

تعریف دین و اجتماع (۱)

نویسنده: بتی. شارف

ترجمه: سیدحسین شرف الدین

[تعریف دین]

این ایده که همه جوامع شناخته شده تا حدی دینی بوده اند، به راحتی توسط دانشجویان پذیرفته می شود. این پذیرش تلویحاً متضمن توافق بر آن چیزی است که دقیقاً رفتار دینی را شکل می دهد، اگر چه البته حصول چنین توافقی بسیار مشکل است. بحث از چگونگی تعریف دین و چگونگی تمایز آن از جادو، علم و فلسفه از یک سو، و از برخی احساسات و دل بستگی های سیاسی و اجتماعی، از سوی دیگر، سال های متمادی به طول انجامیده است. در عین حال، به رغم اختلافات فوق، در عمل بر قلمرو و نوع داده هایی که جامعه شناس دین باید در جستجو جوی آن باشد اتفاق نظر اساسی وجود دارد.

ای. بی. تایلور در کتاب پیش گام خود «فرهنگ ابتدایی» انتشار یافته در (1871) به ارائه تعریفی که آن را «تعریف حداقلی» دین نام نهاده، پرداخته است. در این تعریف، به بیش تر سؤالات مربوط به خاستگاه یا کارکرد دین توجهی مبذول نشده است. وی دین را «اعتقاد به موجودات روحانی» تعریف کرده است.² در عین حال، از این تعریف، به دلیل صبغه غلیظ عقل گرایانه و عدم توجه به عواطف اختصاصاً دینی هم چون خشیت (awe) و تقدیس (reverence) که عادتاً با چنین عقایدی مقرون است، ابراز ناخرسندی شده است. تعریف تایلور بیش تر از این حیث مورد انتقاد واقع شده است که در ظاهر مستلزم شخص [انگاری] متعلقات نگرش دینی است، در حالی که شواهد مردم شناختی به دست آمده نشان می دهد که موجود روحانی غالباً به عنوان یک قدرت غیرشخصی تصور می شد. رادکلیف براون، مردم شناس متأخر، تعریفی از دین ارائه کرده که در آن می کوشد تا کاستی های مفروض را اصلاح کند. وی می نویسد: «هر جا که احساس وابستگی به یک قدرت بیرون از خودمان - قدرتی که ما احتمالاً از آن به عنوان یک قدرت روحانی یا اخلاقی یاد می کنیم - به شکلی از اشکال ابراز شود، نام دین بر آن اطلاق می گردد.»³ از نظر وی، تجلی بسیار مهم این احساس وابستگی، نظام آیینی است. براون بر قطعیت و صراحت آیین ها و الزام اجتماعی به اجرای آن ها در مقابل عدم قطعیت و متغیر بودن باورهای مربوط به موضوعات آیینی، تأکید کرده است.

براون در این تعریف، موضعی بسیار نزدیک به دورکیم اتخاذ کرده است؛ چه، وی نیز در تعریف خود، بر ویژگی جمعی یا اجتماعی دین تأکید کرده است. از نظر دورکیم «دین دستگاهی از باورها و اعمال مربوط به امور مقدس - یعنی اموری مجزا [از امور عادی] و ممنوع - است، این باورها و اعمال همه معتقدان به خود را در قالب یک اجتماع اخلاقی منحصر به فرد به نام کلیسا متحد می سازند.»⁴ دورکیم بر اساس این تعریف، تحلیل بیش تری از واژه مقدس به دست نداده است و انتقادات وارد بر وی نشان می دهد که ایده مقدس، مبهم تر و متزلزل تر از آن است که یک عنصر رضایت بخش در تعریف دین تلقی شود. در هر حال، از مجموع آثار وی چنین برمی آید که «مقدس»، امری «مجزا و ممنوع» است که تنها از طریق نظام آیینی می توان بدان نزدیک شد، چه، قدرت آن می تواند خطرآفرین و در عین حال مفید و سودبخش باشد. سیر از دنیای روزمره غیرمقدس به آستانه امر مقدس الزاماً باید با هوشیاری و احتیاط و صرفاً از طریق شیوه های اجتماعی مقبول صورت پذیرد. بنابراین، از نظر دورکیم و رادکلیف براون، نظام آیینی و احساس ترس و خشیت، قطع نظر از موضوعات آیینی، از ویژگی های اساسی دین شمرده می شوند.

