (مربدان نخبه: زرتشت، بودا، کنفوسیوس، لائوتزه) که راهش یک گزینه است و نه تنها گزینه، تمایز بگذارد. با وجود این، تمایزگذاری میان ماهیت دینی اجتماعی روحانیت در نزد وبر دیده می‌شود.

و) **خرده فرهنگ‌های دینی پایه:** ویر با تمرکز بر فرهنگ‌های دینی جهانی و با جهت‌گیری اساسی به سمت تمدن غربی مدرن، درصدد ارائه گونه‌شناسی از چند نوع خرده فرهنگ دینی است. هرچند ویر مایل است این نوع گونه‌شناسی را به سمت تقسیم‌بندی ادیان به «دنیاگرا/ آخرت‌گرا» سوق دهد؛ اما تحلیل‌های او بیانگر تشخیص خرده فرهنگ‌های دینی است. بر این اساس، از سنت وبری در جامعه‌شناسی تاریخی - فرهنگی دین می‌توان به دو نوع خرده فرهنگ دینی پایه رسید: «ریاضت‌گرایی انضمامی دنیوی»^۱ (که مثال جامعه‌شناسی تاریخی آن، فرهنگ کار و خدمت به خلق خدا است) و «زهدگرایی انتزاعی آخرتی»^۲ (که نمونه جامعه‌شناختی شاخص آن فرهنگ عبادت و خدمت به خداوند است، که به ترتیب با اخلاق معاش، سرمایه، تزکیه و کارآفرینی (ریاضت‌گرایی) و نیز اخلاقیات رستگاری، رهبانیت، معاد (زهدگرایی) سروکار دارند. به نظر ویر، خرده فرهنگ ریاضت‌گرایی سبب «دنیاگرایی موجه و مقید» و زهدگرایی باعث «آخرت‌گرایی منقح و عرفانی» منجر می‌شود. بنابراین، تکنو بروکرات‌ها و انترپرنورهای مذهبی (مانند آنچه که ویر در کشش قرابتی میان اخلاق پروتستانی و روحیه سرمایه‌داری غربی می‌یابد) ذیل خرده فرهنگ ریاضت‌گرایی دنیوی قرار می‌گیرند؛ ولی معتقدان، مؤمنان و متصوفه (مانند آنچه که ویر در ادیان شرقی هندوچینی ایرانی و نیز اسلام عربی مدعی است) در زمره خرده فرهنگ زهدگرایی اخروی محسوب می‌شوند.

در نهایت، باید به فراورده نهایی جامعه‌شناسی - تاریخی فرهنگی دین ویر اشاره داشت که در نوع خود سنتی جذاب و پرتطرفدار در قلمرو جامعه‌شناسی دین متأخر نیز است. اول، سنت وبری می‌خواهد نشان دهد که مدرنیته عقلانی شده شبه سکولار است؛ چون مایه‌های اصلی این تمدن پرمدعی و با وجود این، پرمخالف و منتقد مبتنی بر ریاضت‌گرایی دنیوی پروتستانی است و می‌توان تأثیرهای آن را در لایه‌های تمدنی فرهنگی آن، از جمله در علم‌گرایی، تکنولوژی‌گرایی و سرمایه‌داری به‌روشنی ملاحظه کرد. دوم، سنت وبری به تبع این درصدد است پتانسیل‌های توسعه‌سازی مذهب پروتستانی را در جامعه مدرنیته شبه سکولار پررنگ کند؛ بنابراین، ویر تفسیرهایش از اخلاق پروتستانیزم و روحیه سرمایه‌داری را به گونه‌ای تنظیم می‌کند تا بتواند تحلیل خود از قرابت کششی «اخلاق معاد و روحیه معاش» را در درون تمدن مسیحی ارائه دهد. سوم، سنت وبری به شدت و به دقت درصدد این است تا روشن کند که انگیزه دینی پروتستانیزم برای سر در آوردن از خلقت خداوند و گزینه اقتصادی پیروان آن برای شریک شدن با خداوند در خلقت، به ترتیب راه را برای مدرنیته عقلانی شده و پایه‌های

1. asceticism

2. mysticism

علم‌گرایی و سرمایه‌داری آن فراهم کرده است. با وجود این، تحلیل تلخ و بدبینانه‌ای نیز هست که سنت وبری را (برخلاف خوش‌بینی لیبرالیستی دورکیمی و رادیکالیزم امیدوارانه مارکسی) از سمت کانت‌گرایی مثبت به طرف نیچه‌گرایی منفی سوق می‌دهد و آن اینکه سرانجام در تحلیل نهایی مدرنیته عقلانی شبه‌سکولار در تمدن غربی معاصر، به جهان افسون زدوده بی‌خدا و یک قفس آهنین در دل یک شب تاریک قطبی یخبندان خواهد انجامید. به همین دلیل، سنت جامعه‌شناسی تاریخی - فرهنگی دین وبری می‌تواند جذابیت‌هایی برای معتقدان و منتقدان مدرنیته و سکولاریزم غربی داشته باشد. این مایه‌ها از نوعی دیگر در آثار دین‌پژوهی هموطن و دوست فرهیخته وبر، گئورگ زیمل نیز دیده می‌شود (ر.ک: همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۲۳۳-۲۷۸؛ تامسون و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۶۱-۸۸؛ برای توضیح بیشتر درباره جامعه‌شناسی اسلام وبر و نقد آن، ر.ک: ترمز، ۱۳۸۸).

۵. سنت زیملی: کنش متقابل معنوی اخلاقی و تقوای اجتماعی

از نظر زیمل، به عنوان یکی از آخرین بازمانده‌های نسل بنیانگذار جامعه‌شناسی کلاسیک، «دین، تدین و متدین» معنایی متمایز دارد، از آنچه معاصرانش (مارکس، دورکیم، وبر) می‌فهمیدند. زیمل به گونه‌ای ممتاز و متمایز از بقیه با دینداری و شؤونات و ضرورت‌های اجتماعی و فرهنگی آن روبه‌رو شد. هرچند هنوز هم معرفی کردن زیمل به عنوان ارائه‌دهنده یک سنت جامعه‌شناسی دین مخصوص به خود دشوار است؛ اما نپذیرفتن اصالت جامعه‌شناسی دین زیمل بسی سخت‌تر است.

برای معرفی سنت جامعه‌شناسی دین زیمل، به چند توضیح مقدماتی نیاز است. به اولین نکته‌ای که باید توجه کنیم، برداشت پایه‌ای زیمل از دین و دینداری است. او اعتقاد قوی دارد که «دین محتوایی متافیزیکی - الهیاتی از رویارویی معنویتی و اخلاقی مخلوق با خداوند است که در شکل اجتماعی‌اش حالت نوعی کنش متقابل عاطفی احساسی از نوع اخلاقی متعال به خود می‌گیرد و به صورت تقوای اجتماعی در خدمت تقویت اخلاق اجتماعی کنشگران در جامعه و فرهنگ بروز می‌کند». این نوع برداشت ویژه زیملی از مقوله دین، «الزامات فلسفی» و «نتایج اجتماعی» خاصی دارد که در ادامه بیشتر توضیح داده خواهد شد.

الف) الزامات فلسفی دین پژوهی اجتماعی زیمل: همان‌گونه که بیان شد، برای زیمل دین با دینداری مترادف است. دینداری به معنای «حساسیت دینی» است؛ یعنی قابلیتی که دین می‌تواند ایجاد کند. بنابراین، از نظر زیمل، فهم حساسیت دینی موجودات اجتماعی مستلزم

مراجعه به ذات و گوهر اصیل دین است. به این منظور، زیمل معتقد است که دین پژوهی اجتماعی نمی‌تواند از استناد به الهیات دینداری بی‌نیاز باشد. با وجود این، وی بر این باور است که در مطالعات دینی از این دست نمی‌توان به درک عامیانه از دین و دینداری (آنچه در جامعه‌شناسی زیملی «فرم اجتماعی» نامیده می‌شود) اکتفا کرد؛ در عوض هدف باید شناخت عمیق لایه‌های ژرف ساخت حساسیت دینی موجودات اجتماعی باشد. در واقع، زیمل به دنبال تحلیل تبیینی - تفسیری (و نه تبیین علی صرف) کیفیت معنوی، روحی و ذهنی دین و دینداری است (آنچه در جامعه‌شناسی زیملی «محتوای اجتماعی» عنوان‌گذاری شده است). با این توضیح باید کاملاً مشخص شده باشد که سنت جامعه‌شناسی دین زیملی آن‌گونه که وی پیگیری کرده است، با جامعه‌شناسی «فرم دینداری» و فلسفه «محتوای دین» «مرتبط است. پیش از پرداختن به این مقوله مهم در تفکر زیملی لازم است به نتایج اجتماعی ناشی از دین پژوهی فلسفی زیمل (فلسفه دین زیملی) توجه شود.

ب) نتایج اجتماعی دین پژوهی فلسفی زیمل: به نظر زیمل، مدرنیته غربی و پیدایی فرهنگ مدرن به همراه زندگی اجتماعی عرفی، پایه‌های اجتماعی اصلی برای اهمیت یافتن دین و دینداری است. زیمل چند دلیل برای این امر بیان می‌کند. او بر آن است که با رشد مدرنیته عرفی، سلطه ذهن ابژکتیو (که تجسم آن فرهنگ علمی و تکنولوژیکی است) بر ذهن سوژکتیو (که تبلور آن مایه‌های درونی فردی است) اتفاق افتاده است. از این رو، با سلطه فرهنگ عینی بر نوع ذهنی آن، پدیده‌هایی مانند دلزدگی، بی‌اعتنایی و نوستالژی فرهنگی به همراه یاس فلسفی و ناامیدی اجتماعی شکل گرفته است. در نتیجه به گمان زیمل این فرایند باعث شده تا در تجربه فرهنگی فرد از زندگی در دوران مدرن شکافی میان امر واقعی ابژکتیو و امر ذهنی سوژکتیو اتفاق افتد؛ از این رو، فرد مدرن به دنبال «راهی برای رهایی» باشد. به نظر زیمل، به این منظور فقط می‌توان رهایی را از راه «پل زنی میان امرین» (عینی/ذهنی) جستجو کرد؛ پس فرهنگ، پلی برای این رهایی است. در اینجا اصالت محض جامعه‌شناسی دین زیملی رخ می‌دهد که باید بتوان آن را نوعی «جامعه‌شناسی فلسفی فرهنگی دین» (تلفیقی از نگاه اجتماعی و فلسفی به فرهنگ دین و دینداری) نامید.

ج) جامعه‌شناسی فلسفی فرهنگی دین زیمل: زیمل با این اصل موضوعه شروع می‌کند که فرهنگ به عنوان پلی میان امر عینی و ذهنی، می‌تواند زمینه‌ای برای رهایی فرد مدرن فراهم کرده، به ترمیم شکاف عینی/ذهنی در زندگی اجتماعی بپردازد. اما کدام فرهنگ و چگونه؟ این دقیقاً پرسشی است که زیمل به آن توجه کرده است. وی معتقد است که فرهنگ

سه‌سویه، یعنی «دانش، هنر، دین» پاسخ این پرسش است. در این میان دین که در حکم نوعی جهان‌بینی است می‌تواند این پل‌زنی را نیز به سهم خود به پیش برده و هدایت کند. لذا او معتقد است نمی‌توان شأن دین را در حد اقتصاد و سیاست تقلیل داد (شاید می‌خواسته نقدی بر مارکس و حتی وبر باشد)؛ چون دین به عنوان نوعی جهان‌بینی قادر به انجام کارهایی برای رهایی است که از اقتصاد و سیاست ساخته نیست. اما این «جهان‌بینی دین مایه»، نیز عینی صرف و ذهنی محض نیست؛ بلکه چیزی بین امر عینی و ذهنی است، درنهایت، آنچه که این امر را در فرد مدرن و جهان اجتماعی مدرن محقق می‌کند، «دینداری فرد مدرن» است که باز هم حالت پل‌زنی میان شکاف فرهنگی مزبور را دارد. اما چگونه این امر اتفاق می‌افتد؟ پاسخ‌های زیمل به این پرسش، بخش دیگری از جامعه‌شناسی دین زیملی را شکل می‌دهد که می‌توان آن را مسامحتاً جامعه‌شناسی تاریخی دیالکتیکی دین زیمل نامید.

د) جامعه‌شناسی تاریخی دیالکتیکی دین زیمل: مبنای این نوع جامعه‌شناسی در «دیالکتیک فرم - محتوا» است. «فرم» برای زیمل چیزی در حد «رویه - ابژه» (ساختاردهنده، الگویبخش و منظم‌کننده) است؛ در حالی که «محتوا» را باید مانند «ایده - سوژه» (روح‌دهنده، جهت‌دهنده و هدایت‌کننده) تلقی کرد. بنابراین، زمانی که بحث از دیالکتیک فرم - محتوا در نزد زیمل به میان می‌آید، باید طیف گسترده‌ای از مضامین مرتبط، ولی در عین حال پیچیده و سخت فهم را بحث کرد. این امر توضیح برخی از مقدمه‌های تفکر زیملی است. اولین نکته‌ای که باید خاطر نشان کرد، فلسفه فرهنگی زیمل است که فلسفه فهم معنای زندگی است. تفکر دیالکتیکی وی در این باره به دنبال چنین فهمی از سه مسیر به هم مرتبط است: کشف مقایسه‌ای شبکه روابط فرهنگی، تبیین تجربه‌های فرهنگی مندرج در این شبکه‌ها؛ و تشریح نظم‌های فرهنگی برگرفته از این تجربه‌ها. نکته دوم در این باره به ابزار روشی نظری برمی‌گردد که زیمل برای تحلیل زندگی فرهنگی و نظم‌ها و تجربه‌های آن به کار می‌گیرد و آن، دیالکتیک فرم - محتوا است. به نظر زیمل، با این دیالکتیک می‌توان ماهیت فرم شناخت را که ناظر به ابژه، نهاد و الگوی رفتاری ناظر است و نیز به محتوا دست یافت که درباره سوژه هنجار است. نکته سوم بیانگر سویه‌های گوناگون دیالکتیک فرم - محتوا است. به اعتقاد زیمل، این دیالکتیک نوعی حالت چرخشی دارد: تمایز (جدا شدن فرم از محتوا)؛ تعامل / تقابل (هم‌کنشی واگرا یا هم‌گرای فرم و محتوا)؛ تبدیل (همنشینی یا جانشینی فرم و محتوا در کنار هم یا به جای هم). با این توضیحات، اکنون باید دید که چگونه این نوع

دیالکتیک فرم - محتوا چگونه در تحلیل مقوله دین و دینداری مؤثر است. برای بیان نمونه‌ای از این نوع کاربرد باید به دینداری و دین هم به عنوان فرم (رویه، ابژه، ساختار معنوی) و هم محتوا (ایده، سوژه، هنجار) اشاره کرد. مثلاً دینداری به عنوان «محتوا» می‌تواند ابژه‌ای برای «فرم»‌های مسیحی، یهودی، اسلامی، بودایی و مانند اینها باشد؛ اما دینداری به عنوان فرم می‌تواند سوژه محتواهایی، مانند اعتقاد دینی، ارزش‌های دینی، مناسک دینی، اخلاقیات دینی و مانند آن باشد.

