

جامعه‌شناسی دین و مسائل اجتماعی^۱

جیمز بکفورد^۲

ترجمه نیلوفر اورعی^۳

شناسه ارکید: ۶۱۴۴-۰۳۴۳-۰۰۰۳-۰۰۰۰-۰۰۰۰

نسل نخست جامعه‌شناسان دین، بیش‌های مؤثری درباره‌ی جایگاه دین در جوامع صنعتی یا سرمایه‌داری ایجاد کردند، ولی آن‌ها معمولاً مسائل اجتماعی را نادیده می‌گرفتند. وارثان آن‌ها نیز توجه کمابیش اندکی به مسائل اجتماعی کرده‌اند. بحث‌های مربوط به پیدایش جامعه‌پساصنعتی یا سرمایه‌داری متأخر نشان می‌دهد که شاید دین دست‌خوش دگرگونی‌هایی باشد که آن را به ابزاری با اهمیت روزافزون برای تعریف مسائل اجتماعی و پاسخ‌گویی به آن‌ها تبدیل کند. در همین حال، دین ممکن است خود نیز به مسئله‌ای اجتماعی تبدیل شود. مفهوم «خودسامان‌شدن» جورج زیمل در فرهنگ مدرن، ما را در فهم رابطه‌ی متغیر میان دین و مسائل اجتماعی یاری می‌کند.

گروه‌های دینی ازجمله پیشتازان تلاش برای تشخیص و تحلیل و درمان مسائل اجتماعی بوده‌اند.^۴ درعین حال، دین مسائل اجتماعی را پدید آورده یا دست‌کم تشدید کرده است؛ اما جامعه‌شناسان دین به مطالعه‌ی وجه زیان‌بخش دین راغب نبوده‌اند، یا نخواستند این تعبیر ماری داگلاس (۱۹۸۲) را که می‌گوید «به نظر می‌رسد در بسیاری از زمان‌ها و مکان‌ها، آدمیان بدون درآمیختن با دین خیلی خوب پیش رفته‌اند»، بپذیرند.

۱. این نوشتار، ترجمه‌ای از مقاله‌ی زیر است:

Beckford, James A. (1990). "The Sociology of Religion and Social Problems", *Sociological Analysis*, Vol. 51, No. 1, pp. 1-14. Published by Oxford University Press.

۲. جیمز آرتور بکفورد، متولد ۱۹۴۲ و استاد بازنشسته‌ی جامعه‌شناسی دین دانشگاه وارویک [Warwick] در لندن است. او در سال‌های ۱۹۸۸ و ۱۹۸۹ رئیس انجمن جامعه‌شناسی دین و از سال ۱۹۹۹ تا ۲۰۰۳، رئیس انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی دین بود. بیشتر آثار وی درباره‌ی جامعه‌شناسی دین، جنبش‌های دینی جدید و پاسخ‌های جامعه به آن‌ها بوده است. در سال ۲۰۱۷، بکفورد مفتخر به دریافت جایزه‌ی یک‌عمر دستاورد برای مشارکت در جامعه‌شناسی دین از سوی انجمن جامعه‌شناسی دین شد.

۳. دانشجوی دکتری رشته‌ی مسائل اجتماعی ایران دانشگاه خوارزمی / niloofar.orae@khu.ac.ir

۴. تأکید بر تدقیق تعاریف، بیم از بین بردن ضرورت بحث در مورد پدیده‌هایی که تعریف می‌کنند را در پی دارد؛ اما منظور ما از «مسائل اجتماعی» در اینجا، وضعیت‌هایی است که عموماً تصور می‌شود به رنج یا سرخوردگی اجتناب‌پذیر و قابل‌علاج می‌انجامد.

ترجمه‌ی مقاله

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۱

دوفصلنامه‌ی مسائل اجتماعی ایران، سال دوازدهم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص ۲۹۶-۲۸۱

فراهم آوردن فهرستی از اثرات مثبت و منفی دین، نه کار آسانی است و نه من اینجا چنین قصدی دارم. من می‌خواهم سوئیه متفاوتی از پیوند جامعه‌شناسی دین و مسائل اجتماعی را بازشکافی کنم که همان گرایش روزافزون گروه‌های دینی به همذات‌پنداری با طیفی از مسائل اجتماعی جوامع صنعتی پیشرفته است. طرح من این است که نخست، تأثیر جامعه‌شناسان کلاسیک دین بر بررسی مسائل اجتماعی را مرور کنم و سپس استدلال کنم که جایگاه دین در جوامع صنعتی پیشرفته، بازبینی بخشی از بینش کهن را می‌طلبد. این طرح، به این ادعا خواهد انجامید که امروزه خود دین به تدریج در حال تبدیل شدن به مسئله‌ای اجتماعی است. نتیجه‌گیری من، هویت چهارمین عضوین سه‌گانه را آشکار خواهد ساخت.

دیدگاه‌های کلاسیک

مطالعه جامعه‌شناسانه، بخشی اصلی و مرکزی از جامعه‌شناسی کلاسیک جامعه صنعتی بود. در پایان سده ۱۹ و آغاز سده ۲۰، بسیاری از بنیان‌گذاران علم جامعه‌شناسی، پیدایش جامعه صنعتی به‌عنوان نخستین مسئله این علم و تحولات دین به‌مثابه یکی از ابعاد اساسی آن را بدیهی می‌انگاشتند. دل‌مشغولی آن‌ها به دین، سه دلیل عمده داشت:

نخست، برخی جامعه‌شناسان دین را مانعی در برابر شکوفایی کامل نظم اجتماعی صنعتی می‌پنداشتند. دین، عملاً خودش مسئله‌ای اجتماعی بود؛ چراکه نمی‌گذاشت انسان‌ها بفهمند که خود آن‌ها ایند که سرنوشتشان را رقم می‌زنند و بنابراین کنارگذاشتن دین، پیش‌شرطی برای رویارویی با مشکلات واقعی زندگی اجتماعی و شخصی است. یک‌گونه از این مضمون، عقاید و سازمان‌های دینی را عامل اصلی پنهان‌سازی یا مشروعیت‌بخشی به بنیان مادی تضاد طبقاتی قلمداد می‌کرد که به‌ظاهر در پس همه مسائل اجتماعی قرار داشت.

دوم، جامعه‌شناسان دیگر معتقد بودند که دین به‌گونه‌ای کلید یکپارچه‌سازی جامعه صنعتی را در دست دارد، زیرا همواره به‌عنوان پایه نمادین ثبات و انسجام و یکپارچگی جامعه عمل کرده است. انتظار می‌رفت ظهور جامعه صنعتی توأم با اختلال در آهنگ‌های زندگی و اجتماع‌های طبیعی، شالوده سنتی هویت شخصی و اجتماعی را برهم زند؛ اما مایه بی‌نیازی به دین نشود. برپایه استدلال این جامعه‌شناسان، گونه‌های جدید اختیاری‌تر و یکپارچه‌تر و شخصی‌شده‌تر آگاهی دینی، جای شالوده قدیمی هویت و انسجام را خواهد گرفت. طبق این ادعا، سازگاری دیدگاه‌های دینی با گام‌های پرشتاب تغییرات اجتماعی، سبب می‌شود افراد از لحاظ روان‌شناسانه با نظم نوین اجتماعی انطباق یابند و با جهان ناپایدارتر اجتماعی درآمیزند. از این منظر، دین ظرفیت چشمگیری دارد که از بدترین مسائل اجتماعی مدرن بکاهد و میان فرد که روزبه‌روز تک‌افتاده‌تر می‌شود و دولت-ملت که روز به روز قدرتمندتر می‌شود، میانجی‌گری کند.

