

بررسی مفاهیم و مقوله‌های به‌کار گرفته‌شده جهت سنجش نوع دینداری

دکتر طاهره قادری*

سعید زارع**

چکیده

سنجش دینداری از موضوعات مطرح‌شده در جامعه‌شناسی دین است. از آنجایی که جامعه‌شناسی دین، به مسئله نقش و اهمیت دین به معنای عام در جامعه بشری و نیز به اهمیت باورداشت‌ها و عملکرد گروه‌ها و جوامع خاص می‌پردازد، سنجش دینداری در آن اهمیت پیدا می‌کند. در جامعه‌شناسی دین هنگامی که سخن از دینداری به میان آید، ما با دو مقوله سروکار خواهیم داشت: دین و دیندار. دینداران، کنشگرانی هستند که سنجش دینداری آنها همواره یکی از دغدغه‌های اساسی پژوهشگران علوم اجتماعی بوده است. در سنجش دینداری ما با دو موضوع سروکار داریم. سنجش سطح دینداری و دیگری سنجش نوع دینداری. در سنجش سطح دینداری، نیاز به سنجه مناسب جهت تعیین میزان دینداری دینداران و در سنجش نوع دینداری، نیاز به شناخت گونه‌های موجود دینداری در جامعه است. این تحقیق به بررسی مفاهیم و مقوله‌های به‌کار گرفته‌شده جهت سنجش نوع دینداری، می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: سنجش دینداری، انواع دینداری، سکولار شدن، لائسیته

طرح مسئله

نظام اجتماعی بر پایهٔ هنجارها استوارند و هنجارها از ارزش‌ها و ارزش‌ها از باورها منتج می‌شوند. دین یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین منبع باورها است. ظرفیت انسان نیز، برای باورداشت، تقریباً نامحدود است. همین گنجایش و گوناگونی و شگفتی حیرت‌انگیز باورداشت‌ها و بازتاب آن در جامعه و تاریخ بشری است که توجه و کنجکاوای بسیاری از نویسندگان، از جمله جامعه‌شناسان را به موضوع دین برانگیخته است (همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۹). در محافل علمی، جامعهٔ ایران نیز جامعه‌ای مذهبی شناخته می‌شود و تقریباً تمام پژوهش‌های اجتماعی صورت گرفته برای سنجش دینداری ایرانیان، مؤید این ادعا است (اسماعیلی، ۱۳۷۹؛ رجب‌زاده، ۱۳۷۹؛ سراج‌زاده و جواهری، ۱۳۸۰؛ میرسندسی، ۱۳۸۳؛ توسلی، ۱۳۸۵). اما، تحلیل‌های نظری بیانگر آن است که در جوامع در حال گذر، دینداری یکی از متغیرهای اجتماعی است که دستخوش تحولات گسترده‌ای می‌شود (دورکیم، ۱۳۸۱ و ۱۳۸۳؛ برگر، ۱۹۶۷). دینداری در جامعهٔ ایران هم از این تحول مستثنا نیست (توسلی، ۱۳۸۵). دینداری یا التزام دینی^۱ از مفاهیمی است که پژوهشگران علوم اجتماعی که حوزه علاقه‌شان، مطالعه تجربی دین است، به آن زیاد توجه کرده‌اند. در طول دو دههٔ ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰م هیچ موضوعی در مطالعات تجربی دین به اندازه تعیین مشخصات مفهومی دینداری مورد توجه قرار نگرفته است (سراج‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۱۶۰). نتیجه این مطالعات، ادبیات گسترده‌ای در خصوص دینداری است که قابل تقسیم به دو بعد سطح دینداری و نوع دینداری می‌باشد. بیشتر مطالعات و تحقیقات دینداری به بعد اول یعنی سطح دینداری و عوامل مؤثر بر آن اختصاص دارد و کمتر پژوهشی انواع دینداری را به‌طور مستقیم مورد مطالعه قرار داده است. از جمله مطالعاتی که در زمینهٔ سنجش سطح دینداری صورت گرفته و شامل مطالعهٔ انواع دینداری آنها نیز بوده است، عبارت‌اند از: میرسندسی (۱۳۸۳) نشان می‌دهد که ۵۰ درصد پاسخگویان دین را یک امر خصوصی می‌دانند و ۶۷ درصد بر این باورند که زندگی جدید بازننگری در برخی از رفتارها و اعتقادات را ناگزیر ساخته است. پژوهش سراج‌زاده و جواهری (۱۳۸۰) نشان می‌دهد که ۴۳/۳ درصد دانشجویان خود را مسلمان عادی، ۲۸ درصد مسلمان نواندیش، ۱۶ درصد مسلمان انقلابی ولایی و ۹/۵ درصد مسلمان شناسنامه‌ای اعلان کرده‌اند. اسماعیلی (۱۳۷۹) در پژوهش خود با عنوان «آسیب‌شناسی فرهنگی دانشگاه‌های ایران»، که جامعهٔ آماری آن را صاحب‌نظران و

1. religious commitment

کارشناسان مسائل دانشگاهی در دانشگاه‌های سراسر کشور تشکیل می‌دهند، استدلال کرده که سطح دینداری دانشجویان رو به کاهش نیست بلکه نگاه و انتظار دانشجویان از دین در حال تغییر است، به طوری که دین در حال تغییر مکان از حوزه عمومی به حوزه خصوصی است و ساحت‌های عرفانی و کلامی دین در حال سبقت بر ابعاد فقهی آن است. رجب‌زاده (۱۳۷۹) نیز در پژوهشی با نام «دانشگاه، دین، سیاست» نشان داده است که با افزایش گرایش دانشجویان به علم، گرایش آنها به دین سنتی و باور آنها به مرجعیت روحانیت و مناسک دینی کاهش می‌یابد (توسلی، ۱۳۸۵). بنا بر این تحقیقات می‌توان گفت که، افراد جامعه نه تنها از نظر سطح دینداری با یکدیگر متفاوتند، بلکه از نظر نوع دینداری و قرائتی که از دین دارند نیز، متنوع و گوناگون‌اند.

در پاسخ اینکه، چرا افراد جامعه از نظر نوع دینداری و قرائتی که از دین دارند، گوناگون‌اند، می‌توان گفت: در گذشته همواره دو یا سه نوع دینداری موجود بود که «مبنای نظری» همه آنها به قرآن و سنت بازمی‌گشت، یعنی فهمیدن دین متکی بود به فهم و درکی که از قرآن و روایات دریافت می‌شد، و «فهمیدن متون» متکی بود به مباحث الفاظ، معانی و بیان، درایه، تفسیر، فقه و اصول، که جملگی در بستر حوزه و مدارس علمیه، بحث و استدلال می‌شدند. اما مباحث جدید و معارف نوپدید و علوم معاصر در عصر اطلاعات باعث به وجود آمدن قرائت‌های مختلف در عرصه دینداری شده‌اند که این مهم در درون حوزه‌های علمیه و دانشگاه‌های ایران نیز رؤیت می‌شود. متفکران در گذشته اگرچه پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌های گوناگون داشته‌اند اما این گوناگونی محدود و محصور به چند نوع بوده و نظرات و دیدگاه‌ها عمدتاً به یکدیگر نزدیک بوده است، اما امروزه بحث از هرمنوتیک فلسفی و تعدد قرائت‌ها در «فهم متون» به میان آمده است. در نتیجه این تعدد دیدگاه‌ها و قرائت‌ها، دینداری متعدد و گوناگونی در جامعه دیده می‌شود، و ما با انواع دیدگاه‌ها و قرائت‌ها از دین روبه‌رو هستیم.

گونه‌شناسی متعددی از انواع دینداری صورت گرفته که به چند مورد آن اشاره خواهد شد و در نهایت یک سنخ به همراه شاخص، برای سنجش در ایران معرفی خواهد شد.

مبانی نظری

بنیانگذاران جامعه‌شناسی همچون کنت، اسپنسر، مارکس، وبر، دورکیم و زیمل توجه ویژه‌ای به نقش دین در جامعه عصر جدید مبذول کرده‌اند (توسلی، ۱۳۸۰، ص ۱۳). اما از میان آنها این وبر بود که به گونه‌شناسی انواع دینداری پرداخته است. علاوه بر آن، برخی از محققان

متأخر از قبیل تالکوت پارسونز، پیتر برگر، کلیفورد گیرتز، رابرت بلا، مری دوگلاس، نیکلاس لوهمان، توماس لاکمن، بریان ویلسون و دیگران نیز سهمی در زمینه گسترش مطالعات مربوط به دین دارند (توسلی، ۱۳۸۰، ص ۱۳). البته بحث انواع دینداری در میان آنها از وسعت بیشتری برخوردار است که ما در این تحقیق به نظریه چند تن از این متفکران اشاره گذرا خواهیم داشت.

انواع دینداری از نظر ماکس وبر

آنچه از نظر وبر در مطالعه دین مهم است، رفتار معنادار انسان دینی است. او در کتاب دین، قدرت و جامعه در فصل یازدهم، به موضوع «روان‌شناسی اجتماعی دین‌های جهانی» اختصاص داده است. او در این فصل اشاره می‌کند که: سعادت و تولد دوباره‌ای که تجربه کردن آن را همچون ارزشی والا تعقیب می‌کنند، بسته به ماهیت طبقه اجتماعی‌ای که آن را می‌پذیرد ضرورتاً و آشکارا انواع متفاوتی داشته است. طبقه شهسواران جنگاور، دهقانان، طبقات سوداگر، و روشنفکران برخوردار از تحصیلات ادبی طبیعتاً گرایش‌های دینی متفاوتی را دنبال کرده‌اند. و بدیهی است این گرایش‌ها در ذات خود ماهیت روان‌شناختی دین را تعیین نکرده‌اند، اما تأثیری ماندگار بر آن بر جای گذاشته‌اند (وبر، ۱۳۸۹، ص ۳۱۶-۳۲۵). او معتقد است در گونه‌شناسی دینداری، حالت‌های روانی، توانایی‌ها و ظرفیت‌های افراد یک عامل دارای حائز اهمیت است (وبر، ۱۳۸۹).

وبر از جمله نظریه‌پردازانی است که انواع مختلف دینداری را با توجه به مشاغل افراد مطرح و ویژگی‌های هر نوع را بیان کرده است. او در تقسیم‌بندی ذیل انواع دینداری را براساس قشربندی اجتماعی ارائه می‌کند: ۱. دینداری دهقانان؛ ۲. دینداری روشنفکران؛ ۳. دینداری تاجران؛ ۴. دینداری بوروکرات و ۵. دینداری نظامیان.

۱. دینداری دهقانان؛ چون که دهقانان با طبیعت تماس بی‌واسطه و داغی دارند به نظر می‌رسد که به شکل‌های فوق طبیعی از مراتب امور غیبی تعلق خاطر بیشتری دارند. این وابستگی بیش از حد روستاییان به جریان‌های طبیعی مانع از تلقی روشنی از وضعیت دینی آنان شده، از سویی آنان همواره از سوی دو قدرت سیاسی خارجی و نیروهای ساکن در شهر مورد تهدید واقع شده‌اند که این در باورهای دینی روستاییان تغییراتی به وجود آورده است. بنابراین وبر تلویحاً شهرها را محل رشد و نمو ادیانی می‌داند که دستگاه مفهومی منظمی به مردم ارائه می‌دهند (آقابابا، ۱۳۶۴، ص ۱۳۶).

۲. **دینداری روشنفکران؛** وبر در فصل هشتم کتاب جامعه‌شناسی دین به بررسی رابطه میان روشنفکران و دینداری پرداخته است. رابطه بین روشنفکر و دین از جهات مختلف اهمیت دارد. وبر قشر روشنفکر را مخصوص عصر جدید نمی‌داند. او معتقد است در همه اعصار و در همه ادیان اقشار روشنفکر که مهم‌ترین ویژگی‌شان، تحصیل کردن و آموختن است، وجود دارد. سرنوشت ادیان (به‌شدت) تحت تأثیر روشنفکران و روابط گوناگون آن با قدرت‌های سیاسی قرار گرفته است. بنا بر قول وبر، روحانیت به‌طور عام در آغاز مهم‌ترین تجلی روشنفکری بوده است به‌ویژه هنگامی که روحانیت وظیفه تغییر و تبلیغ و دفاع از کتب مقدس را بر عهده می‌گیرد. از نظر وبر توجه روشنفکران به دین بیشتر در دورانی صورت گرفته است که این طبقه از جهت سیاسی، امکانات کمی در اختیار داشته یا به‌طور کلی دچار سیاست‌زدایی شده بود (آقابابا، ۱۳۶۴، ص ۱۴۲-۱۴۴).

