

## بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته

علی‌رضا شجاعی‌زند\*

استاد گروه گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس

(تاریخ دریافت ۸۴/۱۰/۲۰، تاریخ تصویب ۸۵/۱۱/۲۴)

### چکیده

از مدرنیته در تلقی عام و کلاسیک، به عنوان مهم‌ترین عامل عرفی شدن یاد شده است و انتظار می‌رفت با بسط آن، دین از صفحه ذهن و زندگی انسان مدرن بیرون رود. وجود شواهدی از حضور پر نشاط دین در دنیای مدرن، این نظریه و پیش‌بینی‌های آن را به زیر سؤال برده و امیدواری‌هایی برای به‌هم‌آوردن دین و مدرنیته در برخی از نواندیشان دینی پدید آورده است. این مقاله با تأکید بر تمایز میان «نوشدن»، «مدرن شدن» و «مدرنیته» و ملاحظه تفاوت‌های آموزه‌ای اسلام و مسیحیت، این امیدواری را به چالش کشیده است: در گام نخست با آشکارسازی نسبت نقیض میان دین و عرفی شدن و اثر غیر قابل انکار مدرنیته بر وقوع این فرایند و در گام دوم با ابرام بر عدم صدق مهم‌ترین مصادیق همزیستی میان دین و مدرنیته.

**واژگان کلیدی:** دین، اسلام، مدرنیته، مدرن شدن، نو شدن، عرفی شدن.

## مقدمه

بحث این مقاله بررسی نسبت «دین» است و «مدرنیته»، آن هم به واسطه پدیده‌ای به نام «عرفی شدن» که با هر یک از طرفین، نسبتی دارد. مسأله، از همراهی و همزیستی‌هایی برخاسته که برخلاف انتظار در برخی از تجربیات، میان آن دو به وقوع پیوسته؛ در حالی که پیش‌بینی جامعه‌شناسان آشنا با دین و دنیای جدید جز این بوده است.

خویشی و نسبت میان مدرنیته و عرفی شدن را از دو مسیر نظری و تجربی بررسی و اثبات کرده‌اند. مسیر ما در این مقاله به طور قطع، «اولی» که مستلزم کنکاش در بنیادهای هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی دین و مدرنیته برای نشان دادن تمایزات میان آن‌ها است، نمی‌باشد. در این قبیل واکاوی‌ها بعضاً بجای تأمل در بنیان‌های معرفتی یا ذاتیات، به مقایسه نشانه‌ها و میوه‌های دین با مدرنیته پرداخته می‌شود (کمبرت، ۱۹۹۹) که آن هم مقصود ما نیست. این کار با مسیر دوم نیز تفاوت‌هایی دارد؛ چرا که بجای رفتن به سراغ تجربه‌های مؤید اثر عرفی‌کننده مدرنیته، به واری‌های موارد نقض آن در موقعیت‌هایی خواهد پرداخت که گویای نوعی همزیستی میان دین و مدرنیته بوده است. طبع انسان امروز، مایل است نتایج بحث‌های نظری را با تمام استحکام و غنایشان، در عمل و در مقام واقع نیز ببیند؛ آن هم از مسیر بررسی دقیق‌تر تردیدها و واری‌های موارد مبطل. چرا که اثر شبهه و قدرت ابطال حتی با استناد به یک نمونه خلاف، از توان تأیید صدها شاهد مؤید بیشتر است. هم منطقاً و هم به لحاظ روانی. این همان وضعی است که اکنون درباره رابطه به ظاهر محرز دین و مدرنیته پدید آمده است.

هم زمان با تردیدهایی که در قطعیت و شمولیت عرفی شدن در دهه‌های اخیر پدید آمد (لاکمن، ۱۹۶۷؛ گریلی، ۱۹۶۹، ۱۹۷۲؛ داگلاس، ۱۹۸۳؛ رابرتس، ۱۹۸۴؛ ۳۲۰-۳۱۳؛ استارک و بین‌بریج، ۱۹۸۷: ۳۱۲-۲۹۰؛ استارک و فینک، ۲۰۰۰: ۷۱؛ برگر، ۱۹۹۹)، در تلازم میان آن با مدرنیته از یکسو و تراحم میان دین و مدرنیته از سوی دیگر نیز تشکیک شده است (استارک، ۱۹۹۹؛ برگر، ۱۹۹۷؛ برگر، ۱۹۹۹: ۴-۵؛ ویلم، ۱۳۷۷: ۱۳۷-۱۳۵). واکاوی تجربی نسبت‌های فوق، اگرچه مؤیدات فراوانی را نشان می‌دهد (کیویت، ۱۹۸۴: مقدمه)؛ اما چند مصداق نقض توانسته در بنای آن‌ها تردید افکند و حتی بنیان‌های نظری‌اشان را زیر سؤال ببرد. وجود مصادیقی از همراهی دین و مدرنیته در برهه‌هایی از تاریخ و مناطقی از جهان باعث گردیده تا

### بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته

در یک نتیجه‌گیری کلی گمان شود که چالش ادعا شده میان آن‌ها نه ذاتی، بلکه ناشی از قرائت‌های خاصی است که از دین یا مدرنیته شده است (کدیور، ۱۳۸۵). بر این اساس نه عرفی شدن سرنوشت اجتناب‌ناپذیر مدرنیته است و نه خود، معنای نفی کلی دین را دارد. پس می‌توان با هدف حفظ دین در دنیای جدید و تلطیف زندگی مدرن با چاشنی‌های معنوی، به سوی اسلام مدرن یا مدرنیته اسلامی (کدیور، ۱۳۸۴) حرکت کرد.

برخلاف تلقی فوق، این مقال معتقد است که:

۱. عرفی شدن در هیچ یک از تعاریف، معنایی کمتر از تحدید یا تحریف دین نداشته و

ندارد؛

۲. قرابت قرینی میان آن با مدرنیته وجود دارد، به نحوی که با هر گام در مسیر مدرنیته،

یک گام از دین فاصله گرفته می‌شود؛

۳. تعارض لاینحل میان مدرنیته و انواع خاصی از دین، جز از طریق نفی یا قلب یکی به

نفع دیگری مرتفع نمی‌گردد.

پیش از تفصیل مدعیات فوق، بیان چند نکته در حکم پیش‌فرض، ضروری است:

۱. درباره هر پدیده‌ای اگر بشود به نحو کلی و فرامصادقی سخن گفت، راجع به دین

نمی‌شود؛ یا بدین گونه سخن گفتن و تئوری ساختن، دشوار و ناصواب است. همین‌گونه است

بحث از عرفی شدن آنگاه که از اعتنا و ارجاع به مصادیق دینی، تاریخی و اجتماعی آن پرهیز

می‌شود. بر این اساس، نمی‌توان از مدرنیته و نسبتش با دین به معنی‌الاعم سخن گفت و به نتایج

قابل تعمیمی هم دست یافت. دستیابی به نتایج دلالت‌بخش در این‌باره مستلزم بررسی‌های

مصادقی و تأملات تفصیلی در دو جانب بحث است. از این روست که از چهار صورت محتمل

در نسبت «دین و نو شدن»، هر چه به خانه‌های بالاتر می‌رویم، بحث‌ها عینی‌تر و نتایجشان

آزمون‌پذیرتر می‌گردد:

نو شدن			
مصادقی	کلی	کلی	دین
۲. دین و مدرنیته	۱. دین و نو شدن	مصادقی	
۴. اسلام و مدرنیته	۳. اسلام و نو شدن		

برخی بر این باورند که حتی این سطح از بحث، یعنی بررسی نسبت میان «اسلام و مدرنیته» به دلیل عدم امکان فرض تامیت و یکدستی برای هر یک از آنها، ره به جایی نمی‌برد و بهتر است آن را به سطوح باز هم خردتری که عینیت بیشتری دارند، منتقل سازیم (نیکفر ۱۳۸۵). ما بی آن که تامیت و همگنی مورد نیاز برای بررسی چنین نسبتی را ناکافی بدانیم، بحث را در فرازهای پایانی به همان سطوح خردتر، یعنی بررسی «واکنش‌های مختلف اسلامی»، به جای اسلام و «عناصر خاصی از دنیای مدرن»، به جای مدرنیته نزدیک خواهیم ساخت.