سوم، جامعه‌شناسانی هم بودند که دین را آغازین الهام‌بخش صنعتی شدن می‌پنداشتند که برای تداوم توسعه اشکال صنعتی جامعه، دیگر حاجتی به آن نیست. درواقع، فرایند عقلانی شدن (که

الهیات نظام‌مند، اخلاق الهیاتی و الزام به انجام هر کاری برای کسب خشنودی بیشتر خداوند را به وجود آورده بود، به‌گونه‌ای طنزآمیززمینه افول دین را هم فراهم کرده بود. مطابق این ادعا، ساختارهای عقلانی جهان صنعتی و اشکال نمونه‌وار آگاهی در آن، سبب شده بود نیاز به مشروعیت بخشی یا انگیزش متعالی از بین برود. این ساختارها آن قدر خودبسند و از لحاظ درونی پویا شده بودند که دیگر نیازی به ارجاع به دین نباشد. براساس این دیدگاه، سرنوشت دین این بود که روزبه‌روز به بیشتر گستره‌های زندگی و از جمله به گستره مسائل اجتماعی، نامربوط‌تر شود. انتظار می‌رفت که دین به سرعت اعتبارش را به‌عنوان ابزاری هم برای تعریف مسائل اجتماعی و هم برای حل آن از دست بدهد. گویا متخصصان و سازمان‌های دولتی، امتیازهای ویژه دین در این زمینه را غصب کرده بودند. بازگشت گاه‌به‌گاه باور دینی هم چیزی نبود جز سوت زدن در تاریکی یا انداختن آب دهان در برابر باد. هرکدام از این چشم‌اندازهای کلاسیک و پساکلاسیک، جنبه متفاوتی از دین و مسائل اجتماعی را می‌نمایانند؛ اگرچه هیچ‌گاه جایگاه یکسانی در جریان اصلی جامعه‌شناسی دین نداشته‌اند. دیدگاه نخست، فقط در میان مارکسیست‌ها هوادار داشته و در نتیجه تأثیر بسیار اندکی بر مطالعات جامعه‌شناختی در کشورهای غربی یا سرمایه‌داری گذاشته است، دیدگاه دوم، بنیان‌های کارکردگرایی هنجاری را بنا کرده که مبنای مطالعات بسیاری درباره دین در دوره پس از جنگ جهانی دوم قرار گرفته است؛ و دیدگاه سوم از اواخر دهه ۱۹۶۰ به‌عنوان سنتی نئووبری حکم فرما شده است.

پیامد تأثیرات سه‌گانه چشم‌اندازهای کلاسیک، این است که به‌استثنای دورکیمی‌ها، جامعه‌شناسان دین برای اولویت دادن به مسائل اجتماعی در برنامه‌های تخصصی خود، چندان ترغیب نشده‌اند. سه شیوه اصلی بیان مسائل جامعه‌شناختی جامعه صنعتی، باعث اهمیت یافتن رابطه دین و مسائل اجتماعی نشده و معمولاً مسائل اجتماعی موضوعی برای دیگر جامعه‌شناسان قلمداد شده است.

این تعمیم‌ها، آشکارا بلندپروازانه و سؤال‌برانگیز است. بدیهی است استثناهایی نیز وجود دارد؛ اما نکته مهم در بحث حاضر، ارتباط برخی از مهم‌ترین استثناهای این تعمیم‌ها به دانشورانی است که بر اساس فرض‌های حاکم بر جامعه‌شناسی کلاسیک دین عمل نمی‌کردند. به‌عنوان مثال، ریچارد نیبور در کتاب «ریشه‌های اجتماعی مذهب‌گرایی» (۱۹۲۹)، بسیار کم از مسائل کلاسیک استفاده کرد؛ هرچند اکنون از این کتاب عمدتاً به‌عنوان شرح چهارچوب مفهومی فرقه-کلیسا یاد می‌شود. در واقع این کتاب هجده‌ای مداوم به تفرقه در کلیساهای آمریکا بر مبنای ملی‌گرایی، فرقه-کلیسا، طبقه اجتماعی و نژاد است. وام‌گیری‌های نیبور از ترولچ و وبر، با هدف‌های اصلی او تقریباً بی‌ارتباط است. به‌همین سان، پل داگلاس و مؤسسه کوتاه عمر «پژوهش اجتماعی و دینی»، پیشگامان جامعه‌نگاری دین و نیز مطالعه دین از منظر مسائل اجتماعی در دهه ۱۹۳۰ بودند، اما کار آن‌ها از هیچ‌یک از چهارچوب‌های مسلط بر جامعه‌شناسی کلاسیک دین سرچشمه نمی‌گرفت. شاید به همین دلیل است که کار آن‌ها تأثیر نسبتاً اندکی بر جامعه‌شناسان دین (به جز پژوهشگران مذهب‌گرا در ایالات متحده)، گذاشته است.

با این همه، جامعه‌شناسان کاتولیک رومی (که هسته مرکزی «جامعه‌شناسان کاتولیک آمریکا» را در اواخر دهه ۱۹۳۰ و دهه ۱۹۴۰ تشکیل می‌دادند) و نیز مؤسساتی مختلف در اروپا (که انتشار مجله Social Compass را در اوایل دهه ۱۹۵۰ آغاز کردند)، گویاترین استثنای این «تبانی سکوت» در مورد رابطه دین و مسائل اجتماعی به شمار می‌روند.

در سال‌های نخست انتشار مجله‌های American Catholic Sociological Review و Social Compass، مسائل اجتماعی در مطالب آن‌ها ظهور یافت. این نکته، در مورد مجله نخست، واکنشی بود به این باور که جریان اصلی جامعه‌شناسی آمریکا به موضوعات بی‌سازمانی اجتماعی مانند بزهکاری جوانان و شورش‌های صنعتی و فقر کاملاً بی‌اعتنا است. این نکته همچنین از این عقیده سرچشمه می‌گرفت که ارزش‌های مشخصاً کاتولیکی می‌تواند مسائل اجتماعی را توضیح دهد و راه‌حلی‌هایی متمایز ارائه کند. در مقابل، دغدغه نویسندگان اروپایی مجله Social Compass، مسائل ساختاری در جوامع بعد از جنگ و نیاز فوری به بازسازی اجتماعی بود. از همین رو، تأکید بر ارزش‌ها و سیاست‌های کاتولیکی سست‌تر بود و دست‌آخربا تمایل بیشتر برای کاربست تحلیل جامعه‌شناختی در مورد وجوه مسئله‌ساز کلیسای کاتولیک رم همراه می‌شد. دل‌مشغولی آشکار به ارتباط دین و مسائل اجتماعی ناپایدار بود و خیلی زود در سایه انواع مضامین کارکردگرایی هنجاری قرار می‌گرفت که در جست‌وجو برای منطق نظام‌های اجتماعی، به کنار گذاشتن مسائل اجتماعی گرایش داشت.

در میانه سده ۲۰، آهسته‌آهسته تحلیل‌هایی درباره وجوه مسئله‌ساز دین در آمریکا پدیدار شد. بسیاری از این پژوهش‌ها از لحاظ تشخیص مسائل در حال ظهور برای مذاهب آمریکایی در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ پیشگام و بنیان‌ساز بودند، اما فقط تعداد کمی از آن‌ها این مسائل مشخصاً دینی را در بافت مسائل اجتماعی گسترده‌تر مرتبط با چیزهایی مانند شکاف‌های قومی-نژادی یا جنسیتی، فقر، جنگ و سالخوردگی قرار دادند. آن مطالعاتی که به واقع روابط دین و این دسته از مسائل اجتماعی را بررسی می‌کردند، معمولاً در قالب پیمایش نگرش‌ها انجام می‌گرفتند. مطالعه تجربه روزمره مسائل اجتماعی و نقش عملی گروه‌های دینی، در تشدید یا تخفیف آن‌ها اندک شمار بود.^۱

در نتیجه، نمی‌توان از خواننده کتاب‌ها یا رساله‌های نظری جامعه‌شناسی در دوره بعد از جنگ خرده گرفت که چرا نفهمیده است تغییرات پدیده‌های دینی معاصر، در بافت مسائل اجتماعی مشخص رخ می‌دهد. به نظر می‌رسد این دو نوع پدیده، به چهارچوب‌های فکری کمابیش متفاوت (اگر نگوئیم متناقض) تعلق دارند. توصیف فرایندهایی که گروه‌های دینی از طریق آن‌ها به تغییر ادراک مسائل اجتماعی در جامعه صنعتی واکنش نشان داده یا نداده بودند، عمدتاً به مورخان واگذار شد. قطعاً به مسائل جدید و در حال ایجاد جامعه صنعتی پیشرفته یا اشکال سرمایه‌داری متأخر جامعه برای گروه‌های دینی، توجه آشکاری نمی‌شد یا توجه اندکی می‌شد. از خلال مطالعات جایگاه دین در اعمال قدرت سیاسی و نیز

۱. برای مطالعه پیرامون تداوم و تغییر واکنش کلیساهای مخالف کلیسای بریتانیا در قبال جنگ ویتنام آن، به ترنر و هیل (۱۹۷۵) مراجعه کنید.