متفکرانی که صراحتاً تعریفی کارکردی برای دین برگزیده اند، از کسانی که دین را صرفاً با ارجاع به باورها تعریف کرده اند، گامی فراتر رفته اند. یانگر (Yinger) جامعه شناس آمریکایی معاصر، ضمن ترجیح «تعاریف کارکردی» بر تعاریف «ارزشی یا ذاتی» تأکید می کند که «دین نظامی از باورها و اعمال است که گروهی از انسان ها به وسیله آن با مسائل غایی زندگی انسانی هم چون امتناع از تسلیم شدن به مرگ، مواجهه با نومیدی و حرمان، مقابله با عوامل از هم گسیختگی پیوند انسان ها درگیر می شوند.»⁵ تیلیخ فیلسوف نیز در آن جا که می گوید، دین تعلق خاطر غایی انسان است، همین مسیر را تعقیب می کند. روشن است که هر دو عبارت تعریف یانگر را باید با هم ملاحظه کرد؛ چه، در غیر این صورت، این تعریف نه فقط دین که فلسفه، علم و تکنولوژی را نیز در برمی گیرد. با ملاحظه کل این تعریف، روشن می شود که این تعریف بیش تر تعریفی حداکثری است تا حداقلی؛ چه، در این صورت، تعریف مذکور متضمن دیدگاهی خواهد بود که معتقد است دین، انسان ها را به مقابله موفقیت آمیز تشویش ها و نفرت ها قادر می سازد. اگرچه داور در خصوص نتایج [حاصل از این تعریف] بسیار مشکل است، اما از بقیه کار یانگر چنین برمی آید که وی از جمله کسانی است که تأکید دارد: که از میان همه گونه های حیوانی این تنها انسان است که اضطراب و نگرانی دارد و محصولات عقلانی اش به هم ریخته تر از آن است که بتواند با توسل به آن بر حل این مشکل فایق آید. تعاریف کارکردگرایانه همچون تعریف یانگر با دیدگاهی منطبق

اند که تفکر عقلی را از دادن پاسخ به سؤالات مربوط به معنای زندگی ناتوان می‌داند، اگر چه این سؤالات نیز تنها از طریق انسان مطرح می‌شوند. از این رو، جهش ایمان مذهبی به عنوان طریقی جایگزین برای نومی‌دی و یأس ملاحظه می‌شود. از آن جایی که این دیدگاه مستلزم این نتیجه است که دین یک عامل ثابت در زندگی انسان است، تعریف منطبق با آن نیز در چارچوب مفاهیم گسترده‌ای قالب ریزی شده که تقریباً هر نوع عزم و اراده پرشور و شوق یا تعلق خاطر عمیق، مشروط بر آن که مشترک میان یک گروه باشد، دین شمرده است. [در این تعریف] متعلق باور و اهمیت نظام آیینی هم چون عواطف اختصاصاً دینی نادیده انگاشته شده است، اگر چه موضوع عاطفه دینی احتمالاً در ضمن دیدگاهی مطرح شده که معتقد است انسان‌ها از طریق رفتار دینی شان از حالت تشویش به حالت آرامش و اطمینان انتقال می‌یابند.

نویسنده دیگری که دین را به ویژگی‌های منحصر به فرد انسان به عنوان موجودی عاری از امیال و غرایز کاملاً تشخیص یافته و دارای هوش کاوشگر نیرومند مستند ساخته، مردم‌شناسی معاصر، گیرتز (Geertz) است. گیرتز در تعریف دین می‌نویسد: «نظامی از نمادها است که برای ایجاد الگوها و انگیزه‌های نیرومند، فراگیر و ماندگار در انسان‌ها از طریق فرمول‌بندی مفاهیم نظم عام هستی و پوشاندن این مفاهیم در هاله‌ای از واقع‌نمایی به گونه‌ای که این الگوها و انگیزه‌ها به عنوان تنها الگوها و انگیزه‌های واقع‌بینانه مطرح شوند، عمل می‌کند»^۶ وی در مقام بحث از شیوه‌هایی که از طریق آن این نمادها و مفاهیم به «هاله‌ای از واقع‌نمایی پوشانده می‌شوند»، یک اهمیت و برجستگی کاملاً دورکیمی به آیین‌های جمعی می‌دهد، اگرچه از سایر شقوق ممکن سخنی به میان نمی‌آورد. مزیت تعریف وی، این است که آن دسته از جنبش‌های سیاسی یا اخلاقی را که نقش مهمی در آیین‌های جمعی و مشارکت‌ها ایفا می‌کنند، آشکارا در قلمرو پدیده‌های دینی مندرج ساخته است، در عین حال، نمی‌پذیرد که جنبش‌های مذکور، ایمان را به فراسوی محدودیت‌های عقاید معقول ارتقاء داده‌اند. در حقیقت، احساس وی این بود که «مفاهیم مؤمنان [در جنبش‌های مذکور] از نظم عام هستی»، «الگوها و انگیزه‌های آن‌ها را به عنوان تنها الگوها و انگیزه‌های واقع‌بینانه مطرح می‌سازد». جنبش‌های ملی‌گرا، کمونیستی و فاشیستی به راحتی و کاملاً در این تعریف جای می‌گیرند. در عین حال، این تعریف در مقایسه با فرمول‌بندی یانگر، قلمرو دین را دقیق‌تر و دارای انطباق‌بیش‌تر با کاربردهای متعارف، تعیین کرده است؛ چه تنها نمادها و مفاهیم «نظم عام هستی» هستند که به عنوان پدیده‌های دینی ملاحظه شده‌اند.