۲. نکته دیگری که از بیان پیشین نیز قابل استنتاج است، لزوم رهانیدن گستره مفهومی «نوشدن» و توسعه یافتن، از حصار مصداقی «مدرن شدن» است و تأکید بر این حقیقت آشکار که مدرنیته تنها گزینه پیش‌رو و تنها الگوی تغییر و توسعه جوامع نبوده و نمی‌باشد. آنچه هیچ اندیشمند منصف و معتقد به ظرفیت‌های بی‌منتهای انسانی در آن تردید نمی‌کند، گشوده و فراخ بودن آینده و نامتعیین بودن مسیر تحول تاریخ است. این فرض و باور بدیهی که در فضای علم و روشن‌اندیشی، کمتر مخالفی دارد، در برخی از دفاعیات روشنفکرانه از مدرنیته و همبسته‌های آن، مورد اغماض و انکار قرار گرفته است (پوپر ۱۳۷۶: ۹۳-۹۹، ۱۴۵-۱۴۹، ۱۶۸-۱۶۹؛ فوکویاما ۱۹۹۲). این تلقی متجمد و دفاع متعصبانه از یک تجربه، حتی با روح انعطاف‌پذیر و بی‌تعیین مدرنیته که آماده نقد هر لحظه خویش است، مغایرت دارد. آنچه محرز است یا این تحقیق آن را محرز قلمداد کرده، این حقیقت است که مدرنیته بیش و پیش از هر چیز یک پدیده تاریخی به معنای دقیق کلمه است (برگرها و کلنر، ۱۳۸۱: ۱۹-۱۸)؛ بنابراین مدرنیته:

۱-۲. نه دستاورد بشری، بلکه تجربه بخشی از آن‌ها در برهه‌ای خاص و شرایطی فرید

است؛

۲-۲. نه تماماً مبتنی بر علم محض و دانش غیرقابل تخطی، بلکه بر تلقی خاصی از انسان

و جهان استوار است؛

---

۱. «مدرن شدن» را ما در اینجا معادل modernization گرفته‌ایم که مسیر و تلاشی است در کشورهای تابع برای رسیدن

به جایگاه غرب در تجربه خاص مدرنیته (modernity).

۲. با این که پوپر در مسیر نقد تاریخی‌گری، مواضع صریحی درباره باز بودن آینده بشر اتخاذ کرده (۱۳۷۶: ۱۴۲،

۱۳۴)؛ اما در دفاع از لیبرال دموکراسی، از این ایده روشن‌اندیشانه عدول نموده است (۱۴۵-۱۴۹؛ ۱۶۹-۱۶۷).

## بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته

۲-۳. نه تنها گزینه و تنها مسیر پیش رو، بلکه یکی از آن‌ها است که البته به تحقق و تناوری رسیده است؛

۲-۴. نه یک الگوی خنثی و لابلاتضاء، بلکه یک قالب کرانمند و جهت‌دار است؛

۲-۵. نه یک آموزه جاودان و بی‌بدیل، بلکه یک نسخه‌ زمانمند و جایگزین‌پذیر است.

بروز و شیوع این خلط و خطا بیش از هر چیز، از این واقعیت ناشی می‌شود که در ادوار اخیر هیچ تجربه‌ای از نو شدن، جز تجربه مدرنیته غربی برای هیچ اجتماع و مردمی وجود نداشته یا معرفی نشده است و بلکه تمامی فرایندهای تغییر و نوسازی در سده‌های اخیر به نحوی منبث یا متأثر از آن بوده‌اند.

۳. بررسی امکان یا عدم امکان همزیستی «دین و مدرنیته» به غیر از بحث همزیستی میان «سنت و مدرنیته» است. اگر در مواردی فرض ترادف میان دین و سنت جایز باشد، در اینجا نیست و احکام و نتایج آن را نمی‌توان بسادگی به هم تسری داد؛ خصوصاً در برخی از ادیان نظیر اسلام که در عین ریشه داشتن در «گذشته»، بشدت درگیر مسائل «اکنون» و مشغول آرمان‌های «آینده»‌اند و می‌کوشند تا رویه و الگوی متفاوتی را در حیات فردی - اجتماعی پیروانشان پیاده نمایند. حتی بحث از قرائت سلفی و تقابلش با نو شدن را نمی‌توان در چارچوب سنت و مدرنیته دنبال کرد. نوگریزی آنان از انگیزه‌هایی فراتر از وفاداری به سنت برمی‌خیزد. احترام و اعتنای جریان سلفی به گذشته، نه فی‌نفسه، بلکه ناظر به وجوه و جنبه‌هایی از آن است و احتیاط و انفعالشان در قبال تغییر و عدم استقبالشان از آینده نیز بیش از هر چیز از ناخرسندی یا بی‌اطمینانی ایشان از سمت و سوی تحولات جاری در سرزمین‌های اسلامی ناشی می‌گردد. بنابراین بحث ما در این مقال نه مبتنی بر نتایج حاصل از چالش میان سنت و مدرنیته است و نه مؤثر در آن؛ بلکه مسیری مستقل از آن را می‌پیماید.

۴. بحث اسلام و مدرنیته وقتی موضوعیت می‌یابد که برای آن‌ها «طرفیت» و «خصوصیت» قائل شویم. هرگونه تلاش برای شمولیت بخشی به یکی از طرفین و قائل شدن جایگاهی فراگفتمانی و فراپارادایمی برای آن، امکان چنین بحثی را منتفی می‌سازد. ملاحظات و مجاب‌هات کلامی در برابر مدرنیته، نمونه‌ای از آن است و در مقابل، آنجا که دین از هرگونه وجه عقلی تهی شده و معیارهای عقلانی به انحصار کامل رقیب در می‌آید (ملکیان، ۱۳۸۵؛ فناپی، ۱۳۸۵).

نمونه‌ای دیگر. مدرنیته در برخی از فراروایت‌ها (سروش، ۱۳۸۵) از چنان اشتمال و موجیتی برخوردار شده است که دیگر نمی‌توان آن را به محاجه فراخواند. مدعیان تنها مجازند با میوه و موالید آن گلاویز شوند، آنهم نه در میدانی بی‌طرف، بلکه در دامانی که مدرنیته خود برای چنین مواجعاتی گسترانیده است.