مطالعات جمعیت در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، بینش مهمی درباره نقش سازمان‌ها یا گفتمان‌های دینی در شکل‌دهی روند مسائل اجتماعی به دست نیامد. این نمونه‌ای از تمایزبخشی و تخصصی‌شدنی است که بر جامعه‌شناسی دین نیز به اندازه هر شاخه دیگر جامعه‌شناسی تأثیر گذاشته است.

در اندک موارد بررسی رابطه مسائل دینی و اجتماعی نیز، بیشتر بر وجه مسئله‌ساز دین و به تعبیر بهتر بر وجه مناقشه‌برانگیز آن تمرکز شده است. این، رویکردی بسیار کوتاه‌بینانه به مسائل اجتماعی است که کتاب بسیار تأثیرگذار هورتون و لسلی با عنوان «جامعه‌شناسی مسائل اجتماعی» (که از سال ۱۹۵۵ بارها بازبینی و تجدید چاپ شده) یک نمونه از آن به شمار می‌رود. این کتاب به مناقشه‌ها درباره نیایش در مدارس، کاهش نرخ حضور در کلیسا، مسئله اصلاح دینی اجتماعی، بنیادگرایی در برابر تجددگرایی، مالیات ستانی از کلیسا و روابط کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها می‌پردازد. اگر این مجادلات دینی را مسئله اجتماعی در نظر بگیریم، چه بسا چیز زیادی دستمان را نگیرد؛ اما شاید بعضی از آن‌ها دال بر مسائلی باشند که بر افراد زیادی تأثیری نامطلوب می‌گذارند. به عنوان نمونه، حقوق اقلیت‌های محروم، حق آزادی دین و مشکل نمادین‌سازی وحدت ملی بدون جریحه‌دار کردن ارزش‌های فرقه‌ای، بخشی از موضوعات گسترده‌تری است که مسائل اجتماعی بروزیافته یا نهفته در پس مجادلات و منازعات مذهبی را بازتاب می‌دهند. بدین ترتیب تلاش برای بیان وجه مسئله‌ساز دین با زبان مسائل اجتماعی، جالب و از لحاظ فکری پرمناست.^۱

بیان سه مثال از مسائلی که در کلیساهای بریتانیا رخ می‌دهد، نشان خواهد داد هر کدام از آن‌ها بازتابی از مسئله اجتماعی بزرگ‌تری است و گفتمان دینی با اثرگذاری بر مسئله‌ای نسبتاً کم‌دامنه، می‌تواند بر مسئله‌ای بزرگ‌تر نیز تأثیر بگذارد.

نمونه نخست، مجادلات کنونی در انگلستان درباره مراسم انتصاب زنان به مقام کشیشی در کلیسای انگلیکان است. این جدل که دیرزمانی است در گرفته و بار عاطفی پیدا کرده، میان اسقف‌ها و روحانیان و مردم عادی فاصله انداخته و میان کلیسای انگلیس و دیگر کلیساهای جامعه کلیسای انگلیکان شکاف انداخته است. افزون بر آن، این روزها پنهانی ناله سر داده می‌شود که اگر کلیسای انگلیس کشیش زن منصوب کند یا خدایی نکرده زنی را به مقام اسقفی برگمارد، چشم‌انداز برقراری روابط نزدیک با کلیسای کاتولیک رم آسیب خواهد دید. این مجادله در مورد کلیسای انگلیکان نه تنها هیاهویی بر سر هیچ است، بلکه نمونه کوچکی از مسئله اجتماعی کلی‌تر جایگاه نابرابر زنان در جوامع غربی است. فقط پژوهش تجربی می‌تواند سرشت ویژه ارتباط مسائل خاص و عام را آشکار سازد و انتظار می‌رفت تفسیرهای الهیاتی از این مجادله خاص، برخی از وجوه این مضمون عام را تبیین کرده باشد. اگرچه تأثیر مستقیم الهیات ممکن است ناچیز باشد؛ اما اثرات غیرمستقیم و نامحسوس ترش بر آن دسته از گفتمان‌هایی که جایگاه زنان را بررسی می‌کنند، احتمالاً بیشتر است. کاهش قدرت دین نهادی نباید بر این واقعیت سرپوش بگذارد که انگاره‌ها، باورها، ارزش‌ها و عواطف دینی هنوز

۱. این تلاش تا حدی در مقاله آلدوس (۱۹۸۳) صورت گرفته است.

ممکن است بر حیات اجتماعی بیرون از کلیسا اثر بگذارند. این چیزی است که دمرث و ویلیامز (۱۹۸۹) «قدرت فرهنگی» می‌نامند.^۱ در ادامه خواهیم گفت که شرایط جوامع صنعتی پیشرفته، عملاً از ایجاد انواعی از گفتمان بسیار حساس به ملاحظات فرهنگی و در نتیجه دینی حمایت می‌کند. آنچه گاسفیلد (۱۹۸۱) «چشم‌انداز سیال» می‌نامد، برای دستیابی به درکی درست از اثربخشی فرهنگی غیرمستقیم این گفتمان‌ها ضروری است.^۲

نمونه دوم اثرات غیرمستقیم گفتمان‌های دینی بر مسائل اجتماعی گسترده‌تر، واکنش انتقادی کاتولیک‌های بریتانیا به تأسیس دولت رفاه در دهه ۱۹۴۰ است. سرچشمه انتقاد آن‌ها عبارت بود از ارزش‌های مخالف افزایش قدرت دولت، این تصور که نهاد خانواده در حال تضعیف است و این نگرانی که مدیریت متمرکز رفاه روح داوطلبی‌گری را خدشه‌دار می‌کند. در پی زوال بیشتر اهمیت و تمایز خرده‌فرهنگ کاتولیکی در انگلستان، مخالفت کاتولیک‌های بریتانیا با دولت رفاه رفته‌رفته تعدیل شده است. به بیان دیگر، همگون‌شدن باعث پذیرش دولت رفاه و در نتیجه کاهش توان کلیسای کاتولیک رم در اعمال قدرت سیاسی مستقل شده است؛ اما در عین حال از افزایش فرصت آن برای مشارکت در ابتکارات فراگیر و حضور در کنار دیگر جنبش‌های اجتماعی و پویش‌های متنوع سکولار نیز حکایت می‌کند. به این شیوه، گفتمان دینی هنوز می‌تواند صدای خود را در بحث‌های مربوط به مسائل اجتماعی به گوش دیگران برساند.

این درست همان چیزی است که مثال سوم در پی بیان آن است. روحانیت کلیساهای انگلیکان، کاتولیک، متدیست و اسکاتلند بیشتر و بیشتر منتقد واکنش خانم تاجر به مشکلات زوال صنعتی و آشفتگی‌های محلات شهری قدیمی در انگلستان شده‌اند. این نکته در گزارش هیئت اسقف اعظم کانتربری در خصوص مناطق بااهمیت شهری با عنوان «ایمان در شهر» (۱۹۸۵) از همه‌جا هویداتر است. گزارش یادشده بیشتر بر جایگاه کلیسای انگلیس در اجتماعات محروم تمرکز دارد، اما بدون درپیش‌گرفتن رویکردی صرفاً الهیاتی یا کلیساشناسانه، نظریه اجتماعی کنونی و واقعیت‌های تجربی آماری را به کار می‌بندد. این گزارش بعدها مرجعی برای تفسیر سکولار از وضع اسفناک محلات شهری قدیمی بریتانیا شده و ممکن است سرانجام جایگاهی را به دست آورد که پیش‌تر در اختیار کتاب‌های «انگلستان تاریک و راه‌گریز از آن» (۱۹۸۰) نوشته جنرال بوث، «جامعه حریص» (۱۹۲۱) نوشته تاوونی یا «مسیحیت و نظم اجتماعی» (۱۹۴۲) نوشته ویلیام تمپل بود.