جالب توجه است که در تعریف گیرتز نوعی بازگشت به تأکید بر باورها مشاهده می شود. این امر، حتی در تلاش اخیر گودی (Goody) برای محدود ساختن «تعریف حداقلی» تایلور وضوح بیش تری یافته است.⁷ وی می نویسد: «باورهای دینی، هنگامی ظهور می یابند که کارگزاران غیرانسانی (non-human) از الگوی انسانی راضی و خشنود باشند. نه تنها کنش هایی که برای جلب رضایت این کارگزاران غیرانسانی صورت می پذیرد، بلکه همه رفتارهایی که به وجود آن ها معطوف است، فعالیت دینی محسوب می شوند.» در این تعریف، «باور» آشکارا به عنوان عامل اصلی معرفی شده و نویسنده سعی دارد تا با بهره گیری از مقوله منفی «کارگزاران [غیر انسانی]» در توصیف موضوعات مورد اعتقاد، فراتر از مشکلات موجود در دوگانه گرایی مقدس / غیرمقدس و طبیعی / ماورای طبیعی مشی کند. عناصر عاطفی و آیینی با بهره گیری از واژه «جلب رضایت» (Propitiation) در توصیف کنش محوری مؤمن دخالت داده می شوند. گودی هر چند در این ادعا - که تعریفش در حقیقت همان تعریفی است که «اکثر نویسندگان این حوزه در عمل به کار گرفته اند» - صادق است، اما سؤال این جا است که «نظریه نویسندگان مذکور با چه چیزی منطبق است؟» واضح است که این تعریف همه ادیان تاریخی شناخته شده و نیز اعمال دینی مردم نانویسا را در برمی گیرد و هر دو نوع داده هم در کانون علایق جامعه شناسان جای داشته اند. با این وجود، بسیاری از نویسندگان ماقبل دورکیم مایل بودند تا ملی گرایی و سایر وفاداری های شدید سیاسی را در مقوله بندی خود از رفتار دینی مندرج سازند، در حالی که تعریف گودی به سختی چنین اندراجی را مجاز می شمرد؛ چه کنش های جلب رضایت، کنش های محوری و اصلی آن ها [ملی گرایان و وفاداران سرسخت سیاسی] محسوب نمی شوند و رهبران انسانی آن ها نیز احتمالاً مدعی برخورداری از ویژگی های غیرانسانی نبوده و پیروان آن ها نیز برای ایشان چنین اوصافی قایل نیستند. با این وجود، محتمل است که روحیه قهرمان پرستی در تاریخ باستان، به رهبرانی هدایت کرده باشد که افتخار برخورداری از ویژگی های غیرانسانی را داشته اند، برای مثال، میان قدرت بر انجام کارهای اعجازگونه [= معجزه کردن] با ایثار و فداکاری زیادی که از برخی رهبران سیاسی جدید از خود نشان داده اند، تفاوت کیفی وجود ندارد. هم چنین، این قبیل نظریات کارکرد گرایانه از دین به موازات توسعه خود تماماً مایلند تا قلمرو خود را به حوزه وسیع تری از داده های تحت پوشش تعریف گودی، تعمیم دهند.

جامعه شناسان و به ویژه مردم شناسان، به رغم پذیرش تعریف اثباتی از دین، سعی کرده اند تا میان جادو و دین تمایز قایل شوند. تمایز بنیانی مورد توافق این است که دین به عنوان [وسیله] جلب رضایت یا پرستش

موجودات غیر انسانی یا اعیان مقدس و جادو به عنوان [ابزار] تسخیر یا کنترل این موجودات، تلقی شده است. البته، قابل قبول است که در عمل ممکن است، این دو نگرش با هم ترکیب یافته یا یکی به جای دیگری بنشینند، و نیز ممکن است مشارکت خاص در یک آیین، مشارکت در یک رفتار دینی تلقی شود، در حالی که در سایر مشارکت های آیینی به کارگیری همین کلمات و همین اعمال رفتارهای جادویی انگاشته شوند.