با این که مدرنیته واجد جنبه‌ها و ابعاد بسیار متعددی است و تجربه‌های بس متنوعی از آن به ظهور رسیده و به دلیل وضع دائماً متحول و نوشونده‌اش، هنوز تمامی ظرفیت و صورت‌های ممکن خویش را متجلی نساخته است، مع‌الوصف نمی‌توان نتیجه گرفت که فاقد هرگونه خصوصیت و ذات ممیزی است. اذعان به این حقیقت را در کار برگرها و کلنر می‌توان دید (۱۳۸۱: ۱۰۴، ۱۱۹-۱۱۸) نفی خصوصیت و مخالفت با قائل شدن ذات و بنیاد ممیز برای مدرنیته (سروش، ۱۳۸۵)، در واقع انتساب نوعی شمولیت و سیالیت بدان است تا هم گریزناپذیر بنماید و هم گریزنده از هر ارزیابی و پرسش.

۵. عرفی شدن فرایندی است که در سه سطح فردی، اجتماعی و خود دین به وقوع می‌پیوندد (دابلر، ۱۹۸۱؛ ویلم، ۱۳۷۷: ۱۴۱). وقوع این فرایند در سطوح مذکور در ادیان اشتمالی نظیر اسلام، هم‌سو است؛ و در ادیان تجزی‌گرا مانند مسیحیت، نابه‌همسو. بدین معنی که عرفی شدن جامعه لزوماً با عرفی شدن فرد همراهی نمی‌شود و یا عرفی شدن در سطح دین می‌تواند حتی موجب اهمیت یافتن آن در سطح فردی و اجتماعی گردد. تفاوت روندهای عرفی شدن و وضع دینداری در اروپا و آمریکا که مورد توجه جامعه‌شناسان دین در دهه‌های پیشین قرار گرفته (ویلسون، ۱۹۶۶، ۱۹۸۷؛ لاکمن، ۱۹۶۷: ۱۳۷-۱۳۶، ۱۹۶۹؛ برگر، ۱۹۶۷: ۱۰۸)، ناشی از همین خصوصیات بوده است.

در ادیان اشتمالی نظیر اسلام به دلیل داشتن اهتمامات دنیوی و عدم تجزی میان عرصه‌های فردی و اجتماعی دینداری، تأثیرات عرفی شدن در هر سطحی بلافاصله به سطوح دیگر منتقل می‌گردد؛ لذا سطوح مختلف فرایندهای عرفی شدن در این قبیل ادیان در یک راستا بوده و با اندک فاصله‌ای پشت هم قرار می‌گیرند. به همین رو بدون نادیده‌گرفتن دین یا تجدیدنظرهای اساسی در آموزه‌های آن (عرفی شدن دین)، نمی‌توان حیات اجتماعی دینداران را به الگوهای مغایر نظیر مدرنیته سپرد (عرفی شدن جامعه) و یا در بسترهای مغایر و مزاحم، نمی‌توان انتظار

دینداری مجدانه و کاملی از مؤمنان به این قبیل ادیان را داشت (عرفی شدن فرد). در روندی معکوس نیز مشاهده شده است که بازگشت به دین و پالایش آن از زنگارهای تحریف (عرفی زدایی دین)، انگیزه‌های دینی در ایجاد زندگی مؤمنانه را تقویت کرده و تلاش دینداران در دو مسیر موازی برای «خودسازی» (عرفی زدایی فرد) و «جامعه‌سازی» (عرفی زدایی جامعه) را افزایش داده است.

اما تفصیل مدعیات پیش‌گفته مقاله درباره:

۱. عرفی شدن موجب تحدید و تحریف دین است؛
۲. میان مدرنیته و عرفی شدن، قرابت قرینی وجود دارد؛
۳. میان مدرنیته و انواع خاصی از دین، تعارض لاینحلی وجود دارد.

#### ۱- دین و عرفی شدن

عرفی شدن در عام‌ترین معنا، فرایندی است که طی آن نقش و اهمیت دین در «اجتماع» و نزد «فرد» افول پیدا می‌کند و «دین» را نیز دستخوش تجدیدنظرهای معرفتی - ارزشی می‌سازد. این که برخی از متفکرین در تقابل و رویارویی عرفی شدن با دین تردید کرده و بقا و حیات دین در بسترهای عرفی شده را محتمل و مجاز شمرده‌اند، از چند سهو و خطای رایج در این مباحث برخاسته است:

۱. اجمال در تعریف؛ ۲. افراط در تصدیق.

اجمال در تعریف: کار تعریف همواره نوعی تعمیم‌دهی خصوصیات مشترک بر مصادیق کثیره است که همیشه با نوعی تقلیل و تصرف در واقعیت همراه است. در تعریف عرفی شدن نیز مانند هر تعریف دیگری، از تفاوت‌های فراوان میان مصادیق دین صرف نظر می‌شود تا حداکثر جامعیت و شمول برای آن حاصل آید. به همین رو در این مرحله به «افول نقش و اهمیت دین در اجتماع و نزد فرد» به مثابه شاخص عام عرفی شدن اکتفاء شده و از ترکیب و تأمل در این نکته که نقش و اهمیت دین در اجتماع و نزد افراد چیست و در چه ابعاد و عرصه‌هایی متجلی می‌گردد و افول آن مبین تنازل از چه وضعی و انتقال به چه موقعیتی است، اجتناب گردیده است. اگر در مرحله تعریف برای حصول جامعیت بیشتر، ناگزیر از اجمال

باشیم، در مرحله بازیابی و بررسی عینی، ملزم به آن نخواهیم بود؛ بلکه باید مشخصه‌های این افول از طریق معرفی وضع دین در دو موقعیت پیش و پس از عرفی شدن و فاصله پیموده شده میان این دو موقعیت، با دقت و تفصیل بیان گردد. لازمه چنین بسط و تفصیلی البته عینیت‌بخشی به مفاهیم کلی و انتزاعی و عملیاتی کردن تعریف است که جز از طریق مرتبط ساختن آن به دین مشخص و تعیین تاریخ و جغرافیای بحث میسر نیست.

این که برخی از متفکرین وجود شواهدی از عرفی شدن در کنار مصادیقی از دینی بودن را دلیلی بر نفی تعارض میان آن دو با یکدیگر گرفته‌اند، ناشی از نادیدن فاصله پیموده شده در این فرایند و سمت و سوی روند در حال پیشروی است از یکسو و لحاظ نکردن موقعیت هر یک از مشخصه‌های عرفی یا دینی در متن و حاشیه زندگی است از سوی دیگر. بررسی فاصله پیموده شده اولاً مستلزم مطالعه‌ای تاریخی است و ثانیاً تأملی کلامی در کشف مدعیات دین درباره قلمرو، اغراض و اهداف خود؛ تشخیص میزان و عمق عرفی‌شدگی نیز نیازمند مطالعه‌ای عینی - ساختاری است برای تعیین موقعیت مرکزی یا حاشیه‌ای دین و همبسته‌های آن در متن جامعه.

پس در صورتی از همزیستی میان دین و عرفی شدن می‌توان سخن گفت که احراز شود هیچ تحاشی و تنازلی در موقعیت دین پدید نیامده است یا تنازل پدید آمده، موجب عدول از قلمرو، اغراض و اهداف مورد ادعای آن نشده است. مصادیق مورد استناد مدعیان، کمتر با بررسی و اثبات این شرایط همراه بوده است.