۱. «بحث‌های سیاسی اخیر غالباً بازتاب‌دهنده گفتمان اخلاقی مذهب سازمان‌یافته بوده است؛ از مخالفت جناح چپ با سیاست‌های دولت ریگان در قبال امریکای مرکزی، سلاح‌های هسته‌ای، نژاد و اقتصاد گرفته تا حمله جناح راست به حقوق سقط‌جنین و جنبش زنان. درباره هیچ‌یک از این مسائل، نمی‌توان بدون ارجاع به استدلال‌های نشت گرفته از بسترهای دینی بحث کرد» (دمرث و ویلیامز، ۱۹۸۹: ۳۸).

۲. همچنین ملوچی (۱۹۸۹) به خوبی تصویر جنبش‌های اجتماعی به‌مثابه کنشگرانی واحد اما جمعی یا شراکتی را به چالش کشیده است. او به‌جای قلمداد جنبش‌های اجتماعی به‌عنوان «ابژه‌هایی» که به‌صورت مکانیکی به شرایط ساختاری یا انگیزه‌های تجمیع‌شده اعضایشان پاسخ می‌دهند، آن‌ها را میدان‌های کنشی در نظر می‌گیرد که از دیدگاه‌ها، معناها و قیده‌های مختلفی تأثیر می‌پذیرند. بی‌تردید نتیجه، جهت‌گیری نسبتاً هدفمند کنش در سطح جمعی است، اما این نتیجه انبوهی از نیت‌ها، انگیزه‌ها، ارزش‌ها، قیده‌ها و ... متقاطع است نه علتشان. مشارکت‌کنندگان معنای جنبش خود را گام‌به‌گام با درجات مختلف موفقیت و جامعیت برمی‌سازند.

هریک از این آثار کلاسیک نقد سیاسی و اجتماعی ملهم از دین، به شکل‌گیری زبانی کمک کرده‌اند که بسیاری از مسائل اجتماعی در میانه سده بیست با آن مشخص و واکاوی شده‌اند. به بیان دیگر، توان کلیساها در اثرگذاری مستقیم بر روند مسائل اجتماعی محلات قدیمی شهرها اندک است؛ اما در خصوص این مسائل، اثرات غیرمستقیم چشمگیری بر جای می‌گذارند. این ادعا، بخشی از استدلالی گسترده‌تر است. در جوامع صنعتی پیشرفته (به‌ویژه اگر رسانه‌های ارتباط جمعی به درستی به کار گرفته شوند)، دانش نظری قدرت زیادی برای تغییر ادراک عمومی از مسائل اجتماعی دارد. بگذارید این استدلال را وایشکافم.

دین در جامعه صنعتی پیشرفته

اگر بپذیریم که گفتمان دینی در جامعه‌ای سکولار مانند انگلستان همچنان می‌تواند اثرات فرهنگی نیرومندی بر جای بگذارد، لازم است این ناهمخوانی آشکار توضیح داده شود. به بیان دیگر، باید نشان داده شود که ظهور جامعه صنعتی پیشرفته برخی از انتظارات نظریه سکولارسازی را تا حدی نقش بر آب کرده است. برخلاف باور رایج، تغییر ساختار تک‌تک جوامع و نظام تقریباً جهانی دولت-ملت‌ها، عملاً وضعیتی را پدید آورده است که در آن، اهمیت فرهنگی گفتمان دینی (اگر نه سازمان‌های دینی) در درک مسائل اجتماعی، می‌تواند از آنچه بعد از شکوفایی جوامع صنعتی در اواخر سده ۱۹ ممکن بوده است، بیشتر باشد. به چه دلیل؟

اولاً به باور بسیاری از مفسران توسعه جنبش‌های اجتماعی، کزروی‌های جوامع صنعتی پیشرفته از دهه ۱۹۵۰ به بعد با مشکلات بزرگ جوامع صنعتی پس از جنگ جهانی دوم فرق دارند. به عنوان مثال، دغدغه‌های جنبش کارگری و احزاب سیاسی نوپای اوایل سده بیستم معمولاً بر مطالبه دستیابی به شهروندی کامل، مشارکت سیاسی، حمایت اولیه در برابر اختیارات دلبخواهی کارفرمایان و کنترل شرایط کار متمرکز بود. مهم‌ترین مسائل اجتماعی و عمده‌ترین شیوه‌های حل آن‌ها، به سازمان‌دهی شغلی و سیاسی مربوط می‌شد. افزون بر آن، این مسائل عمدتاً با ملاحظات مادی مؤثر بر سطح زندگی سروکار داشتند و بیشتر از گسترش نسبتاً افسارگسیخته شرکت‌های سرمایه‌داری در عصر لیبرالیسم رها و استعمارگری و امپریالیسم آتی سرچشمه می‌گرفتند.

در برابر، مسائل اجتماعی دوران پس از جنگ جهانی دوم در جوامع صنعتی پیشرفته، افزون بر این‌که با مسائل قدیمی نیروی کار و مشارکت سیاسی پیوندهایی داشتند، تغییر جهت زیادی به سوی موضوع کیفیت و تداوم‌پذیری زندگی در سطح داخلی و بین‌المللی به نمایش گذاشته‌اند. البته تضادهای طبقاتی پابرجاست، اما امروزه احتمالاً در قالب‌هایی همچون جنسیت، نژاد، قومیت، استعمارگری و سن نمود پیدا می‌کند. بر این اساس، درون‌مایه بسیاری از جنبش‌های اجتماعی معمولاً بر موضوعات منزلت شخصی، حق تعیین سرنوشت، برابری حقوق و توجه به محیط زیست و زندگی متمرکز است. درخور توجه است که حتی مطالبه بهبود وضعیت مادی زندگی کارگران استثمارشده، اقلیت‌های ستمدیده یا ملت‌های سرکوب‌شده، اغلب در قالب منزلت و حق تعیین سرنوشت بیان می‌شود.

معنی آن این نیست که حل این مسائل آسان تر شده، بلکه به این معنی است که مجال بیشتری برای مشارکت دین در بحث (هم درباره مسئله و هم درباره راه حل) فراهم است.

جان کلام این که گفتمان های اعتراض اجتماعی از چرخش به سوی فرهنگ و معنا حکایت می کنند. به عقیده یورگن هابرماس، دلیلش این است که تعارضات جدید جامعه صنعتی پیشرفته، «از مسائل توزیع سرچشمه نمی گیرند، بلکه به دستور زبان صورت های زندگی مربوط می شوند...» [این تعارضات از] تخریب ملموس محیط شهری، تخریب طبیعت به خاطر طراحی بد سکونت گاه ها، صنعتی سازی و آلودگی، صدمه به سلامت به علت اثرات جانبی تخریب تمدن و مانند این ها [سرچشمه می گیرند]. این ها تحولاتی اند که آشکارا به بنیان های اصلی زیست جهان هجوم می برند و آدمی را به طور چشمگیری نسبت به ملاک معیشت و محدوده های انعطاف ناپذیر محرومیت از نیازهای زمینه ای جسمانی - زیباشناسانه هوشیار می سازند».