از این رو، قربانی کردن ممکن است به عنوان طریقی جهت ابراز فرمانبرداری و ستایش یا به عنوان نوعی معامله که به وسیله آن، اعطا کننده قربانی، در عوض، خدا را با خواست خویش همسو می سازد، ملاحظه شود. همچنین می توان فلسفه های دینی ای یافت که در آن عناصر جادویی اساساً نقش برجسته ای ایفا می کنند و نمی توان ارتباط آن ها را صرفاً به عنوان انحرافات توده های تعلیم نایافته از آموزه های راستین تلقی نمود. از جمله این موارد، آموزه کهن هندوئی است که می گوید، تنها با اجرای کشیشوار نظام آیینی است که قدرت خدایان ابقا و تحکیم می شود. در عین حال، تلفیق یا آمیختگی عناصر جادویی و دینی در یک نظام فکری، تمایز مفهومی میان آن دو را بی خاصیت و ناکارآمد می سازد.

تمایز دین از علم، فلسفه و اخلاق به طور طبیعی از همه آن تعاریفی که بر نگرش عاطفی یا آیینی دین تأکید می کنند، به دست می آید. اگر چه می توان یک فلسفه، نظام اخلاقی یا علمی را به گونه ای طراحی و ایجاد کرد که در آن عواطف خشیت و آیین های جلب رضایت هیچ گونه نقشی ایفا نکنند، اما در عمل تقریباً در همه نظام های فکری، باورهای دینی و دفاعیات یا شرح و تفسیرهای فلسفی و اخلاقی آن ها کاملاً با هم ارتباط یافته اند. البته این روابط در دنیای جدید، ضعیف تر و پنهان شده و از این رو، تمایز مفهومی میان دین، اخلاق، فلسفه و علم، ضرورت یافته است. در عین حال، این تمایز مفهومی نباید در عمل مستلزم جدایی آن ها از یک دیگر شود.

اگر حصول توافق بر تعریف واحدی از دین مشکل باشد، متقابلاً حصول توافق بر معنی و کاربرد واژه سکولار یا سکولارشدن نیز مشکل است. در آغاز برآنم تا شیوه های سه گانه ای که این دو واژه بدان اشاره دارند، متمایز ساخته و در ادامه سعی خواهم کرد تا چگونگی ارتباط این کاربردها را با تعریف محدود پیشین گودی از دین و نیز مفهوم جامع تر گیرتر را به دست دهم.

[مفهوم سکولار و سکولارشدن]

سکولار شدن، (Secularisation) احتمالاً اولین بار با یک مرجعیت نهادی و برای توصیف فرایند جداسازی نهادهای دینی از نهادهای سیاسی، حقوقی، اقتصادی و غیر آن به کار گرفته شد. این معنا نزدیک ترین معنا به کاربرد اصلی این واژه در توصیف انتقال از نظارت کلیسایی ممالک و حاکمیت اشراف در کشور آلمان در قرن شانزدهم بعد از نهضت اصلاح دینی، است. درجه کامل سکولار شدن به مفهوم فوق، بدین معناست که نقش ها در نهادهای غیر دینی از هرگونه ویژگی و مؤلفه دینی عاری اند. و از سوی دیگر، متصدیان نقش های دینی به دلیل این تصدی از هیچ موقعیتی در نهادهای غیردینی برخوردار نیستند. فرایندهای جداسازی کلیسا از حکومت که در بسیاری از کشورهای اروپایی به وقوع پیوسته و در قانون اساسی ایالات متحده امریکا تحقق آن تضمین شده است، نمونه هایی از سکولار شدن به این معناست. واژه سکولار شدن در این معنا، حتی در وضعیت هایی [جوامعی] که در آن هیچ نوع و هیچ گاه سازمان کلیسایی، از نوع شناخته شده آن در عالم مسیحیت، در آن وجود نداشته، نیز به کار می رود. از این رو، زوال خلافت مسلمین در ۱۹۲۴ در ترکیه و مقارن آن، طرد قدرت سیاسی ای که به طور سنتی تحت تدبیر علما - هیأتی از متکلمان و حقوق دانان مسلمان - اعمال می شد، نمونه های برجسته ای از این نوع سکولار شدن شمرده می شوند. همچنین اعلان استقلال جدید هند به عنوان یک دولت سکولار در ۱۹۴۸ از جمله مصادیق این نوع سکولار شدن است. کاست های برهمنان با این که هیچ گاه یک نظام کشیشی به معنای مسیحی آن را شکل نداده اند و هیچ گاه یک سازمان مذهبی کاملاً مشابه با کلیساهای عالم مسیحیت را به وجود نیاورده اند، در عین حال، موقعیت آن ها پس از ۱۹۴۸ در مقایسه با دوره حاکمیت بریتانیا در هند و قبل از آن، تا حد بسیار زیادی سکولار شده است؛ چه عضویت هندوان، مسلمانان و سایر گروه های مذهبی هیچ گاه بر موقعیت های مدنی یا سیاسی آن ها مبتنی نبوده و امتیازات برهمنان نیز به داشتن قدرت دولتی مربوط نمی شود.