افراط در تصدیق: عرفی شدن یک فرایند پیش‌رونده است و بتدریج تمامی عرصه‌های متصرفه یا قلمروهای مورد ادعای دین را در می‌نوردد و آن را تا نازل‌ترین موقعیت و حاشیه‌ای‌ترین جایگاه عقب می‌راند. مشاهده ظهوراتی از دین در جوامع عرفی‌شده، نقصی بر این تلقی از عرفی شدن نمی‌باشد و مدعای ما را درباره ناسازگاری میان آن دو نقض نمی‌کند.

عرفی شدن در اولین گام، دین را از همه‌کارگی در حیات فردی و اجتماعی باز می‌دارد و جایگاه نهاد برتر را برای آن پیشنهاد می‌کند و در گام‌های بعدی غلبه نهادی آن را به زیر سؤال می‌برد و بر تمایز ساختی و استقلال نهادها تأکید می‌نماید و از این طریق، دیگر نهادهای اجتماعی را به خروج از سیطره هنجاری آن فرا می‌خواند. این روند تا تبدیل شدن دین به یک نهاد فرعی یا ترک موقعیت نهادی ادامه می‌یابد (لاکمن، ۱۹۶۷؛ برگر، ۱۹۶۷؛ لوهمان، ۱۹۸۲؛

## بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته

دابلر، ۱۹۹۹). آخرین منزل برای دین در سرانجام این فرایند، بدل شدن آن به یک دلمشغولی شخصی در قالب «معنویت‌های زندگی»<sup>۱</sup> است.

استاد متفکرین به همراهی عرفی شدن با دین اگر به شواهدی فراتر از قالب اخیر (معنویت‌های زندگی) اشارت داشته باشد، مربوط به مقاطعی از میانه راه است که به سبب ناتمام بودن فرایند و ناپایداری وضعیتش نمی‌توان از آن به عنوان شاهدی بر مدعای فوق استفاده کرد و لذا باید آن را به مثابه نوعی تعجیل یا افراط در مصداق‌یابی قلمداد نمود.

### ۲- مدرنیته و عرفی شدن

از مدرنیته نیز همچون دین، تعاریف متعددی ارائه شده و مصادیق متنوعی به ظهور رسیده است و همین، بررسی نسبت آن با عرفی شدن را دشوار می‌سازد. مع الوصف با تمیز و ترکیب برخی از ویژگی‌های محرز آن نظیر مادیت، فردیت، عقلانیت، تکثر و نسبیت که اثر تعیین‌کننده‌ای بر عرفی شدن دین و فرد و جامعه دارند (ویلیم، ۱۳۷۷: ۱۵۰-۱۴۷)، تردیدها درباره همبستگی میان آن‌ها برطرف خواهد شد. به جز این، اجماع نسبتاً کاملی درباره اثر عرفی‌کننده مدرنیته در میان جامعه‌شناسان کلاسیک (ویلیم، ۱۳۷۷: ۱۳۴-۱۳۱؛ همیلتون، ۱۹۹۵: ۱۹۲-۱۹۱؛ استارک، ۱۹۹۹) و جامعه‌شناسان دین وجود دارد. فیلیپ هاموند (۱۹۸۴) معتقد است که عرفی شدن نتیجه و محصول روندهای صنعتی شدن، عقلانی شدن و شهری شدن بوده است که از مشخصه‌های اصلی مدرنیته است. اثر همین عوامل را هیدن (۱۹۸۷) و فینک (۱۹۹۲) بر فروگاهی دین مشاهده کرده‌اند. جیمسون نظام سرمایه‌داری مدرن را که جهانی سراسر مادی پدید آورده است، مسئول مرگ دین می‌داند. او می‌گوید کاپیتالیسم و عصر مدرن، دورانی است که در آن شاهد انقراض امور مقدس هستیم؛ چرا که تحت تأثیر یک فرهنگ مادی، تمام

---

۳. اصطلاح «معنویت‌های زندگی» (Spiritualities of life) از وودهد و هیلاس (۲۰۰۰) است، اما از این پدیده با عناوین دیگری نیز یاد شده است. رابرت بلا (۱۹۶۴) تحت عنوان «دین مدرن» (Modern religion)، مک‌گوئر (۱۹۸۱) با عنوان «ادیان غیررسمی» (Nonofficial religions) و «ادیان بدلی» (Alternative religions)، ویلسون (۱۹۹۹) با «جنبش‌های دینی جدید» (New religious movements) و بین‌بریج (۱۹۹۷) با «جنبش‌های عصر جدید» (New age movements) یاد کرده‌اند که با تفاوت‌هایی، بر صورت‌های مختلف دینی در دنیای جدید اشارت دارند.

ارزش‌های معنوی از حیات جاری زائل می‌شود (وودهد و هیلاس ۲۰۰۰: ۳۱۳-۳۰۶). برگر (۱۹۸۰) معتقد است که چون طبیعت جوامع جدید و ساخت‌های مدرن بر متکثرشدن نهادی و نسبت‌های ارزشی استوار است، نمی‌توان از تمامی افراد و گروه‌ها و اقشار مختلف انتظار داشت تا از یک دین واحد و نظام ارزشی و اخلاقی مشترک تبعیت کنند. **کازانووا**، خصوصاً شدن دین را رخداد گریزناپذیر مدرنیته غربی می‌داند. او در عرصه فردی، آزادی دینی را به معنی «آزادی وجدان» می‌گیرد و معتقد است که آن، پیش‌شرط لازم زندگی مدرن است. «حق خلوت و تنهایی» از نظر **کازانووا** اساسی‌ترین شرط تحقق فردگرایی در دنیای مدرن است (۱۹۹۴: ۵۶-۵۵). **استارک و فینک** مدعی‌اند در این باره که مدرنیته علت اساسی بازنشسته کردن خدایان است، یک اتفاق نظر عمومی وجود دارد (۲۰۰۰: ۵۹).

این نظریه شایع در یکی دو دهه اخیر با نقد و تردیدهای مهمی مواجه شده است. آن‌ها امکان همزیستی میان دین و مدرنیته را مطرح کرده‌اند و این که هیچ حکم قاطعی درباره وجود روند رو به زوال دین نمی‌توان صادر کرد. از این میان می‌توان به سه دسته زیر اشاره کرد:

۱. آنها که نسبت به دینی‌تر بودن انسان و جوامع ماقبل مدرن به انسان و جوامع مدرن تردید کرده‌اند؛
۲. آنها که نسبت به دینی‌تر نبودن انسان و جوامع آینده نسبت به انسان و جوامع عصر مدرن تردید کرده‌اند؛
۳. آنها که در بررسی وضع حال، به نشانه‌های مهمی از همزیستی میان دین و مدرنیته برخورده‌اند.