ثانیاً، ویژگی ماندگار جوامع صنعتی پیشرفته این است که در شبکه ای جهانی از ارتباطات میان دولت های مجزا عمل می کنند. رشد آگاهی از این «وضعیت جهانی»، اثراتی قوی بر درک مسائل اجتماعی و واکنش به آن ها دارد. این نکته به ویژه در مورد مسائل بوم شناختی و موضوعات صلح و عدالت و حقوق بشر آشکار است. تضادفی نیست که این موضوعات به طور هم زمان به عنوان کانون جنبش های اجتماعی جدید و برنامه های سیاسی در جوامع صنعتی پیشرفته پدیدار شده اند. در سطح وضعیت جهانی، مسائل بوم شناسی و صلح و عدالت و حقوق بشر به شکل جدایی ناپذیری درهم تنیده اند و به طور فزاینده ای بر حسب یکدیگر تعریف می شوند. این سبب می شود که وضعیت کنونی، کیفیتی متفاوت با وضعیت جنبش های قبلی جامعه صنعتی داشته باشد؛ اما مسئله صرفاً از نوع به هم پیوستگی نیست، بلکه گونه ای اثر مضاعف نیز در کار است. ارتباط های درونی این مسائل و جنبش های معطوف به حل آن ها به درک بهتر اضطراب و اهمیتی که در خود دارند، کمک می کنند.

این، یکی از دلایلی است که فکر کنیم وضعیت جهانی به درک و فهم این مسائل اجتماعی، معنای دینی می بخشد. جنبش های معطوف به صلح و حقوق بشر و عدالت، عنصری همیشه حاضر در بسیاری از جوامع صنعتی بوده اند و بیشتر مواقع از دین سرچشمه و الهام گرفته اند؛ اما معنای دینی نوپدید آن ها از ارزش ها و آموزه های سنتی سرچشمه نمی گیرد، بلکه از معنویتی مشخصاً غیرمکتبی و نامتعارف برمی خیزد که وام گیری اش از الهیات رسمی صرفاً گزینشی است. این معنویت جدید، حس نیرومند اضطراب را درباره مسائل جهانی در خود دارد. قلمرو این معنویت چنان فراگیر است که باید آن را «اخلاق جهانی» نامید. در واقع قدرت ایدئولوژیکی آن، برآمده از توانایی عملی در توضیح همه مسائل اجتماعی از طریق ارتباط دادن به مسائل جهانی است. درجه زیاد پیوند عمودی و افقی مسائل، فقدان نسبی اصول نظام مند مکتبی را جبران می کند و رغبتی برای گره زدن معنویت جهانی جدید به هر نوع اصول ثابت وجود ندارد. در عوض، این دیدگاه بسیار پذیرفته است که واقعیت اجتماعی بی نهایت پیچیده و در حال تکوین و پرتغییر است و در نتیجه، به تفسیر در چهارچوب اصول ثابت تن نمی دهد.

ثالثاً؛ جنبه مثبت تأکید بر پیچیدگی واقعیت جهانی و نیاز به انعطاف پذیری و واکنش، گرایش

به اتخاذ رویکردی عملی یا مسئله‌محور به جای الهیاتی نظام‌مند یا رویکردی مکتب‌محور است. نیروی محرک بسیاری از جنبش‌ها و پویش‌های اجتماعی برای نبرد با مسائل اجتماعی، از منطق انگاره‌ها و ارزش‌ها به‌طورمجرد سرچشمه نمی‌گیرد؛ بلکه به شکلی بسیار بی‌واسطه‌تر از این احساس ناشی می‌شود که مسائل اضطراری و به‌هم‌پیوسته بی‌درنگ پاسخ عملی می‌طلبند. دلیل عدم موازنه آثار و فعالیت‌های عمومی بسیاری از جنبش‌ها از لحاظ تأکید شدید بر کنش عملی و رشد نسبتاً ضعیف چهارچوب‌های نظری و مکتبی، همین است. یک نمونه آشکار آن، تحلیل باربارا هارگراو (۱۹۸۹) از واکنش‌های دینی به بحران زمین زراعی در آمریکای شمالی است. شمار زیادی از گروه‌های مسیحی ارتجاعی و «عصر جدید» و جریان اصلی، اختلال‌های اقتصادی و بوم‌شناختی و اجتماعی جوامع کشاورزی را در چهارچوب‌هایی تفسیر کرده‌اند که ایدئولوژیکی‌اند اما محتوای ایدئولوژیکی عمیقی ندارند. به همین سان، خوانش سوزان پالمر (۱۹۸۹) از واکنش‌های دینی به بیماری همه‌گیر ایدز، بر نیروی استعاری روش‌های گوناگون بحث اقلیت‌های دینی درباره این بیماری متمرکز است. اینجا نیز نقش مکتب از ساختارهای ایدئولوژیکی گسترده این گروه‌ها کمتر است و به نظر می‌رسد تفاوت بنیان‌های جنبش سنکچوئری^۱ با مکتب، از این هم بیشتر باشد. در هر یک از این موارد، مشروعیت بخشی مکتبی و ایدئولوژیکی به راه‌حل‌های عملی مسائل به تدریج پدیدار نشده است؛ اما به نظر می‌رسد شارحان توافق دارند که منبع الهام اولیه کنش، از ادراک مسائل عملی سرچشمه می‌گیرد نه از مسائل مکتبی.

برداشت من از رشد اهمیت دین و معنویت در شناسایی و تسکین مسائل اجتماعی جوامع صنعتی پیشرفته، از جهاتی مهم با بیشتر تشخیص‌ها در باب دین علی‌الادعا نامرئی جامعه صنعتی متفاوت است. من بی‌تردید با این دیدگاه که جامعه‌شناسان دین باید نشانه‌های دین‌ورزی را در بیرون از مرزهای سازمان‌های دینی رسمی بجویند، موافقم؛ و اساساً درست آن است که گونه غالب از دین مدرن را مضمون‌مند توصیف کنیم تا نظام‌مند. در حدود بیست سالی که از بیان مفاهیم دین نامرئی و شخصی شده می‌گذرد، هم نهادهای اصلی آموزش، علم، کار و خانواده و هم اهمیت دستگاه‌های دولتی در جوامع صنعتی پیشرفته، بسیار تغییر یافته است. این تغییرات به تسریع پیدایش صورت جدیدی از دین‌ورزی یا معنویت کمک کرده‌اند که اگر نه کلیسامحور، اما به صورت روزافزونی مرئی است و در مورد موضوعات فراتر از خود شخصی شده و دولت منفرد، از چشم‌اندازهای اجمالی و کل‌نگرانه و جهان‌شمول جانب‌داری می‌کند. البته طیف وسیعی از دیگر صورت‌های آگاهی و عمل دینی همچنان وجود دارد؛ اما چیز جدیدی که جوامع صنعتی پیشرفته بدان افزوده‌اند، شبکه‌ها و پویش‌ها و جنبش‌ها با مشخصه‌هایی چون نگرش مسئله‌محور و عمل‌گرایانه و درعین حال

۱. جنبش سنکچوئری (Sanctuary) جنبشی مذهبی و سیاسی در ایالات متحده بود که در اوایل دهه ۱۹۸۰ به منظور ایجاد پناهگاه امن برای پناهندگان آمریکای مرکزی که از جنگ داخلی فرار می‌کردند، آغاز شد. این جنبش پاسخی به سیاست‌های مهاجرت فدرال بود که دریافت پناهندگی را برای اهالی آمریکای مرکزی دشوار می‌کرد. م.

جهان شمول بوده است. این‌ها محلی مناسب برای اجرای گونه متمایزی از دین هستند که بسیاری از آشکال سیاست کاملاً سکولار را تکمیل می‌کند و غالباً از آن‌ها قابل تمیز نیست.

نتیجه، یک فرایند چینش است که در آن می‌توان نمادها و انگاره‌های گفتمان‌های دینی مختلف را برگزید و در الگوهایی نوین برای رسیدن به هدف‌های مشخص جا داد و به صورت دلبخواهی برای دستیابی به اهدافی دیگر در چینشی متفاوت قرار داد. به عنوان مثال، نمادهای یگانگی همهٔ انبای بشر به خوبی در منطق استدلال‌های مخالف مجازات اعدام و تخریب محیط زیست طبیعی و استثمار جنوب به دست شمال می‌گنجند. انعطاف برخی از گفتمان‌های دینی، پیدایش این مجموعه‌های موقت نمادها و هدف‌ها را امکان‌پذیر می‌سازد. این نکته سبب می‌شود که به بیان نظریهٔ بسیج منابع، «قابلیت انتخاب» برخی از طرفداران دینی توسط فعالان جنبش‌های اجتماعی بیشتر شود. بین آن‌ها نوعی خویشاوندی وجود دارد که درجات گوناگونی از همکاری عملی را ممکن می‌سازد. هرچه طرفداران دینی شبکه‌ای تر باشند، قابلیت انتخاب آن‌ها به دست فعالان جنبش‌های اجتماعی فزون‌تر خواهد بود.