به‌طور کلی، سنت جامعه‌شناسی دین زیمل را باید با چند خط سیر اصلی از سایر سنت‌های رقیب متمایز کرد که عبارت است از: ماهیت این نوع جامعه‌شناسی بی‌بدیل و جذاب، یعنی جامعه‌شناسی فلسفی دین با مایه‌های تاریخی فرهنگی دیالکتیکی و نیز داشتن «مضامین» اصیلی، مانند تجربه‌های زیسته دینداران، فرم دینی و محتوای دینداری و برعکس، دین و بیشتر زندگی، دینداری و بیش از زندگی، جهان‌های فرهنگی دینی و دینداری، ابژه‌ها و سوژه‌های دینی و دینداری. با این توصیف، اگر گفته شود که سنت زیمل در «جامعه‌شناسی فلسفی فرهنگی دیالکتیکی دین» همچون وبر (و شاید برتر از سنت او) رقیبی جدی برای اسلاف و اخلاف این سنت است؛ سخنی به‌گزارف نگفته‌ایم (ر.ک: ویلم، ۱۳۷۷، ص ۳۲-۳۹؛ زیمل، ۱۳۸۸، ص ۱۱-۱۳ و ۱۵-۶۳؛ واندربگ، ۲۰۱۰، ص ۵-۳۲).

بررسی سنت‌های جدیدتر در دین‌پژوهی‌های اجتماعی فرهنگی موجود می‌تواند معیاری برای داعیه‌های مطرح باشد. با این وجود، سنت‌های دین‌پژوهی هستند که توانسته‌اند به صورت‌های متنوع و جدیدتر آنچه را زیمل و وبر (و حتی مارکس و دورکیم) طرح کرده‌اند، گامی به جلو ببرند. در این میان، سهم اصلی، دست‌کم به نظر ما، برای «مطالعات تلفیقی دین»، «مطالعات فرهنگی دین» و «مطالعات رسانه‌ای دین» است که به ترتیب، بر چند سخنرانی کلیدی متمرکز است: زیست جهان اجتماعی روزمره معنویتی؛ دین مردم‌پسند و دینداری پاپ؛ دین مجازی و دینداری اینترنتی (ر.ک: استریناتی، ۱۳۸۷؛ میلز و براویت، ۱۳۸۵؛ استوری، ۱۳۸۶؛ نیت، ۱۳۸۶؛ موکرچی و شودسون، ۱۳۸۹).

۶. سنت نمادگرایی فرهنگی دینی: زیست جهان اجتماعی روزمره معنویتی

مطالعات تلفیقی دین، بخشی از ادامه سنت کلاسیک در جامعه‌شناسی دین است که تقریباً نفوذ عام پیدا کرده است. در این میان، به‌ویژه سهم اساسی برای نظریه‌هایی است که با چشم‌انداز انسان‌شناسی دین یا به عبارت دقیق‌تر آن، با تفسیرگرایی «کنش معنامند دینی»

سروکار دارد. به‌طور کلی، این سنت تلفیقی (که به نظر برخی، مقدار کمی از اندیشه‌های مارکس و تا حد زیادی نظرهای وبر و دورکیم در آن حضور دارد)، متوجه محتوای کلیدی، مانند نمادگرایی دینی و معناداری کنش دینی است. به یک معنا با تفسیر معانی مندرج در زیست جهان اجتماعی روزمره ارتباط دارد که در آن کنشگران اجتماعی و فرهنگی مدرن با امر معنوی روبه‌رو می‌شوند و از این راه، زندگی روزمره‌شان را معنا می‌کنند. از نظر دیدگاه نظریه‌پردازان مطرح این سنت (پیتر برگر، توماس لاکمن و کلیفورد گیرتز)، دین نوعی نظم بخشی نمادین و دنیوی به شیوه‌ای مقدس از راه چنگ زدن به قدرتی فراانسانی است که همراه با نمادسازی، باورسازی، معناسازی و کردارسازی دینی است. بر این اساس، دین با مایه‌های نمادگرایی دینی فرهنگی در خدمت تعریف موقعیت‌های معنوی در قالب‌های اجتماعی است که خاص یک وضعیت فرهنگی است. به عبارتی دیگر، دین به وسیله قدرت نمادهای دینی می‌تواند موقعیت‌های اجتماعی را که خاص یک وضع فرهنگی است، به صورت دینی معنادار کرده، و به واسطه آن کنش‌ها را به آن سمت هدایت کند. برای مثال، رویارویی کنشگران اجتماعی در وضعیت‌های فرهنگی روزمره، مانند رنج، اضطراب، مرگ، نوستالژی، فاجعه، تروما و تراژدی، در قالب‌های اجتماعی، مانند فعالیت‌های گروهی، نقش‌های سازمانی، کشمکش‌های طبقاتی و چالش‌های بینا تمدنی می‌تواند با استفاده از نمادگرایی دینی، به صورتی معنوی معنادار شده و کنشگران را با حوزه‌های معنایی قدسی درگیر کند و در نتیجه، به این وضعیت‌های فرهنگی بار دینی داده، با توجیه معنوی، آنها را قابل تحمل کند. بررسی مستندهای این سنت نشان می‌دهد که معنادهی دینی و جهت‌دهی نمادین به زندگی با جهان‌بینی معنوی، برجسته‌ترین شاخص این سنت است.

اصل بحث گیرتز، برگر و لاکمن این است که دین به عنوان بخشی از یک فرهنگ در خدمت نمادپردازی مقدس است و این کار به وسیله دو مسیر به هم گره خورده، یعنی جهت‌دهی به زندگی و اعطای جهان‌بینی، سبب منطبق کردن وضعیت‌های اجتماعی - فرهنگی متنوع زندگی روزمره با نمادهای دینی ارائه شده می‌شود. بنابراین، نمادگرایی دینی برگرفته شده از حوزه امر مقدس با معنا کردن تمام حوزه‌های زندگی روزمره ما به شیوه‌ای معنوی باعث جهت دادن به ایده‌ها و رویه‌های اجتماعی - فرهنگی کنشگران شده و آنها را، آن‌گونه شکل می‌دهد که دین می‌بیند و می‌خواهد. بر همین اساس، نمادگرایی دینی و معنوی جهان اجتماعی را که در آن زندگی می‌کنیم، را برای ما توجیه‌پذیر، معقول، قابل تحمل کرده یا به گونه‌ای دیگر نامنظم، مشوش، بی‌ارزش و بیهوده جلوه می‌دهد. به‌طور

خلاصه، نمادگرایی دینی و امر معنویتی معنامندشده تابع آن، می تواند نظم / بی نظمی زندگی اجتماعی فرهنگی ما را موجه / ناموجه کند. در هر دو حالت، قدرت مؤثر نمادگرایی دینی امکان تقویت / تضعیف نظم دنیوی را دارد. همچنین برخلاف سویه های معرفتی غیر دینی، به ویژه معرفت علمی و عرفی که مشکک و نسبی است، نمادهای دینی معنویتی ملزم به ایمان و ایقان قطعی مطلق است؛ بنابراین، قدرت برتری در مقایسه با سویه های رقیب دارند (برای اطلاع بیشتر از این فرهنگ؛ ر.ک: اسمیت، ۱۳۸۷؛ موسی پور، ۱۳۸۹؛ هانت، ۲۰۰۵).

نظریه پردازان این سنت و تابعان آنها نمی توانند یا نمی خواهند که ملاکی برای تعیین درستی یا نادرستی و نیز پیامدهای مثبت و منفی چنین نمادگرایی دینی قدرتمند و مؤثری ارائه دهند؛ در حالی که سنت های مطالعات فرهنگی دین و مطالعات رسانه ای دین ظاهراً از این لحاظ انعطاف پذیری بیشتری دارند.

۷. سنت معنویت گرایی های مردم پسند: مطالعات فرهنگی و دین پاپ

در مقابل آن دسته از سنت های دینی که به جامعه شناسی دین متعلق بودند، سنت دین پژوهی وجود دارد که از منشأ متفاوت با آنها است. این سنت بریتانیایی که قدمت کمتری نیز دارد (از دهه ۱۹۸۰ به بعد)، در متن دانش نوظهور و پرطرفدار «مطالعات فرهنگی»^۱ (از دهه ۱۹۷۰ به بعد) سه چشمه دارد (برای اطلاعات بیشتر از ماهیت فرهنگ مردم پسند (ر.ک: استریناتی، ۱۳۸۷؛ میلز و برلویت، ۱۳۸۵؛ استوری، ۱۳۸۶؛ نیت، ۱۳۸۶؛ موکرچی و شودسون، ۱۳۸۹). محتوای اصلی این دانش به طور عمده، تحلیل فرهنگ به معنای ایده ها، رویه ها و فراورده های ذهنی و عینی است که توده مردم (و نه نخبگان، فرهیختگان و اهالی قدرت) مطابق ذائقه، سلیقه و علاقه خود تولید کرده، آن را براساس سبک زندگی دلخواهشان مصرف می کنند. این امر در تعبیر مطالعات فرهنگی، همان «فرهنگ مردم پسند» (پاپ)^۲ است که از پایین به بالا شکل می گیرد و دقیقاً در نقطه مقابل فرهنگ نخبه و والا قرار می گیرد که از بالا به پایین تسری داده می شود. پس به این معنا، موضوع اصلی در مطالعات فرهنگی «فرهنگ پاپ» است. جالب توجه آنکه منتقدان فرهنگی معتقدند در حالی که دغدغه اصلی در جامعه شناسی های موجود و حتی «جامعه شناسی های فرهنگ و فرهنگی» معاصر، بها دادن به «فرهنگ والا، نخبه و فرهیخته»^۳ است و در نتیجه، فرهنگ پاپ حذف یا کم رنگ می شود، برعکس آن در مطالعات فرهنگی اجرا می شود و «فرهنگ مردم پسند پاپ» اولویت دارد.

1. cultural studies

2. popular culture

3. high culture

با این توضیح مختصر، تقریباً بحث اصلی مطالعات فرهنگی دین (سنت دین پژوهی اجتماعی - فرهنگی از نوع مطالعات فرهنگی آن) و تفاوت‌های آن با جامعه‌شناسی‌های دین مشخص شد. همچنین برای شروع مقدماتی این موضوع بهتر است که به بازتاب دین در مطالعات فرهنگی اشاره‌ای داشته باشیم.

به طور کلی، نوع نگاه مطالعات فرهنگی به دین، مضمونی برابر «معنویت‌گرایی»^۱ دارد؛ که بیشتر به معنای هر گونه ایده و رویه فرهنگی (عینی و ذهنی) مرتبط با امور متافیزیکی، آخرت‌گرایی و توجه به جهان دیگر، به دور از غوغاهای زندگی روزمره (و حتی فارغ از امر مقدس دورکیمی) است. از این لحاظ، «معنویت‌گرایی(ها)» در مطالعات فرهنگی دین، باورها و کردارهای متافیزیکی را دربر دارد که خاستگاه آنها امر مقدس و دینداری سنتی، مرسوم و متعارف نیست؛ بلکه ذائقه‌ها، سلاقی، سبک‌ها، خط‌مشی‌ها، علایق و دغدغه‌هایی است که توده مردم آنها را به دلخواه برای برطرف کردن نیازهای غیر دنیوی‌شان می‌پسندند، خود تولید می‌کنند و خود نیز مصرف می‌کنند.

درواقع، از این منظر، می‌توان «معنویت‌گرایی پاپ» را نوعی برساخته فرهنگی مردمی از جنس متافیزیکی دانست که در خدمت معناسازی، هویت‌سازی و هویت‌یابی در زندگی روزمره است. هدف آن نیز این است که زندگی روتین مردم معنویت‌گرا را برای جدایی‌گزینی موقتی از زندگی دنیوی نامقدس روزمره (یعنی آن زندگی که فارغ از ملاحظه‌های قدرت که ثابت، تکراری، عادت‌ی، لذت‌بخش و سرگرم‌کننده است) آماده کرده، در نتیجه، باعث به تعلیق درآوردن نظم دنیوی - فرهنگی قدرت ساخته شود.

بنابراین، در نگاه مطالعات فرهنگی دین، معنویت‌گرایی‌ها براساس هویت‌های متنوع جنسیتی، نژادی، قومیتی، طبقاتی توسط توده مردم به دلخواه ساخته می‌شوند و می‌توانند دائم و مستمر هویت‌سازی کنند، به زندگی روزمره معنا دهند، نظم‌های موجود را به حالت تعلیق درآورند، کنش‌های دینی جدیدی را تقویت و برخی را نیز تضعیف کنند، سنت‌های دینی را حذف کنند و برخی دیگر را بروز دهند، اجازه دهند تا سنت‌های دینداری جدیدی پیدا شود و بین سنت‌های متنوع دینداری نیز سازگاری دهند. مستندهای تجربی موجود از این نوع معنویت‌گرایی‌های مردم‌پسند (پاپ)، به‌ویژه در بافتار تمدن غربی نشان می‌دهد که در راستای توده‌ای شدن گسترده در استفاده بی‌حد و حصر از تکنولوژی‌های پیشرفته «صنعت فرهنگ پاپ»، اکنون می‌توان شاهد در هم آمیختن معنویت‌گرایی‌های جدیدتری بود که توسط نهادهای سنتی، مانند روحانیت، کلیسا، کنیسه، معبد، مسجد و منبر ترویج نمی‌شود؛

بلکه توسط سازه‌های فرهنگی مدرن و پست‌مدرن متبلور شده در رسانه‌های جدید و به وسیله حامل‌های فرهنگی، مانند موسیقی معنوی، سینمای معنوی، فیلم معنوی، تئاتر معنوی، هنر معنوی و ادبیات معنوی، دینداری‌های مردم‌پسند و پاپ را مطابق ملاحظه‌ها و شؤن‌های خاص فرهنگ پاپ بازتولید می‌کند (ر.ک: بل، ۱۳۸۹).

البته شاید آنچه که در سنت مطالعات فرهنگی بیش از همه جالب توجه است و به تبع، شامل دین‌پژوهی مردم‌پسند از نگاه مطالعات فرهنگی نیز می‌شود، غیر نقادی بودن و بیش از اندازه توصیفی بودن آن است. برخی از منتقدان، یک ایراد جدی دیگر را نیز وارد کرده‌اند که بیشتر از ملاحظات فلسفه علوم اجتماعی سرچشمه گرفته است و آن این است که برخلاف روح انتقادی - تحلیلی که بر نسخه‌های جامعه‌شناسی دین (مارکس، دورکیم، وبر و زیمل) حاکم است؛ متأسفانه به‌طور عمده روحیه مسلط بر کل مطالعات فرهنگی و در نتیجه، سنت دین‌پژوهی آن، تجلیلی - تجویزی است. به عبارت دیگر، مطالعات فرهنگی در تمامی حوزه‌های نظری - تجربی‌اش (از رسانه، موسیقی، فیلم، سینما، نمایش؛ تا ورزش، اطلاع، سرگرمی، ادبیات و هنر، توریسم و تفریح‌ها) به‌طور دائم به دنبال تجلیل از زندگی روزمره، درست دانستن مردم‌پسند بودن فرهنگ و ارزش دادن به فرهنگ پاپ در مقابله با فرهنگ والا، نخبه و فرهیخته است. متأسفانه کمتر از متن مطالعات فرهنگی می‌توان سراغ گرفت که در آن نسبت به دین مردم‌پسند و دینداری پاپ رویارویی تحلیلی - انتقادی صورت گرفته باشد (ر.ک: نجاتی حسینی، ۱۳۸۶).