دسته نخست که در چهره‌هایی چون **لاکمن** (۱۹۶۷)، **داگلاس** (۱۹۸۳؛ ۱۹۸۲: ۲۹) **استارک** (۱۹۹۹) و **استارک و بین‌بریج** (۱۹۸۷: ۷۱) بروز یافته است، در میزان و صحت اطلاعات ما از وضع دینی انسان و اجتماعات گذشته و امکان مقایسه با موقعیت دین و وضع دینداری در دنیای کنونی و احراز فرایند «افول» تردید کرده‌اند. **ویلسون** اما این تردید را تنها در سطح فردی وارد می‌داند و با وقوع فرایند عرفی شدن در سطح اجتماعی موافق است (۱۹۸۲: ۱۴۹-۱۵۱). در دسته دوم کسانی مثل **توکویل** با انتظار ظهور مذهب یا مذاهبی تازه بجای

### بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته

بی‌دینی (سیدنتاب ۱۳۷۴: ۱۹۷) و توین‌بی با اعتقاد به ظهور قرائت‌های کاملاً جدید از ادیان بزرگ گذشته (۱۳۷۹) و استارک و بین‌بریج با احتمال دینی‌تر بودن آینده به دلیل تقویت انگیزه‌های دینی در واکنش به فضای عرفی‌شده مدرن (۱۹۸۷: ۳۱۲-۲۵۰) قرار می‌گیرند. برخی از جامعه‌شناسان کلاسیک نظیر سیمون با تز «مسیحیت نوین»، گنت با ابداع «دین آدمیت» و دورکیم با جستجویش برای «بدیل‌های کارکردی دین» در دنیای مدرن (کوزر ۱۳۷۰: ۱۹۷؛ ویلم ۱۳۷۷: ۱۳۲؛ همیلتون ۱۹۹۵: ۱۸۵) را باید در زمره همین دسته، یعنی معتقدین به تغییر شکل<sup>۱</sup> و جایگزینی و نه فروکاهی<sup>۲</sup> و محو<sup>۳</sup> دین در دنیای آینده قلمداد کرد. دسته سوم اما کسانی‌اند که با تأمل در وضع حال و کشف مصادیقی زنده از همزیستی میان دین و مدرنیته، بر تلقی کلاسیک درباره مدرنیته به مثابه جدی‌ترین عامل عرفی‌کننده انسان و جوامع خدشه افکنده‌اند. برحسب آنچه از ابتدا درباره تمرکز این مقال بر ابطال‌کننده‌های تجربی بیان شد، بر مدعیات و مستندات دسته اخیر بیشتر توقف خواهیم کرد.

### ۳- دین و مدرنیته

دسته اخیر با ارجاع به شواهدی عینی از موقعیت‌هایی که دین در بستر مدرن به حیات پر نشاط خویش ادامه داده است، بر احتمال همزیستی و امکان به‌هم‌آوری دین و مدرنیته تأکید کرده‌اند. شواهد استناد داده شده از سوی ایشان گرچه متنوعند، مع‌الوصف در پنج دسته از هم قابل تفکیک هستند و این تفکیک، امکان بررسی جداگانه و نتیجه‌گیری کلی از آن‌ها را برای ما میسر می‌سازد:

۱. نظریه ماکس وبر و پیروان او در کشف سازگاری میان نوعی اخلاق دینی و نظام نوین سرمایه‌داری به عنوان بارزترین جلوه مدرنیته؛
۲. وجود نرخ بالای دینداری در برخی از جوامع مدرن؛
۳. ظهور جنبش‌های دینی جدید در دنیای مدرن؛

1. Transformation
2. Declining
3. Disappearance

۴. دینداری برخی رهبران متجدد یا متجددبودن برخی از رهبران دینی در کشورهای در حال توسعه؛

۵. حضور برخی عناصر مدرن در زندگی فردی و اجتماعی مؤمنان.

۳-۱. اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری: اگر براهین و مستندات وبر (۱۳۷۱) در سازگاری میان اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری را تماماً بپذیریم و از تردیدهای وارده بر آن (ثانی در: وبر، ۱۳۷۱؛ ترنر، ۱۹۷۴: ۱۱) درگذریم؛ هنوز چند مانع جدی در قبول آن به عنوان مصداق یا الگویی از همزیستی پایدار میان دین و مدرنیته وجود دارد. اولاً بسیاری بر این عقیده‌اند که اصلاح‌طلبی مسیحی، خود یکی از گام‌های مؤثر انسان غربی در مسیر عرفی شدن دین و جامعه بوده است (ویلسون، ۱۹۸۷؛ اودی، ۱۹۶۶: ۸۹-۸۱؛ رابرتسون، ۱۹۷۰: ۹۰؛ لخنر، ۱۹۸۹)؛ خصوصاً آنجا که بر تفرد<sup>۱</sup> و تجزی<sup>۲</sup> تأکید داشته است. ثانیاً بنیانگذار این نظریه خود اذعان داشته که پروتستان‌تیزم در این فرایند به مثابه پلی بود که مدرنیته در مسیر بسط و تناوری خویش، از آن عبور کرد و در واقع بدان پشت کرد و مراحل پیشرفته‌تر خود را بی‌معاذت آن پیمود. نضج و رشد نظام نوین سرمایه‌داری به مثابه بستر تحقق مدرنیته را باید به تعبیر خود وبر، پی‌آمد ناخواسته زهد این‌دنیایی مؤمن پیوریتن قلمداد کرد که با اغراضی جز آنچه در ذهن انسان مدرن به معنای دقیق کلمه وجود دارد، دنبال شده است (وبر، ۱۳۷۱: ۷۶، ۸۳؛ برگرها و کلنر، ۱۳۸۱: ۱۰۸). این‌گونه همراهی گذرا و ناخواسته، آنهم از نمونه عدیم‌الظنیری چون کالونیسیم را نمی‌توان شاهد متقنی برای مدعای قائلین به همزیستی بشمار آورد. رشد روزافزون جریان‌ات بنیادگرا<sup>۳</sup> در میان پروتستان‌های مؤمن، آنهم در جوامع بسیار پیشرفته و عرفی‌شده، گویای ناسازگاری‌های جوهری میان حتی پروتستان‌تیزم و مدرنیته است که در منازل پیش‌رفته‌تر، خود را آشکار ساخته است.

۳-۲. نرخ بالای دینداری در برخی از ساخت‌های مدرن: آشکار شد که سازگاری پروتستان‌تیزم با مدرنیته در آغازین مراحل اولاً ناخودآگاه و ثانیاً ناپایدار بوده و ثالثاً به نحله‌ای اختصاص داشته است که به سبب مشی تجزی و تفرد، اجازه همراهی و همسویی با ساخت‌های

1. Individuality
2. Differentiation
3. Fundamentalism

## بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته

مدرن و مناسبات عرفی را به پیروان خویش می‌داده است. تنها در همین زمینه‌ها هم بوده که عرفی شدن دین، جامعه و فرد، مسیرهای نابه‌همسویی پیدا کرده و در بسترهای مدرن عرفی نظیر آمریکا و ژاپن، برخلاف انتظار، نرخ‌های بالای دینداری مشاهده شده است (ویلیم، ۱۳۷۷: ۱۳۶-۱۳۵). توضیح چند نکته آشکار خواهد کرد که واقعیت بدین صورت نیست و این قبیل شواهد را نمی‌توان دلیلی بر امکان همزیستی میان دین و مدرنیته بشمار آورد.

نکته نخست به اعتبار و جامعیت سنجه‌هایی برمی‌گردد که وضع دینداری افراد در ساخت‌های مدرن توسط آن‌ها مورد سنجش قرار گرفته و نرخ‌های بالایی از آن به دست آمده است. در این سنجه‌ها غالباً به دلیل پیچیدگی‌های دینداری و دشواری و حتی ناممکن بودن سنجش ابعاد کیفی و پنهان آن، عموماً به سطحی‌ترین وجوه که امکان کمی‌سازی را به محقق می‌دهد، اکتفاء می‌شود و لذا نمی‌توان نتایج حاصل از این قبیل پیمایش‌ها را سنجش دینداری پاسخگویان به معنای دقیق کلمه دانست (شجاعی‌زند، ۱۳۸۴). نرخ‌های بالای اعتقاد به خدا یا عضویت و حضور کلیسایی و یا داشتن اطلاعات دینی که هر کدام می‌تواند دلایلی غیر از دینداری داشته باشد (همیلتون، ۱۹۹۵: ۱۹۲)، شاخص‌های با کفایتی برای برآورد وضع تدین افراد در جوامع مدرن نیست.