جان کلام آنکه جامعهٔ صنعتی پیشرفته از جهت درون‌مایه‌های نوعی جنبش‌های اجتماعی اش و درهم‌تنیدگی جهانی فرایندهایش و سرشت منعطف و مسئله‌محور رویکردهای مسلط خود در قبال مسائل اجتماعی، متمایز است. این ویژگی‌ها در کنار هم سبب می‌شوند گفتمان دینی دربارهٔ مسائل اجتماعی از آنچه طبق نظریه‌های سکولارسازی انتظار داریم پراهمیت‌تر و بانفوذتر باشد. با این همه، معنی‌اش این نیست که کلیسا در حال به دست آوردن دوبارهٔ آن قدرت مستقیمی است که در دوران پیشامدرن داشت؛ بلکه بدین معنی است که قابلیت انتخاب نمادگرایی و درون‌مایه‌ها و گفتمان‌های دینی به دست فعالان اجتماعی که در راه مبارزه با مسائل اجتماعی می‌کوشند، روزبه‌روز بیشتر می‌شود.

دین به مثابه مسئله‌ای اجتماعی

در همان حال که گفتمان‌های دینی به شکلی روزافزون سهم بیشتری در شناسایی و درمان انواع جدید مسائل اجتماعی پیدا می‌کنند، دین نیز به نوبهٔ خود بیشتر به مسئلهٔ اجتماعی بدل می‌شود. این یکی از بی‌شمار نکات طنزآمیز دربارهٔ جایگاه دین در جوامع صنعتی پیشرفته است. به عقیده من، دلایل افزایش مناسبات دین با مسائل اجتماعی جدید این جوامع، همان دلایل مسئله‌سازتر شدن دین نیز هستند.

نخست، موضوعات اخیراً مسئله‌سازی که گفتمان‌های دینی به آن‌ها معطوف‌اند، امروزه معمولاً به چیزی مربوط‌اند که هابرماس «دستور زبان صورت‌های زندگی» می‌نامد. به بیان دیگر، از این پس مهم فقط توزیع بهتر کالاهای مادی یا حقوق سیاسی به نفع محرومان نیست؛ بلکه به شکلی فزاینده، اهداف بنیادین و جهت‌دهی کل زندگی آدمی نیز هست. غالباً دربارهٔ شرط‌های لازم برای ثبات و بقای کلیت جوامع بشری پرسش‌هایی مطرح می‌شود. گفتمان‌های دینی که مدعی‌اند در واکنش‌های

ما به مسائل اضطراری اجتماعی تقریباً همه چیز دخیل است، از پتانسیلی بنیادین برای وارونه ساختن جوامع و پی‌ریزی دوباره آن‌ها بر مبناهایی کاملاً تازه برخوردارند. در بسیاری از گونه‌های گفتمان دینی، آرمان‌شهرگرایی زنده و نیرومند است. شاید سخت بتوان این رگهٔ رادیکال را با شالوده‌های عقلانی- عملی‌گرایانه‌ای که سیاست‌گذاری عمومی عمدتاً بر آن استوار است، آشتی داد؛ به خصوص اگر رادیکالیسم دینی اعتبار مرزهای ملی و ائتلاف‌های بلوک قدرت را به چالش بکشد. از این رو، گفتمان دینی (به ویژه برداشت‌های افراطی و تعصب‌آمیز از آن)، بیشتر به مسئله‌ای برای نیروهای نظم مستقر تبدیل شده است.^۱

دومین دلیل مسئله‌ساز شدن جایگاه دین، تمرکز یکسان برخی از گفتمان‌های دینی بر آن دسته از مسائل اجتماعی است که آشکارا از مرزهای دولت فراتر می‌روند. فارغ از این‌که مسئلهٔ مورد نظر حقوق بشر یا پویایی‌های جمعیت، شکاف شمال-جنوب، بوم‌شناسی، تبعیض جنسی یا جنگ باشد؛ گفتمان‌های دینی معمولاً با اتخاذ چشم‌اندازی جهانی، تصور می‌کنند که مسائل سرانجام باهم پیوند دارند. بی‌تردید آسانی ارتباطات فراملی، شکل‌گیری چشم‌اندازهای جهانی را تسهیل نموده و شبکه‌های فعالان ایدئولوژیکی و دینی، اطلاعات سطح جهانی را تقویت و پراکنده کرده است. این نیز سبب می‌شود گفتمان دینی مسئله‌ساز شود، چراکه عوامل کنترل‌گردد هیچ کشور واحدی نمی‌توانند آن را به نحوی مؤثر بپایند یا مهار کنند. این نکته به یک اندازه مثلاً دربارهٔ شبکه‌های محافظه‌کار پروتستان در آمریکای مرکزی و شبکه‌های کاتولیک عمیقاً ترقی‌خواه در بخش‌هایی از آمریکای جنوبی یا فیلپین صادق است. این مسئله در کشورهای غربی نیز در مورد جنبه‌های مناقشه‌برانگیز جدید دینی همانند کلیسای Unification یا کلیسای Opus Dei که همچون چندملیتی‌های دینی عمل می‌کنند، پیش می‌آید. دست‌آخر این‌که این نکته به چشم‌اندازهای آشکارا جهانی برخی از ادیان جدید در ژاپن مربوط است.

سوم، گرایش امروزیین گفتمان دینی به ارائهٔ شیوه‌های عملی و فوری برای واکنش به مسائل اجتماعی جدید جوامع صنعتی پیشرفته، به جای پافشاری بر بازسازی کاملاً معنوی و اخلاقی افراد و جوامع، آن را به همان نسبت چالش‌برانگیزتر می‌کند. گفتمان دینی معمولاً ارتباط مستقیمی بین ایده و عمل برقرار می‌کند و مجالی برای بی‌عملی نمی‌گذارد. افزون بر آن، پیوندهای نزدیک دین و نیروی غیردینی در جنبش‌های اجتماعی و شبکه‌های پوششی، امکان تبدیل نسبتاً آسان باورهای دینی به کنش عملی را فراهم می‌آورد. این بدان معنی نیست که تک‌تک هواخواهان لزوماً به این شیوه بسیج می‌شوند، بلکه حاکی از آن است که ماهیت شبکه‌ای بسیاری از جنبش‌های اجتماعی سبب می‌شود علایق الهیاتی و عملی در کنار هم عمل کنند و بر همدیگر اثر بگذارند. این به نوبهٔ خود

۱. اسقف اعظم کلیسای کاتربری در ۹ ژوئیهٔ ۱۹۸۹ به مجمع عمومی کلیسای انگلستان هشدار داد که «در جهان ما هر جا که نزاعی هست، به آسانی می‌توان دست‌انواع گوناگونی از بنیادگرایی را در کار دید». او بعداً در رادیو بی‌بی‌سی گفت که خواهان «ایمان‌های بدون تعصب [است]. تعصب آزار می‌آورد و آزار، خونریزی» (این‌دین‌دند، ۱۰ ژوئیهٔ ۱۹۸۹).

به گونه‌ای مسئله اجتماعی تبدیل می‌شود، زیرا هدف‌هایی را درهم می‌آمیزد که در قانون جایگاه‌های متفاوتی دارند. بنابراین فعالیت‌هایی که در قانون به خاطر جنبه دینی یا نیکوکارانه‌شان جایگاهی ممتاز دارند، از فعالیت‌های سیاسی یا اقتصادی قابل تمیز نخواهند بود. به عنوان مثال، سازمان‌های خیریه بین‌المللی «آکسفام» و «جنگ علیه نیاز»، هر بار که از دولت بریتانیا به علت عدم مواجهه مؤثر با گرسنگی و بیماری در دنیا انتقاد علنی می‌کنند، جایگاه خیریه‌ای‌شان را در این کشور به خطر می‌اندازند. به همین سان، جنبش‌های دینی جدید مناقشه‌برانگیزی مانند کلیسای Unification و جنبش Scientology، از طریق مشارکت در سیاست یا کسب سود مالی، تردیدهایی درباره اهداف بنیادینشان به وجود می‌آورند. از این رو، جدال‌های ایدئولوژیکی بر اثر عدم توافق درباره خود معنای فعالیت دینی در عرصه عمومی وخیم‌تر می‌شوند. جدال‌های حدی در یکایک جوامع صنعتی رایج‌اند و دین یکی از طرف‌های درگیری است، زیرا بسیاری از اشکال گفتمانی کنونی آن، خود تمایز بین امر عمومی و امر خصوصی و بین دین و سیاست را زیر سؤال می‌برند.