۳. **دینداری تاجران؛** وبر به بررسی رابطه بین دین و رفتار اقتصادی توجه خاص دارد. او درصد آن است تا اثبات کند که نوعی روحیه خاص مذهبی و فرقه ویژه‌ای از مسیحیت (کالونیسیم) منشأ این روحیه در میان ملل اروپایی بوده است. نوع دید تجار تباین بیشتری با دین دارد. سرنوشت فعالیتشان بیشتر با امور دنیوی مجانست دارد تا با امور روحانی. همچنین هرچند یک بازرگان صاحب صنعت، نیرومندتر می‌شود لازم می‌آید که نسبت به مسائل آن دنیا بی‌رغبت‌تر گردد. در حالی که در طول تاریخ ما شاهد جریان معکوس هستیم. در گذشته بورژواها عموماً از متدین‌ترین مردم بوده‌اند. با پیدایش سرمایه‌داری این وضعیت شدیدتر نیز شد و دین در جهت اخلاقی‌تر شدن بسط پیدا کرد. بنابراین مؤانستی میان اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری وجود دارد.

در همین راستا، خرده بورژوازی و پیشه‌وران نیز پیوسته تمایلاتی به مسائل دینی نشان دادند. البته نه همیشه به شکل اصیل آن، زیرا این محافل اجتماعی منشأ‌گرایش‌ها و جریان‌های دینی بسیار متنوعی بوده‌اند (فرونند، ۱۳۶۴، ص ۲۱۲ و ۲۱۳).

۴. **دینداری بوروکرات؛** یک کاست بوروکرات عموماً نسبت به پدیده دین بی‌نظر است. عقل‌گرایی‌اش چنین اقتضا می‌کند. دین در نظر او تنها به عنوان نظم اجتماعی و مقررات حقوقی اهمیت پیدا می‌کند. این حکم علی‌رغم دین‌مسلمکی کارمندان آلمانی یا بهتر بگوییم پروسی قرن گذشته همچنان صادق است (فرونند، ۱۳۶۴، ص ۲۱۲). بوروکرات‌ها به زعم وبر، دین را به مثابه نظامی بوروکراتیک تلقی کرده‌اند و سعی در تقلید و استفاده از آن در برقراری نظم اجتماعی دارند. بوروکرات دین را تحمل می‌کند اما به وجود ارواح اعتقاد ندارد و نیز شعائر رسیده از نیکان و دینداری متعارف را از عوامل موجود محیط اجتماعی می‌شمرد. این

نگرش به دین به عقیده وبر به طور اهانت آمیزی اجازه فعالیت های روح پرستانه را به عنوان دین توده مردم می دهد. دین از نظر بوروکرات ها همچون دیگر اجزای سیستم اجتماعی فقط برای متقاعد ساختن مردم به اطاعت از مقررات لازم است (آقابابا، ۱۳۶۴، ص ۸۹).

۵. **دینداری نظامیان؛** میان کار نظامیان و اهداف ادیان تطابق زیادی وجود ندارد. نظامیان وسیله دست سیاست و قدرتمندند، اما به برخی از اصول اخلاقی نیز پایبندند. آنها که وسیله اجرای نیات سیاستمدارانند، می توانند در راه مقاصد دینی نیز بجنگند. از نظر وبر این از مهم ترین طریق ارتباط میان نظامیان و دین بوده است، به نظر وبر ادیانی که بیش از دیگر دین ها به قدرت سیاسی و تشکیل حکومت معتقدند، در ایجاد قرابت و نزدیکی با نظامیان موفق تر بوده اند. وبر اسلام را چنین دینی می داند (آقابابا، ۱۳۶۴، ص ۱۳۷).

انواع دینداری از نظر جی. میلتون بینگر

بینگر بر این باور است که ما می توانیم بر مبنای اینکه دینداری از دل نیازها و خواست های اعضای خود ظهور می کنند و براساس اینکه همه فرقه ها با روش های گوناگون در پی برآوردن این نیازها و خواست ها هستند، آنها را سنخ شناسی کنیم. او می گوید: این کار را براساس سه پاسخ احتمالی ای که آنها برای وضعیت نامطلوب ارائه می کنند، می توان انجام داد: ۱. برخی این وضعیت را می پذیرند (پذیرش)؛ ۲. برخی به شدت با آن مخالفت می ورزند (ستیز) و ۳. دسته ای در پی راهی هستند که از آن دور باشند (گریز).

بینگر معتقد است که تمام این سه واکنش را، معمولاً، می توان در هر فرقه ای یافت اما یکی از اینها، حتماً، غلبه خواهد داشت (بینگر، ۱۹۵۷، ص ۴۲). پیش از آنکه به بررسی سنخ شناسی بینگر بپردازیم، لازم است یادآور شویم که از آنچه در بالا گفتیم مشخص می شود که این سنخ شناسی از یک دیدگاه نظری درباره ماهیت فرقه و، مهم تر از همه، از یک دیدگاه نظری درباره شیوه پدید آمدن فرقه، ناشی شده است. اما با این وجود می توان گونه شناسی دینداری را از دل نظریه او به دست آورد. براساس نگاه بینگر انواع سه گانه دینداری را می توان به شرح زیر تعریف کرد:

۱. **دینداری پذیرنده:** پیروان این نوع از دینداری معتقدند که آنان به آن دسته از مشکلات اقتصادی و اجتماعی توجه دارند که کلیسای نهادینه هیچ کمکی به حل آنها نمی کند. با وجود این، آنها تفسیری اجتماعی از این مشکلات ارائه نمی کنند. پیروان این نوع دینداری، عموماً، از طبقه متوسط هستند و فضای کلی جامعه برای تک تک آنها خوب بوده است. بنابراین، از نظر آنها مشکلات کلیدی جامعه مانند محرومیت اقتصادی و اجتماعی ناشی از

«فقدان ایمان»، خودخواهی و بی‌تفاوتی است. بر این پایه، آنها کل جامعه و نظام آن را شیطانی و شر نمی‌دانند که بخواهند در مقابل تمامیت آن قد علم کنند. از این روی، راه‌حل مشکلات اجتماعی را تعمیق ایمان، برادری و رفاقت با انسان‌ها و دست به دست هم دادن در قالب گروه‌های هم‌مشرک برای ترسیم راه‌حل مشترک برای مشکلات اجتماعی، می‌دانند.

۲. **دینداری ستیزنده:** در این نوع از دینداری که در میان فرقه‌های طبقه پایین دست جامعه شکل می‌گیرند، با واکنش رادیکال به مشکلات فقر و استضعاف مواجه هستیم. در مسیحیت چنین فرقه‌هایی شعارشان بازگشت اخلاقی رادیکال به تعالیم اولیه عیسی است. از نظر آنها مسیح معلم و مصلح اجتماعی است؛ مسیح کسی است که رباخواران و ریاکاران را از معبد بیرون می‌اندازد. این نوع فرقه راه ستیز با جامعه را در پیش می‌گیرد و از این روی با مخالفت جدی و سخت جامعه مواجه می‌شود، چون جامعه آنها را تهدیدی جدی برای خود می‌داند. در سوی دیگر، آنها نیز جامعه را تهدیدی برای خود می‌دانند و راه‌حل آنها برای مشکلات اجتماعی بازسازی و سامان‌بخشی دوباره و رادیکال جامعه است. همان‌طور که انتظار می‌رود، این نوع دینداری، در جهت مخالفت سفت و سخت و ستیز با نظم موجود گام برمی‌دارد که به نظر بینگر، خطایی کاملاً آشکار است. چرا که با این کار آنها با دو سرنوشت روبه‌رو هستند؛ یا به‌طور کامل حذف می‌شوند یا به نوع سومی تغییر ماهیت می‌دهند.

۳. **دینداری گریزنده:** این قبیل دینداری‌ها در پی آنند که با تکیه بر امید و آرزوی رسیدن به جهان اخروی و فوق‌طبیعی و نیز با کاستن از احساس محرومیت از راه تشکیل جماعتی از افراد همفکر، زندگی این جهانی را کم‌اهمیت جلوه دهند. آنها از راه وعده دادن و توسل جستن به یک نظم اجتماعی برتر و متعالی که در آینده محقق می‌شود، مشکلات اجتماعی مانند فقر، رنج، بی‌عدالتی، استضعاف و غیره را کم‌اهمیت و تحمل‌پذیر معرفی می‌کنند و در نتیجه، برخلاف دینداری نوع دوم، به این راحتی‌ها با ناکامی مواجه نمی‌شوند. چون که اثبات اینکه «جهان دیگر» و «آینده بهتر» تاوان ناخوشی‌ها و ناکامی‌های این زندگی است یا خیر، چندان آسان نیست (بینگر، ۱۹۵۷).

انواع دینداری از نظر اینگر فورست

اینگر فورست،^۱ یکی از جامعه‌شناسان معاصر است که به انواع دینداری می‌پردازد. او پس از تقسیم‌بندی جامعه به دو حوزه عمومی و خصوصی، پنج شکل از دین (دینداری) را که در عرصه عمومی ظهور و بروز دارند، معرفی می‌کند:

۱. دین رسمی دولت: ^۱ در جهان معاصر مواردی از روابط کلیسا/ دولت وجود دارد. در این بخش ما بر وضعیتی تمرکز خواهیم کرد که یک دین رسمی دولتی، به شکل دولت اعترافی و یا دین دولتی وجود دارد. در دولت اعترافی، دین مسلط، اقتداری کلیسایی مافوق قدرت سکولار دارد و رهبران دینی در صدد هستند تا جهان را مطابق تفسیرهایشان از طرح خدا شکل دهند (فورست، ۱۳۹۰، ص ۱۵۳).

۲. دین مدنی: ^۲ مفهوم دین مدنی را اولین بار ژان ژاک روسو^۳ (۱۷۱۲-۱۷۷۸) فیلسوف فرانسوی، در قرن هجدهم مطرح کرد. رابرت بلا^۴ (۱۹۶۷) اشاره کرد که یک دین مدنی آمریکایی یا یک عنصر دینی مشترک مستقل از کلیسا و دولت در ایالات متحده وجود داشته است. او نخستین کسی بود که یک نظریه جامعه‌شناختی در مورد دین مدنی ارائه کرد. به نظر او — چنان که فرایندهای مدرنیزاسیون نشان می‌دهند — بخش‌های اجتماعی و فرهنگی دیگر تحت سلطه دین سنتی نیستند، دین مدنی به عنوان یک جایگزین پدیدار شده است تا جوامع مدرن به وسیله آن به هویت و معنا دست یابند. او دین مدنی را چنین تعریف می‌کند: «مجموعه‌ای از اعتقادات، نمادها و مناسک دینی برآمده از تجربه تاریخی امریکایی که با امر متعالی تفسیر شده است» (بلا، ۱۹۶۸، ص ۳۸۹؛ به نقل از: فورست، ۱۳۹۰).

۳. ملی‌گرایی دینی: ^۵ در مقابل مفهوم دین مدنی بلا که دین جهان‌شمول و متعالی ملت بود و به ملت مشروعیت می‌بخشید و همچنین آن را نقد می‌کرد، ملی‌گرایی دینی جهان‌بینی‌ای را ارائه می‌دهد که در آن ملت مورد ستایش قرار گرفته، از آن بت ساخته می‌شود. ملی‌گرایی دینی جهانی نیست، بلکه شاید بتوان آن را شبیه دین قبیله‌ای در نظر گرفت (اسمارت، ۱۹۸۳، ص ۲۷؛ به نقل از: فورست، ۱۳۹۰). براساس نظر فورست، گرچه ادیان می‌توانند ابزاری برای تقویت ناسیونالیسم باشند اما همچنین می‌توانند منشأ دشمنی با ناسیونالیسم نیز به شمار آیند (فورست، ۱۳۹۰، ص ۱۶۱).