دوم آن که هنوز هیچ مطالعه‌ای به نحو طولی و با استفاده از سنجه معتبر و قابل‌ی که بتواند جنبه‌های مختلف دینی بودن افراد را در یک دوره زمانی به اندازه کافی طولانی که اثر عوامل موردی در آن به حداقل برسد، انجام نگرفته است تا تأثیر فرایند رو به رشد عرفی شدن در بستر مدرن بر دینداری را بررسی و روند تغییرات آن را نشان دهد. اندازه‌گیری‌ها غالباً مقطعی یا متعلق به برهه‌های کوتاه و با استفاده از سنجه‌ها و نمونه‌های متفاوت و بر روی وجوه سطحی و کم‌اهمیت‌تر دینداری صورت گرفته است و لذا نمی‌توان جز بر پایه حدس و گمان، از روند تغییرات دینداری در این جوامع گزارشی ارائه نمود.

نکته سوم در این سنجه‌ها، عدم ابتدای آن‌ها بر الگوی ارتدکس و اصیل دینداری است. محققین بر اساس تغییراتی که تحت تأثیر زندگی در ساخت مدرن در نوعیت دینداری بوقوع پیوسته، اقدام به ساخت مدل و سنجه‌های روزآمدتری نموده‌اند که فاصله زیادی با دینداری تعریف شده از ناحیه خود دین و کلیسا دارد. بدین ترتیب، خط‌کش سنجش تغییرات دینداری،

خود از تغییراتی تبعیت کرده که می‌خواهد اندازه و روند آن را بسنجد. لذا نمی‌توان به امکان و صلاحیت این قبیل سنجه‌ها در ارزیابی درست و دقیق وضع دینداری در جوامع مدرن اطمینان کرد.

نکته دیگر مغفول مانده در غالب این تحقیقات، بررسی نسبیتی است که میان میزان و نوعیت دینداری از یکسو و میزان درگیرشدگی<sup>۱</sup> با آن و مهم‌تر از آن رضایت مؤمنان از زندگی در ساخت‌های مدرن از سوی دیگر وجود دارد. بسط و غلبه بی‌رقیب ساخت‌های مدرن در دنیای امروز، قدرت انتخاب افراد اعم از دیندار و غیردیندار را در سبک زندگی و تنظیم مناسبات خویش، بکلی سلب کرده است. لذا معلوم نیست که همراهی و تن‌سپاری فرد دیندار به این شرایط را تا چه حد باید به حساب همراهی و هم‌سویی او با مدرنیته گذارد.

نکته پنجم آن که بررسی نرخ دینداری در سطح فردی را نمی‌توان شاخصی برای داوری درباره عرفی شدن قلمداد کرد (دابلر، ۱۹۸۱) و بالابودن احتمالی نرخ آن را دال بر عدم عرفی‌شدگی یا مراقت دین و مدرنیته گرفت. مسأله در ادیان اشتهالی نظیر اسلام به مراتب پیچیده‌تر از آن است که بتوان با تحولات در نرخ دینداری درباره آن قضاوت کرد.

۳-۳. ظهور جنبش‌های دینی جدید در دنیای مدرن: پر واضح است که میان جنبش‌های دینی جدید<sup>۲</sup> و جنبش‌های جدید ادیان<sup>۳</sup> تفاوت بارزی وجود دارد و همین تفاوت است که اولی را متلائم و سازگار با مدرنیته و دومی را رودرروی آن قرار داده است. جنبش‌های جدید دینی که با تعابیر متعددی در گونه‌شناسی‌های مختلف آمده است، محافل و جرگه‌هایی اند عمدتاً مناسکی و بعضاً موعظه‌ای که در شرایط رویگردانی گسترده از ادیان بزرگ، بخشی از نیاز معنوی انسان مدرن را برآورده می‌سازند. با مروری بر ویژگی‌های اصلی و مشترک این تشکل‌های آیینی<sup>۴</sup>، دلایل همراهی و هم‌سویی آن با مدرنیته بهتر آشکار خواهد شد:

۱. محدود بودن دایره مخاطبان و قلمروهای مورد ادعا درباره فرد و اجتماع (فن، ۱۹۷۲)؛

1. Involvement
2. New religious movements
3. New movements of religions
4. Cultic

۲. سیال بودن اجزاء و عناصر متشکله آن‌ها که به ادیان «چهل تیکه»<sup>۱</sup> حاصل از «بازار دینی»<sup>۲</sup> تعبیر شده است (برگر، ۱۹۷۳)؛
۳. فقدان بسیاری از ابعاد و وجوه چالش برانگیز ادیان بزرگ، مثل وجوه اعتقادی، شریعتی و نهادی (مک‌گوئر، ۱۹۸۱، فصل چهارم)؛
۴. دست‌شستن از اطلاق و پذیرفتن نسبیّت و تکثر؛
۵. متمرکز و متأمل شدن به خود، بجای دیگران و به درون، به جای بیرون؛
۶. رها کردن دغدغه تعالی (دابلیو، ۱۹۹۹) و آرمانخواهی و اقتناع به اینجا و اکنون؛
۷. شناور بودن التزام و عضویت (مک‌گوئر، ۱۹۸۱، فصل چهارم؛ جفرسون به نقل از کمبرت، ۱۹۹۹)؛
۸. کوتاه بودن عمر و دوام؛

۹. پذیرفتن موقعیت حاشیه‌ای و حضور در بخش غیر جدی زندگی (ویلسون، ۱۹۷۹: ۹۶). این در حالی است که جنبش‌های جدید در بین پیروان ادیان تاریخی، به تبع اصرارشان بر پایبندی بیشتر بر اصلی‌ترین خصوصیات همان ادیان، نظیر تمامت‌خواهی، اطلاق‌گرایی و اصول‌گرایی، بیشترین چالش را با ساخت‌های مدرن پیدا کرده‌اند. بنابراین، ظهور جنبش‌های دینی اعم از جدید و قدیم را باید بیشتر به حساب خلأ معنوی در زندگی انسان مدرن گذارد تا همزیستی دین و مدرنیته؛ و در حالی که یکی در واکنش و اعتراض به مدرنیته شکل گرفته است؛ مناسبات دیگری با مدرنیته در پرده ابهام است. یعنی دوام و سرانجام این دوستی و همراهی چندان معلوم نیست؛ زیرا وجود آن تا جایی تحمل می‌گردد که پای از خلوت خصوصی و محفل‌های دوستانه گذران فراغت بیرون نگذارد؛ و این بیش از آن که دین به معنی دقیق کلمه باشد، نوعی سرگرمی و تفنن در کنار هزاران بدیل مطلوب و کارآمدتر است (ویلسون، ۱۹۷۹: ۹۶؛ مک‌گوئر، ۱۹۸۱: ۲۲۲).