بنابراین تمرکز گفتمان دینی بر مسائل اجتماعی جدید جوامع پیشرفته به این شیوه‌های متفاوت، سازمان‌های دینی را به خودی خود مسئله‌سازتر کرده است. در عین حال، نباید از خاطر برد که دین همچنان ریشه برخی از قدیمی‌ترین و حل‌نشده‌ترین مسائل اجتماعی در مناطق پیرامونی برخی جوامع است. در ایرلند شمالی و لبنان آشکارا چنین است. این در مورد آمریکای مرکزی نیز به نحو روزافزونی صدق می‌کند، اگر از موارد سریلانکا، پنجاب، سودان و فلسطین نام نبریم. این موارد نمونه‌ای هستند از نوع «کهنه» تعارضی که از هم‌نشینی اجتماعات مبتنی بر اصول دینی مختلف سر برمی‌آورد که در آن‌ها دین اتحادی مستحکم با خویشاوندی، همسایگی، کار، فراغت، سیاست، منزلت اجتماعی و فرصت‌های زندگی دارد. در زمانی که ماهیت روزبه‌روز منسجم‌تر نظام‌های جهانی، کشورهای پیرامونی را بیش از پیش به حاشیه می‌راند و لذا طعمه منازعه می‌سازد، فهم اثرات بلندمدت استعمارگری نوین بر این تعارض‌های عمومی و مسائل اجتماعی همراه با آن‌ها، ضرورتی فوری است.^۱

چهارمین عضو سه‌گانه

مقاله را با اشاراتی به اندیشه‌گران کلاسیک جامعه‌شناسی دین آغاز کردم و اکنون می‌خواهم با بازگشت به همین مضمون، آن را به پایان ببرم. دیدگاه مبتنی بر سه‌گانه، رازآلود است و برای من معماست که چرا آثار جورج زیمل در زمینه جامعه‌شناسی دین مدرن را این قدر کم در شمار کلاسیک‌های این زیررشته می‌آورند. روایت پراکنده و بعضاً گنگ او از معنای دین در دنیای مدرن، از روایت مارکس، و بریا دورکیم کم‌بینش‌ترینست و شاید با واقعیت‌های جامعه صنعتی پیشرفته هم سازتر باشد. زیمل دریافت که فرهنگ مدرن تکه‌تکه است و نهادهای جوامع مدرن به شکل روزافزونی متمایزند؛ اما این

۱. ژول روزت (۱۹۸۹) و پیرا دکیروش (۱۹۸۹)، نشان می‌دهند که جنبش‌های دینی جدید در آفریقا و برزیل به چه شیوه‌هایی در حال غلبه بر این شکاف‌های اجتماعی هستند.

را نیز دریافت که نهادهای متمایز اجتماعی می‌توانند با «خودسامان» شدن، قدرت را حفظ کنند، به این معنی که از شبکهٔ اعمال و علایق و نهادهایی که در آغاز در آن جا گرفته بودند، جدا شوند. برخی از آشکال اجتماعی خودسامان مانند بازی یا قانون، تقریباً فارغ از جهان پیرامونشان، از منطق درونی خودشان پیروی می‌کنند.^۱ این نکته دربارهٔ برخی از «صورت‌های» دینی هم صدق می‌کند. در حقیقت متمم اول قانون اساسی ایالات متحده آمریکا به همراه نسخه‌های تقلیدی آن در دیگر کشورها، خودسامانی این صورت‌ها را تقویت می‌کند و پاس می‌دارد.

روی دیگر سکه آن است که صورت‌های خودسامان دینی برای همکاری با دیگر نیروهای اجتماعی یا برای انتخاب شدن توسط آن‌ها بیشتر در دسترس اند. به بیان کوتاه‌تر، روابط دین و دیگر بخش‌های جامعه «آزاد» شده است. این فرایند در ذات مفهوم تمایز وجود دارد، اما معمولاً تأکید بر کاهش قدرت نهاد دین بر آن سایه انداخته است. گفته‌های من در مورد قابلیت انتخاب دین از حیث مسائل اجتماعی، با این دیدگاه که قدرت نهاد دین رو به کاهش است تناقض ندارد؛ اما تأکید من بر دسترسی به دین یا امکان انتخاب آن، گویای این است که برای استفاده از گفتمان دینی در راه رسیدن به اهداف مختلف، روزه‌روز دلایل بیشتری وجود دارد. این نکته در حوزه‌های گسترده‌ای همچون سیاست خارجی، درمان، بوم‌شناسی، آموزش مدیریت و حمایت از حقوق بشر هویدا است. به باور من، «آزادسازی» یا خودسامان‌ساختن دین به سبک زمیل، گفتمان دینی را با بحث مسائل اجتماعی در جوامع صنعتی متناسب‌تر می‌کند. در همین حال جدل‌ها بر سر معنای مقولهٔ دین شدیدتر می‌شوند؛ زیرا گونه‌های روزه‌روز خودسامان‌تر آن، این خطر را به همراه دارند که هر چه بیشتر از حالت نسبتاً یکپارچه‌شان در جوامع مدرن اولیه دور شوند. به تعبیر زمیل، سرنوشت دین در روزگار مدرن به سرنوشت هنر شبیه است. هم دین و هم هنر ارتباط‌هایشان با نهادهایی خاص را سست‌تر کرده‌اند و از این حیث مستقل‌تر به نظر می‌رسند، اما برای انتخاب یا «جذب» توسط گروه‌های هم‌سود مختلف، مستعدتر شده‌اند.

نتیجه‌گیری

در سال‌های اخیر مرسوم شده است که بگویند احیای ارزش‌ها و تعهدات دینی در بسیاری از بخش‌های دنیا فرایند سکولار شدن را دست‌کم موقتاً متوقف ساخته است. به یقین شواهد متقاعدکننده‌ای در باب حضور دین در ساحت سیاست وجود دارد؛ اما پیش بردن بحث به جایی ورای آنچه واقعیت‌ها عملاً توجیه می‌کنند، زیادی ساده‌انگارانه است. از این رو در تعیین این‌که نیروهای دینی در جهان مدرن و پسامدرن دقیقاً چگونه عمل می‌کنند، باید تا جای ممکن دقت به خرج داد.

من تصمیم گرفتم بر روابط دین و مسائل اجتماعی تمرکز کنم. سخن این است که مشارکت دین در گفتمان مربوط به مسائل اجتماعی جدید جوامع صنعتی پیشرفته، در این اواخر حقیقتاً چشمگیرتر

۱. مفهوم «نظام‌های خودارجاع» نیکولاس لومان (۱۹۸۵)، بخش اعظم منظور زمیل را بازآفرینی می‌کند؛ با این تفاوت که لومان بر دلالت‌های این واقعیت تأکید می‌کند که نظام‌ها محیط را برای یکدیگر می‌سازند و در نتیجه کاملاً خودسامان نیستند.

شده است؛ اما این مشارکت‌ها در گستره مسائل اجتماعی به یک اندازه نبوده است، بلکه گفتمان‌های دینی بیش از هر چیز به تعریف مسائل خاص این جوامع یا سرمایه‌داری متأخر کمک کرده‌اند و افزون بر آن، معمولاً رویکردهایی در پیش گرفته‌اند که مسائل اجتماعی را در پس زمینه‌ها یا چهارچوب‌های معنایی فراگیر قرار می‌دهند. اگر نکته متمایزی درباره این مشارکت‌های دین وجود داشته باشد، کوشش آن‌ها برای رسیدن به رویکردهایی کل‌نگرانه است که در برابر تقسیم‌بندی مسائل مقاومت می‌کنند و برجست‌وجوی پیوند و سازگاری بین مسائل و علل آن‌ها پا می‌فشارند.