البته بخش به نسبت تحلیلی - انتقادی دیگری از این سنت‌های دینداری و معنویت‌گرایی‌های جدید پاپ موجود است. این نوع سنت را می‌توان در تولد «دین مجازی»^۱ «دین رسانه‌ای شده»^۲ و «رسانه دینی»^۳ دید؛ که محتوای اصلی در «مطالعات رسانه‌ای دین» و «مطالعات رسانه دین» است (ر.ک: همان).

در مقایسه با جامعه‌شناسی فرهنگی دین و مطالعات فرهنگی دین (به عنوان زیرمجموعه‌ای از این نوع جامعه‌شناسی)، مطالعات رسانه‌ای دین واقعاً به دنبال چه چیز متمایز و شاخصی است؟ چرا باید دانشی به عنوان مطالعات رسانه‌ای دین به‌طور رسمی پذیرفته شود؟ برای پاسخ به این دو پرسش، اهمیت جامعه‌شناختی تعامل / تقابل رسانه و دین و نیز ماهیت سنت دینداری مجازی - رسانه‌ای به‌طور مختصر بررسی می‌شود.

1. cyber-religion

2. mediated religion

3. media religion

۸. سنت دینداری مجازی - رسانه‌ای: مطالعات رسانه‌ای دین

رسانه‌ها به عنوان حامل پیام، نقش مهمی در انتقال معنا و تعامل و تقابل اجتماعی فرهنگی دارند. مطالعات رسانه‌ای نشان می‌دهد که رسانه‌ها در دوره مدرنیته متأخر و پیشرفته پیش روی ما (آنچه که منتقدان مدرنیته، دوره پسامدرنیته نامیده‌اند)، به رسانه‌ای شدن جامعه، فرهنگ و کنش انجامیده‌اند و به این وسیله دست‌کم با سه مسیر، موقعیت و وضعیت جامعه‌شناختی فرهنگ ما و کنش‌هایمان را به صورت ژرفی دگرگون کرده و مارا با ایده‌ها و رویه‌های رسانه‌ای شده روبه‌رو کرده‌اند. براساس این مفروض، اکنون رسانه‌ای شدن باعث سه مسیر تعیین‌کننده و حیاتی شده است: سبک‌سازی برای زندگی روزمره ما؛ معناسازی و معنادهی به زندگی روزمره ما؛ هویت‌سازی و هویت‌یابی ما در زندگی روزمره. به این معنا، رسانه‌ها (به وسیله رسانه‌ای شدن) به ما می‌گویند که: چگونه زندگی‌مان را سامان دهیم، به چیزی اهمیت داده و چه چیزهایی را مهم ندانیم، چگونه خودمان را تعریف کنیم، چگونه دیگران را در نسبت با خودمان ببینیم و چگونه با جهان روبه‌رو شویم.

هرچند این امر از همان دوران رسانه‌های مدرنیته اولیه و میانی (کتاب، رادیو، تلویزیون، روزنامه) به صورت ساده آن نیز تا اندازه‌ای قابل مشاهده بوده است؛ اما اکنون که در دوران رسانه‌ای شدن مدرنیته متأخر (گسترده، پیشرفته و پیچیده) هستیم، اینها مؤثرتر و گسترده‌تر از قبل شده‌اند و این به دلیل «رسانه‌ای شدن مجازی» (حضور ماهواره و اینترنت) است. مطالعات رسانه‌ای شدن مجازی بیانگر این است که زندگی روزمره ما فعلاً با سبک‌سازی مجازی، معناسازی مجازی، هویت‌یابی و هویت‌سازی مجازی انس گرفته، که رسانه‌های ماهواره‌ای و اینترنتی به آن شکل داده است (درباره نظریه‌های رسانه با نگاه جدید؛ ر.ک: کوبلی، ۱۳۸۷).

بنابراین، هنگامی که از «دین رسانه‌ای - مجازی» بحث می‌شود، منظور «دینداری رسانه‌ای شده» به وسیله ماهواره و اینترنت است. همچنین ضرورت‌ها و کاربردهای بیان‌شده درباره رسانه‌ای شدن، در مورد دینداری رسانه‌ای شده نیز قابل تطبیق خواهد بود. به این معنا، محتوای اصلی سنت مطالعات رسانه‌ای و دین مجازی، چیزی جز تأثیر اینترنت و شبکه‌های ماهواره‌ای بر سبک‌سازی دینی، معناسازی دینی، هویت‌یابی دینی، و هویت‌سازی دینی نیست. به عبارت دیگر، موضوع اصلی این سنت می‌خواهد تا نشان دهد که چگونه جهان دینی ما و زیست جهان دینداران به وسیله رویارویی؛ ماهواره و اینترنت شکل می‌گیرد؛ چطور این رویارویی مجازی با دین رسانه‌ای باعث سبک دینداری می‌شود؛ چگونه رسانه‌های دینی

به زندگی دینداران معنا می‌دهد؛ به چه شکل کنشگران از راه بازنمایی دین و دینداری رسانه‌ای شده هویت تدین خود و دیگران را تعریف کرده، دست به عمل دینی می‌زنند (برای اطلاع از دین و رسانه، رسانه دینی و دین رسانه‌ای، ر.ک: قادری و عمید، ۱۳۸۸؛ هور، ۱۳۸۸؛ استوت، ۱۳۸۸).

پژوهش‌های تجربی این حوزه نشان می‌دهد که اکنون به کمک «سایت‌ها و وبلاگ‌های دینی» دو «دامین» (قلمروی مجازی) کاملاً مشخص برای دینداری مجازی شکل گرفته است: دین اینترنتی^۱ و اینترنت دینی^۲ که هر دو در خدمت سبک‌سازی، معناسازی، هویت‌سازی و هویت‌یابی دینی مجازی برای کاربران اینترنتی است. در این باره (البته بدون پرداختن به داده‌ها و یافته‌های نظری و تجربی گسترده موجود) باید حتماً به چند مسئله اصلی و مهم اشاره کرد که هسته مشترک و شاخص مباحث جامعه‌شناسی دین مجازی و مطالعات رسانه‌ای درباره دینداری اینترنتی (ر.ک: کوثری، ۱۳۸۶).

الف) نشانه‌شناسی رسانه دینی: نشانه‌شناسی رسانه دینی نشان می‌دهد که اکنون به دلیل شکل‌گیری دین اینترنتی و اینترنت دینی، دو پدیده رسانه‌ای و رخداد دینی تازه قابل ملاحظه است: تعامل دینی پویا و مستمر بین کاربران دینی و تعامل فعال بین کاربران و کارگزاران دینی. در تعامل نوع اول، کاربران فردی برای رد و بدل کردن اطلاعات، داده‌ها و نظرهای دینی خود وارد دامین‌های اینترنتی (سایت‌ها، وبلاگ‌ها و چت‌روم‌ها) می‌شوند و «دینداری مبادله‌ای» را شکل می‌دهند. در تعامل نوع دوم که زیربنای تعامل اولی است، ای.اس. پی.های (ارائه‌دهندگان خدمات اینترنتی) دینی (دارندگان سایت‌ها و وبلاگ‌های دینی) به عنوان کارگزار دینی وارد تبادل دینداری با کاربران می‌شوند. به این معنا نشانه‌شناسی دین اینترنتی و اینترنت دینی، بیانگر ظهور «تبادل دینداری» و «دینداری مبادله‌ای» به جای دینداری سنتی و غیر مجازی است؛ به عبارت دیگر، «دینداری تعبدی» حذف می‌شود.

ب) ظرفیت‌شناسی دین رسانه‌ای: با وجود انتقادهای وارده به ظهور دین اینترنتی و اینترنت دینی، پتانسیل‌های این شکل اجتماعی از دینداری منحصربه‌فرد و خارق‌العاده است. یافته‌های پژوهشی مرتبط نشان می‌دهد که دست‌کم این چند ظرفیت قابل توجه است: سرزمین‌زدایی دینی (نبود مرز برای دینداری مبادله‌ای در اینترنت)؛ جهانی شدن بازاریابی دینی (گسترده‌گی فرامرزی برای اطلاع‌رسانی و تبلیغ ادیان در سطح جهانی)؛ دموکراتیزه شدن تعامل دینی (نبود قیدوبندهای جامعه‌شناختی، مانند هویت جنسیتی، نژادی، قومیتی و

طبقاتی برای تعامل بین کاربران اینترنتی در حوزه دین؛ گمنامی متعاملان دینی (پوشیده ماندن هویت اصلی کاربران دینی اینترنتی)؛ دسترسی پذیری آسان دینی (وجود تسهیلات گسترده برای دریافت و تبادل اطلاعات دینی بدون مانع)؛ اعتمادسازی دینی (مفروض گرفتن اعتماد اجتماعی متقابل بین کاربران دینی برای اطمینان از اطلاعات دریافتی دینی).

ج) کارکردشناسی دین اینترنتی: ظهور دین اینترنتی و قابلیت‌ها و ظرفیت‌های مجازی آن باعث کارآمدی فوق‌العاده جذاب اینترنت برای کاربران دینی شده است. این کارکردها عبارت است از: ارتباط‌گیری دینی؛ تبلیغ دینی؛ اطلاع‌رسانی دینی؛ آموزش دینی؛ تجربه‌سازی دینی؛ بازاریابی دینی؛ شناخت‌سازی دینی.

د) فرصت‌سازی دین اینترنتی: دین اینترنتی و اینترنت دینی قطعاً فرصتی مناسب برای دینداری‌های جدیدتر در هزاره سوم میلادی فراهم کرده است. از جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: تولید و مصرف همزمان مایه‌ها و مواد خام دینداری توسط کاربران؛ ایجاد همبستگی دینی گسترده‌تر میان کاربران واحد؛ شکل‌گیری مددکاری اجتماعی دینی برای نوآموزان دینی یا تازه‌واردان به جهان دینی؛ اجتماعی شدن دینی جدید، به‌ویژه درباره نوجوانان؛ مردم‌پسندتر کردن فرهنگ دینی در سطح جهانی.

ه) آسیب‌شناسی دین اینترنتی: با وجود فرصت‌سازی‌های دین اینترنتی و اینترنت دینی، این فضا تهدیدساز نیز است. برخی از پژوهش‌های مرتبط نشان می‌دهد که چند تهدید در این باره قابل توجه است: امکان تحریف دینی؛ نبود نظارت دینی حرفه‌ای و تخصصی رسمی بر محتوای اینترنت دینی؛ گسترش کشمکش‌های ایدئولوژیک میان کاربران دارای باورهای دینی گوناگون و متضاد.

درنهایت، باید گفت که بررسی سنت‌های متنوع در جامعه‌شناسی‌های فرهنگی دین (از جامعه‌شناسی دین کلاسیک تا مطالعات فرهنگی و مطالعات رسانه‌ای)، نشان می‌دهد که فضای مفهومی این نوع دین‌پژوهی متأثر از نگاه اجتماعی فرهنگی به دین از بیرون در هر دو نسخه تبیین‌گرایی علی و تفسیرگرایی آن است. به عبارت دیگر، در این‌گونه نگاه، آنچه بیش از همه جلب نظر می‌کند، قوت دیدگاهی است که در آن جامعه و فرهنگ در تحلیل نهایی تعیین‌کننده مؤثر دین و دینداری است. اهمیت این دیدگاه به این دلیل است براساس آن، دین تابعی از جامعه است و نه برعکس. برای روشن شدن بیشتر این موضوع و نیز فراهم کردن زمینه مقایسه، در بخش بعدی به موضوعی پرداخته می‌شود که در آن «نگاه دینی به جامعه و فرهنگ» روشن‌تر می‌شود. پیش از آن، خلاصه‌ای از مباحث بالا در قالب الگویی از فضای مفهومی «مواضع» در «جامعه‌شناسی‌های فرهنگی دین» ارائه شود.

در الگوی مزبور براساس چند مؤلفه (سنت، چهره، ایده، نشانگر، پیامد) تلاش شده است تا عرصه مواضع مفهومی ترسیم شود که به دلیل نوع نگاه اجتماعی به دین از بیرون است. این مواضع بیانگر این است که حتی در این سنت‌ها نیز با وجود یک موضع مشترک که همان نگاه اجتماعی به دین است، خرده‌مواضعی وجود دارد که هم زمان باعث تنوع و تشدّد بیشتر در این نگاه بیرونی به دین می‌شود. با وجود آنکه ممکن است این واقعیت برای نظریه‌پردازی لذت‌بخش باشد، چون در آن تنوع و تکمیل دیدگاه‌ها و پوشش‌رخنه تک‌موضوعی وجود دارد؛ اما درنهایت، سهم دین در ساختن جامعه و فرهنگ مبهم باقی می‌ماند. از این لحاظ به نظر می‌رسد که در فضای مفهومی مواضع متعلق به جامعه‌شناسی دینی که با نگاه دینی به جامعه شناخته می‌شود، قاعدتاً چنین مشکلی کم‌تر است. در بخش دوم به این موضوع نیز پرداخته خواهد شد.

جدول ۱: فضای مفهومی مواضع در جامعه‌شناسی‌های دین

پیامد	نشانگر	ایده	چهره	سنت
تقویت دین مدنی مدرن در راستای توسعه اجتماعی	مسئولیت‌پذیری؛ نظم اخلاقی؛ توسعه فرهنگی؛ رشد شهروندی	دین: امری مدنی و مدرن	توکویل	دین مدنی توسعه‌ساز
نگاه به دین به عنوان یک ایدئولوژی منفی	تسلی متافیزیکی؛ تسلیت اخلاقی؛ تسلط سیاسی؛ تسلیم فرهنگی	دین: ژانوسی دو رو؛ محرف و متغیر	مارکس	دین ایدئولوژیک چالشی
جامعه‌پرستی به جایگزینی دین سنتی	همبستگی اجتماعی؛ وجدان جمعی؛ نظم اخلاقی؛ جامعه‌پرستی دین‌مآب؛ خوشبختی و سعادت اجتماعی	دین: خاستگاه جامعه و فرهنگ و متجلی‌کننده نظام اجتماعی فرهنگی	دورکیم	دین جامعه مبنای جامعه‌گرایی جامعه‌ساز
چالشی دیدن سرنوشت بحرانی و معمایی دینداری در جهان عقلانی‌شده افسون‌زدوده	اخلاق معاد و روحیه معاش؛ ریاضت‌گرایی انضمامی دنیوی و زهدگرایی انتزاعی اخروی؛ فرهنگ کار و فرهنگ عبادت؛ دنیاگرایی عقلانی ابزاری و آخرت‌گرایی عقلانی ذاتی؛ پیامبر اسوه و معلم اخلاقی و روحانی سنت‌گرا	دین: پاسخ‌های متافیزیکی فرهنگی خاص به معماهای وجودی تمدنی عام	وبر	دین فرهنگ‌ساز فرهنگ ساخته
نگاه به دینداری به عنوان راهی برای تقویت اخلاق و تقوای اجتماعی در مسیر رهایی فرهنگی	رهایی فرهنگی دینی؛ فرم‌ها و محتواهای دینی؛ گشودگی دینداری‌های متافیزیکی فرهنگی	دین: متافیزیک فرهنگی عام و خاص برای رویارویی معنویاتی اخلاقی با فرم‌ها و محتواهای زندگی	زیمل	دین کنش‌ساز اخلاقی معنوی تقواگرایی اجتماعی
نگاه به دین به عنوان تعیین‌کننده نمادین و معنابخش به جهان روزمره	معناهای معنوی به زندگی؛ جهت‌دهی معنوی به زندگی	دین: نمادگرایی فرهنگی معنوی ایده - رویه ساز	برگر، لاکمن، گیرتز	دین معناده به زیست جهان روزمره