۴. دین عامه: ^۶ در حالی که مفهوم دین مدنی بیانگر ظهور حکومتی از «بالا به پایین» است، مفهوم دین عامه به عنوان «شکل از پایین به بالا»^۷ حکومت مطرح است (مارتی، ۱۹۹۸، ص ۳۹۳؛ به نقل از: فورست، ۱۳۹۰). در آثار موجود، اصولاً دو معنای متفاوت از این

1. official religion of the state

2. civil religion

3. J. J. Russo

4. R. Bellah

5. religious nationalism

6. public religion

7. form-the-bottom-up

مفهوم وجود دارد: نخست شکلی از «ایمان مدنی»^۱ و دوم تجلی دین^۲ در حوزه عمومی. کاسانوا (۱۹۹۴) در یک تحقیق تجربی و مقایسه‌ای نشان می‌دهد که ادیان عامه در سطح جامعه مدنی نفوذی ندارند، با جوامع دموکراتیک مدرن سازگارند (کاسانوا، ۱۹۹۴، ص ۲۱۹؛ به نقل از: فورست، ۱۳۹۰). در حالی که برخی از پژوهش‌هایی که در مورد دین عامه در هر جامعه وجود دارد، قوت کار کاسانوا در این است که بین ادیان عامه مختلف در مراتب گوناگون تفاوت می‌گذارد (فورست، ۱۳۹۰، ص ۱۶۱).

۵. دین و قدرت سیاسی:^۳ در حالی که قدرت دین کم و بیش می‌تواند به‌طور مستقیم یا ضمنی به شکل‌هایی که در بالا بدان اشاره شد، مشروعیت بخشد، شرایطی نیز وجود دارد که در آن نهادهای دینی رسمی، مشروعیت‌های صریح و آشکاری از ساز و برگ قدرت سیاسی به دست می‌دهند (فورست، ۱۳۹۰، ص ۱۶۴).

البته لازم به توضیح است که فورست انواع دین را مطرح می‌کند اما از آنجایی که از آن می‌توان انواع دینداری را نیز فهم کرد، آن را در اینجا مطرح کردیم.

چارچوب نظری

چارچوب نظری این تحقیق براساس نظریه پیتز برگر می‌باشد. برگر معتقد است که در جوامع سنتی، دین به عنوان ساختاری شناختی و هنجاری عمل می‌کرد که نظم طبیعی و اجتماعی موجود را به نظم کیهانی و مقدس مرتبط و از این طریق احساس «بودن در کاشانه» را در جهان هستی برای انسان فراهم می‌کرد (برگر و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۸۷). بنابراین همه فرایندهای نهادی در جامعه و همه تجربیات افراد، نمادها و باورهای دینی را تأیید می‌کردند. او می‌گوید به سبب کثرت^۴ زیست‌جهان‌ها، تقسیم کار و تخصصی شدن امور و مدرن شدن عرصه‌های زندگی و حوزه‌های آگاهی بشر در جامعه مدرن وظیفه قدیمی دین مورد تهدید جدی قرار گرفته است (برگر، ۱۳۸۱، ص ۷۳). در این وضعیت، فرد با دنیایی مواجه می‌شود که در آن، نمادها و تعاریف دینی دگرگون و حتی گاهی انکار شده‌اند. این روند به «کاهش نفوذ دین» در جامعه منجر می‌شود.

اندیشه پیتز برگر در این باره، در نظریات سکولاریزاسیون^۵ و سکولاریزادایی^۶ مطرح می‌گردد. برگر در دوره اول زندگی علمی خود، در کتاب سایبان مقدس، نظریه

1. civic faith

2. expressions of religion

3. religious legitimation of political power

4. plurality

5. Secularization

6. desecularization

سکولاریزاسیون را ارائه می‌دهد. مضمون آن نظریه این است که بین مدرنیزاسیون و سکولاریزاسیون پیوندی ذاتی وجود دارد، بدین معنا که اولی لزوماً منجر به دومی می‌شود. او سکولاریزاسیون را به مفهوم کلی جدایی حوزه‌های جامعه از حوزه دین تعریف می‌کند: سکولاریزاسیون فرایند خارج شدن بخش‌های جامعه و فرهنگ از قلمرو نهادها و نمادهای دینی است (برگر، ۱۹۶۷، ص ۱۰۷؛ به نقل از: ناییب، ۱۳۸۵). وی سکولاریزاسیون را فرایندی دامن‌گستر می‌داند: سکولاریزاسیون بر تمام حیات فرهنگی و اندیشه اثر می‌گذارد و می‌توان آن را در افول مضامین دینی در هنر، فلسفه، ادبیات و مهم‌تر از همه در ظهور علم به عنوان دیدگاهی مستقل و کاملاً سکولار درباره جهان دید (برگر، ۱۹۶۷، ص ۱۰۷؛ به نقل از: ناییب، ۱۳۸۵). برگر معتقد است که سکولاریزاسیون نه تنها نهادهای جامعه و حوزه‌های فرهنگ، بلکه ذهنیت و اذهان افراد را نیز دربر می‌گیرد: با سکولاریزاسیون جامعه و فرهنگ، ذهنیت نیز دستخوش سکولاریزاسیون می‌شود. به عبارت ساده، غرب مدرن افراد زیادی را به بارمی‌آورد که به جهان و زندگی خود بدون تمسک به تفسیر مذهبی می‌نگرند (برگر، ۱۹۶۷، ص ۱۰۷ و ۱۰۸؛ به نقل از: ناییب، ۱۳۸۵). بدین ترتیب سکولاریزاسیون دو وجهه مرتبط به هم دارد: یکی سکولاریزاسیون نهادی، که به معنای جدایی نهادهای جامعه از قلمرو دین است و دیگری سکولاریزاسیون افراد/ذهنیت^۱ که به معنای عدم تمسک افراد به تفسیر مذهبی در رفتار و پندار خویش می‌باشد.

از نظر پیتر ال. برگر عامل اصلی سکولار شدن افراد، اقتصاد مدرن و سرمایه‌داری صنعتی است: جایگاه اولیه سکولاریزاسیون حوزه اقتصاد خاصه بخش‌هایی از اقتصاد است که فرایندهای سرمایه‌داری و صنعتی شدن شکل داده است. به عبارت دیگر، جامعه صنعتی مدرن بخشی مرکزی پدید آورده که نسبت به دین قلمروی آزاد است. سکولاریزاسیون از این بخش به سایر بخش‌های جامعه تسری یافته است (برگر، ۱۹۶۷، ص ۱۲۹؛ به نقل از: ناییب، ۱۳۸۵). عامل مهم دیگر در سکولار شدن افراد (سکولاریزاسیون ذهنیت) تکثرگرایی است که خود ناشی از سکولاریزاسیون نهادی است: مسیحیان بدون هیچ محدودیتی بر ضد غیر معتقدان چه در بیرون از قلمرو خود (جنگ صلیبی با اسلام) و چه در درون قلمرو خود (شکنجه بدعتگذاران و کلیمیان) قوه قهریه به کار می‌بردند (برگر، ۱۹۶۷، ص ۱۳۶). سکولاریزاسیون [نهادی] باعث زدودن انحصار سنت مذهبی می‌شود و به صرف همین واقعیت منجر به وضعیت تکثرگرا می‌شود (برگر، ۱۹۶۷، ص ۱۳۵؛ به نقل از: ناییب، ۱۳۸۵). وضعیت کثرت‌گرا مخصوصاً یک وضعیت بازاری است. در این وضعیت نهادهای مذهبی

مؤسسات بازاریابی می‌شوند و سنت‌های مذهبی متاع مصرفی. در این وضعیت هر نوع فعالیت مذهبی تابع منطق اقتصاد بازار می‌شود (برگر، ۱۹۶۷، ص ۱۳۳). وضعیت تکثرگرا همکاری دوستانه فزاینده بین گروه‌های مذهبی در این بازار مذهبی را ایجاد می‌کند. این قربات‌ها باعث می‌شود که رقبای مذهبی دیگر «دشمن» به شمار نیایند، بل هم‌قطاران با مسائل یکسان تلقی گردند (برگر، ۱۹۶۷، ص ۱۳۳-۱۴۱؛ به نقل از: نایی، ۱۳۸۵). ما در بازار جهانی‌هایی زندگی می‌کنیم که با هم رقابت می‌کنند. در این اوضاع و احوال حفظ امور مسلم که ورای ضرورت‌های تجربی کارکرد جامعه و فرد است بس دشوار است. از آنجا که دین اساساً مبتنی بر امور مسلم ماوراءالطبیعه است، وضعیت تکثرگرا وضعیتی سکولارکننده [افراد] است (برگر، ۱۹۷۹، ص ۲۱۳؛ به نقل از: نایی، ۱۳۸۵).

به عبارت دیگر: در عصر جدید براساس آموزه‌های مدرنیته، دین در قلمرو زندگی خصوصی جای می‌گیرد و فردی شدن و «فردگرایی» مطرح می‌شود. این نوع دین خصوصی شده، گرچه ممکن است برای افرادی که آن را انتخاب می‌کنند، جنبه‌ای واقعی داشته باشد، اما دیگر قادر نیست نقش پیشین خود (ساختن جهان مشترک) را ایفا کند. نتیجه این چرخش کثرت‌گرایی و غیر دینی شدن است. امری که برگر آن را «قطبی شدن» می‌نامد: قطبی شدن دین که از غیر دینی شدن و از بین رفتن و حیث جنبی آن و یا واقعی بودن آن ناشی شده، نیز می‌تواند بدین‌گونه توصیف گردد که غیر دینی شدن فی‌نفسه به کثرت‌گرایی منجر می‌گردد (برگر، ۱۳۷۵، ص ۶۸). این کثرت‌گرایی باعث می‌شود که برخلاف گذشته، ادیان نتوانند از افراد جامعه وفاداری محض طلب کنند و تبعیت و پیروی کردن به «امری داوطلبانه» و اختیاری تبدیل می‌شود. در نتیجه، سنت دینی که در گذشته خود را به طرز آمرانه تحمیل می‌کرد، اکنون مجبور است برای خود بازاریابی کند. به عبارت دیگر، محصولات و متاع دین باید به مشتریانی «عرضه» شود که دیگر به نحو ناگزیر «مقاضی» آن نیستند (برگر، ۱۳۷۵، ص ۶۸). در بازار بحث انتخاب مطرح می‌شود. با ورود عنصر «ترجیح»^۱ و انتخاب در حوزه دین، در عرصه عمومی جامعه، تفاسیر مختلفی از دین ظهور می‌یابند، «بازار دین» رونق می‌گیرد و در سطح آگاهی ذهنی افراد، «سبک‌های دینداری» پدید می‌آید (برگر، ۱۳۸۱، ص ۸۸؛ به نقل از: کرمی‌پور، ۱۳۸۸).