ملاحظه آخر این است که اثرگذاری مشارکت‌های دین در گفتمان‌های مربوط به مسائل اجتماعی جدید، چه بسا با این واقعیت مرتبط است که نه از سازمان‌های منفرد دینی، بلکه بیشتر از شبکه‌ها، ائتلاف‌ها، پویش‌ها و سازمان‌های جنبشی (که معمولاً مشارکت‌های دینی را با مشارکت‌های غیردینی درمی‌آمیزند)، سرچشمه می‌گیرند. تأثیر مستقیم سازمان‌های دینی در منزوی‌سازی نسبتاً اندک است، اما اثر تحقق‌یافته ایده‌های آن‌ها که توسط شبکه‌های واسط، منتقل و منکسر می‌شود در برخی موارد درخور توجه بوده است. البته طرفداران نظریه قدیمی سکولارسازی می‌توانند به اعتراض بگویند که تحلیل من، اگر هم درست باشد، باز نشان می‌دهد که دین تنها در صورتی می‌تواند مؤثر باشد که با منطق عمدتاً سکولار فرایندهای سیاست و مدیریت عمومی بخواند. به بیان دیگر، کنشگران و کارگزاران دینی شرایطی را که بحث مسائل اجتماعی در عرصه عمومی براساس آن‌ها رخ می‌دهد تعیین نمی‌کنند؛ بلکه صرفاً آورده‌های خود را به‌گونه‌ای تغییر می‌دهند تا با الگوی سکولار همخوان شود. این اعتراض کاملاً پذیرفتنی است، اما درون‌مایه اصلی نوشتار حاضر را چندان بی‌اعتبار نمی‌کند؛ یعنی این نکته را که سرنوشت جوامع صنعتی پیشرفته، فرصت‌های تازه‌ای برای مشارکت دین در گفتمان مربوط به مسائل اجتماعی جدید به وجود آورده است. این تحولی غیرمنتظره است که بی‌آن‌که نظریه‌های سکولارشدن را باطل کند، ما را به بازاندیشی در بسیاری از انگاره‌های متداول فرامی‌خواند. همچنین نشان می‌دهد که دین برای جامعه‌شناسان موضوعی بسیار پیش‌بینی‌ناپذیر و همواره جالب باقی می‌ماند.

منابع

- Aldous, J. 1983. «Problematic elements in the relationships between churches and families.» pp. 67-80 in W. V. D'Antonio and J. Aldous (eds.), Families and Religions. Beverly Hills, CA: Sage.
- Archbishop of Canterbury's Commission on Urban Priority Areas. 1985. Faith in the City. London: CIO.
- Beckford, J. A. 1985. Cult Controversies: The Societal Response to New Religious Movements. London: Tavistock.
- Booth, W. 1890. In Darkest England and the Way Out. London: Salvation Army.
- Campbell, E. Q. and T. F. Pettigrew. 1959. Christians in Racial Crisis: A Study of Little Rock's Ministry. Washington, DC: Public Affairs Press.

- Coman, P. 1977. Catholics and the Welfare State. London: Longman.
- Demerath, N. J. III and R. Williams. 1989. «Religion and power in the American experience.» *Society* 26 (2): 29-38.
- Douglas, M. 1982. «The effects of modernization on religious change.» *Daedalus* 111 (2): 1-19.
- Eversley, D. 1989. Religion and Employment in Northern Ireland. London: Sage.
- Ezcurra, A. M. 1983. «Neoconservative and ideological struggle toward Central America in the USA.» *Social Compass* 30: 349-62.
- Finch, J. 1980. «Devising conventional performances: the case of clergymen's wives.» *Sociological Review* 28: 851-70.
- Golden, R. and M. McConnell. 1986. *Sanctuary: The New Underground Railroad*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Gusfield, S. 1981. «Social movements and social change: perspectives of linearity and fluidity.» *Research in Social Movements, Conflict and Change* 4: 317-39.
- Habermas, J. 1981. «New social movements.» *Telos* 49 (Fall): 33-37.
- . 1987. *The Theory of Communicative Action 2*. Boston: Beacon Press.
- Hadden, J. 1969. *The Gathering Storm in the Churches*. New York: Doubleday.
- Hammond, P. 1966. *The Campus Clergyman*. New York: Basic Books.
- Hargrove, B. 1989. «The future of rural populism,» in Robbins and Anthony, q.v.
- Hornsby-Smith, M. P. 1987. *Roman Catholics in England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jules-Rosette, B. 1989. «The Sacred in African new religions,» pp. 147-62 in J. A. Beckford and T. Luckmann (eds.), *The Changing Face of Religion*. London: Sage.
- Kumar, K. 1987. *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*. Oxford: Blackwell.
- Luckmann, T. 1967. *The Invisible Religion*. London: Macmillan.
- Luhmann, N. 1985. «Society, meaning, religion - based on self-reference.» *Sociological Analysis* 46: 5-20.
- Martin, D. A. 1989. «The religious politics of two rival peripheries: preliminary excursus on center and periphery,» pp. 29-42 in L. Greenfeld and M. Martin (eds.), *Center: Ideas and Institutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- McLeod, H. 1974. *Class and Religion in the Late Victorian City*. London: Croom Helm.
- Melucci, A. 1989. *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. London: Hutchinson.
- Moxon-Browne, E. 1983. *Nation, Class and Creed in Northern Ireland*. Aldershot: Gower.
- Obelkevich, J. 1976. *Religion and Rural Society: South Lindsey 1825-1875*. Oxford: Clarendon Press.
- Palmer, S. 1989. «AIDS as metaphor,» in Robbins and Anthony, q.v.
- Pereira de Queiroz, M. I. 1989. «Afro-Brazilian cults and religious change in Brazil,» pp. 88-108 in J. A. Beckford and T. Luckmann (eds.), *The Changing Face of Religion*. London: Sage.
- Pope, L. 1942. *Millhands and Preachers*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Quinley, H. 1974. *The Prophetic Clergy: Social Activism among Protestant Ministers*. New York: Wiley.

- Robbins, T. 1983. «The beach is washing away: controversial religion and the sociology of religion.» *Sociological Analysis* 44: 207-14.
- 1988. *Cults, Converts, and Charisma: The Sociology of New Religious Movements*. London: Sage.
- and D. Anthony (eds.). 1989. *In Gods We Trust*, 2nd ed. New Brunswick, NJ: Transaction Books.
- Robertson, R. 1985. «The sacred and the world system,» pp. 347-58 in P. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Schwartz, W. 1989. *The New Dissenters: The Nonconformist Conscience in the Age of Thatcher*. London: Bedford Square Press.
- Sicking, T. 1979. «Le cas des minorites religieuses au Liban.» *Acts of the 15th International Conference on the Sociology of Religion*: 333-59.
- Stark, R. et al. 1970. «The sounds of silence.» *Psychology Today* 3 April.
- Tawney, R. H. 1921. *The Acquisitive Society*. London.
- Temple, W. 1942. *Christianity and the Social Order*. London.
- Turner, B. S. and M. Hill. 1975. «Methodism and the pietist definition of politics: historical development and contemporary evidence.» *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 8: 158-80.
- Turner, R. H. 1969. «The theme of contemporary social movements.» *British Journal of Sociology* 20: 390-405.
- Wearmouth, R. 1957. *The Social and Political Influence of Methodism in the Twentieth Century*. London: Epworth Press.
- Worlock, D. and D. Sheppard. 1988. *Better Together: Christian Partnership in a Hurt City*. London: Penguin.
- Yeo, S. 1976. *Religion and Voluntary Organisations in Crisis*. London: Croom Helm.
- Yinger, J. M. 1946. *Religion in the Struggle for Power*. Durham, NC: Duke University Press.