سنت	چهره	ایده	نشانگر	پیامد
معنویت‌گرایی‌های مردم‌پسند واقعی	-	دین: ایده‌ها و رویه‌های معنویتی برداشتی، ذوقی و سلیقه‌ای در زندگی روزمره	دین پیوندی و دینداری تلفیقی؛ دینداری‌های جایگزین؛ دین بدون تعلق ایمانی؛ دینداری‌های متنوع سلیقه‌ای	تجلیل اصالت و اهمیت کارکردی معنویت‌گرایی‌های متنوع مردم
معنویت‌گرایی‌های توده‌ای رسانه‌ای شده	-	دین: ایده‌ها و رویه‌های معنویتی برداشتی، ذوقی و سلیقه‌ای رسانه‌ها	سبک‌سازی دینی؛ هویت‌یابی دینی؛ هویت‌سازی دینی؛ معناسازی دینی	توصیف مکانیزم‌های رسانه‌ای شدن دینداری مدرن
معنویت‌گرایی‌های مردم‌پسند مجازی	-	دین: ایده‌ها و رویه‌های معنویتی برداشتی، ذوقی و سلیقه‌ای اینترنتی	دینداری مبادله‌ای؛ تعامل دینداری؛ کاربران اینترنتی دینی؛ کیش‌های نوپدید دیجیتال؛ کارگزاران دین اینترنتی	توصیف دینداری‌های بسیار پیشرفته اینترنتی در مدرنیته متأخر مجازی شده

بخش دوم: جامعه‌شناسی دینی

در آکادمیای غربی روی آوردن به جامعه‌شناسی دینی به عنوان رقیبی برای جامعه‌شناسی دین، بنا به دلایل معرفتی و علمی، خیلی پذیرفته شده، رایج و پرطرفدار نیست؛ اما دست کم برخی از جریان‌های فکری معاصر توانسته‌اند از راه برگزیدن یک خط‌مشی معرفتی دینی خاص، جهت‌گیری‌های دینی را با شؤن‌های جامعه‌شناختی آن همراه کنند. در این بخش نقطه‌نظر ما نسبت به جامعه‌شناسی دینی با چنین تعبیری است.

به عبارت دیگر، هنگامی که از جامعه‌شناسی دینی بحث می‌شود، باید چنین تصویری از آن داشت: «نگاهی دینی به جامعه و شؤن‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی آن در پرتو معرفت دینی اجتماعی شده». از این رو، این سنت نظری چند رکن اساسی دارد: نگاه دینی به جامعه؛ برگزیدن یک معرفت دینی به عنوان پشتوانه این نگاه؛ معرفت دینی که همراه با شؤن‌های جامعه‌شناختی است، یعنی معرفت اجتماعی شده.

البته تمرکز اصلی ما بر «الهیات اجتماعی»^۱ (چارلز دیویس) و «جامعه‌شناسی الهیاتی/الهیات جامعه‌شناختی»^۲ (هانری دروش) است. پشتوانه مقدماتی این بحث، توجیه «جامعه‌شناسی‌های ادیان»^۳ است که خیلی مختصر توضیح داده خواهد شد (برای اطلاع از الهیات اجتماعی، ر.ک: دیویس، ۱۳۸۷؛ محدثی، ۱۳۸۸). پیش از آن، مسئله مهم روشن کردن درستی یا نادرستی اطلاق عام و خاص بر «جامعه‌شناسی دینی» است که برخی از نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی دین به آن توجه کرده‌اند.

1. social theology
3. sociologies of religions

2. sociological theology/theological sociology

۱. امکانیت جامعه‌شناسی دینی

با وجود اینکه در این مقاله ما به لحاظ معرفت‌شناختی و مستندهای تاریخی و در مقام اثبات/ثبوت، به وجود یک جامعه‌شناسی دینی اذعان کرده‌ایم؛ اما همچنان برخی از نظریه‌پردازان فلسفه و علوم اجتماعی در ایران و غرب، مسئله در امکانیت داشتن یک جامعه‌شناسی دینی تردید کرده‌اند (ر.ک: شریعتی، ۱۳۸۶). یواکیم، یکی از این صاحب‌نظران است که نفوذ کلاسیک در بین شارحان جامعه‌شناسی دین نیز دارد. وی به تصریح و به نمایندگی از مخالفان جامعه‌شناسی دین، مدعی است که چنین امکانی وجود ندارد. واخ می‌نویسد:

یک مسئله روش‌شناختی دیگر را نباید از یاد برد؛ بین فلسفه اجتماعی (تئوری هنجاری جامعه) و جامعه‌شناسی باید تفاوت قائل شد. چیزی به نام جامعه‌شناسی مسیحی، یهودی یا اسلامی وجود ندارد، لیکن پنهان و آشکار، فلسفه اجتماعی مسیحی یا اسلام و یهودی وجود دارد. بدیهی است که درهم‌آمیزی کاملاً ناخواسته فلسفه اجتماعی یا جامعه‌شناسی در مقوله هنجاری دین که بیشتر مواقع جامعه‌شناسی مسیحی نامیده می‌شود، زیربنای بیشتر مطالعات مربوط به مفاهیم مسیحیت را تشکیل می‌دهد که اهمیت خاص خود را دارد؛ در حالی که درباره سایر ادیان تک‌نگاری‌های محدودی تدوین شده است. اشتباه خواهد بود. اگر جامعه‌شناسی دین با برنامه مشخص رفرم سیاسی یکی گرفته شود و این کاری است که اغلب در اوج تبلیغات تعالیم اجتماعی انجام می‌شود. یک چنین برداشتی از جامعه‌شناسی خیانت به خصلت واقعی آن به مثابه یک علم توصیفی خواهد بود (واخ، ۱۳۸۰، ص ۱۱).

در ادعای نظری واخ چند نکته مبهم وجود دارد که به راحتی نمی‌توان نقطه‌نظر او درباره منتفی بودن امکان جامعه‌شناسی دینی را پذیرفت. وی می‌پذیرد که فلسفه اجتماعی دینی (اسلامی، یهودی و مسیحی) وجود دارد؛ اما متوجه نیست که جامعه‌شناسی دینی به نوع خاصی از فلسفه اجتماعی دینی متکی است و اساساً پرداختن به جامعه از منظر دینی به داشتن یک دیدگاه معرفتی فلسفی مشروط است؛ بنابراین، ادعای او تناقض عجیبی دارد. دومین نکته این است که واخ بیشتر نگران وجه رتوریک سیاسی و ایدئولوژیک جامعه‌شناسی‌های دینی است (که البته درباره برخی از آنها، از جمله جامعه‌شناسی اسلامی ادعا شده در ایران، درست است)؛ اما غافل است که می‌توان بدون برگزیدن خط‌مشی ایدئولوژیک و صرفاً به دلیل یک موضع معرفتی نیز جامعه‌شناسی‌های دین غیر ایدئولوژیک داشت. علاوه بر این، مشخص نیست که چرا واخ و نیز طرفداران منتفی دانستن

جامعه‌شناسی دینی، به ماهیت ایدئولوژیک و گفتمانی جامعه‌شناسی‌های دین موجود توجهی ندارند و از آن چشم‌پوشی می‌کنند.

با این وجود، مستندهایی هست که نشان می‌دهد در جهان مسیحی، جریان فکری ذیل عنوان جامعه‌شناسی دینی و مذهبی مسیحی در چند دهه گذشته وجود داشته که در قالب جامعه‌شناسی ادیان نیز تداوم یافته است. (ر.ک: ویلم، ۱۳۷۷).

۲. جریان جامعه‌شناسی‌های ادیان

ویلم معتقد است که سنت‌های جامعه‌شناختی با وجود بعضی از گرایش‌های پوزیتروویستی، برخی از وابستگی‌های رمانتیک و پاره‌ای از تمایل‌های خاص برای ساده‌سازی دین یا برخی از شیفتگی‌های شدید، به تدریج شیوه خاصی برای بررسی پدیده‌های دینی به وجود آوردند و به این وسیله، شیوه و سبک خاصی برای تحلیل علمی دین و امور دینی فراهم کردند. این دگرگونی در جامعه‌شناسی دین، با ماهیت مذهبی انسان، انسان مذهبی^۱ و تحول امور دینی و جامعه دینی مرتبط بوده است. به این ترتیب (در کنار شکل‌گیری جامعه‌شناسی‌های کلاسیک دین و تحلیل عقلانی علمی امور دینی که نتیجه آن را می‌توان در آثار دورکیم، وبر و زیمل ملاحظه کرد)، عرصه دیگری نیز به این دگرگونی کمک کرده است که می‌توان آن را با مطالعات و پژوهش‌های مربوط به «جامعه‌شناسی ادیان و مذاهب» مرتبط دانست.

در این عرصه، به‌ویژه در جهان مسیحی، تلاش نهادهای دینی و به‌خصوص کلیسای کاتولیک به سمت استفاده از دیدگاه‌های جامعه‌شناسی برای تحلیل پدیده‌های دینی مسیحی و نیز بهره بردن از آموزه‌های کلیسایی برای تحلیل مسائل اجتماعی، عاملی مؤثر در شکل دادن به یک «جامعه‌شناسی دینی و مذهبی» بوده است. برای نمونه، در آمریکا و اروپا (در هر دو حوزه مذهبی کاتولیکی و پروتستانی)، در چند دهه گذشته به تدریج چند عامل به هم مرتبط بر رشد جامعه‌شناسی‌های ادیان و جامعه‌شناسی‌های دینی مذهبی مسیحی افزوده است. از جمله اینها می‌توان به این موارد مهم و مؤثر اشاره کرد: جریان «انجیل اجتماعی» که با قرار دادن تبلیغ دینی در خدمت فعالیت‌های اجتماعی، قرار گرفتن مبلغان دینی در کسوت مددکاران اجتماعی، ورود کشیشان به علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی دین، خدمات‌رسانی نهادهای دینی به شهروندان و ارائه فعالیت‌های اجتماعی فرهنگی و انجام مطالعات اجتماعی دینی توسط کلیساها همراه بوده است. نقش «کشیش - جامعه‌شناس» نیز سهم مهمی در

گسترش و آموزش جامعه‌شناسی دینی داشته است. جریان راه‌اندازی «کلیساهای اجتماعی» و خط‌مشی‌های آنان برای مشارکت مؤثر در علوم اجتماعی دینی و الهیات اجتماعی به همراه همکاری با جنبش‌های اجتماعی دینی شهروندی، که مثال آن الهیات‌های اصلاحی، رهایی‌بخش و انتقادی اجتماعی است، بخش دیگری از فرایند شکل دادن به جامعه‌شناسی‌های دینی مذهبی است.

در اینجا نفوذ نظری «جامعه‌شناسی‌های مسیحی»، به عنوان نسخه‌ای از جامعه‌شناسی دینی و مذهبی رشد یافته در اروپا قابل توجه است. دست‌کم طیف فرانسوی زبان در جامعه‌شناسی دینی مذهبی (مانند لوبروا، باستید، برک، ماسینیون و دروش)، به‌طور عمده بر مطالعه و پژوهش درباره سیستم مذهبی مسیحی، دینداری‌های متنوع مسیحی، مقایسه‌های تاریخی اجتماعی ادیان ابراهیمی، آریایی و آسیایی، رفتارهای کلیسای مؤمنان، تأثیرهای دین بر جامعه مسیحی، زندگی اجتماعی شخصیت‌های مؤمن و مانند آن متمرکز شده‌اند (همان، فصل ۲).

به نظر می‌رسد که می‌توان با توضیح دو گونه مناسب از این جامعه‌شناسی دینی مذهبی، یعنی الهیات اجتماعی (دیویس) و جامعه‌شناسی الهیاتی/الهیات جامعه‌شناختی (دروش) اطلاعات نظری بیشتری درباره فضای مفهومی این موضع به دست آورد.

۳. الهیات اجتماعی انتقادی: اعتقاد - ایمان دینی و پراکسیس بینادذهنتی

الهیات اجتماعی، بدون در نظر گرفتن برداشت‌های متنوع نظریه‌پردازان آن و نیز واریانس‌های دینی الهیاتی آن در ادیان ابراهیمی و توحیدی (اسلام، مسیحیت و یهودیت)، دست‌کم یک هسته مشترک مفهومی دارد که بر چند مؤلفه استوار است: خود دانش الهیات اساساً استدلالی و آموزه‌ای است و بنیان آن از دین‌شناسی برمی‌خیزد و هدف اساسی آن نیز تعیین و تشریح جایگاه انسان با خداوند، انسان با خود، انسان با انسان و انسان با جهان و هستی است. بر این مبنا، الهیات اجتماعی (به عنوان یک الهیات مضاف) به دنبال «تشریح (تحلیلی) و تعیین (هنجاری)» جایگاه زندگی اجتماعی انسان متدین و مؤمن در نسبت با آموزه‌های الهیاتی و تحقق امر الهی در بافتار جامعه است. پس الهیات اجتماعی باید بر دو پرسش راهبردی مهم و استراتژیک مبتنی باشد: یک پرسش تحلیلی مبنی بر اینکه اعتقاد و ایمان به خداوند و امر الهی چه پایبندی‌های اجتماعی برای زیستن جمعی انسان دارد و پرسش هنجاری دیگر آن چگونه می‌توان زندگی اجتماعی را با ایده‌آل‌های الهیاتی ادیان منطبق کرد (شریعتی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۹).

با وجود آنکه این‌گونه تصویرپردازی از الهیات اجتماعی روشنگر و سازنده است؛ اما چگونگی شکل دادن به آن در منابع نظری مختلف تا اندازه‌ای متنوع است. برای نمونه، برخی معتقدند که در «الهیات اجتماعی ارتدوکس و سنتی» (خواه مسیحی، اسلامی و یهودی)، غلبه اصلی باید با بینش دینی و شناخت الهیاتی سنتی باشد، از این راه باید به نظریه‌پردازی اجتماعی پردازد. به عبارت دیگر اصالت با نگاه بیرونی از مأخذ الهیاتی برای تشریح و تعیین استدلال‌ها و آموزه‌های اجتماعی باشد. اما در نگاه دوم، یعنی «الهیات اجتماعی انتقادی و مدرن»، شناخت الهیاتی به عنوان یک نوع شناخت دینی، منطبق شناخت اجتماعی را دربر می‌گیرد؛ بنابراین، نظریه الهیاتی و اجتماعی همزمان برای «الهیاتی دیدن / شدن جامعه» دربردارنده فرایندهای فرهنگی و تاریخی است. از این لحاظ، الهیات اجتماعی چارلز دیویس، به عنوان یک نسخه اصیل، برجسته و شاخص از جامعه‌شناسی دینی، نمونه پیشاهنگی است (دیویس، ۱۳۸۷).