اگر چه سکولار شدن به معنای فوق به عنوان یک شیوه و یک فرایند غیرقابل برگشت و به عنوان بخشی از توسعه عام تمایزات نهادی امری معمول و متعارف است، در عین حال، این تصور مستلزم نوعی تعمیم دهی نادرست حتی بر اساس یک تعریف محدود از دین، می باشد. مطمئناً در تاریخ چین و ژاپن مقاطعی وجود داشته است که در آن، راهبان بودایی از قدرت سیاسی و اقتصادی رشد یافته ای برخوردار بوده و از نظر

تشکیلاتی ارتباط بسیار نزدیکی با طبقه حاکم داشته اند. تبت نیز از نظر سکولارشدن به معنای نهادی، در فاصله میان سال های ۱۶۴۵ تا ۱۹۵۹ در مقایسه با سال های قبل و بعد آن کم تر سکولار بوده است. این ادعا که کنستانتین، امپراتور روم مسیحی و جانشینان وی در مقایسه با امپراتوران ملحد سه قرن پیش از آن ها بسیار کم تر سکولار بوده است، بدون شک محل بحث و گفت و گوست. حتی در دوره های بسیار متأخر نیز، نمونه هایی از مخالفت با گرایش به سکولار شدن می توان یافت. برای مثال، اسپانیا، پس از جنگ داخلی ۱۹۳۶ - ۱۹۳۸ از جدایی میان کلیسا و دولت به سمت ارتباط و پیوند آن دو تغییر جهت داد. پاکستان به عنوان یک کشور اسلامی اعلام موجودیت کرده و با همین تلقی به حیات خود ادامه می دهد. برمه، پس از بازیابی استقلال و انجام اقداماتی چند در جهت تثبیت مجدد خویش، حمایت خود را از آیین بودا، هم از لحاظ مالی و هم از سایر جنبه ها، نشان داد.

اگر تعریف گسترده تر ما از دین مدنظر باشد، در آن صورت، روند به اصطلاح سکولارشدن استثنائات بیشتری خواهد یافت؛ چه فاشیسم و کمونیسم نیز از حیث قدرت، در تعریف دین جای می گیرند، این نظام ها آگاهانه به تشکیل حزب یا جنبشی دست می زنند که از طریق آن، همه نهادها [ازبالاترین نهاد تا] نهاد خانواده را با یکدیگر ارتباط داده، منظم و هماهنگ ساخته و تحت نظارت و کنترل خود در می آورند.

برطبق معنای اول واژه سکولار، منطقی است که از نظام سکولار به عنوان نظامی مغایر با دولت یا اقتصاد دینی سخن به میان آوریم و نیز منطقی است میان موسیقی، هنر و دانش دینی با قرینه های سکولار آن ها تمایز قایل شویم. در عین حال، کاملاً می توان جامعه ای را تصور نمود که در آن، با این که نهادهای دینی از سایر نهادها متمایز و منفک شده اند، اما مشارکت بسیار گسترده ای در فعالیت های دینی در جریان باشد و اکثریت مردم آن در گروه های دینی عضویت داشته باشند، سخن گفتن از چنین جامعه ای به عنوان یک جامعه سکولار منطقی نخواهد بود. ایالات متحده امریکا، هم اینک، تقریباً چنین وضعیتی دارد. اطلاق واژه «جامعه سکولار» در معرفی چنین جامعه ای، آشکارا گمراه کننده است. کاربرد این تعبیر متضمن دو نوع توسعه معنایی است: نوع اول، به کناره گیری و دوری گزیدن از مشارکت و ابراز وابستگی دینی اشاره دارد. یک جامعه تنها هنگامی به این معنا سکولارتر است که گروه بسیار اندکی از مردم آن به طور منظم به خدمات دینی روی آورند؛ آیین های گذر دینی (rites de passage) را به کار بندند؛ به عضویت سازمان های دینی درآمده و از آن ها حمایت کنند. این نوع سکولار شدن یا [شکل مقابل آن] دین داری افراطی، از