۳-۴. دینداری رهبران متجدد یا متجدد بودن رهبران دینی: بر پایه درک و تحلیل کلاسیک، چنین انتظار می‌رفت که جنبش‌ها و رهبران دینی کشورهای عقب‌مانده و غیرمدرن، رویکردی سلفی و سنت‌گرا داشته و در مخالفت با هرگونه تغییر و تجدد به راه افتاده باشند. به رغم این،

1. Bricolage
2. Religious market place

در جنبش‌های دینی سده اخیر، مصادیق متعددی برخلاف این قبیل پیش‌بینی‌ها مشاهده شده است. یعنی نه تنها آنان مخالفتی با تغییر و تجدد ندارند، بلکه به دنبال ایجاد شرایطی هستند که بتوانند در آن از مواهب توأمان دین و مدرنیته بهره ببرند. برخی با استناد به شواهدی از همین دست حتی در میان مسلمانان که بیش از پیروان دیگر ادیان از خود سرسختی نشان می‌دهند، آن را دلیلی بر امکان همزیستی میان دین و مدرنیته گرفته‌اند.

برگر، اولین و شاید مشهورترین کسی است که با تجدیدنظر و اصلاح دیدگاه کلاسیک درباره روندهای عرفی‌کننده تجدد و رویکردهای صرفاً گذشته‌گرای جنبش‌های دینی، به دو نوع واکنش متفاوت از سوی دینداران در قبال مدرنیته تأکید کرده است (۱۹۹۹: ۶-۳). برخلاف تلقی کلاسیک از تقابل لاینحل میان دین و تجدد، او معتقد است که لاقفل در یکی از این دو واکنش، زمینه‌های مساعدی برای سازگاری و تفاهم میان دین و مدرنیته وجود دارد و شاهد آن نیز رهبران متجدد جنبش‌های دینی در برخی از کشورهای جهان سوم است. با این که نظریه برگر درباره رویکردهای «طرد<sup>۱</sup>» و «تطابق<sup>۲</sup>» دینداران نسبت به مدرنیته<sup>۳</sup> حاوی حقایق قابل‌اعتنایی است و از این حیث بر نظریات سلف خویش رجحان دارد، مع‌الوصف برخی از وجوه پیچیده‌تر مسأله را ناگفته گذارده است که ما در بخش مستقلی تحت عنوان «مدرنیته و واکنش‌های اسلامی» که تصویری از وضع متفاوت جوامع مسلمان است، آن را بسط خواهیم داد.

#### مدرنیته و واکنش‌های اسلامی<sup>۴</sup>

نظریه برگر به دلیل عدم تفصیل یا توضیح کافی، نتوانسته وجوه مختلف مسأله را به خوبی عیان سازد؛ به علاوه همانند بسیاری از جامعه‌شناسان دین‌غربی که به علت کم‌اطلاعی از

#### 1. Rejection

#### 2. Adaptation

۳. ایده‌ای نزدیک به همین نظریه را کنت تامسون درباره واکنش جریان‌های دینی در برابر فرایند رو به گسترش عرفی شدن بیان کرده است. نگاه کنید به: تامسون و دیگران (۱۳۸۱: ۴۲).

۱. باید توجه داشت که بحث ما در اینجا با التزام به موضوع اصلی مقال، صرفاً محدود به واکنش‌های دینی و مشخصاً اسلامی به مدرنیته یا مدرن شدن است؛ لذا به سراغ دیگر جریان‌های رومیارو با مدرنیته که در کشورهای جهان سومی یا در خود جوامع مدرن پدید آمده است، نظیر «ناسیونالیسم»، «سوسیالیسم»، «فرهنگ جوانان»، «ضد فرهنگ» و «پست‌مدرنیسم» نخواهیم رفت. برای بحثی مستوفی درباره جریان‌های مختلف نوسازی‌ستیز و نوسازی‌زدا در هر دو بستر، به بخش دوم و سوم از کتاب *ذهن بی‌خانمان* مراجعه نمایید.

## بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته

تفاوت‌های عمیق آموزه‌های ادیان و جریان‌های درونی آن به اظهارنظرهای کلی دربارهٔ ادیان غیرمسیحی اکتفاء کرده‌اند، در کلیات متوقف مانده است. تفصیل بحث نشان خواهد داد که نه طرد و نه تطابق به تنهایی بازدارندهٔ این ادیان از عرفی شدن نمی‌باشند و طرد و تطابق مشاهده شده در رویکرد برخی از جنبش‌های دینی معاصر لزوماً معطوف به مدرنیته نیست. به نظر می‌رسد این واکنش‌ها نه در دو دسته، بلکه در چهار جریان از هم قابل تفکیک است.<sup>۱</sup>

رویکرد طرد مورد نظر برگر در میان مسلمانان اساساً دو جلوه و مسیر متفاوت یافته است که امروزه در قالب دو جریان «احیاء»<sup>۲</sup> و «سلفی»<sup>۳</sup> بخوبی از هم بازشناخته می‌شود. در حالی که هر دو جریان، دغدغهٔ صیانت از جوهر دین و بازگشت به آموزه‌های نخستین را در سر دارند و از ظرفیت و آمادگی بالایی برای طرد اوضاع موجود برخوردارند؛ این طرد در جریان نخست عمدتاً معطوف به مدرنیته است و در جریان دوم مربوط به نو شدن. طرد در رویکرد سلفی برخاسته از نوعی تصلب و بی‌اعتنایی به اقتضائات زمانی و مکانی است و لذا خود را به تحجر و انزوا دچار می‌سازد و با خارج ساختن دین از کارآمدی و پاسخگویی به نیازها و مسائل جدید، زمینه‌های عرفی شدن فرد و جامعه را فراهم می‌آورد. اما در رویکرد احیاء، از تعارض لاینحل میان اسلام و مدرنیته بر سر الگوی نو شدن و هدف و مسیر توسعه برمی‌خیزد. نو شدن و تغییر در رویکرد احیاء، ناشناخته و مطرود نیست؛ بلکه ضرورت اجتناب‌ناپذیری است که البته باید مدیریت و هدایت شود. همان‌گونه که در تجربهٔ غربی عمل شد و مدرنیته را پدید آورد. در واقع همین تناظرهاست که اسلام و مدرنیته را به مثابهٔ دو الگوی رقیب رودرروی هم قرار داده است. در خط‌مشی تطابق نیز مسلمانان دو رویهٔ متفاوت را تجربه کرده‌اند. یکی انطباق با مدرنیته و دیگری تطابق با اقتضائات دنیای رو به گسترش و در حال تحول. در رویکرد نخست که

---

۲. کمبریت (۱۹۹۹) نیز واکنش‌های دینی به مدرنیته در بستر غربی - مسیحی را در چهار دسته «کاهشی» (Decline)، «انطباقی» (Adaptation)، «محافظه کارانه» (Conservation) و «نوگرا» (Innovation) از هم تفکیک کرده است که با دسته‌بندی چهارگانهٔ این مقال از واکنش‌های اسلامی متفاوت است. به علاوه با تقسیم‌بندی سه‌گانهٔ هشام شرابی (۱۳۶۸: ۱۴-۱۲) از واکنش‌های اسلامی که تحت عنوان «نوگرایی»، «سنت‌گرایی» و «اصلاح‌طلبی» آمده است، هم از حیث صورت و هم از حیث محتوا تفاوت دارد. دربارهٔ تقسیم‌بندی‌های دیگر از واکنش‌های اسلامی، نگاه کنید به: پدرام (۱۳۸۲: ۲۲-۱۹).