به نظر دیویس، تفسیر دینی واقعیت مثل همه اشکال شناخت، اقدامی اجتماعی است که به لحاظ تاریخی، آن را عمل اجتماعی وساطت کرده است. پس ایمان و الهیات را نمی‌توان به تنهایی جدا از رشد جامعه در واقعیت تام آن در نظر گرفت. سنت دینی را نمی‌توان جدا از گروه اجتماعی مطالعه کرد. گروه اجتماعی خاص باید در زمینه جامعه به مثابه یک کل در نظر گرفته شود. همچنین او معتقد است که صفت اجتماعی برای الهیات فقط به معنای تجویزی و دستوری کلمه مبنی بر جهت‌گیری اجتماعی داشتن الهیات نیست؛ بلکه به این معنا است که الهیات اجتماعی به‌طور ذاتی امری اجتماعی است و پروراندن نظریه‌ای درباره جامعه و تاریخ جزء پایبندی‌های درونی آن است. درنهایت، دیویس معتقد است که هم تاریخ ایمان و تفسیر آن و هم تاریخ جامعه و تفسیر آن به هم مرتبط است؛ بنابراین، مطالعه دین و جامعه نیز یکی می‌شوند. پس الهیات اجتماعی انتقادی و مدرن مورد نظر دیویس (برخلاف الهیات اجتماعی ارتدوکس و سنتی) خود را به داده‌های دینی محدود نمی‌کند و به وظیفه مهم و مؤثر ارائه نظریه کلی درباره تاریخ، فرهنگ و جامعه متأثر از تفکر دینی - اجتماعی می‌پردازد (محدثی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۱).

در ادامه، مواضع مفهومی این نوع تفکر دینی - اجتماعی بررسی می‌شود که به وسیله الهیات اجتماعی انتقادی و مدرن روی جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دینی تأثیر گذاشته است. به نظر ما، این فضا در این نوع از الهیات اجتماعی تحت تأثیر دو مقوله کلیدی است: اعتقاد - ایمان دینی و پراکسیس اجتماعی. دیویس با توجه به این‌رو صورت‌بندی از الهیات اجتماعی را ارائه داده که به نظر ما، ذیل سه مسیر نظری زیر قابل درک است (دیویس، ۱۳۸۷).

الف) چشم‌انداز دینی به جهان و جامعه: الهیات اجتماعی انتقادی دیویسی، دو مفهوم مؤثر دارد: اول، ایمان دینی و تفاوت‌های آن با اعتقاد دینی است. با توجه به اینکه امر الهیاتی، دلالت‌های ایمانی، معرفتی و وجودی دارد؛ بنابراین، نمی‌توان از حساس بودن مواضع دینی، مانند «ایمان و اعتقاد» و تمایزهای ظریف آنها صرف نظر کرد. «ایمان»^۱ بیشتر یک پاسخ دینی بنیانی با جهت‌گیری به سمت امر مقدس و متعالی است که باعث گشودگی نامحدود ذهن و دل آدمی به سوی یک هستی بیکران می‌شود. به این معنا، ایمان را باید بتوان یک وضعیت انسانی متعالی شده دانست که بر امر الهی و متعالی متکی است. چنین ایمانی می‌تواند چارچوبی برای اندیشیدن، عمل کردن و ارزیابی کردن فراهم کند. اما «اعتقاد»^۲ به عنوان یک مسئله دینی، امری نسبی، فرهنگی شده و زمینه‌مند به محدودیت‌های تاریخی - اجتماعی و زمینه‌های کنشی است.

دوم، به دلیل آنکه اعتقاد دینی، برخلاف ایمان دینی، زمینه‌مند است و کشش لازم برای داشتن یک چشم‌انداز دینی - اجتماعی انتقادی لازم به انسان و جامعه را ندارد، مفهومی در الهیات مزبور برجسته می‌شود که به «عینیت‌یافتگی اجتماعی ایمان» یا «ایمان اجتماعی شده» ناظر است. به نظر دیویس، این ایمان به عنوان امری محسوس، محتوایی برای هر دو حوزه عمومی و خصوصی است. این ایمان اجتماعی شده می‌تواند به قصد رستگاری انسان اجتماعی با عدالت و نظم انسانی کاربردی شود. با وجود این به دلیل پیوند دین و جامعه در الهیات اجتماعی انتقادی، شکل‌گیری ایمان اجتماعی نمی‌تواند انتزاعی و اتویایی باشد، باید زمینه‌های اجتماعی عادلانه و انسانی دینی نیز برای تحقق ایمان اجتماعی در جامعه و فرهنگ وجود داشته باشد. با این توصیف، باید بتوان مسیرهایی را برای این تحقق فراهم کرد. بنابراین، در این راستا، الهیات اجتماعی انتقادی دومین مسیر نظری را ارائه می‌دهد.

ب) مسیرسازی برای ایمان اجتماعی: از نظر الهیات انتقادی اجتماعی دیویسی، از چند مسیر می‌تواند به هدف دست یابد: مقابله با مطلق‌گرایی‌های دنیوی، رویارویی فعال با بت‌پرستی‌های فرهنگی رایج، داشتن تفکر انتقادی دینی و پیش‌سازی ناب برای مبارزه با ایدئولوژی‌های تحریف‌کننده ایمان و انسانیت. اما زمانی این مسیرها، صورت عینی می‌یابد و انگاه به نتیجه می‌رسد که از درون ایمان دینی راهی برای «پراکسیس» (عمل انتقادی سازنده اجتماعی، سیاسی، فرهنگی سوژه خودبنیان) بازشود. بنابراین، الهیات انتقادی اجتماعی به سومین و آخرین راهبرد خود می‌رسد.

ج) ایمان دینی و پراکسیس اجتماعی: این راهبرد، «نهادی شدن اجتماعی ایمان دینی» است که با وساطت «عمل سازنده سوژه خودبنیان» (پراکسیس) صورت می‌گیرد. در الهیات اجتماعی موصوف، پراکسیس عملی است که به صورت بینادهنی به وسیله کنش‌های متقابل اجتماعی میان اعضای جامعه شکل می‌گیرد. این عمل نمی‌تواند تحت تأثیر یک ایدئولوژی مسلط، یک تک‌سنت یا یک گفتمان خاص از قدرت ظاهر شود؛ بنابراین، آنچه که باعث پراکسیس مورد نظر (دست‌کم به معنای مورد نظر در الهیات انتقادی اجتماعی دیویسی) می‌شود، وجود یک عرصه گفتگوی بینادهنی بین کنشگران است که هدف آن، رسیدن به تفاهم و توافق است؛ بنابراین، در آن همه مشارکت‌کنندگان در پراکسیس و حوزه ایمان اجتماعی، فرصت، سهم و قدرت برابر دارند.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، این نوع الهیات اجتماعی که شاخص نوعی از جامعه‌شناسی دینی با تمرکز بر نوع خاصی از الهیات انتقادی است، به‌طور عمده با استفاده از «شناخت دینی - اجتماعی» و «ایمان دینی بازسازی‌شده» و بر مبنای آن، همزمان زمینه را برای تشریح جایگاه الهیات در جامعه و نیز نقش جامعه و کنشگر در این مسیر برای داشتن یک «اجتماع الهیاتی‌شده» باز می‌کند. در ادامه این مسیر، باید از نسخه دیگری از این الهیات نام برد که نقش قابل توجهی در طرح موضوع‌های جدیدتر (که الهیات انتقادی اجتماعی آن را بازتعریف کرده است) داشته است. این الهیات به‌طور عمده ذیل عنوان «جامعه‌شناسی الهیاتی / الهیات جامعه‌شناختی» بحث می‌شود و نظریه‌پرداز شخص آن نیز هانری دروش است.

۴. جامعه‌شناسی الهیاتی / الهیات جامعه‌شناختی

چرا جامعه‌شناسی دینی به سوی الهیات جامعه‌شناسی / جامعه‌شناسی الهیاتی رفته است؟ در این قسمت به این پرسش به‌طور مختصر پرداخته می‌شود. همان‌گونه که توضیح داده شد، در این مسیر، ماهیت الهیات اجتماعی و جهت‌گیری‌های جدیدتر در آن به همراه ضرورت‌های اجتماعی و به‌ویژه ترکنازی‌های جامعه‌شناسی دین به عنوان یک دانش رقیب و یکه‌تاز که می‌خواهد هژمونی نظری‌اش را به مثابه تنها دانش پذیرفته شد و موجه در زمینه دین‌پژوهی علمی تثبیت کند، بی‌تأثیر نبوده و نیست. به هر حال، درگیر شدن نظری و عملی الهیات و دانش دینی سنتی در جامعه با هدف استفاده بردن از ظرفیت‌های علوم اجتماعی به جای تخطئه و نفی آن و نیز تقاضاهای معرفتی اجتماعی از الهیات برای باز پاسخگویی، هم به صورت مدرن به دغدغه‌های سنتی و هم به شکل سنتی به دغدغه‌های جدید، باعث پیوند

مناسب میان الهیات سنتی و علوم اجتماعی مدرن شده است. در این میان، آن‌گونه که «فلسفه و علوم اجتماعی ادیان» و «دین پژوهی‌های فلسفی اجتماعی»، به‌ویژه در فرهنگ اروپایی آن نشان می‌دهد، «جامعه‌شناسی دینی» به عنوان «یک جامعه‌شناسی دین تفاوت‌گذار»^۱ شناخته شده است (شریعتی، ۱۳۸۶).

به‌طور کلی، این «جامعه‌شناسی تفاوت‌گذار دینی» به دلیل برآورده نشدن انتظارات نظری و عملی از جامعه‌شناسی‌های دین مستقر که بیشتر ناشی از الهیات‌زدایی از جامعه‌شناسی دین بود و نیز عمیق‌تر شدن کژراهه‌های پوزیتیویستی که در آن به وجود آمد و نتوانست به‌خوبی از عهده تبیین عمیق و مستند کنش‌ها و باورهای انسان دینی و صورت‌های متنوع حیات دینی مدرن برآید، به دنبال ارائه تحلیلی هنجاری از درک الهیاتی از جامعه و انسان اجتماعی دینی با هدف دستیابی به استراتژی برای ربط دادن الهیات سنتی به جامعه مدرن برآمد. به این معنا، از درون این جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی دینی در قالب جامعه‌شناسی الهیاتی به دست می‌آید که شبیه جامعه - خداشناسی^۲ است؛ یعنی شناخت همزمان خدا و جامعه در کنار هم و نه در برابر هم (جامعه‌شناسی دین) و نه مجزا از هم (الهیات).

از این منظر، دست‌کم سه تعبیر برای این دین‌پژوهی اجتماعی (جامعه‌شناسی الهیاتی/الهیات جامعه‌شناختی) بیان شده است: جامعه‌شناسی دینی به مثابه یک آموزه اجتماعی دینی؛ به عنوان یک استراتژی برای نهادها و رهبران دینی؛ به صورت یک الهیات بسیار جدید و پیشرفته کاربردی و راهبردی. بنابراین، در حالی که علوم انسانی و اجتماعی ادیان و نمونه عینی آن، جامعه‌شناسی دین می‌توانست با «الهیات‌زدایی از جامعه و کنش اجتماعی» بر کاهش ارجاع به اعتقادات دینی، کاهش ارجاع نظری به دین و تقلیل حضور نهادهای دینی در جامعه مدرن متکی باشد؛ «جامعه‌شناسی دینی تفاوت‌گذار» می‌توانست به «باززایش الهیات در جامعه/جامعه در الهیات» کمک کند. از این رو، این دانش دین‌پژوهی جدید باید مسیرهای نظری تجربی از دست‌رفته یا سپرده‌شده به دانش‌های دین‌پژوهی رقیب را به دست آورد.

به این منظور، نگاه به جامعه - خداشناسی به عنوان یک دانش - سیاست الهیاتی اجتماعی می‌توانست معقول و کارآمد باشد. بنابراین، هم یک فلسفه اجتماعی دینی شکل خواهد گرفت، هم رویه علمی منطقی ناپوزیتیویستی برای جامعه‌نگاری نهادها و رفتارهای دینی تحقق خواهد یافت، هم یک ابزار سیاست‌پژوهی دینی به دست می‌آید و هم یک مهندسی اجتماعی برای بازتولید دین در جامعه به وجود خواهد آمد. روشن است که انتظار

1. de la sociologie religieuse comme sociologie differentielle
2. socio-theologie

می‌رفت این دانش ایده‌ها و رویه‌های جدیدی برای دین‌پژوهی اجتماعی ارائه دهد. با بررسی یک نمونه شاخص از آن، یعنی «جامعه‌شناسی تخیل - امید دینی» (هانری دروش) می‌توان به مستندهای جدیدی در این باره دست یافت (همان).

۵. جامعه‌شناسی تخیل - امید دینی: ایمان، اعتراض، انتظار، اتویا

پاسخگویی پس‌پوزیتیویستی و فراتجربی به دغدغه‌های معنوی - مذهبی در مدرنیته دین‌ستیز و دین‌گریز، بخشی از فلسفه شکل‌گیری جامعه‌شناسی امید - تخیل دینی^۱ است. مهم‌ترین هدف این جامعه‌شناسی دینی را باید تحلیل عمل اجتماعی از بین مطالعه باورها، نمادها و تخیل‌های جمعی مشترکی دانست که به قصد نشان دادن نقش معرفتی نمادها در اسطوره‌ها و باورهای مذهبی صورت می‌گیرد. این نوع جامعه‌شناسی - که می‌توان آن را سنتز (هگلی) جامعه‌شناسی دین دورکیمی دانست - بازگشتی به بازتعریفی از «فکرپردازی جمعی»^۲ دورکیمی است؛ یعنی تجلی جمعی از اندیشیدن که معطوف به عمل جمعی توسط فردیت جمعی شده در مدرنیته است و هدف آن، تفکر درباره حفظ زندگی اجتماعی از راه ایده‌های اسطوره‌ای و مذهبی است. هانری دروش با این مقدمه‌ها تلاش کرده است که نوعی جامعه‌شناسی دینی با معیار امید و تخیل را بازسازی کند.

جامعه‌شناسی تخیل - امید دینی، بر جلوه‌های سه‌گانه‌ای از امر اجتماعی دینی متمرکز است: شکلی از یک پیمان معنوی میان انسان و خداوند (دین)؛ صورتی از یک پروژه اجتماعی معنوی ایده‌آل (اتویا)؛ قالبی از یک عمل انتقادی اجتماعی رهایی‌بخش و سازنده (انتظار). بنابراین، این جامعه‌شناسی دینی که مبتنی بر مفاهیم موضعی مشتمل بر «ایمان، اتویا و انتظار دینی» است؛ به گونه‌ای با «عمل اجتماعی دینی» مرتبط با «تحقق اتویا» گره می‌خورد. از این رو، دروش با بازتعریف و بازتعبیر فکرپردازی جمعی موجود در جامعه‌شناسی دین دورکیمی و برای رساندن منظور خود، سه مفهوم به‌هم‌پیوسته از این فکرپردازی را در خدمت جامعه‌شناسی دینی امید - تخیل خود قرار می‌دهد: «حافظه» (امر تاریخی مربوط به زمان گذشته)؛ «آگاهی» (امر اجتماعی در زمان حال)؛ «تخیل» (امر فلسفی سیاسی برای زمان آینده).