سوی اعضای برجسته کلیسا که درگیر فعالیت های خدماتی و اختیاردار امر ازدواج یا مراسم تدفین مذهبی یا مدنی هستند، ارزیابی می شود. درجه سکولار شدن به این معنا (یا نقطه مقابل آن) با عطف توجه به سازمان های کاملاً تثبیت شده، نسبتاً به سهولت قابل مشاهده است. این امر در ارتباط با سازمان های جدید که ویژگی دینی آن ها احتمالاً محل بحث و گفتوگوست، بسیار مشکل به نظر می رسد؛ چه این نوع سازمانها ممکن است انواع متفاوتی از باورها و آیین ها یا عقاید خاصی که بر دینی بودن آن ها اتفاق نظر وجود داشته و از شهرت فزاینده ای نیز برخوردار باشند، اما هیچ گونه سازمان یا نظام آیینی متناظر با آن ها به وجود نیامده باشد به نمایش بگذارند. تا کجا می توان هواداران غربی بودیسم ذن را «مؤمن» شمرد و همان وزن آماری را که یک کاتولیک یا عضو کلیسای انگلیسی متصدی برگزاری عید پاک و عشای ربانی برای توده ها قایل است برای ایشان قایل شد؟ علم شناسی (Scientology)، با این که درجه بالایی از ساخت یافتگی را حتی در آیین و رفتار نشان می دهد، اما نه هیچ یک از متخصصان این حوزه و نه متخصصان خارج از این حوزه، آن را یک دین به حساب نیاورده اند. روشن است که ما در جوامع معاصر، بسته به این که تعریف حداقلی یا تعریف گسترده تر از دین را بپذیریم، دو درجه متفاوت از سکولار شدن به معنای دوم را می یابیم. در یکی، درجه بسیار زیاد و در دیگری درجه کم تری از سکولار شدن مشاهده می شود؛ در برخی از کشورهای توتالیتار حرکتی در جهت مخالف این جریان، به چشم می خورد. به اعتقاد من، هنگامی که از دین تعریفی ارائه و مستمراً به کار گرفته شود، در آن صورت واژه سکولار به معنای دوم آن، برای تعیین میزان مشارکت یا امتناع از دین مفید بوده یا دست کم گمراه کننده نیست. بر طبق هر یک از دو تعریف دین، معقول است اگر ادعا شود که جامعه امروز امریکا دینی تر از جامعه بریتانیا یا جامعه سوئد سکولارتر از جامعه هلند است.

دومین توسعه معنایی که احتمالاً در عبارت «جامعه سکولار» مندرج است، به عقاید، مقولات فکری، نگرش های مربوط به علم و اخلاق و جهان بینی های عام ارتباط می یابد. ادعا شده است که غرب معاصر، به ویژه جامعه امریکا، قطع نظر از عادات متنوع کلیسا روی و مشارکت در فعالیت های کلیسایی، به این معنا، جامعه ای سکولار است. روشن است که این کاربرد یکی از مهم ترین موارد کاربرد این واژه است، در عین حال، حصول توافق بر آن بسیار مشکل است؛ چه این [معنا یا کاربرد] نه یک موضوع مستنبط از دلایل که خود تعیین کننده نوع دلایل مناسب است. کسانی که مدعی درجه بالایی از سکولار شدن به این معنای سوم اند، معمولاً بر این باورند که یک جهان بینی ماتریالیستی یا علمی جای گزین جهان بینی دینی شده است. این

مسأله را می توان با طرح این سؤال که آیا یک جهان بینی علمی به طور گسترده پذیرفته شده است یا نه، مورد بررسی قرار داد. در عین حال، این مسأله سؤالات بیش تری را در خصوص مفروضات، روش ها، محدودیت های علم و این که مقولات مذکور به چه میزان در خارج از انجمن دانشمندان یا حتی توسط خود ایشان فهم شده اند، برمی انگیزاند. برای مثال، وضوح اعتقاد جازم به خرافی بودن برخی باورهای عامیانه هم چون خوش یمنی یک گربه سیاه یا برخی باورهای کاملاً شخصی هم چون اعتقاد به خوش یمنی یک عدد [از جمله شواهد عمومی بودن جهان بینی علمی است.] این سنخ عقاید به چه میزان از اعتبار و سندیت برخوردارند؟ آیا معتقدان به این عقاید برآند تا خود را با اعتقاد به مرجعیت علوم طبیعی انطباق دهند یا خود را با عقاید دینی شان هماهنگ سازند؟ مارتین (Martin) مدعی است که عقاید خرافی در بریتانیای فعلی شایع و رایج است و این خود دلیل روشنی علیه سکولارشدن فکر است⁸. البته، سایر متفکران با این ادعا موافق نبوده و مدعی اند که این قبیل عقاید با هیچ یک از رسوم یا نهادهای اجتماعی مهم ترکیب نیافته اند، و در جهان بینی معتقدان به آن ها نیز نقشی کانونی ندارند.