در یک چرخش و تحول نظری، پیتز برگر نظریه سکولارزدایی را مطرح می‌کند. او از سال ۱۹۷۴م در نظریه اول خود مبنی بر اینکه مدرنیته دین را تضعیف می‌کند، دچار تردید می‌شود و

اعتراف می‌کند: چندی است به این نتیجه رسیده‌ام که بسیاری از صاحب‌نظران حوزه دین (از جمله خودم) هم درباره میزان سکولاریزاسیون و هم درباره برگشت‌ناپذیری آن اغراق کرده‌ایم (برگر، ۱۹۷۴، ص ۱۶؛ به نقل از: نایی، ۱۳۸۵). برخی از محققان دلایل تردید برگر را رشد محافظه‌کاری و کلیسای انجیلی در ایالات متحده، افول کلیسای لیبرال، تداوم گرایش به دین در کشورهای غربی و حیات دین در سایر کشورهای جهان می‌دانند (بروس، ۲۰۰۱، ص ۸۹؛ به نقل از: نایی، ۱۳۸۵). برگر در اواخر دهه نود به رد نظریه سکولاریزاسیون می‌رسد: بزرگ‌ترین اشتباه من و دیگرانی که در دهه پنجاه و شصت در این زمینه کار می‌کردند این بود که تصور می‌کردیم مدرنیته لزوماً به افول دین می‌انجامد (برگر، ۱۹۹۸، ص ۷۸۲؛ به نقل از: بروس، ۲۰۰۱، ص ۸۷). او نهایتاً می‌گوید: دنیای امروز، به جز در مواردی، به اندازه گذشته دینی است و در جاهایی هم مذهبی‌تر از گذشته است. همچنین سکولاریزاسیون در سطح جامعه لزوماً به سکولاریزاسیون در سطح ذهنیت افراد نمی‌کشد (برگر، ۱۹۹۹، ص ۲ و ۳؛ به نقل از: نایی، ۱۳۸۵). البته برگر دو استثناء برای نظریه سکولاریزاسیون قائل است. یکی اروپا است: به‌ویژه اروپای غربی... که به نظر می‌رسد نظریه قدیمی سکولاریزاسیون در آنجا صدق می‌کند (برگر، ۱۹۹۹، ص ۹؛ به نقل از: نایی، ۱۳۸۵) و دیگری وجود یک خرده‌فرهنگ بین‌المللی واقعاً سکولار است که حاملان آن کسانی‌اند با تحصیلات عالی نوع غربی. برگر یکی از عوامل گسترش جنبش‌های مذهبی در جهان را مخالفت توده‌های مردم با همین خرده‌فرهنگ بین‌المللی سکولار و حاملان آن می‌داند: در کشورها جنبش‌های مذهبی خصالتی سخت توده‌ای دارند. این جنبش‌ها ورای انگیزه‌های ناب مذهبی‌شان جنبش‌های اعتراض بر ضد نخبگان سکولار و ایستادگی در برابر آنها است (برگر، ۱۹۹۹، ص ۱۱؛ به نقل از: نایی، ۱۳۸۵). برگر اعتقاد دارد که اگر درباره سکولاریزاسیون بر خطا بوده، اما نظرش در مورد تکثرگرایی درست بوده و فقط رابطه این دو را خوب تشخیص نداده است. به نظر او، تکثرگرایی لزوماً منجر به سکولاریزاسیون افراد نمی‌شود، اما کاری که تکثرگرایی می‌کند این است که همه امور مسلم در مذهب را مانند سایر قلمروهای حیات سست می‌کند: می‌توان اعتقادات را حفظ کرد و با آنها زندگی کرد، ولو آنکه دیگر یقینی استوار به آن نداشت. به عبارت دیگر، حالا می‌گویم که تکثرگرایی بر نحوه ایمان مذهبی اثر می‌گذارد، اما نه لزوماً بر مضمون آن (برگر، ۱۹۹۹، ص ۱۹۴؛ به نقل از: نایی، ۱۳۸۵).

اما در مورد انواع دینداری، از ترکیب نظریات درنهایت، شش نوع دینداری که عبارت‌اند از: عامیانه، شریعتمدارانه، رسمی - حکومتی، متجددانه، سکولار و لائیک، مطرح گردید.

روش تحقیق

پیرامون رویکرد و روش جامعه‌شناسان به دین و انواع دینداری، برگر می‌گوید: شاید رایج‌ترین و پذیرفته‌شده‌ترین موضع جامعه‌شناسان معاصر در برابر دین، همان موضعی است که یکی از صورت‌هایش را نمی‌دانم گویی روش شناختی نامیده‌اند (برگر، ۱۹۷۳، ص ۱۰۶ و ۱۸۲). این رهیافت، تحلیل جامعه‌شناسی دین را بر مبنای این فرض امکان‌پذیر می‌داند که دین نیز مانند صورت‌های دیگر رفتار اجتماعی و فردی بشر، پدیده‌ای انسانی است (یا به گفته برگر، یک فرافکنی انسانی است) و می‌توان آن را مانند پدیده‌های دیگر انسانی، با روش‌های خاص علوم اجتماعی مورد بررسی قرار داد. رویکرد جامعه‌شناسانه دین به ما می‌آموزد که همچنان که نباید درباره ماهیت هر گونه نظام اعتقادی پیشداوری کرد و به همان‌سان که منتقدان مواضع افراطی اثبات‌گرایی به درستی می‌گویند، نمی‌توانیم خود را از حق داوری درباره باورداشت‌ها پس از بررسی گسترده آنها محروم کنیم. همچنان که نباید فرض را بر این امر بگذاریم که دین چیزی جز یک محصول بشری نیست و مانند هر نهاد اجتماعی دیگر می‌توان آن را کاملاً تبیین کرد، این فرض را نیز نباید بکنیم که عنصر تقلیل‌ناپذیری همیشه در دین وجود دارد و در نتیجه این امکان را نادیده بگیریم که روزی بتوان آن را با همان شیوه بررسی نهادهای اجتماعی دیگر تبیین کرد (همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۲۲).

روش ما در تحقیق حاضر، توصیفی می‌باشد. یکی از مقاصد عمده بسیاری از مطالعات در علوم اجتماعی توصیف موقعیت‌ها و رویدادها است. محقق مشاهده می‌کند و به توصیف مشاهدات خود می‌پردازد (بی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۲). در روش توصیفی به پرسش از چیستی پاسخ داده می‌شود، پرسشی که مستقیماً به کشف و توصیف ویژگی‌ها و الگوها در برخی پدیده‌های اجتماعی مربوط می‌شود (بلیکی، ۱۳۸۹، ص ۲۱). این تحقیق به بررسی و مشاهده انواع دینداری در جامعه ایرانی و ارائه شاخص‌های هر گونه می‌پردازد.

تعریف مفاهیم

در تعریف نظری دینداری لازم است ابتدا به تعریف دین و انواع دین پرداخت و سپس دینداری را تعریف و در نهایت انواع دینداری را معرفی و تعریف نمود. بر این اساس، در این قسمت ابتدا به ۱. تعریف دین؛ ۲. تعریف انواع دین و ۳. تعریف دینداری، اشاره می‌شود. آنگاه به تعریف نظری و عملیاتی انواع دینداری خواهیم پرداخت.

– **تعریف دین:** اما اینکه مفهوم و ماهیت دین چیست، قضیه ساده‌ای نیست و مراجع ذی صلاح تعاریف گوناگونی را درباره دین ارائه کرده‌اند که هر یک آشکارا با دیگری

ناسازگار است. به همین دلیل، برخی از جامعه‌شناسان چنین استدلال کرده‌اند که در آغاز بهتر است کوششی برای تعریف دین به عمل نیاید و تنها پس از یک تحقیق علمی، محقق در پایان کار، چنین کاری را انجام دهد. ماکس وبر اثر مهم خود به نام جامعه‌شناسی دین را با این کلمات آغاز کرده است: برای تعریف دین، اینکه دین چیست، در آغاز نوشته‌هایی از این دست امکان‌پذیر نیست. کوشش برای تعریف، اگر امکان‌پذیر باشد، فقط در پایان تحقیق به نتیجه خواهد رسید (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۳۰۴).

جان هیک^۱ در کتاب فلسفه دین^۲ خود در پاسخ به پرسش «دین چیست؟» چنین آورده: تعاریف متعددی پیشنهاد گردیده است. برخی از این تعاریف مبتنی بر پدیدارشناسی^۳ هستند و می‌کوشند آنچه را که در میان کلیه صورت‌های قابل پذیرش دین مشترک است، توضیح دهند، مانند تعریف دین به «شناخت یک موجود فوق بشری که دارای قدرت مطلقه است و خصوصاً باور داشتن به خدا یا خدایان مشخص که شایسته اطاعت و پرستش‌اند» (فرهنگ مختصر آکسفورد). تعاریف دیگر عمدتاً به شرح و تفسیر این اصطلاح می‌پردازند، از جمله می‌توان از تعریف روان‌شناختی دین نام برد، مانند این تعریف: «احساسات، اعمال و تجربیات افراد در هنگام تنهایی، آنگاه که خود را در برابر هر آنچه که الهی می‌نامند، می‌یابند» (ویلیام جیمز). تعاریف دیگر جامعه‌شناختی هستند مانند این تعریف «مجموعه‌ای از باورها، اعمال، شعایر و نهادهای دینی که افراد بشر در جوامع مختلف بنا کرده‌اند» (تالکوت پارسونز).^۴ برخی از تعاریف نیز طبیعت‌گرایانه هستند، مانند این تعریف: «دین همان اخلاق است که احساس و عاطف به آن تعالی، گرما و روشنی بخشیده است» (ماتیو آرنولد).^۵ با وجود این، تعاریف دینی در باب دین نیز وجود دارد، مانند این تعریف: «دین اعتراف به این حقیقت است که کلیه موجودات تجلیات نیرویی هستند که فراتر از علم و معرفت ماست» (هربرت اسپنسر) یا «دین پاسخ انسان است به ندای الهی». جان هیک در ادامه می‌گوید: اما همه این تعاریف به نوعی «برساخته» هستند؛ یعنی ابتدا در نظر می‌گیرند که این اصطلاح چه معنایی باید داشته باشد، سپس همان را به صورت یک تعریف بر آن بار می‌کنند. شاید این تلقی واقع‌گرایانه‌تر باشد که اصطلاح «دین» دارای یک معنای واحد که مورد قبول همه باشد نیست، بلکه پدیدارهای متعدد فراوانی تحت نام دین گرد می‌آیند و به نحوی که لودویگ ویتگنشتاین^۶ آن را «شبهات خانوادگی» می‌نامد، با یکدیگر مرتبط هستند. می‌توان از برداشت ویتگنشتاین در زمینه تعریف

1. John Hick

2. *Philosophy of Religion*

3. phenomenology

4. T. Parsons

5. Mathew Arnold

6. L. Wittgenstein

اصطلاح «دین» مدد گرفت. شاید یک ویژگی خاص از میان پدیدارهای مختلف که بتوان نام دین بر آن نهاد وجود نداشته باشد، بلکه بهتر است به مجموعه‌ای از «شبهات‌های خانوادگی» قائل شد. اما در درون این مجموعه متداخل شبهات‌های خانوادگی یک ویژگی فوق‌العاده شایع وجود دارد، اگرچه این ویژگی همه‌جا مشهود نیست. این ویژگی همان چیزی است که معمولاً آن را نجات یا رستگاری می‌نامیم. محتملاً در دین «ابتدایی» عقیده به نجات یا رستگاری وجود ندارد زیرا در ادیان ابتدایی مهم حفظ تعادل میان امور و اجتناب از بروز فاجعه بود. لیکن در کلیه ادیان بزرگ و متکامل جهانی به‌نوعی اعتقاد به رستگاری و مبحث نجات‌شناسی^۱ (از اصل یونانی "soteria" به معنی نجات) وجود دارد (هیگ، ۱۳۸۱، ص ۱۷-۲۰).

— **تعریف انواع دین:** دین‌پژوهان برای دین انواع مختلف و گونه‌شناسی متنوع و متعددی قائل‌اند. برخی از آن تقسیم‌بندی‌ها عبارت‌اند از:

ادیان ابتدایی و پیشرفته: یک تقسیم‌بندی در ادیان — که کمتر مورد اختلاف است — تقسیم آنها به «ابتدایی» و «پیشرفته» است. ادیان ابتدایی متعلق به انسان‌ها و اقوام ابتدایی‌اند و مهم‌ترین ویژگی آنها این است که بسیط و ساده هستند و برخلاف ادیان پیشرفته، از نظام الهیاتی پیچیده‌ای برخوردار نیستند. در این ادیان، بیشتر مظاهر طبیعت پرستیده می‌شود و متدینان به این ادیان، در پی تسخیر نیروهای طبیعی برای تأمین زندگی دنیوی و دفع بلاهای طبیعی هستند. در ادیان پیشرفته این ویژگی‌ها وجود ندارد و یا بسیار کم‌رنگ است. آنها دارای نظامی پیچیده‌اند و بیشتر به موجود یا موجوداتی فراتر از طبیعت توجه دارند. انگیزه اصلی در آنها نجات و رستگاری در زندگی دیگر است.