به دلیل آنکه، این مفاهیم موضعی پیشین، نیازمند یک چارچوب نظری گسترده‌تر و متناسب‌تر است تا بتواند از مرزهای محدود و مقید جامعه‌شناسی دین دورکیمی و نسخه‌های مشابه و رقیب آن فراتر رود؛ دروش مجبور به استفاده روش‌های دیگری در واژه‌سازی جدید در جامعه‌شناسی است؛ واژه‌سازی‌ای که نامعهود و نامرسوم است. او در کنار دانش واژه

«سوسیو-لوژی»،^۱ که در اصل به معنای شناخت امر اجتماعی است، «سوسیو-اورژی»^۲ را ابداع می‌کند که در اصل به معنای «توان عملی برای خلق امر اجتماعی» است. وی با قرار دادن «امر دینی» در کنار این دو می‌خواهد بگوید که در راستای «سوسیولوژی دین» که به معنای «توان شناخت ایده‌ای امر اجتماعی دینی» است، باید بتوان «سوسیو اورژی دین» را هم داشت که مفهوم حقیقی آن، «توان عملی خلق امر اجتماعی دینی» است.

دروش نشان می‌دهد که هدف هر دوی اینها، شناخت ایده‌ای امر دینی (جامعه‌شناسی دین) و خلق عملی امر اجتماعی دینی (جامعه‌شناسی دینی) است. اما با توجه به سطوح سه‌گانه امر دینی (باورهای دینی، شناخت دینی و عمل دینی)، سوسیولوژی دین در خدمت سطوح اول و دوم است و سوسیو اورژی دین (جامعه‌شناسی امید - تخیل دینی) در سطح سوم قرار می‌گیرد. اگر این درست باشد، دروش باید بتواند نمونه مستندی از سوسیو اورژی دین را که مرتبط با جامعه‌شناسی امید - تخیل دینی خاص او است. در این راستا، استفاده وی از مراحل سه‌گانه ساختمندی اتوییای دینی پذیرفته می‌شود. به نظر دروش، سه مرحله در اینجا قابل توجه است: مرحله تناوب میان ناواقعیت و واقعیت (الترنانس)، درگیری با امر واقعی (الترکاسیون) و جایگزینی واقعیت ایده‌آل (الترناتیو).

دروش با به‌کارگیری جامعه‌شناسی امید - تخیل دینی، سازوکارها و بنیان‌های شکل‌گیری این سه مرحله را نشان می‌دهد. بر این اساس، مراحل رسیدن از ایمان دینی تا تحقق اتوییای روشن می‌شود. در این فرایند، دین‌ورزان همیشه اعتقاد و ایمانشان را با امر واقع دینی اجتماعی موجود می‌آزمایند (مرحله الترانس) و در صورت برآورده نشدن انتظارات و توقع‌های دینی معنوی‌شان از آن و نیز غیر قابل تحمل بودن این وضع دست به، انتقاد، اعتراض و درنهایت، مخالفت و مقاومت می‌زنند (مرحله الترکاسیون). سرانجام آنها تلاش می‌کنند تا پراکسیسی را سامان دهند تا با به‌کارگیری آن بتوانند اتوییای ایده‌آل دینی یا اجتماعی‌شان را بسازند (مرحله الترناتیو). این اتویاسازی، روایت‌ها و جریان‌های گوناگون را دربر می‌گیرد. از جمله اینها می‌توان به منجی‌گرایی، موعودگرایی و هزاره‌گرایی اشاره کرد که همگی به عنوان جریان‌های اجتماعی و فرهنگی دینی محسوب می‌شوند و امید و باور به رهایی و رستگاری وسیله یک منجی موعود در پایان هر هزاره (عیسی مسیح مسیحیان(ع) و مهدی موعود شیعیان(ع) را تقویت می‌کند. جامعه‌شناسی امید - تخیل دینی دروشی نشان می‌دهد که چنین روایت‌هایی از امید و تخیل دینی، می‌تواند هم به صورت هزاره‌گرایی‌های کلان (یعنی اتویاسازی از راه تغییر جامعه سکولار به جامعه دینی) و هم به شکل

هزاره‌گرایی‌های خرد و میانه (مانند شکل دادن به کنشگران، گروه‌ها و سازمان‌های دینی در حاشیه یک جامعه سکولار) درآید.

با وجود این، جامعه‌شناسی امید - تخیل دینی نمی‌تواند نسبت به اتوپیا سازی، حالت انتقادی و انضمامی نداشته باشد. به عبارت دیگر، با این جامعه‌شناسی دینی باید بتوان کاستی‌های مربوط به خلل در «پراکسیس و ایمان دینی» را هم تحلیل کرد که معطوف به اتوپیا سازی است. بر این اساس، دو روایت انتقادی از این کاستی‌ها وجود دارد. طبق روایت اول، تفاوت عمیقی بین «اتوپست‌ها»^۱ آرمان‌زیست‌ها؛ یعنی آنانی که فقط به صورت نظری به دنبال اتوپیا سازی هستند و «اتوپین‌ها»^۲ (آرمان‌گرایان؛ یعنی کسانی که عملاً هم در این باره تلاش می‌کنند)، وجود دارد. طبق روایت دوم، تفاوت زیادی (که اغلب مغفول مانده) میان «تئیزم»^۳ (باخدایی) و «اتئیزم»^۴ (بی‌خدایی) با «اتئیزم»^۵ (ناخدایی) وجود دارد. به نظر دروش، در حالی که دو مقوله موضعی «باخدایی و بی‌خدایی» به تصریح، دست کم در مفهوم سازی، به موضع‌گیری آدمیان در نسبت با خداوند ناظر است؛ اما «ناخدایی» موضع پنهان مانده و مغفولی است که به امر مهم‌تر و حیاتی‌تری در این نسبت اشاره دارد و آن: «ادعای باخدا بودن در نظر؛ ولی بی‌خدا بودن در عمل» (برای اطلاع بیشتر از اندیشه‌های هناری و روش ر.ک: پولات، ۱۹۹۷).

آیا این پایانی تلخ برای یک جامعه‌شناسی دینی از امید و تخیل است؟ شک نمی‌توان کرد (هرچند به نظر می‌رسد که متن دروش به تصریح چنین نمی‌گوید) که واقعیت تراژدیک «دین‌گرایی حقیقی» در مدرنیته کنونی به خوبی بیانگر این نوع اتئیزم است. اما مسئله این است که با فرض این واقعیت تلخ چه کاری از عهده «جامعه‌شناسی امید - تخیل دینی» برمی‌آید، جز اینکه تحلیلی از این «اتئیزم» ارائه دهد.

جدول ۲: فضای مفهومی مواضع در جامعه‌شناسی‌های دینی

پیامد	نشانه‌گر	ایده	چهره	سنت
انجیل اجتماعی کلیسای اجتماعی مددکاری اجتماعی دینی کشیش جامعه‌شناس نهادهای اجتماعی دینی	سیستم‌های دینی دینداری‌های فرهنگی تمدنی مقایسه‌های دینی تاریخی زندگی‌های دینی شخصیت‌های مؤمن	انسان‌های مذهبی نهادهای مذهبی جریان‌های مذهبی رفتارهای مذهبی	لوبروا، برک، باستید، ماسینیون، کربن، لوی، رودنسون	جامعه‌شناسی‌های ادیان

1. Utopists

2. Utopiens

3. Theism

4. Atheism

5. Utheism

سنت	چهره	ایده	نشانه‌گر	پیامد
الهیات اجتماعی انتقادی	دیویس	ایمان دینی اعتقاد دینی پراکسیس اجتماعی دینی شناخت دینی اجتماعی عمل دینی بینادذهنی سوژه دینی اجتماعی	تفکر اجتماعی دینی شده تفکر اجتماعی دینی شده عدالت و رستگاری دینی اجتماعی نظم انسانی دینی عرضه عمومی دینی شده بینادذهنی	اجتماع الهیاتی شده الهیات اجتماعی شده مؤمن اجتماعی
جامعه‌شناسی الهیاتی / الهیات جامعه‌شناختی	لوکلرک شونو	درک اجتماعی از الهیات درک الهیاتی از اجتماع	الهیات جامعه‌شناختی به مثابه یک آموزه اجتماعی دینی الهیات جامعه‌شناختی به مثابه یک استراتژی اجتماعی دینی الهیات جامعه‌شناختی به مثابه یک الهیات پیشرفته	آشتی الهیات و علوم اجتماعی تلاش برای جامعه الهیاتی شده رویارویی با سکولاریزم جامعه‌ای و جامعه‌شناسی‌های دین مواجهه با پوزیتیویزم جامعه‌شناسی دین
جامعه‌شناسی امید - تخیل دینی	دروش	فکرت‌پردازی جمعی دینی تخیل دینی جمعی امید دینی جمعی تحلیل دینی باورهای جمعی تحلیل دینی عمل جمعی تحلیل ناخدایی جمعی	امید دینی انتظار دینی اعتراض دینی اتوپیا سازی دینی حافظه دینی آگاهی دینی تخیل دینی	تقویت پیمان دینی تشدید اتوپیا سازی تبدیل اتوپیاست به اتوپین توسعه عمل دینی سازنده کشف «اوتئیزم» جمعی صورت‌بندی دانش «سوسیو اورژی دین»

بخش سوم: جامعه - خداشناسی

برداشت «جامعه - خدا شناسی»، به‌طور عمده برگرفته از فضای فکری - عقیدتی است که در جهان اسلام درباره چالش با علم غربی و به‌ویژه حوزه فلسفه و علوم انسانی - اجتماعی آن در گرفته است. اما از آنجا که هدف اصلی چنین بحثی، پرداختن به محتوای بومی‌تر شده آن در ایران پس از انقلاب اسلامی و به‌ویژه نیم‌دهه اخیر است، پس در این مقاله جدیدترین نسخه‌های این برداشت از علوم انسانی - اجتماعی دینی توضیح داده می‌شود. به عبارت دیگر، در این قسمت با تمرکز بر نگاه علوم اجتماعی دینی، به برخی از جزئیات جامعه - خداشناسی پرداخته خواهد شد که خود را به شکل صورت‌بندی علوم انسانی - اجتماعی اسلامی نشان داده است. البته به دلیل حجم محدود مقاله، صرفاً مباحث اصلی در این برداشت ارائه می‌شود.

همین مقدار اندک نشان خواهد داد که از دیدگاه طرفداران و طراحان این رویکرد اسلامی، برداشت‌های فقهی، عقیدتی و معارفی از جامعه و دانش دینی، اجتماعی و انقلابی متناسب با آن می‌تواند راه را برای یک دانش جامعه - خداشناسی، به عنوان رقیبی برای جامعه‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دینی، علوم اجتماعی غربی و علوم انسانی غیر دینی باز کند (برای اطلاع بیشتر ر.ک: حسین و همکاران، ۱۳۸۷).

البته باید منطقاً میان چند جریان فکری مستقل، ولی به هم مرتبط درباره این برداشت رایج و مستمر تمایز قائل شد. اینها عبارت است از: علم دینی، علم بومی، علم اسلامی، بومی‌سازی علوم انسانی و اسلامی‌سازی علوم اجتماعی که در ادامه به‌طور مختصر توضیح داده می‌شود.

۱. پیشینه مختصر طرح دانش دینی و بومی

پیشینه دوست‌ساله چالش فکری و عملی درباره چگونگی معامله با علم وارداتی غربی به جهان اسلام سبب شکل‌گیری دیدگاه‌های به نسبت متعارض با هم شده است. در این باره می‌توان به سه واکنش و دیدگاه مهم و سرنوشت‌ساز اشاره کرد: طبق دیدگاه اول، علم غربی ناسازگار با فرهنگ و معارف اسلامی است؛ بنابراین باید آن را طرد و ترک کرد و در عوض از آموزه‌های دینی اسلامی تبعیت کرد. براساس دیدگاه دوم، تنها راه علاج پسرفت جهان اسلام، روی آوردن و پذیرش علم جدید غربی با هدف تسلط بر حربه جهان غرب به نفع جهان اسلام است. براساس دیدگاه سوم، باید میزان و محدوده سازگاری اسلام با علوم جدید غربی نشان داده شود و سپس اقدام‌های نظری و عملی برای داشتن این علوم یا علوم جایگزین صورت گیرد. دیدگاه اخیر، ظاهراً با چهار برداشت عملی همچنان ادامه دارد: ۱. توجیه لزوم فراگیری علم جدید در بستر دینی برای برطرف کردن نیازهای جامعه اسلامی پررنگ است؛ ۲. تمام یافته‌های مهم علم غربی در متن مقدس و سنت قابل ردیابی است؛ ۳. باید به دنبال تعابیر جدید از اسلام برای ارتباط میان نظریه‌های علم جدید و آموزه‌های دین بود؛ ۴. اعتقاد راسخ به اینکه باید بتوان مبانی و ضمایم فلسفی غربی را که سکولار و ماتریالیستی است. از یافته‌های علم جدید جدا کرد و علم جدید را در متن مبانی فلسفی دینی و جهان‌بینی و ایدئولوژی اسلامی قرارداد که خدا‌باور و خدا‌پذیر است.

از نظر تاریخی و به‌ویژه در نیم‌قرن اخیر، دست‌کم در چند کشور اسلامی برجسته (مالزی، پاکستان، مصر و ایران) هم جریان‌های فکری و هم اقدام‌های نهادی برای دینی‌سازی علم و اسلامی‌سازی دانشگاه صورت گرفته است. پیشاهنگ این جریان در دهه

۱۹۷۰م در مالزی، «نقیب‌العطاس» است که با نگارش کتاب آموزش اسلامی، به طرح اسلامی کردن علم و دانشگاه اقدام کرده است. در ایران نیز پیش و پس از انقلاب اسلامی، مسئله چالش و نسبت علم و دین با تعبیر متنوع و نه لزوماً واحد (برای نمونه، در نزد آیت‌الله صدر، علامه طباطبایی، مهندس بازرگان، دکتر شریعتی، شهید مطهری، آیت‌الله مصباح یزدی، دکتر نصر، دکتر سروش و ملکیان)، مورد بحث موافقان و مخالفان بوده است. بنابراین، ما در وضعیت کنونی با دو تعبیر مهم و سرنوشت‌ساز از علم دینی روبه‌رو هستیم: تعبیری که علم دینی را ممکن و ضروری نمی‌داند و در عوض، پارادوکسیکال می‌خواند (از جمله، تعبیر سروش و ملکیان) و تعبیری که علم دینی را ضروری، ممکن و حتی به نسبت تحقق‌یافته تلقی می‌کند (همان).

به دلیل آنکه موضع جامعه - خداشناسی منطقی با تعبیر دوم (تعبیری که علم دینی را ضروری و ممکن می‌داند) پیوند می‌خورد و به تبع، با دینی شدن علوم انسانی - اجتماعی به عنوان ابزاری برای تحقق اسلام در جامعه و ساختن جامعه اسلامی مرتبط می‌شود؛ بنابراین، باید به این بحث و مفروض‌های مرتبط آن از این منظر نگاه کرد (همان).