سؤال دیگری در خصوص شواهد مناسب برای نگرش های مربوط به قواعد و ارزش های اخلاقی مطرح است. این یک واقعیت است که در قرون اخیر نوعی اخلاق سودگرایانه یا لذت جویانه که غالباً با نوعی شکاکیت یا خصومتورزی با مسیحیت همراه است، پدید آمده است. در عین حال، جسارت زیاد می خواهد تا از این امر نتیجه کلی گرفته و مدعی شویم که هرکس معتقد باشد که قضاوت های اخلاقی را باید بر اساس نتایج و پیامدهای کنش ها صورت داد، چنین فردی لزوماً غیر مذهبی و سکولار است، و کسی که به یک اخلاق دارای حقوق و وظایف مطلق قایل باشد، لزوماً فردی مذهبی محسوب می شود. بر این اساس، آیا باید اعلامیه جهانی حقوق بشر را یک سند دینی تلقی کرد یا یک سند غیردینی؟

موضوع سوم نیازمند بررسی، انواع تفاسیری است که مؤمنان به یک دین در خصوص عقاید و آیین های خود ارائه می کنند. این تفاسیر تا چه حد حقیقی و به چه میزان نمادی اند؟ چه رشته ای از تفاسیر نمادی در مقوله باورهای دینی مقبول و معتبر است؟ آیین کنفوسیوس، هر چند متضمن قواعد اخلاقی و دستورات عملی آیینی سخت و قاطعی است، اما به دوری گزیدن از تفکر متافیزیکی راجع به طبیعت یا واقعیت جهان ارواح توصیه می کند. آیا می توان این نظام را به عنوان یک نظام فکری، سکولارتر از یک نظام آکنده از جزم اندیشی های الهیاتی طبقه بندی نمود؟ آیا «تقدس زدایی» مسیحیت تا آن جا که توسط

برخی نویسندگان ادعا شده، الزاماً «به مرگ مسیحیت در اثر جرح و تعدیل های هزارگانه» منتهی شده یا این که گوهر عقاید مسیحی را با وضوح بیش تری تکرار کرده است؟ این سؤالات و بسیاری از سؤالات دیگر در ارتباط با مفاهیم جهان بینی های دینی و سکولار قابل طرح به نظر می رسند.

جامعه شناسانی هم چون مارتین^۹، که از کاربرد گیج کننده واژه سکولار شدن شدیداً انتقاد کرده اند، انتقادات خود را عمدتاً بر این امر مبتنی ساختند که دلایلی که مردم برای جهان بینی خود ارائه می دهند هیچ گاه به طور دقیق انتظام نیافته و آزمون نشده اند و دلایلی نیز که برای نوع اول سکولار شدن (تفکیک نهادی) و هم چنین برای نوع دوم آن (افول عضویت و انجام اعمال دینی) ارائه شده، به آسانی به عنوان دلایل نوع سوم آن نیز قابل ذکر به نظر می رسد.

با این وجود، این منتقدان بر جنبه جانشینی یک جهان بینی سکولار به جای یک جهان بینی دینی اتفاق نظر دارند. این گروه هم چنین می پذیرند که در جوامع صنعتی، پیش رفت تکنولوژی، تمایل به تبیین هر رویداد از طریق ارجاع آن به خدایان، اجنه و شیاطین، افسون ها و عبادات و ادعیه را تا حد بسیار زیادی تقلیل داده است.

خدا یا خدایان که به عنوان موضوعات اعتقادی باقی مانده اند، هنوز هم - هر چند نه در وضعیت این چنین متنوع - مایه آرامش و تسکین اند.