ادیان خاموش و ادیان زنده: برخی از ادیان در گذشته در تمدن‌های پیشرفته موجود بوده و احیاناً در مقطعی نیز از رونقی زیاد برخوردار بوده‌اند، اما به تدریج به علل مختلف از بین رفته‌اند و امروزه پیروان چندانی ندارند. و به همین جهت «ادیان خاموش» خوانده می‌شوند. ادیان بین‌النهرین، مصر باستان، یونان باستان، روم باستان و... از این دسته‌اند. در مقابل ادیان خاموش، ادیان زنده قرار دارند که امروزه پیروان قابل توجهی دارند. مورخان ادیان، عموماً یازده دین را در این دسته قرار می‌دهند؛ این ادیان عبارت‌اند از: هندو، بودا، جین، سیک، زرتشت، یهودیت، مسیحیت، اسلام، کنفوسیوس، دائو و شینتو.

ادیان ابراهیمی و ادیان غیر ابراهیمی: گاهی شخصیت‌های برخی از ادیان، معیار تقسیم قرار می‌گیرند. نمونه آن تقسیم ادیان به ابراهیمی و غیر ابراهیمی است. سه دین یهودیت،

مسیحیت و اسلام که نیای معنوی خود را ابراهیم خلیل می‌دانند، «ادیان ابراهیمی» و ادیان دیگر، «ادیان غیر ابراهیمی» خوانده می‌شوند.

ادیان آریایی، نژاد زرد و ادیان سامی: تقسیم دیگر ادیان برحسب نژاد است؛ ادیان زنده جهان در سه نژاد سامی، آریایی و نژاد زرد به وجود آمده‌اند. طبق این معیار، ادیان زنده جهان به این صورت دسته‌بندی می‌شوند: ۱. ادیان آریایی (هندو، بودا، جین، سیک، زرتشت)؛ ۲. ادیان نژاد زرد (خاور دور) (کنفوسیوس، دائو، شینتو)؛ ۳. ادیان سامی (یهودیت، مسیحیت، اسلام) (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۳، ص ۲۴-۲۷).

- تعریف دینداری: در تعریف دینداری باید گفت از آنجا که تعریف جامع و مانعی از دین وجود ندارد که مورد توافق جمعی باشد، به تبع آن هم نمی‌توان تعریفی جامع و مانع از دینداری ارائه کرد. با این حال می‌توان گفت: دینی بودن^۱ عنوان عامی است که به هر فرد یا پدیده‌ای که ارزش‌ها و نشانه‌های دینی در آن متجلی باشد، اطلاق می‌شود. تجلی ارزش‌ها و نشانه‌های دینی بودن فرد را در نگرش، گرایش و کنش‌های آشکار و پنهان او می‌توان جستجو کرد. فرد دیندار خود را مقید به رعایت دستورات و توصیه‌های دینی می‌داند. همین تقید و اهتمام او به آموزه‌ها و دستورات دینی، او را از انسان‌های دیگر متمایز می‌سازد. بر این اساس به دو طریق می‌توان فرد دیندار را از دیگران بازشناخت: نخست پایبندی و التزام دینی‌اش و دوم پیامد دینداری و آثار آن در فکر و جان و عمل فردی و اجتماعی او. پس به بیان کلی‌تر دینداری یعنی داشتن التزام دینی به نحوی که نگرش، گرایش و کنش‌های فرد را متمایز سازد (سراج‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۳۹).

انواع دینداری

در تحقیقات نظری آمده است که علاوه بر تفاوت در سطح دینداری افراد، نوع دینداری آنها نیز گوناگون و متفاوت است. در نتیجه انواع دینداری وجود دارد (وبر، ۱۳۸۴؛ بینگر، ۱۹۷۰؛ هرویو - لژه، ۲۰۰۱؛ نیک‌پی، ۱۳۸۲؛ ملکیان، ۱۳۸۴). برخی معتقداند: ما همان‌گونه که انواع و اقسام دین داریم، انواع و اقسام دینداری نیز داریم: دینداری با خود دین فرق می‌کند. دینداری التزام به دین است. دینداری انواع و اقسام دارد و این برای آن است که صورت‌های مختلفی درباره دین داریم و همچنین انسان‌هایی که متدین به ادیان و مذاهب جهان می‌شوند، سنخ‌شناسی آنها با یکدیگر فرق می‌کند، بنابراین دینداری آنها نیز متفاوت است

(ملکیان، ۱۳۸۴). سنخ‌ها و گونه‌های متفاوتی از دینداری ارائه شده است، که در تحقیق حاضر با تلفیق نظریات، شش نوع دینداری: عامیانه، شریعتمدارانه، رسمی - حکومتی، متجددانه، سکولار و لائیک، مطرح گردید.

۱. دینداری عامیانه

تعریف نظری دینداری عامیانه:^۱ دین داری عامیانه در مقابل دینداری روشنفکران یا طبقات فرهیخته، همان دینداری توده‌ها است که شخص معتقدات و اعمالی را می‌پذیرد که ممکن است با عقاید کارشناسان دینی مغایرت داشته باشند (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۳۰۸). دغدغه‌های این نوع دینداری بیشتر به مناسک و اعتقادات دینی است و می‌توان گفت تمرکز و اعتقاد این نوع دینداران به یکسری دگم‌های دینی است بی‌آنکه به ارزش‌های دینی توجه نمایند (نیک‌پی، ۱۳۸۲).

به عبارتی، دینداری کسانی است که اعتقاداتشان مخلوطی از شریعت و غیر شریعت است، دین را به صورت تقلیدی از خانواده آموخته‌اند و معرفت دینی عمیقی ندارند (شپرد، ۱۹۸۷، ص ۳۱۸). این نوع دینداران کاری به رابطه دین و سیاست ندارند و اصرار به تحقق فوری ایده‌آل‌های اسلامی هم ندارند. به خرافات سنتی بسیار ارجح می‌گذارند و بعضاً رسوم محلی خاصی که حتی غیر اسلامی باشد را نیز می‌پذیرند و تحول تدریجی را بر انقلابی ترجیح می‌دهند (شپرد، ۱۹۸۷).

تعریف عملیاتی دینداری عامیانه: این نوع دینداری در ایران شامل کسانی می‌شود که دین را به صورت موروثی از خانواده گرفته و اعتقادات دینی قوی ندارند. مناسک دینی را با آداب و رسوم محلی مخلوط کرده‌اند و به جنبه‌های عاطفی دین بیش از حقیقت آن اهمیت می‌دهند. خیلی به رابطه دین و سیاست کاری ندارند و دین را چیزی می‌دانند که توسط توده در جامعه جاری می‌شود. این نوع دینداری با معرف‌های زیر سنجیده می‌شود:

- اعتقاد به خرافات و امور موهوم؛
- موروثی بودن پذیرش دین؛
- توجه ویژه به مراسم و شعائر عامه‌پسند؛
- دوری از عقلانیت (عدم توجه به مسائل علمی)؛
- استخراج عقاید دینی از میان رفتار و اندیشه توده‌ها و عدم توجه به کارشناسان و متون دینی.

۲. دینداری شریعتمدارانه

تعریف نظری دینداری شریعتمدارانه: در این نوع دینداری، دین و شریعت مبنا است. یعنی اگر تضادهایی بین احکام دینی و پدیده‌های اجتماعی به وجود آید، دینداران به نفع شریعت و احکام دینی حکم می‌کنند. در این نوع دینداری، فقه «تثوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است». فقه جامع قوانین سعادت دنیا و عقبی است و تمامی قوانین یک زندگی عادلانه و کامل در فقه وجود دارد. در این قرائت، حکومت دینی، یعنی حکومت احکام فقهی. هیچ مسئله سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، نظامی و... وجود ندارد که «حکم» آن در فقه روشن نباشد. البته در اینکه در زمان غیبت و نبود امام عصر حاضر در جامعه، چه باید کرد در میان این نوع دینداران دو نوع رویکرد و قرائت وجود دارد: ۱. عده‌ای به تعطیلی آن اعتقاد دارند. ۲. عده‌ای بر این اعتقادند که چون نمی‌توان در عصر غیبت به تعطیلی احکام فقهی فتوا داد، پس احکام فقهی به مجری (حکومت یا حاکم) نیاز دارد. در هر دو صورت، فقه و احکام شرع برای اداره انسان کافی و وافی است. احکام شرع حاوی قوانین و مقررات متنوعی است که یک نظام کلی اجتماعی را می‌سازد. در این نظام حقوقی هرچه بشر نیاز دارد فراهم آمده است: از طرز معاشرت با همسایه و اولاد و عشیره و قوم و خویش و همشهری و امور خصوصی و زندگی زناشویی گرفته، تا مقررات مربوط به جنگ و صلح و مرادوه با سایر ملل؛ از قوانین جزایی، تا حقوق تجارت و صنعت و کشاورزی. معلوم است که اسلام تا چه حد به حکومت و روابط سیاسی و اقتصادی جامعه اهتمام می‌ورزد تا همه شرایط به خدمت تربیت انسان مهذب و بافضیلت درآید. قرآن مجید و سنت شامل همه دستورات و احکامی است که بشر برای سعادت و کمال خود احتیاج دارد... تمام آنچه ملت احتیاج دارد، در کتاب و سنت وجود دارد، در این شکی نیست (آیت‌الله خمینی، ۱۳۶۱، ص ۲۱). و بدین جهت فراگیری فقه نیز اهمیت پیدا می‌کند چون حکومت اسلام، حکومت قانون است، برای زمامدار علم به قوانین لازم می‌باشد. چنان که در روایت آمده است نه فقط برای زمامدار، بلکه برای همه افراد، هر شغل یا وظیفه و مقامی داشته باشند، چنین علمی (فقه) ضرورت دارد. منتها حاکم باید افضلیت علمی داشته باشد (آیت‌الله خمینی، ۱۳۶۱، ص ۳۷).

این نوع دینداران به دو دسته سنت‌گرا و بنیادگرا تقسیم می‌شوند که ما در اینجا به توضیح مختصری پیرامون سنت‌گرایی و بنیادگرایی خواهیم پرداخت:^۱

۱. در جهان اسلام، گرایش‌های مختلف را می‌توان به سه قسم تقسیم کرد: قسم اول کسانی هستند که به کتاب و سنت و یا به عبارت دیگر، به قرآن و مجموع روایات معتبر، با دید بنیادگرایانه می‌نگرند؛ می‌توان گفت که آنها به بنیادگرایی دینی قایل

سنت‌گرایی: واژه سنت^۱ از لحاظ ریشه لغوی با انتقال، ارتباط دارد و در گستره معنایش مفهوم انتقال معرفت، آداب، فنون، قوانین، قوالب و بسیاری عناصر دیگر را که ماهیتی ملفوظ و هم مکتوب دارند، جای می‌دهد. سنت به‌سان وجود حی و حاضری است که نشان خویش را بر جای می‌نهد، ولی قابل تحویل به آن نشان نیست. سنت، در معنای فنی‌اش، به معنای حقایق یا اصولی است دارای منشأیی الهی که از طریق شخصیت‌های مختلفی معروف به رسولان، پیامبران، اوتاره‌ها،^۲ لوگوس^۳ یا دیگر عوامل انتقال، برای ابنای بشر و در واقع، برای یک بخش کامل کیهانی آشکار شده و نقاب از چهره آنها برگرفته شده است (نصر، ۱۳۸۵، ص ۱۵۵ و ۱۵۶). سنت پیوندی ناگسستنی با وحی و دین، با امر قدسی، با مفهوم راست‌اندیشی،^۴ با مرجعیت، با استمرار و انتظام در انتقال حقیقت، با امر ظاهری^۵ و امر باطنی^۶ و همچنین با حیات معنوی، علم (طبیعی) و هنرها دارد (نصر، ۱۳۸۵، ص ۱۵۶).

بنیادگرایی: کلمه بنیادگرایی برگرفته از کلمه لاتینی "fundamentum" به معنای شالوده و اساس است. بنیادگرایی یک اصطلاح قدیمی است که در گذشته در مورد متعصبین مذهبی، به‌خصوص آن دسته از مسیحیانی که حاضر به پذیرفتن هیچ‌گونه تغییر و تفسیر و انحرافی در کتاب مقدس نیستند، به کار می‌رفت (طلوعی، ۱۳۷۲، ص ۲۸۵). اصطلاحاً بنیادگرا به کسی اطلاق می‌شود که معتقد به معنای تحت‌اللفظی و کلمه به کلمه محتوای کتاب مقدس است و خود را مقید به تفسیر آن نمی‌داند (آقابخشی، ۱۳۷۴، ص ۱۳۹).