۲. نمونه مفروض‌های ضرورت و امکانیت علم دینی

چنانچه بخواهیم هسته مشترک مفروض‌هایی را ارائه کنیم که طرفداران دینی کردن علوم انسانی درباره ضرورت و امکانیت تحقق آن بیان کرده‌اند، ناگزیر باید روی چند مضمون پایه‌ای تأکید کنیم که عبارت است از: محدودیت‌های متافیزیکی و انسان‌شناختی علوم انسانی غربی؛ ضرورت توجه به متافیزیک دینی به عنوان مبنایی برای انسان‌شناسی دینی و به تبع گسترش دینی علوم انسانی؛ لزوم داشتن جامعه دینی متمدن و از این‌رو ضرورت استفاده از علوم انسانی دینی اجتماعی مناسب با این هدف. بنابراین تمام ادعاهای طرفداران تحقق علم دینی که محور آن علوم انسانی اجتماعی اسلامی است، به این نوع مفروض‌ها ختم می‌شود. قاعدتاً به این معنا وجود همزمان جامعه دینی، انسان دینی و علوم انسانی اجتماعی دینی باید به عنوان اساسی برای جامعه - خداشناسی و به تبع جایگزینی مطمئن برای جامعه‌شناسی غربی متعارف (که مطابق این دیدگاه دینی، یک علم اجتماعی سکولار و مبتنی بر متافیزیک غربی و انسان‌شناسی غیر دینی است) در نظر گرفته شود. به این ترتیب، سند تحقق بومی و سازوکار عملیاتی شدن این نوع علم دینی و نیز چگونگی تعامل آن با علم غیر دینی غربی توسط دیدگاه مزبور طرح شده است؛ که باید به آن توجه شود.

۳. سازوکارهای بومی شدن علم دینی

در این باره نیز به نظر می‌رسد که نقاط مشترک بحث در میان طرفداران دینی کردن و بومی شدن علوم انسانی اجتماعی تا اندازه زیادی درباره مسائل شکلی و محتوایی آن است. محتوای علم دینی مورد نظر در این دیدگاه نمی‌تواند خارج از معارف اسلامی باشد که خاستگاه اصلی آن، متن مقدس و سنت و فروع بعدی آن، فلسفه، الهیات، کلام و فقه اسلامی است. اما استراتژی اصلی‌ای که طرفداران علم دینی برای به‌کارگیری این معارف اسلامی متنوع بیان کرده‌اند، به‌طور عمده شامل چهار اقدام اساسی است: شناسایی، استخراج، تصفیه و بازتولید منابع معارف اسلامی.

درباره شکل علوم دینی و بومی شدن آن، به‌ویژه با توجه به تنوع و پراکندگی مباحث طرفداران علم دینی، چند موضوع قابل توجه است: ۱. اقدام‌های استراتژیکی متقن که شناخت دقیق علوم انسانی - اجتماعی غربی، نقد منصفانه آنها و بازسازی دینی آنان را دربر دارد. بر این اساس، شکل دادن به نهادها و شخصیت‌های دینی متعهد و متخصص نیز در اولویت است. ۲. توجه به نوع علوم انسانی - اجتماعی دینی مورد انتظار و نیاز که می‌تواند (مانند الگوی علوم غربی موجود و معمول) به شکل علم دینی محض و کاربردی پیگیری شود. ۳. برگزیدن مبانی شناختی برای فهم علم دینی مورد نظر که می‌تواند دربردارنده مبانی متافیزیک علم، علم‌شناسی فلسفی، روان‌شناسی اجتماعی علم، تاریخ‌شناسی علمی و جامعه‌شناسی علم باشد. اینها به ترتیب زمینه را برای صورت‌بندی دینی - فلسفی معارف علم دینی، کاربرد فرایند ذهنی - نظری علم‌سازی، گرفتن خط‌مشی برای رویارویی منطقی و واقع‌گرا با مسائل و چالش‌های ناشی از ضرورت‌های تاریخی و اجتماعی شکل‌گیری علم دینی فراهم می‌کنند.

با توجه به این نکته‌ها مشخص می‌شود که روندها و رویه‌های شکلی مرتبط با علم‌سازی دینی (آنچه که طرفداران حوزوی و هواخواهان حکومتی این‌گونه تعبیر، آن را دینی شدن علم و بومی کردن و اسلامی‌سازی علوم انسانی - اجتماعی می‌نامند) به‌طور عمده در دو مسیر سیاست علم دینی و سیاست‌گذاری برای علم دینی حرکت می‌کند. اینها در کل شامل چند اقدام سازمانی (با ضمانت اجرای حکومتی) در راستای اسلامی‌سازی علوم انسانی - اجتماعی است: هدف‌گذاری دینی برای نظریه‌پردازی در علوم انسانی - اجتماعی، قاعده‌گذاری دینی برای پژوهش‌های انسانی - اجتماعی، نقشه‌کشی دینی برای نهادی کردن آموزش علوم انسانی - اجتماعی، فضا‌سازی دینی برای تربیت مدرسان و دانش‌پذیران علوم انسانی - اجتماعی و پاک‌سازی دینی منابع موجود علوم انسانی - اجتماعی.

هرچند نمی‌توان انتظار داشت که جامعه - خدانشناسی مورد اشاره در این مقاله، فقط با استراتژی علم دینی که در این بخش تشریح شده به دست آید؛ با وجود این، همین تصویر ارائه شده در بالا نیز نشان می‌دهد که چگونه یکی از نسخه‌های بومی موجود و جاری، یعنی روایت جمهوری اسلامی ایران از علم دینی و علوم انسانی - اجتماعی اسلامی مورد انتظار و نیاز، می‌تواند حاصل شود. اما برای فهم بهتر روایت علم دینی که رقیبی برای جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دینی موجود است، در جدول شماره ۳ تلاش شده تا فضای مفهومی مواضع مستنبط از این روایت نشان داده شود.

جدول ۳: فضای مفهومی مواضع در روایت‌های علم دینی اسلامی

مسئله	دیدگاه	راهبرد
علم غربی	محدودیت‌های متافیزیکی و انسان‌شناختی علوم انسانی غربی؛ دنیاه‌گرایی و ماده‌گرایی فلسفه غربی؛ سکولاریزم حاکم بر علوم انسانی - اجتماعی غربی	ترک؛ تعدیل؛ تلفیق؛ تغییر
علم و دین	دیدگاه ۱: علم غربی ناسازگار با فرهنگ و معارف اسلامی است؛ دیدگاه ۲: تنها راه علاج پسرقت جهان اسلام روی آوردن و پذیرش علم جدید غربی با هدف تسلط بر حربه جهان غرب به نفع جهان اسلام است؛ دیدگاه ۳: کافی است میزان و محدوده سازگاری اسلام با علوم جدید غربی نشان داده شود.	راهبرد دیدگاه ۱: طرد علم غربی و تبعیت از آموزه‌های اسلامی؛ راهبرد دیدگاه ۲: اقدام‌های نظری و عملی برای داشتن علوم غربی یا علوم جایگزین؛ روایت‌های راهبردی دیدگاه ۳: برداشت ۱: لزوم فراگیری علم جدید در بستر دینی برای برطرف کردن نیازهای جامعه اسلامی برداشت ۲: قابل ردیابی بودن یافته‌های علم غربی در متن مقدس و سنت برداشت ۳: لزوم تعابیر جدید از اسلام برای ارتباط میان نظریه‌های علم جدید و آموزه‌های دین. برداشت ۴: الف) جداسازی میانی فلسفی غربی که سکولار و ماتریالیستی است، از یافته‌های علم جدید ب) قرار دادن علم جدید در متن میانی فلسفی دینی و جهان‌بینی و ایدئولوژی اسلامی که خداپاور و خداپذیر است

مسئله	دیدگاه	راهبرد
ضرورت و امکانیت علم دینی اسلامی	لزوم داشتن جامعه دینی متمدن؛ ضرورت استفاده از علوم انسانی - اجتماعی دینی	دینی شدن علم؛ اسلامی سازی علوم انسانی - اجتماعی؛ بومی شدن علم
سازوکارهای بومی شدن علم دینی اسلامی؛ محتوایی	تمسک به متن مقدس و سنت؛ استفاده از معارف اسلامی؛ به‌کارگیری فلسفه، الهیات، کلام و فقه اسلامی	شناسایی، استخراج، تصفیه و بازتولید منابع اسلامی
سازوکارهای بومی شدن علم دینی اسلامی؛ شکلی	۱. شناخت دقیق علوم انسانی - اجتماعی غربی، نقد منصفانه آنها و بازسازی دینی آنها؛ ۲. وجود نهادها و کارگزاران دینی متعهد و متخصص ۳. توجه به نوع علوم انسانی - اجتماعی دینی (محض و کاربردی) ۴. برگزیدن مبانی شناختی برای فهم علم دینی (متافیزیک علم، علم‌شناسی فلسفی، روان‌شناسی اجتماعی علم، تاریخ‌شناسی علمی و جامعه‌شناسی علم)	سیاست علم دینی و سیاست‌گذاری برای علم دینی در قالب چند اقدام سازمانی با ضمانت اجرای حکومتی در راستای اسلامی‌سازی علوم انسانی - اجتماعی: ۱. هدف‌گذاری دینی برای نظریه‌پردازی در علوم انسانی اجتماعی؛ ۲. قاعده‌گذاری دینی برای پژوهش‌های انسانی اجتماعی؛ ۳. نقشه‌کشی دینی برای نهادینه کردن آموزش علوم انسانی - اجتماعی؛ ۴. فضا سازی دینی برای تربیت مدرسان و دانش‌پذیران علوم انسانی - اجتماعی؛ ۵. پاکسازی دینی منابع علوم انسانی - اجتماعی موجود.

نتیجه نهایی: متافیزیک اجتماعی (خدا، دین، جامعه)

مواضع مفهومی مورد بررسی در این مقاله، یعنی جامعه‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دینی و جامعه - خداشناسی، هر کدام از دیدگاهی متمایز، نسبت دین و جامعه را صورت‌بندی کرده‌اند. این مواضع به احتمال قوی با توجه به اصرار بر مبانی شالوده‌ای خود کم‌تر می‌توانند به مصالحه نظری تن دهند. بنابراین، یک راه این است که با تمرکز بر شالوده‌های اساسی این مواضع به دنبال یک موضع؛ نسبت تعدیل شده‌تر و با وجود این، نظری‌تر باشیم تا بتوان مایه‌های اصلی این مواضع را حفظ کرد و نیز سنتز همگرایی تری از آنها ارائه کرد. به نظر می‌رسد که موضع متافیزیک اجتماعی که در ادامه مبانی و مقدمات نظری آن معرفی خواهد شد، آلترناتیو مناسب و سودمندی برای شناخت «خدا، دین، جامعه» باشد.

جدول شماره ۴، تصویری از این موضع ارائه می‌کند. برای آسانی تشریح شکل، ما با مبنا قرار دادن چهار سطح تحلیلی در موضع متافیزیک اجتماعی (الهیات دین، جامعه‌شناسی دین، فلسفه دین و جامعه‌شناسی دینی) و پیوند برقرار کردن میان پنج مؤلفه آن (متعلق و موضوع شناخت، استراتژی‌های نظری، روشی و راهبردی) به توضیح چند نکته خواهیم پرداخت.

شکل ۴: فضای مفهومی مواضع در متافیزیک اجتماعی

سطح تحلیل	متعلق شناخت	موضوع شناخت	استراتژی نظری	استراتژی روشی	استراتژی راهبردی
الهیات دین	حقیقت دین	خداوند، دین، دینداری	درون دینی	اعتقادی غیر انتقادی	تحلیلی تحلیلی توجیهی
جامعه‌شناسی دین	واقعیت دینداری	دینداری اجتماعی	برون دینی	انتقادی غیر اعتقادی	تحلیلی تبیینی تفسیری
فلسفه دین	حقیقت دینداری	منطق دین منطق دینداری	بینا دینی	تحلیلی انتقادی هنجاری راهبردی	تحلیلی تبیینی
جامعه‌شناسی دینی	حقیقت دینداری واقعیت دینداری ایده‌آل دینداری	ایده - روبه دینی اجتماعی	سراسر دینی اجتماعی	انتقادی اعتقادی هنجاری راهبردی تجویزی تأسیسی	تحلیلی تبیینی توجیهی تحلیلی تفسیری

۱. الهیات دین

الهیات دین (مركب از دو واژه مهم Theos + Logos است. این سطح تحلیل در اصل شناخت، لوگوس (کلام) تتوس (خداوند) است، از راه بررسی کلام مقدس خداوند آن‌گونه که خود را در متن مقدس (تورات، انجیل، قرآن مجید) و در قالب شریعت (ادیان ابراهیمی: یهودیت، مسیحیت، اسلام) بر دینداران (یهودیان، مسیحیان، مسلمانان) متجلی کرده است. به این معنا، الهیات دین، درون دینی است؛ یعنی نگاه به دین از منظر خود دین و از درون ژرفای دین بینی و دینداری. بنابراین، تماشای اعتقادی (و تبعاً غیر انتقادی) است.

۲. جامعه‌شناسی دین

دومین سطح تحلیل - که درست نقطه مقابل الهیات دین قرار می‌گیرد - جامعه‌شناسی دین است. در این سطح، نسبت دوسویه میان تجلی جامعه‌شناختی (تجلی‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، حقوقی و روان‌شناختی جمعی) و لوگوس تتوس (کلام خداوند) بر زمینه ساختارهای اجتماعی بررسی می‌شود. موضوع و متعلق بحث‌های جامعه‌شناسی دینی از یک سو، بررسی ماهیت اجتماعی خداوند، دین و دینداری اجتماعی شده و از سوی

دیگر، ماهیت دینی اجتماع دینی شده است. در اینجا نگاه برون دینی است؛ بنابراین نه به دلیل اعتقاد، بلکه به خاطر انتقاد به دین‌شناسی اجتماعی توجه می‌شود.

نکته ۱

در این سطوح تحلیلی به دلیل برگزیدن دو نوع پروبلماتیک متمایز از هم (در الهیات دین با پروبلماتیکی که به دنبال تشریح و تجلیل از خداوند و دین و دینداری است و در جامعه‌شناسی دین با پروبلماتیکی که معطوف به تحلیل انتقادی و تبیین علی، یعنی نسخه دورکیمی و مارکسی و تفسیر دلیلی، یعنی نسخه ویری و زیملی از دینداری اجتماعی شده است) تبعاً دو نوع نگاه پرتطرفدار شکل می‌گیرد. الهیات دین، به دنبال دیندارتر کردن دینداران از راه فراهم کردن مبانی اعتقادی محکم به خداوند، دین و متن مقدس است؛ آن‌گونه که خداوند معین کرده و دین در قالب شریعت و فقه مدون کرده است و مکلف کردن دینداران به پیروی از شریعت و مذهب به صورتی که با حقیقت کلام خداوندی منطبق باشد. اما هدف در جامعه‌شناسی دین توصیف اکتشافی دینداری‌های اجتماعی شده براساس ضرورت‌های جامعه‌شناختی است که کنش دین اجتماعی شده را معین می‌کند و نیز تحلیل انتقادی از سازوکارها و ساختارهای اجتماعی و پیامدهای اجتماعی که این‌گونه دینداری اجتماعی شده هم از آن سرچشمه می‌گیرد (خاستگاه‌های اجتماعی دینداری) و هم در رشد آن مؤثر است (پیامدها و تنوع‌های دینی و اجتماعی ناشی از جامعه‌شناختی دینداری‌های اجتماعی).

با این حال، تنها نقطه همگرایی الهیات دین و جامعه‌شناسی دین از دیدگاه ایستمولوژیک این است که هر دو متعلق به رده‌شناختی درجه اول هستند؛ یعنی با سطح کاملاً بی‌واسطه از واقعیت ملموس و محسوس دین و دینداری اجتماعی شده (در جامعه‌شناسی دین) و حقیقت معقول و مفهوم دین و دینداری (در الهیات دین) سروکار دارند. نقطه‌های واگرایی نیز در این دو سطح تحلیلی انتولوژیک (هستی‌شناختی و وجود شناختی) است؛ زیرا آنها با دو گونه نگاه متفاوت به خداوند، دین و دینداری می‌پردازند. بنابراین، الهیات دین و جامعه‌شناسی دین در دوسر پیوستار قرار می‌گیرند.