این خدا یا خدایان احتمالاً همواره به عنوان حایل و واسط در نظم اخلاقی و اجتماعی - و نه در نظم طبیعی - ملاحظه می شوند. ایده اتفاق و تصادف به همراه مفهوم قوانین طبیعی و ایده نادیده انگاشتن دخالت خدایی یا جادویی پذیرفته شده است. این تغییر نگرش در خصوص ارتباط خدا با خلقتش احتمالاً از احساس امنیت بیش تر در مقابل سوانح و مصایب طبیعی که جوامع صنعتی از آن برخوردارند، ناشی شده است؛ دلیل این نگرش هر چه باشد، [این تغییر] احتمالاً تأثیر قدرت مندی بر شکل گیری عقاید مذهبی کاملاً یکتاپرستانه داشته است و از این رو، هرگونه مانع در راه پیشرفت علمی که احتمالاً بقایای باورهای جادویی یا جان گرایانه آن را موجب می شوند، تضعیف نمود. از این رو، این فرایند از خود تغذیه می کند. تا آن جا که دلایل نشان می دهد، پیشرفت علم و تکنولوژی هرچند متضمن ایجاد تغییر در دین است، اما این تغییر لزوماً به معنای افول و تنزل [شان دین] نیست. کسانی که می پندارند، وقوع این تغییر مستلزم

تنزل شأن دین است، به ارتباط تجربی موجود میان این دو پدیده نظر دارند، و آن را براساس علل و آثار آن تفسیر می کنند. در عین حال، بسیاری از تغییرات اجتماعی در خلال پیش روی سریع تکنولوژی در جوامع در حال صنعتی شدن به وقوع پیوسته، و شماری از متغیرهای محتمل واسط میان عناصری که علی الفرض با پیش رفت تکنیکی و تنزل شأن دین ارتباط دارند، به وجود آمده است. البته، من می پذیرم که بر طبق تعریف حداقلی دین ارائه شده از سوی گودی، پیشرفت تکنولوژی مستقیم و غیرمستقیم، قلمرو نفوذ خدایان را محدود می ساخته و به موازات آن، باورهای دینی نوعی اعتماد جدید و بیش تر به استعدادهای بالقوه انسانی پدید آمده است. این اعتماد بیش تر را - در ارتباط با تعریف گودی از دین - می توان به عنوان یک مؤلفه سکولار در جهان بینی اعضای این جوامع [جوامع صنعتی] ملاحظه نمود.

ظنر مطلب این جاست که به موازات افزایش اعتماد به قدرت های انسانی، علوم انسانی و اخوت میان انسان ها نوعی تمایل به دینی شدن آن نیز - دست کم در کاربرد عام تر این واژه - به وجود آمده است. مضافاً این که این اعتماد پرومته ای و امید بستن به پذیرش خاص یک نظریه فرضاً علمی راجع به جامعه، هم چون مارکسیسم، یا امید بستن به یک رهبر مبشر یوتوپیایی [جامعه آرمانی] هم چون هیتلر یا هابارد - یا امید بستن به یک اخلاق انسانی که معتقد است در هر جا تقاضا از طریق ابوت خداوند با ناکامی مواجه شود، تقاضای مستقیم برای اخوت انسانی احتمالاً قرین موفقیت خواهد بود - هم چنان در حال رشد است. دلیل این که چرا در قلمرو موضوعات انسانی رعایت اصل بی طرفی علمی، رضا دادن به پذیرش اطلاعات ضعیف و اصلاح خطاها، بسیار مشکل است، این است که این موضوعات خود همواره محل بحث و نزاع و مورد شک و تردیدند. در عین حال، ناشکیبایی و دل بستگی ما واقعیتهای انکارناپذیر است و لذا عدم امکان [پذیرش یک] جهان بینی کاملاً سکولار در هر جامعه الزاماً غیرممکن است. این نوع جهان بینی اعم از این که وجود آن برای «جلب رضایت عوامل غیر انسانی» ممکن یا غیرممکن باشد؛ مطمئناً در درون خود متضمن، «نظامی از نمادها است که برای ایجاد الگوها و انگیزه های نیرومند، فراگیر و ماندگار در انسان ها عمل می کنند».

ادامه دارد...

• پی نوشت ها

[1](#) این نوشته ترجمه مقاله ای برگرفته از کتاب ذیل است:

The Sociological study of Religion, Betty R. Scharf, Hutchinson university library, London, 1973.

. E. B. TyLor, primitive culture, 1871.[2](#)

. A. Radcliffe - Brown, Religion and society " Journal of the Royal [3](#)
Anthropological Institute , Vol. Lxxv. 1945.

. E. Durkheim, Elementary From of Religious Life, 1964 ed., p. 47.[4](#)

. J. M. yinger, Religion, Society and Individual, 1957, p.9.[5](#)

. C.Geertz,Religion as a cultural system" From Anthropological Approaches to [6](#)
the study of Religion Ed.by M. Banton, p.4.

. J.Goody,Religion and Ritual; the Definitional Problem" British Journal of [7](#)
Sociology, Vol.XII,1961,pp.157-8.

. D. A. Martin, The Unknown Gods of the English, in the Religious and the [8](#)
Secular, 1969.

. D. A . Martin, The Religious and the Secular, 1969.[9](#)