در اینجا لازم است به سه نکته اشاره شود: اول آنکه؛ اگرچه ما بنیادگراها و سنت‌گراها را در این نوع دینداری قرار دادیم، اما با هم تفاوت‌های گوناگونی دارند (از جمله آنکه بنیادگراها به ظواهر^۷ اسلام تأکید دارند نه بر روح^۸ آن؛ در حالی که سنت‌گراها به روح پیام اسلام تأکید دارند نه بر ظواهر آن). دوم؛ هر دو دسته خصوصاً سنت‌گراها در نوع دینداری رسمی - حکومتی نیز وجود دارند (افرادی از این دو دسته که به حکومت دینی معتقد باشند در نوع دینداری رسمی - حکومتی قرار می‌گیرند). سوم؛ در این تحقیق با تسامح، اصولیون، عرفا، فقها و تمام کسانی که دین اسلام را مبنا قرار می‌دهند، را در یک دسته و گروه فرض کرده‌ایم.

هستند. قسم دوم کسانی هستند که به کتاب و سنت با دید سنت‌گرایانه می‌نگرند؛ می‌توان گفت که آنها به سنت‌گرایی دینی قائل‌اند. قسم سوم هم کسانی هستند که به کتاب و سنت با دید تجددگرایانه می‌نگرند؛ به آنها نیز می‌توان نواندیش دینی گفت (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۳۹۶).

- | | |
|--------------|--------------|
| 1. tradition | 2. Avataras |
| 3. Logos | 4. orthodoxy |
| 5. exoteric | 6. esoteric |
| 7. letter | 8. spirit |

تعریف عملیاتی دینداری شریعتمدارانه: این نوع دینداران معتقدند که اسلام باید در تمام جنبه‌های زندگی اجتماعی و خصوصی افراد، ساری و جاری باشد و برای اداره جامعه و تمام امور بشری، دین و احکام شرعی برنامه دقیق و کارآمدی دارد. این افراد برای ابعاد اعتقادی و مناسکی دین، اهمیت فراوان قائل‌اند و حضوری مؤثر در عرصه اجتماعی دارند. ویژگی‌های این نوع دینداری با شاخص‌های زیر سنجیده می‌شود:

- مبنا بودن شریعت در تمام عرصه‌های زندگی (یعنی اگر تضادی بین احکام دینی و نظریات علمی به وجود آید، به نفع شریعت و احکام دینی کنار می‌کشند)، یافته‌های بشری و عقلانی‌ای که با داده‌های وحیانی سازگار نباشد باید کنار گذاشته شوند و اعتباری ندارند؛
- حکومت اسلامی، یعنی حکومت احکام فقهی؛
- اگر برای عقل استدلال‌گر^۱ حجیت و ارزشی قائل باشند، فقط در جهت کشف و استخراج حقایق از دل کتاب و سنت است و عقل را، گذشته از این نقش ابزاری که برای آن قائل‌اند، عملاً منبعی در کنار دو منبع کتاب و سنت نمی‌دانند و از این حیث، شدیداً نص‌گرا و نقل‌گرا هستند و عقل‌گرا،^۲ آزاداندیش و تعبدگریز نیستند؛
- با تکثرگروی (پلورالیسم)^۳ دینی مخالف‌اند (بلکه به انحصارگرایی^۴ یا شمول‌گرایی^۵ شمول‌گرایی^۵ اعتقاد دارند)؛
- معتقد به دینداری با واسطه (روحانیت) هستند؛
- دین را فقط برآورنده نیازهای معنوی می‌بینند.

۳. دینداری رسمی - حکومتی

تعریف نظری دینداری رسمی - حکومتی: نوعی دینداری است که بر پایه دین ارائه شده از طرف حاکمیت دینی می‌باشد. دینی که نهادهای حکومت اسلامی مثل مجلس شورای اسلامی، شورای نگهبان و مجلس تشخیص مصلحت بر آن صحه گذارده‌اند. دین رسمی - حکومتی به شکل دولت ائتلافی و یا دین دولتی (حاکمیتی) وجود دارد. این نوع دینداری بر پایه دین مدنی نیز می‌باشد و منظور از آن همانا خلق و خوی دینی و فرهنگی همگانی است که نخبگان یا طبقات حاکم آن را پدید می‌آورند و براساس آن، وفاداری به

1. reason

2. rationalist

3. Pluralism

4. Exclusivism

5. Inclusivism

دولت (حاکمیت و عکس آن بی‌وفایی) از طریق هنجارهای اخلاقی و عقیدتی تعیین و تعریف می‌شود (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۳۰۸).

در این نوع دینداری، نظام سیاسی و حکومت اسلامی اهمیت فراوان دارد؛ بدین جهت، در این قرائت از دین، اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نمی‌باشد (خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱، ص ۴۷). فقه به تنهایی، توانایی پاسخگویی به معضلات را ندارد و تأکید بر آن، نه تنها نظام را به بن‌بست کشانده و به نقض قانون اساسی منجر می‌شود، بلکه باعث می‌شود اسلام در پیچ‌وخم‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی متهم به عدم قدرت اداره جهان گردد. در این قرائت، حکومت یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج. بنابراین حکومت بر تمامی احکام فقهی تقدم دارد و می‌تواند تمامی احکام فقهی را تعطیل کند، حکومت شعبه‌ای از ولایت رسول الله (ص) (خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۰، ص ۱۷۰) می‌گردد. براساس این رویکرد «احکام ثانویه» و «احکام حکومتی» شاخص می‌شود و «مصلحت نظام» به عنوان راه برون‌شوا از معضلات مطرح می‌گردد.

تعریف عملیاتی دینداری رسمی - حکومتی: این نوع دینداران معتقدند که اسلام باید در تمام جنبه‌های زندگی اجتماعی و خصوصی افراد جاری باشد و برای پیاده کردن اسلام در جامعه نباید از هیچ کوششی دریغ کرد. این افراد از نظر اعتقادات مذهبی و بُعد اعمال دینی بسیار فعال هستند و مناسک دینی را با حضور و شکوه به جا می‌آورند. شاخص‌های این نوع دینداری بدین قرارند:

- با تکثرگروی دینی مخالف‌اند؛
- در مسائل اعتقادی و دینی اهل تساهل^۱ و تسامح نیستند؛
- معتقدند که امر سیاسی و امر دینی از هم جدایی‌ناپذیرند و دین باید در تمام جنبه‌ها و حیطه‌های زندگی دخالت کند؛
- اعتقاد به اصل ولایت فقیه در جامعه؛
- اعتقاد فراوان به حکومت اسلامی (حکومت مقدم بر تمام احکام شرعی حتی نماز، روزه و حج است).

۴. دینداری متجددانه (نواندیشی دینی)

تعریف نظری دینداری متجددانه:^۲ در ابتدا لازم است بیان کنیم که تجدد، متجددسازی و تجددگرایی سه مقوله‌ای هستند که اگرچه از یک ریشه‌اند اما به سه وضعیت اشاره دارند. به

1. Tolerance

۲. تجدد (مدرنیته=Modernity)، متجددسازی (مدرنیزاسیون=Modernization) و تجددگرایی (مدرنیسم=Modernism).

نظر می‌رسد که تجدد وضع و مرحله‌ای تاریخی است، که در تاریخ غرب در طی چندین سده به تدریج شکل گرفته است. اما متجددسازی سیاستی است اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی برای نزدیک‌سازی وضع سرزمین‌های غیر غربی به وضع تجدد غربی. در مقابل، مدرنیسم یا تجددگرایی، ایدئولوژی خاصی است که تحقق تجدد غربی در سراسر جهان را ممکن یا ضروری و به هر حال مطلوب می‌داند. پس تجددگرایی متضمن دو مقولهٔ دیگر، یعنی تجدد و متجددسازی، نیز هست. بنابراین، سه مفهوم مورد نظر سه وجه از یک مثلث‌اند (بشیریه، ۱۳۷۷-۱۳۷۸).

می‌توان گفت که دینداران تجددگرا کسانی هستند که به کتاب و سنت با دید تجددگرایانه می‌نگرند و بدین لحاظ به آنها می‌توان نواندیش دینی گفت (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۳۹۶). در نواندیشی دینی، کشف حقیقت، از درون متون مقدس دینی و مذهبی صورت می‌گیرد؛ آن هم با رویکرد تجددگرایانه (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۳۹۸). دینداران متجدد در راه کشف حقیقت از عقل و یافته‌های بشری استفاده می‌کنند و عقل استدلال‌گر را نه فقط ابزار کشف و استخراج حقایق کتاب و سنت می‌دانند، بلکه منبعی در کنار دو منبع کتاب و سنت می‌انگارند. از این مهم‌تر، درصددند که برای اثبات حجیت و واقع‌نمایی کتاب و سنت نیز از عقل استمداد کنند. از این گذشته، حتی می‌خواهند که با یافتن اغراض و غایات احکام و تعالیم دینی و مذهبی التزام به آنها را نیز از سلف تعبد خارج کنند و امری عقلایی جلوه دهند و به محض اینکه اندک تعارضی میان ظواهر آیات و روایات با یافته‌های عقلی احساس کنند آیات و روایات را از ظاهرشان عدول می‌دهند و به تأویلشان دست می‌یازند و از این جهت، عقل‌گرا و تا آنجا که مقدور است، آزاداندیش و تعبدگریزند (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۱۰۱).

براساس آنچه شپرد از دینداری تجددگرای اسلامی مطرح می‌کند، آنها کسانی هستند که معتقدند اسلام مبنای ایدئولوژیکی کارآمدی برای زندگی عمومی تدارک می‌بیند؛ ولی تمایل بسیار نیرومندی به انعطاف‌پذیری اسلام در میدان زندگی عمومی دارند. این افراد معتقدند که شریعت اسلامی بسیار انعطاف‌پذیر است و اسلام اهمیت زیادی به عقل و اجتهاد می‌دهد. میدان وسیعی برای نظریات اسلامی قائلند و معتقدند که اسلام تشخیص عمل صحیح از ناصحیح و جلوگیری از زیان و ضرر را به عهده عقل و تجربه بشری گذارده است. تجددگرایان بر عدالت، آزادی، اخوت انسانی، تحمل مذهبی و توزیع مجدد ثروت اضافی معتقدند و شریعت را با تفسیرهای جدید می‌پذیرند. به پیوند مظاهر اسلامی با غرب می‌پردازند و معتقدند که اصول اجتماعی اسلام ظرفیت توسعه و توانایی هم‌عرض با زمان را

دارا است. آنها در قلمروهای قانونی حساس مثل قوانین روابط خانوادگی بیشتر به روش سکولاریستی عمل می‌کنند (شپرد، ۱۹۸۷، ص ۳۱۱ و ۳۱۲).

تعریف عملیاتی دینداری متجددانه: این نوع دینداری، گوهر دین را فقه و ایدئولوژی نمی‌بیند. در این نوع دینداری، به لحاظ نظری اعتقاد به علوم جدید وجود دارد و به لحاظ عملی نیز، مدافع آن حریم‌های مقدس است.

در این تحقیق دیندار تجددگرا کسی است که به شدت عقل‌گرا است و با دین هم برخورد عقلانی می‌کند، یعنی چیزی از دین را می‌پذیرد که توجیه عقلانی داشته باشد. معتقد است که دین اگرچه می‌تواند، ولی در سیاست دخالت نمی‌کند و آن را به عقل و تجربه بشری واگذار می‌کند و دخالت دین در سیاست را به ضرر دین می‌داند چون قداست و اقتدار معنوی خود را از دست می‌دهد. خواهان الگوگیری از غرب است. آنها از بعد اعتقادی و مناسکی اصولی را می‌پذیرند که بتوانند آن را توجیه عقلانی کنند یا به دنبال تأیید علمی آن هستند. دینداری تجددگرا با شاخص‌های ذیل سنجیده می‌شود:

- توجه به عقلانیت و یافته‌های بشری در توجیه دین و دینداری (تفسیر و تأویل آموزه‌ها و باورهای دینی که با عقل انسان امروزی سازگار نیست)؛
- بیزاری از خشونت دینی و قهر و اجبار در دین و اعتقاد به مدارا و تساهل در دین؛
- باور به اینکه دین اداره جامعه را به عقل و تجربه بشری واگذار کرده است؛
- تأکید بر روح پیام اسلام، نه بر ظواهر آن؛
- از تمدن غرب متجدد و، در بسیاری از مواضع، از فرهنگ آن نیز دفاع می‌کنند و این تمدن و فرهنگ را در برآوردن نیازهای دنیوی مادی که دین متکفل آنها نیست، موفق می‌بینند.