نکته ۲

می‌دانیم که این پیوستار نمی‌تواند روایت کامل مطالعات دین را بیان و ترسیم کند. بنابراین، باید سؤال کرد که چه حلقه مفقوده‌ای در آنجا وجود دارد؟ چگونه این حلقه شکل گرفته است؟ همان‌گونه که در نکته شماره ۱ بحث شد، الهیات دین صرفاً از نگاه درون دینی به

ماهیت حقیقت دین و دینداری (آن‌گونه که خداوند، معین و شریعت، مدون کرده است) می‌پردازد، چیزی که در جای خود لازم و ارزشمند است؛ ولی با وجود این، ما می‌دانیم که زیست جهان دینداری در واقعیت امر چندان بر این مدار نمی‌گردد. پس در اینجا حلقه مفقوده‌ای شکل می‌گیرد که الهیات دین منطقاً نمی‌تواند آن را بررسی کند. منظور واقعیت دینداری و امر واقع دینی است. در مرحله دوم از شکل‌گیری این حلقه مفقوده، این بار نه الهیات دین، بلکه جامعه‌شناسی دین مؤثر است. جامعه‌شناسی دین، فقط به امر واقع دین و دینداری، آن هم در قالب اجتماعی شده آن (خاکی شده و فروافتاده از آسمان و زمینی شده) می‌پردازد؛ بنابراین، نمی‌تواند ماهیت و گوهر دین و دینداری را در نسبت با امر مقدس (خداوند) کاوش کند. در واقع، از نظر منطقی چنین دغدغه‌ای و از نظر تجربی نیز چنین توانی ندارد. از این رو، هر چند در این دو سطح تحلیل، نقطه‌های روشن زیادی توصیف، تشریح و روشن می‌شود؛ ولی همچنان نقطه‌های تاریک زیادی وجود دارد که از نگاه تبیینی این دو خارج می‌شود. به این ترتیب، نقطه ازشمیدسی در مطالعات دین ضرورت دارد تا بتواند در ادامه و استمرار پروژه‌های الهیات دین و جامعه‌شناسی دین به روشن شدن نقطه‌های تاریک در دین‌پژوهی کمک کند. از این لحاظ، ظهور فلسفه دین موجه است.

۳. فلسفه دین

فلسفه دین (براساس ماهیت و جنس فلسفه که با پرسش از چیستی هویت‌های نظری و تجربی و حقیقت آنها و نیز تحلیل انتقادی وضعیت‌ها سروکار دارد)، در اصل به پرسش از ماهیت منطق دینی و زبان دینداری و تحلیل انتقادی هنجاری این منطق آن‌گونه می‌پردازد که هست. به این معنا، در فلسفه دین از همان موضوع‌های موجود در الهیات دین (خداوند، دین، دینداری) البته به صورتی تحلیلی، انتقادی و هنجاری پرسش می‌شود. در فلسفه دین به تبع ماهیت انتقادی منطق دینی، زبان دینی، گزاره‌های دینی، باورها و اعتقادهای دینداران و مسائل خیر و شر، الوهیت تشریح می‌شود. از این لحاظ، فلسفه دین، مانند هر نوع فلسفه مضاف دیگر مثل (فلسفه علم، فلسفه علوم اجتماعی، فلسفه هنر، فلسفه شناخت و غیره)، به لحاظ نسبت برقرار کردن با هویت نظری و مفهومی دین و دینداری (و نه واقعیت تجربی دین و دینداری)، به گونه‌ای شناخت درجه دوم محسوب می‌شود. به این دلیل، فلسفه دین از منظر منطقی ویژگی‌هایی دارد که آن را از الهیات دین (پارادایم رقیب فلسفه دین) متمایز می‌کند، از جمله اینکه فلسفه دین، نه یک گفتمان درون‌دینی است (مانند الهیات دین) و نه یک گفتمان برون‌دینی (مانند جامعه‌شناسی دین)؛ بلکه یک گفتمان بینابینی دینی (بینابین گفتمان‌های

درون دینی و برون دینی) است. همچنین فلسفه دین با اعتقادی (مانند الهیات دین) و انتقادی صرف (مانند جامعه‌شناسی دین نیست)؛ بلکه تلفیقی از رویه‌های تحلیلی - انتقادی است که همزمان با استفاده از استراتژی هنجاری (توجه به وضع ایده‌آل و مطلوب در منطق دینی و زبان دینداری و اعتقادات و باورهای دینداران) به رویه راهبردی (ارائه مدل‌های ترمیمی برای تصحیح منطق دینی و رفوگری زبان‌های دینداری و غیره) نیز نزدیک می‌شود.

نکته

نکته اینجا است که فلسفه دین با وجود کمک‌های شناختی، نظری و راهبردی سودمند به مطالعات دین (به ویژه به الهیات و کلام دینی) به سهم خود در ایجاد یک نقطه تاریک دیگر در مطالعات دین مؤثر است. منظور ما، پرداختن انتزاعی فلسفه دین به منطق دین و زبان دینداری بدون توجه به ضرورت‌های تجربی، ملموس و انضمامی دین و دینداری (مانند تجربه دینی از خدای اجتماعی شده، ماهیت دین جمعی شده در اجتماع دینی، ساختار و کارکردهای دینی جامعه دینداران و ماهیت دین اجتماعی شده) است. از این لحاظ، اهمیت و ضرورت وجودی پارادایم چهارم در مطالعات دین و جامعه‌شناسی دینی موجه می‌شود.

۴. جامعه‌شناسی دینی

جامعه‌شناسی دینی، نگاه دینی به جامعه است، برخلاف جامعه‌شناسی دین که نگاه اجتماعی به دین است. جامعه‌شناسی دینی می‌تواند با تلفیق گفتمان‌های درون دینی (که برگرفته از الهیات دین است)، برون دینی (که متأثر از جامعه‌شناسی دین است) و بینابینی دینی (که برگرفته از فلسفه دین است)؛ باعث تقویت نوعی گفتمان دین‌کاوی جدیدتر و جامع‌تر شود. این موضع گفتمانی جدید را که برآمده از جامعه‌شناسی دینی است، می‌توان نوعی گفتمان سراسر دینی اجتماعی محسوب کرد که سبب جامعه‌بینی دینی (دیدن جامعه از زاویه و لنز دینی) می‌شود. از این لحاظ، جامعه‌شناسی دینی به دلیل برخورداری از ویژگی‌های متنوع‌تر و تکمیلی‌تر (در مقایسه با سه پارادایم پیشین) می‌تواند همزمان از استراتژی‌های روشی نظری چندگانه در قالب تحلیل دینی (تحلیل دین و دینداری حقیقی و واقعی)، تجلیل دینی (تقویت جنبه‌های اعتقادی و ایمان حقیقی و دینداری اجتماعی واقعی) و تجویز دینی (به کارگیری همزمان رویه‌های انتقادی، هنجاری و راهبردی برای روشنگری دینی، زدایش جنبه‌های منفی اعتقادات دینی، تقویت گونه‌های مثبت ایمان حقیقی، دینداری مسئولانه و ترویج اخلاق مدنی دینی) استفاده کند. بنابراین، جامعه‌شناسی دینی را

می‌توان مسامحتاً نوعی شناخت درجه سوم محسوب کرد (برخلاف الهیات و جامعه‌شناسی دین که شناخت درجه اول، و فلسفه دین که شناخت درجه دوم است)؛ زیرا همزمان با هویت واقعی تجربی دین (موضوع شناخت درجه اول) و هویت مفهومی نظری دین (موضوع شناخت درجه دوم) نسبت برقرار می‌کند.

ملاحظه می‌شود که سطوح تحلیلی مورد بحث (الهیات دین، جامعه‌شناسی دین، فلسفه دین و جامعه‌شناسی دینی) را باید بتوان زیر یک چتر نظری واحد جمع کرد. دلیل آن این است که هر کدام از اینها با نگاه جداگانه از هم و تخصصی به یک موضوع مشترک، یعنی دین و دینداری، باید بتوانند برای پوشاندن رخنه‌های شناختی و نظری که ایجاد می‌کنند، از ارتباط‌های مفهومی نظری دین شناختی رخنه‌پوش استفاده کنند. به این معنا، ما برای فهم کامل تر دین و دینداری و نزدیکی بیشتر نظریه‌های موجود دین به حقیقت و واقعیت دینی تام باید بتوانیم فراتر از مطالعات موجود و پارادایم‌های گفته‌شده در این بحث گام برداریم. درنهایت، به نظر می‌رسد که شناخت بهتر و مناسب‌تر جنبه‌های الهیاتی، کلامی، فقهی، فلسفی و اجتماعی که مرتبط با خداوند، دین و دینداری (سه‌گانه اصلی موضوع مطالعات دین) است، به یک فرازبان (که دربرگیرنده زبان‌های نظری شناختی دین و پارادایم‌های دین پژوهی موجود است) نیاز دارد. مسامحتاً به دلیل ویژگی‌های نظری موجود در پارادایم‌های فلسفه دین و جامعه‌شناسی‌های دین و دینی، می‌توان این فرازبان را نوعی متافیزیک اجتماعی دانست که می‌تواند رخنه‌پوشی برای رخنه‌های شناختی و نظری موجود در دین پژوهی‌ها باشد و میان پارادایم‌ها ارتباط برقرار کند.

متافیزیک به دلیل دانش - فارغ از - قدرت و داشتن بار و مایه معنویت‌گرایی و نیز برخورداری از توان منطقی تحلیلی هنجاری لازم برای بررسی دقیق و عمیق در لایه‌های پنهان هویت‌ها، هستی‌ها و نیز مسئولیت در پرسش از نادیدنی‌ها و حقایق معنوی ذهنی پنهان بر روی علم و به علاوه، قدرت پاسخگویی به سرشت و سرنوشت آینده جهان و جامعه می‌تواند فرازبان مناسب و مطمئنی برای حمایت از مسائل فلسفه دین، الهیات، جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دینی باشد. متصف شدن متافیزیک به صفت اجتماعی دقیقاً به این معنا است.

منابع

- استریناتی، دومینیک (۱۳۸۷)، نظریه‌های فرهنگ عام، ترجمه ثریا پاک‌نظر، تهران: گام نور.
- استوت، دانیل (ویراستار) (۱۳۸۸)، برگزیده دانشنامه دین، ارتباطات و رسانه، ترجمه سیدحمیدرضا قادری و گروه مترجمان، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
- استوری، جان (۱۳۸۶)، مطالعات فرهنگی درباره فرهنگ عامه، ترجمه حسین پاینده، تهران: آگه.
- اسکات، جولی و آیرین هال (۱۳۸۵)، دین و جامعه‌شناسی، ترجمه افسانه نجاریان، اهواز: رسش.
- اسمیت، فیلیپ (۱۳۸۷)، درآمدی بر نظریه فرهنگی، ترجمه حسن پویان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- بل، دیوید (۱۳۸۹)، درآمدی بر فرهنگ‌های سایبر، ترجمه مسعود کوثری و حسین حسینی، تهران: جامعه‌شناس.
- تامسون، کنت و همکاران (۱۳۸۷)، دین و ساختار اجتماعی، ترجمه علی بهرام‌پور و حسن محدثی، تهران: کویر.
- ترمز، برادیان (۱۳۸۸)، ویر و اسلام، ترجمه حسین بستان، علی سلیمی و عبدالرضا علیزاده، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسینی، سیدحمیدرضا؛ مهدی علی‌پور و سیدمحمدتقی موحد ابطحمی (۱۳۸۷)، علم دینی: دیدگاه‌ها و ملاحظات، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- دیویس، چارلز (۱۳۸۷)، دین و ساختن جامعه: جستارهایی در الهیات اجتماعی، ترجمه حسن محدثی، و حسین باب الحوائجی، تهران: یادآوران.
- زاکرم، فیل (۱۳۸۴)، درآمدی جامعه‌شناسی دین، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: لوح فکر و مؤسسه گفتگوی ادیان.
- زیمل، گئورگ (۱۳۸۸)، مقالاتی درباره دین: فلسفه و جامعه‌شناسی دین، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: ثالث.
- قادری، سیدحمیدرضا و حسین عمید (مترجم) (۱۳۸۸)، جستارهایی در رسانه ۲: دین و رسانه، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- کوبلی، بل (ویراستار) (۱۳۸۷)، نظریه‌های ارتباطات: مفاهیم انتقادی در مطالعات فرهنگی و رسانه‌ای، ۴ جلد، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.

کوثری، مسعود (۱۳۸۶)، «ایترنیت، دین و فرهنگ مردم‌پسند»، دو فصلنامه علمی تخصصی مطالعات میان‌رشته‌ای دین، فرهنگ و ارتباطات دانشگاه امام صادق (ع)، س ۴، ش ۲، ص ۲۴-۵.

محدثی، حسن (۱۳۸۸)، الهیات انتقادی: رویکردی بدلیل اما ناشناخته، تهران: یادآوران.
 موسی‌پور، ابراهیم (۱۳۸۹)، مقدمه‌ای بر پژوهش دینی عامیانه، تهران: جوانه توس.
 موکرچی، چاندرا و مایکل شودسون (۱۳۸۹)، بازاندیشی در فرهنگ مردم‌پسند، ترجمه شهناز شفیع‌خانی، تهران: سلمان.
 میلز، آندرو و جف براویت (۱۳۸۵)، درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر، ترجمه جمال محمدی، تهران: ققنوس.

نبت، اندری (۱۳۸۶)، فرهنگ و زندگی روزمره، ترجمه حسین چاوشیان، تهران: اختران.
 نجاتی‌حسین، سید محمود (۱۳۸۶)، «سیاست‌های دینی و فرهنگ مردمی در ایران: تحلیل گفتمان انتقادی برنامه‌های توسعه (۱۳۶۸-۱۳۸۸)»، دو فصلنامه علمی تخصصی مطالعات میان‌رشته‌ای دین، فرهنگ و ارتباطات دانشگاه امام صادق (ع)، س ۱۴، ش ۲، ص ۴۷-۷۹.
 واخ، یواخیم (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی دینی، ترجمه جمشید آزادگان، تهران: سمت.
 ویلم، ژان پل (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی ادیان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، نقد و بررسی محمدتقی جعفری، تهران: تبیان.

همیلتون، ملکم (۱۳۸۷)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث.
 هوور، استوارت (۱۳۸۸)، دین در عصر رسانه، ترجمه علی عامری مهابادی و فتاح محمدی، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.

Bertrand, Michele (1979), *Le Statute Dela Religion CheaMarx ET Engles*, Problems, Edition, Socian.

Hunt, Stephen (2005), *Religion and Everyday Life*, You Tledge.

Poulat, Emile Etde Claude Rarelet (1997), *Henri Desroche: Un Passeure de Frontiers-Hommage*, Paris: Editions l'Harmattan.

Ritzer, G. (1988), *Sociological Theory*, Alfred, A. Knop. ltd, chap.384.

Vanden Berghe, F. (2010), "Immanent Transcendence in George Simmel's Sociology of Religion", *Journal of Classical Sociology*, 10, 1, pp.5-32.