۵. دینداری سکولار

تعریف نظری سکولاریسم: تعبیر سکولاریزاسیون در زبان‌های اروپایی اول‌بار در معاهده سال ۱۶۴۸ وستفالی^۱ به کار رفت و مقصود از آن توضیح و توصیف انتقال سرزمین‌هایی به زیر سلطه اقتدارات سیاسی غیر روحانی بود که پیش‌تر تحت نظارت کلیسا قرار داشت (ویلسون، ۱۳۷۷، ص ۱۲۴). کلمات سکولار، سکولاریسم^۲ و سکولاریزاسیون از ریشه لاتینی "soeculum" استخراج شده‌اند که ترجمه واژه یونانی آیون یا آیوناس است که ایام، سده یا جهان، معنا می‌دهد (وثیق، ۱۳۸۷، ص ۴۴) و در فارسی از آن به دنیاپرستی، اعتقاد به

اصالت امور دنیوی، غیر دین‌گرایی، جدا شدن دین از دنیا، نادینی‌گری (بريجانيان)، مخالفت با شریعات و مطالب دینی (حییم)، و در عربی به علمانیت (به کسر یا فتح عین، بنا بر اختلافی که در ریشه آن است که آیا از علم گرفته شده یا مشتق از عالم است) تعبیر می‌شود. سکولاریسم نوعی ایدئولوژی است که ریشه در اخلاق طبیعی دارد و مبتنی بر وحی و امور فراطبیعی نیست. این نظام فلسفی را اولین بار جورج اچ. جی. هول یوک در حدود سال ۱۸۴۶م به‌طور رسمی در انگلستان مطرح کرد.^۱

مدافعان عرف‌گرایی یا سکولاریسم، به‌طور آگاهانه، همه اشکال و صور اعتقاد به امور ماوراء طبیعی را رد می‌کنند و اصول غیر دینی و یا ضد دینی را بنیاد اخلاق شخصی و سازمان‌دهی اجتماع قرار می‌دهند (ویلسون، ۱۳۷۷). سکولارها معتقدند که برای تفسیر جهان نباید از زبان دینی استفاده کرد و تنها با زبان بشر می‌توان جهان را کشف و تبیین نمود و علم و دانش بشر راه‌گشای جهان بهتر و زندگی نیکوتر است (برینر، ۱۳۷۵). البته باید توجه داشت که سکولاریسم و سکولار شدن دو مفهوم مجزا هستند. سکولار شدن یک مدل مفهومی است و ناظر به فرایندی است که طی آن قدرت و کارکردهای دین در جامعه کاهش می‌یابد و دست‌کم متحول می‌شود، در حالی که سکولاریسم ایدئولوژی فراگیری است که هیچ نوع نقش‌سازنده‌ای برای دین در جامعه قائل نیست و جهان آینده را غیر دینی می‌بیند و غیر دینی می‌خواهد (سراج‌زاده، ۱۳۸۴). پیرامون سکولار شدن باید گفت: در ابتدا، روند ترک کلیساوندی (صاحب منصبی کلیسایی) از سوی یک فرد مذهبی را سکولاریزاسیون می‌نامیدند. سرانجام، معنای: گذارِ فعالیت و نهادهای اجتماعی چون مدارس، بیمارستان‌ها و... از حوزه رهبری یا نفوذ کلیسا به حوزه‌های دیگری که در آنها ارجاعی به ارزش‌های دینی نمی‌شود. به‌طور کلی، مفهوم سکولاریزاسیون ترجمان فرایندی است که طی آن از فعالیت‌هایی که تا این زمان کاملاً یا تا حدودی وابسته به کلیسا بوده‌اند تقدس‌زدایی می‌شود (وثیق، ۱۳۸۷، ص ۴۴).

مسلمانانی که در پی تفکیک دین از سیاست و دیگر حوزه‌های زندگی عمومی هستند، سکولار خوانده می‌شوند (شپرد، ۱۹۸۷، ص ۳۰۹). شپرد مسلمانان سکولار را در سه دسته تقسیم‌بندی کرده است؛ سکولارهای افراطی که اسلام را از تمام عرصه‌های عمومی و خصوصی زندگی جدا می‌کنند، سکولارهای معتدل که فقط به تفکیک دین از زندگی عمومی می‌پردازند ولی ممکن است اعمال مذهبی زیادی هم انجام دهند و سکولارهای اسلامی که دین را از

حیات عمومی و حکومت جدا نمی‌دانند، ولی دین را تحت کنترل دولت می‌دانند و دولت از دین به عنوان ابزاری برای رسیدن به هدف خود استفاده می‌کند (شایگان، ۱۳۸۶، ص ۲۳۷). نیک‌پی نیز دینداری سکولار را نوعی دینداری می‌داند که شخص درک خود را از دین را با ایده‌های جدید و بیشتر اندیشه‌های لیبرالی ترکیب می‌نماید و دین را بر همه اجزای زندگی حاکم نمی‌داند (نیک‌پی، ۱۳۸۴).

بنابراین در یک جمع‌بندی می‌توان گفت، سکولاریسم بر مبانی و مقدمات نظری خاصی مبتنی است که مهم‌ترین آنها را می‌توان بدین قرار دانست: ۱. روحیه علم‌گرایی یا علم‌پرستی؛ ۲. عقل‌گرایی دوره روشنگری (اعتقاد به عقل‌بسندگی و برنامه‌ریزی عقلانی)؛ ۳. امانیسم و اعتقاد به مرکزیت انسان؛ ۴. سنت‌ستیزی^۱ و تجددگرایی (مدرنیسم)؛ ۵. اعتقاد به آزادی و آزاداندیشی. البته می‌توان دو مبنای «فردگرایی» و «لیبرالیسم» را نیز به مبانی سکولاریسم اضافه کرد (بیات، ۱۳۸۱، ص ۳۳۶ و ۳۳۷).

تعریف عملیاتی دینداری سکولار: تعریف عملیاتی این تحقیق از دینداری سکولار: دینداری کسانی که در پی تفکیک دین از سیاست و دیگر حوزه‌های زندگی عمومی باشند. براساس ویژگی‌هایی که برای دیندار سکولار شمرده شد، این نوع دینداری با معرف‌های زیر سنجیده می‌شود:

- اعتقاد به تفکیک دین از سیاست؛
- ترکیب دین با ایده‌های جدید مدرنیته و اندیشه‌های لیبرالی؛
- عقل استدلال‌گر را ابزار مستقل شناخت می‌دانند، و از این حیث، عقل‌گرا، آزاداندیش و تعبدگریزنند؛
- در حوزه عمومی احکام شریعت را قابل اجرا نمی‌دانند (دین بر همه اجزای زندگی حاکم نیست)؛
- اعتقاد به حکومت غیر دینی (حکومت امری عرفی است که از طریق قرارداد اجتماعی برقرار می‌شود و جامعه با خرد و دانش و تجارب بشری — و نه دین — اداره می‌شود)؛
- اعتقاد به تکثرگرایی دینی؛
- از تمدن غرب متجدد و، در بسیاری از مواضع، از فرهنگ آن نیز دفاع می‌کنند و این تمدن و فرهنگ را در برآوردن نیازهای دنیوی مادی که دین متکفل آنها نیست، موفق می‌بینند؛
- اهل تساهل و تسامح دینی‌اند؛

- تدین را بیش و پیش از هر چیز در اخلاقی زیستن دیدن، آن هم اخلاقی این جهانی، انسان‌گرایانه و احساساتی؛
- اعتراض به اقتدار روحانیت بر دین و دینداری، و خواهان ارائه تفسیرهای مطابق نظر و رأی خود از دین.

۶. دینداری لائیک (لائسیته)

تعریف نظری دینداری لائیک (لائسیته): لائسیته واژه‌ای است که برای نخستین بار در ۱۸۷۱م در یک روزنامه فرانسوی به نام میهن به کار برده شده است و در سال ۱۸۷۳ در دانشنامه لاروس و چهار سال بعد در فرهنگ لیتیره^۱ با تعاریف مشابهی وارد می‌شود: لائسیته چیزی است که «خصلت لائیک» دارد؛ و در همان جا لائیک «غیر مذهبی» یا «غیر دینی» تعریف می‌شود (وثیق، ۱۳۸۷، ص ۱۴).

بعضی از محققین لائسیته را جدایی دین از سیاست می‌دانند، در حالی که لائسیته جدایی دین از دولت (حاکمیت) است و نه سیاست و دولت محدود به حکومت یا قدرت اجرایی نمی‌شود (در اینجا مراد از دولت همان حاکمیت است نه هیئت دولت). جدایی دولت و دین به این معنا است که شهروندی، یعنی شهروند بودن و از حقوق شهروندی برخوردار شدن، هیچ رابطه‌ای با مذهب افراد جامعه ندارد. دولت و نهادهای اجتماعی، سیاست‌های خود را براساس دین، در پرتو دین و یا در انطباق با اصول دین تبیین نمی‌کنند. سرانجام دولت و نهادهای عمومی برای تعیین حقوق و آزادی شهروندان، اعتقادات مذهبی آنان را به هیچ‌رو ملاک کار خود قرار نمی‌دهند (وثیق، ۱۳۸۷، ص ۱۷).

در مجموع می‌توان گفت که لائسیته همان‌گونه که در زادگاهش تعریف و تبیین شده، آن چیزی است که از اتحاد دو مضمون سیاسی، لازم و ملزوم و جداناپذیر تشکیل می‌شود: ۱. جدایی دولت (که دربرگیرنده سه قوه مقننه، اجرایی و قضایی است) و بخش‌های عمومی جامعه از نهاد دین و کلیسا، و مشخصاً استقلال دولت نسبت به ادیان و ارجاعات مذهبی و ۲. تضمین و تأمین آزادی از سوی دولت لائیک برای همه اعتقادات اعم از مذهبی و غیر مذهبی (آزادی ادیان) (وثیق، ۱۳۸۷، ص ۱۶).

جدایی دولت و دین در لائسیته باید کامل باشد. این بدین معنا است که از یک‌سو، دولت دینی را به رسمیت نمی‌شناسد یعنی در قانون اساسی خود به دینی، حتی اگر دین

اکثریت باشد، به عنوان دین رسمی، امتیازی نمی‌دهد و اشاره نمی‌کند؛ از سویی دیگر، ادیان از آزادی فعالیت برخوردارند و دولت هیچ کنترلی بر آنان ندارد. هم دولت کاملاً مستقل از دین است و هم دین از دولت (وثیق، ۱۳۸۷، ص ۱۷-۲۰).

تعریف عملیاتی دینداری لائیک (لائیسیته): براساس ویژگی‌های فوق، تعریف عملیاتی این تحقیق از دینداری لائیک عبارت است از: دینداری کسانی که معتقد به جدایی جامعه مدنی و دولت (حاکمیت) هستند و خواهان آنند که دین از حاکمیت سیاسی خارج شود و دولت از هیچ دینی پیروی نکند. موضوع "لائیک"، "لائیسیته" و "لائیسیزاسیون" چیزی جز رهایش دولت (حاکمیت) و بخش عمومی از قیومیت و مرجعیت دین نیست. این نوع دینداران معتقدند که حاکمیت باید در تمام جنبه‌های زندگی اجتماعی افراد براساس ایده جامعه مدنی عمل کند. یعنی جامعه برخوردار از همه آزادی‌ها بوده و دین، هیچ قدرت سیاسی‌ای در عرصه عمومی اعمال نکند. براساس ویژگی‌هایی که برای دیندار لائیک شمرده شد، این نوع دینداری با معرف‌های زیر سنجیده می‌شود:

- اعتقاد به جدایی دولت (حاکمیت) از دین و کلیسا (هم دولت کاملاً مستقل از دین است و هم دین از دولت)؛
- اعتقاد به جدایی حوزه عمومی از دین (حوزه عمومی از هیچ دینی پیروی نکند)؛
- متمایل به تحقق اصول و بنیادهای مدرنیته در جامعه؛
- مخالف کلیسایسالی و به‌طور کل دین‌سالاری (اما، نه دین‌ستیز و ضد مذهب)؛
- اعتقاد به تکثرگرایی دینی (تضمین آزادی ادیان) و رواداری (همزیستی آزادانه اعتقادات).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله به نظریه‌هایی اشاره شد که می‌توانند پشتوانه تئوریک مناسبی برای سنجش نوع دینداری باشند. در تحقیقات نظری آمده است که علاوه بر تفاوت در سطح دینداری افراد، نوع دینداری آنها نیز گوناگون و متفاوت است. در نتیجه انواع دینداری وجود دارد (ویر، ۱۳۸۴ و ۱۳۸۹؛ بینگر، ۱۹۵۷؛ هرویو - لژه، ۱۳۸۰؛ نیک‌پی، ۱۳۸۲؛ ملکیان، ۱۳۸۴). چنانچه مشاهده کردیم ویر از جمله نظریه‌پردازانی است که انواع مختلف دینداری را مطرح و ویژگی‌های هر نوع را بیان کرده است. او در تقسیم‌بندی خود انواع دینداری را براساس قشریندی اجتماعی ارائه می‌کند (ویر، ۱۳۸۹). پیتز برگر متفکر دیگری بود که با ارائه نظریه سکولارزدایی^۱ در اواخر

دهه نود، به رد نظریه سکولاریزاسیون می‌پردازد: بزرگ‌ترین اشتباه من و دیگرانی که در دهه پنجاه و شصت در این زمینه کار می‌کردند این بود که تصور می‌کردیم مدرنیته لزوماً به افول دین می‌انجامد (برگر، ۱۹۹۸). همچنین می‌گوید: دنیای امروز، به جز در مواردی، به اندازه گذشته دینی است و در جاهایی هم مذهبی‌تر از گذشته است (برگر، ۱۹۹۹). با این وجود برگر تأیید می‌کند که در دنیای مدرن (با ورود عنصر انتخاب) در عرصه عمومی جامعه، تفاسیر مختلفی از دین ظهور می‌یابند و در سطح آگاهی ذهنی افراد، «سبک‌های دینداری» پدید می‌آید (برگر، ۱۳۸۱).

سنخ‌ها و گونه‌های متفاوتی از دینداری ارائه شده است، در تحقیق حاضر با توجه به جامعه ایرانی و با تلفیق نظریات صاحب‌نظران، شش نوع دینداری مطرح گردید، که عبارت‌اند از: ۱. دینداری عامیانه؛ ۲. دینداری شریعت‌مدارانه؛ ۳. دینداری رسمی - حکومتی؛ ۴. دینداری متجددانه؛ ۵. دینداری سکولار و ۶. دینداری لائیک. شاخص‌های هر نوع دینداری نیز در تعریف عملیاتی مفاهیم آمده است.

منابع

- آرشه، گی (۱۳۸۵)، لائسیسته، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: نشر آگه.
- آقابابا، ابوالفضل (۱۳۶۴)، جامعه‌شناسی دین، تئوری‌های دورکیم و وبر، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه تربیت مدرس.
- آیت‌الله خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۶۱)، صحیفه نور، [بی‌جا: بی‌نا].
- _____ (۱۳۶۱)، ولایت فقیه، [بی‌جا: بی‌نا].
- بی، ازل (۱۳۹۰)، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، ترجمه رضا فاضل، تهران: سمت.
- برگر، پیتر، ال. (۱۳۷۵)، «غیر دینی شدن منشأ کثرت‌گرایی»، نامه فرهنگ، ترجمه لیلی مصطفوی، ش ۲۴.
- _____ (۱۳۸۰)، «موج نوزن سکولارزدایی»، فصلنامه راهبرد، ترجمه امیر افشاری، ش ۲۰.
- _____ (۱۳۸۳)، «برخلاف جریان»، چالش‌های دین و مدرنیته، ترجمه سیدحسین سراج‌زاده، تهران: طرح نو.
- برگر، پیتر، ال. و توماس لاکمن (۱۳۷۵)، ساخت اجتماعی واقعیت، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- برگر، پیتر، ال. و دیگران (۱۳۸۰)، افول سکولاریسم، ترجمه امیر افشاری، تهران: نشر پیکان.
- _____ و _____ (۱۳۸۱)، ذهن بی‌خانمان؛ نوسازی و آگاهی، ترجمه محمد ساوجی، تهران: نشر نی.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۴)، دولت عقل، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین.
- _____ (۱۳۷۸)، جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین.
- بلیکی، نورمن (۱۳۸۹)، استراتژی‌های پژوهش اجتماعی، ترجمه هاشم آقاییگ پوری، تهران: نشر جامعه‌شناسان.
- توسلی، غلامعباس (۱۳۶۹)، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی دینی، تهران: سخن.
- توسلی، غلامعباس و ابوالفضل مرشدی (۱۳۸۵)، «بررسی سطح دینداری و گرایش‌های دینی دانشجویان»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره هفتم، ش ۴.

تیلور، چارلز (۱۳۸۷)، تنوع دین در روزگار ما: دیداری دوباره با ویلیام جیمز، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: نشر شور.

دورکیم، امیل (۱۳۸۱)، تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
 _____ (۱۳۸۱)، صور ابتدایی حیات مذهبی، ترجمه نادر سالارزاده امیری، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.

_____ (۱۳۸۳)، صور بنیادین حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
 رابرتس، کیت (۱۳۷۷)، «تجربه دینی و ساختار اجتماعی واقعیت»، کیان، ترجمه هادی جلیلی، ش ۴۳، ص ۲۸-۳۲.

رجب‌زاده، احمد (۱۳۷۹)، دانشگاه، دین، سیاست، دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.

سراج‌زاده، حسین (۱۳۷۸)، «نگرش‌ها و رفتارهای دینی نوجوانان تهرانی و دلالت‌های آنها برای نظریه سکولار شدن»، فصلنامه نامه پژوهش، ش ۹ و ۱۰.

_____ (۱۳۸۳)، «بررسی تعریف عملیاتی دینداری در پژوهش‌های اجتماعی»، چالش‌های دین و مدرنیته، تهران: طرح نو.

سراج‌زاده، حسین و محمدرضا پویافر (۱۳۸۶)، «مقایسه تجربی سنجه‌های دینداری»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره هشتم، ش ۴، ص ۳۷-۷۱.

سراج‌زاده، حسین و مهناز توکلی (۱۳۸۰)، «بررسی تعریف عملیاتی دینداری در پژوهش‌های اجتماعی»، فصلنامه نامه پژوهش، ش ۲۰ و ۲۱، ص ۱۵۹-۱۸۸.

سراج‌زاده، حسین و سیروس صابر (۱۳۸۳)، «بررسی رابطه میزان دینداری و انواع آن با مدارای اجتماعی»، مجله علوم اجتماعی، دانشگاه فردوسی مشهد، س ۱، ش ۴، ص ۱۰۹-۱۴۲.

سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۸۳)، سیری در ادیان زنده جهان، قم: آیت عشق.
 شایگان، فریبا (۱۳۸۶)، بررسی رابطه دینداری و اعتماد سیاسی، رساله دکترای دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی.

طلوعی، محمود (۱۳۸۵)، فرهنگ جامع سیاسی، تهران: نشر علم.
 فروند، ژولین (۱۳۶۴)، جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: نشر ریزان.
 فورست، اینگر (۱۳۹۰)، «دین در حوزه عمومی»، هفت آسمان، ترجمه مجید جعفریان، ش ۴۹، ص ۱۴۵-۱۶۹.

کرمی‌پور، الله‌کرم (۱۳۸۸)، «پیتر برگر و جامعه‌شناسی دین»، هفت آسمان، ش ۴۲، ص ۱۴۳-۱۶۱.

کرین بروک، فیلیپ (۱۳۸۸)، «اخلاق و جامعه در فلسفه زرتشتی»، جستاری در فلسفه زرتشتی، ترجمه سیدسعیدرضا منتظری، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

گنجی، اکبر (۱۳۷۷)، «دولت دینی و دین دولتی»، کیان، ش ۴۱، ص ۱۸-۲۹.
ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، «دین و دینداری در جهان معاصر»، راهی به رهایی، تهران: نگاه معاصر.

_____ (۱۳۸۴)، «همایش سنجه‌های دینداری»، www.fasleno.com.

_____ (۱۳۸۵)، مشتاقی و مهجوری، تهران: نگاه معاصر.

_____ (۱۳۸۷)، راهی به رهایی؛ جستارهایی در عقلانیت و معنویت، تهران: نگاه معاصر.

میرسندسی، سیدمحمد (۱۳۸۳)، مطالعه میزان و انواع دینداری دانشجویان، پایان‌نامه دکترای جامعه‌شناسی، دانشگاه تربیت مدرس.

نایی، هوشنگ و تقی آزادارمکی (۱۳۸۵)، «سکولاریسم و رابطه آن با تحصیلات عالی»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره هفتم، ش ۳، ص ۷۶-۹۳.

نصر، سیدحسین (۱۳۸۵)، اسلام سنتی در دنیای متجدد، تهران: دفتر نشر و پژوهش سهروردی.
نیک‌پی، امیر (۱۳۷۹)، «تحول دینی در ایران معاصر»، سخنرانی در انجمن جامعه‌شناسی ایران.

_____ (۱۳۸۰)، «نگاهی به برخی تحولات دینی در ایران معاصر»، نامه انجمن جامعه‌شناسی ایران، ش ۳، ص ۴۳-۶۲.

نیک‌پی، امیر (۱۳۸۲)، «دینداری مدرن، دینداری حاکم بر جوانان ایرانی»، <http://www.isa.org.ir>.

وبر، ماکس (۱۳۸۹)، دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران: نشر هرمس.

وثیق، شیدان (۱۳۸۷)، لائسیته چیست؟، تهران: نشر اختران.

ویلسون، برایان (۱۳۷۷)، دین، اینجا و اکنون (مجموعه مقالات)، ترجمه مجید محمدی، تهران: نشر قاره.

همیلتون، ملکم (۱۳۸۷)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات ثالث.

هیگ، جان (۱۳۸۱)، فلسفه دین، ترجمه همایون همتی، تهران: نشر.

هینلز، جان آر. (۱۳۸۶)، فرهنگ ادیان جهان، گروه مترجمان، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

- Berger, Peter L. (1967), *Sacred Canopy; Elements of A Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday.
- (1974), *Religion in a Revolutionary Society*, Washington, D. C: American Enterprise Institute for Public Policy Research.
- (1980), "From Secularity to World Religions", *Christian Century*, no.16.
- (1998), "Protestantism and the Quest of Certainty", *The Christian Century* 26 Augsy- 2 Septamber 2, pp.96-782.
- (2001), "Postscript", *Peter Berger and the Study of Religion*, Linda Woodhead (ed.), London & New York: Routledge.
- (2001), *Reflections on the Sociology of Religion Today*, www.findarticles.com.
- Bruce, Steve (2001), "The Curious Case of the Unnecessary Recantation: Berger and Secularization", *Peter Berger and the Study of Religion*, Linda Woodhead (ed), London & New York: Routledge.
- Durkheim, E. (1915), *The Elementary forms of the Religious Life*, London: Allen & Unwin.
- Hervieu-Leger, Daniele (2001), "The Twofold Limit of the Notion of Secularization", *Peter Berger and the Study of Religion*, Linda Woodhead (ed.), London & New York: Routledge.
- Sheperd, William E. (1987), "Islam & Ideology: Toward a Typology", *International Journal of Middle East Studies*, 19(3): 307-335.
- Yinger, J. Milton (1970), *The Scientific Study of Religion*, McMillan.