2. Revivalism
3. Traditionalism

می‌توان از آن با عنوان «بدعت<sup>۱</sup>» یاد کرد، نسبت به مدرنیته نوعی ساده‌نگری یا همگرایی وجود دارد. این رویکرد را در سه روایت می‌توان از هم بازشناخت:

۱. مدرنیته به مثابه یک «ظرف» تهی و خنثی؛
۲. مدرنیته به مثابه یک «مجموعه<sup>۲</sup>» غیرقابل تجزیه؛
۳. مدرنیته به مثابه یک «تجربه<sup>۳</sup>» فراگیر و اجتناب‌ناپذیر.

در تلقی نخست، مدرنیته هیچ بستگی ذاتی به غرب، یعنی زادگاه و قرارگاه اصلی‌اش ندارد و بی‌هیچ نگرانی «می‌توان» آن را بکار گرفت. رویکرد دوم با کمی غلظت، معتقد است در هنگام بکارگیری، «نمی‌توان» یا «نباید» چیزی را از آن کاست یا بدان افزود (شایگان، ۱۳۷۸: ۴۹) و بالاخره بنا بر رویکرد سوم، به مثابه یک واقعیت اجتناب‌ناپذیر، «باید» بدان تن داد و سپس به نقد و اصلاح آن از درون مبادرت کرد (سروش، ۱۳۸۵؛ ملکیان، ۱۳۸۵؛ فنایی، ۱۳۸۵). در حالی روشنفکران دینی از اجتناب‌ناپذیری مدرنیته دفاع کرده‌اند که دیگران به نحو جدی به بدیل‌های آن فکر می‌کنند و آن را بیش از درون، در بیرون از آن می‌جویند (برگرا و کلنر، ۱۳۸۱: بخش سوم).

از آن حیث به آن‌ها عنوان بدعت<sup>۳</sup> داده شد که آمادگی تجدیدنظر و تغییر و اصلاح حداکثری در آموزه‌های دینی برای انطباق و همراهی هرچه نزدیک‌تر با مدرنیته را دارند. عرفی شدن در این رویکرد از دین آغاز می‌شود و پس از نشان دادن جلوه‌هایی از امکان همراهی و همزیستی میان دین و مدرنیته در آغازین مراحل، به سطوح اجتماعی و فردی تسری می‌یابد. تطابق اما همیشه معنی انفعال در برابر مدرنیته را ندارد، بلکه همچنان که گفته شد به معنای ملاحظه شرایط و اقتضائات جدیدی است که ادیان و پیروان آن‌ها را احاطه کرده است. جریان «اصلاح<sup>۴</sup>» در میان مسلمانان که حساسیت بیشتری نسبت به شرایط از خود نشان می‌دهد و

1. Heresy
2. Package

۱. بدعت در اینجا فحواپی این‌رشدی دارد. بنا به تعبیر او، پاره‌ای از ظواهر شریعت قابل تأویل نیست؛ اگر مبادرت به آن در مبادی و اصول دین باشد، «کفر» است و اگر در غیر آن، «بدعت» نگاه کنید به: ابن‌رشد (۱۳۵۸: ۶۳).

2. Reformism

ملاحظات بیرونی را در موضعگیری‌های خویش بیشتر دخیل می‌سازد، مصداق دیگری از خط‌مشی تطابق است. هر چقدر اهتمام جریان اصلاح به «اصول»<sup>۱</sup> افزایش یابد یا ملاحظه «شرایط»<sup>۲</sup> در جریان احیاء اهمیت پیدا کند، این دو به هم نزدیک‌تر می‌شوند و احتمال عرفی شدن از مسیر آن‌ها کاستی می‌پذیرد و متقابلاً هر چه بر تأکیدات یکسویه آنان بر «طرد مطلق»<sup>۳</sup> یا «تطابق به هر شکل»<sup>۴</sup> افزوده گردد، به جریانات سلفی و بدعت‌گرا نزدیک‌تر شده و این احتمال در آن‌ها افزایش پیدا می‌کند. پس برخلاف تز برگر، انتخاب مسلمانان محصور در طرد یا تطبیق با مدرنیته نیست، بلکه می‌توانند ضمن طرد مدرنیته، به سوی الگوی‌های دیگری از نو شدن که منبعث یا متلائم با آموزه‌های دینی باشد، حرکت کنند. الگوی مشاهده شده در خط مشی و شعارهای برخی از جنبش‌ها و رهبران دینی، مربوط به همین نوع از تطابق میان اسلام و نوشتن است و نمی‌توان آن را به حساب همزیستی دین و مدرنیته گذارد. این الگو و مسیر برای گونه‌شناسی دیگری که برگر و همکارانش از انواع واکنش‌ها ارائه کرده‌اند (برگرها و کلنر، ۱۳۸۱: ۱۶۵-۱۶۰)<sup>۵</sup>، همچنان ناآشنا است. چرا که آنچه را او در هر دو جا اصل شمرده شده است، همانا «مدرنیته» است و همه الگوهای طرد و قبول، اعم از نسبی یا مطلق، تابع و متأثر از آن بوده و کمتر به فراسوی آن گذر می‌کند.

۳-۵. حضور عناصر مدرن در زندگی مؤمنان: این مورد اگر چه قرابت بسیاری با مصداق نخست، یعنی پذیرش اقتصاد سرمایه‌داری توسط مؤمنان پیوریتن دارد؛ اما به دلیل وجود دو تفاوت مهم، مستقل از آن بررسی می‌شود. در حالی که مصداق نخست تنها ساحت اقتصادی دنیای مدرن و سازگاری آن با اخلاق پروتستانی را مطمح نظر داشت، مصداق اخیر به تمامی عناصر مدرن و تجلیات منبعث از آن نظر دارد. به علاوه، این مصداق را عمدتاً در جوامع تابع

1. Fundaments
2. Conditions
3. Absolute rejection
4. Anyway adjustment

۷. برگرها و کلنر (۱۳۸۱: ۱۷۶-۱۵۹) در این گونه‌شناسی که در واقع نوعی جداسازی اعتباری بر روی یک طیف گسترده است، علاوه بر دو واکنش قطبی «نوسازی گرای» و «نوسازی ستیزی»، به انواع تلاش‌ها از سوی کشورهای جهان سوم اشاره می‌کند که به حفظ و ادغام عناصری از سنت و مدرن مبادرت کرده‌اند.

می‌توان جست که مدرن شدن در آن نه یک فرایند تدریجی و تحول درون‌خیز، بلکه مجموعه کالاهای خارجی است که بر یک زمینه فرهنگی - اجتماعی معیار وارد شده است.

سرگذشت سه چهار قرنۀ اهدا یا ابتیاع عناصر مدرن در جوامع تابع، بسیار متنوع و گوناگون بوده است. از تجاوزات استعماری و تبادلات بازرگانی و گسیل‌های تبشیری و جوله‌های قوم‌شناسانه و ایجاد مدارس جدید و ارسال موج‌های فکری - ایدئولوژیک و محصولات فرهنگی - هنری و شبکه‌های خبری - اطلاع‌رسانی عرضه شده از جانب دنیای مدرن گرفته تا تقاضاهای مصرانه از این سو برای اخذ دانش و تکنولوژی جدید و مطالبۀ کارشناس و اعزام محصل و سیاحت‌های غرب و درخواست به رسمیت شناخته شدن سیاسی و پذیرفته شدن در مجامع بین‌المللی و پیوستن به شبکه‌های ارتباطی و اخذ استانداردها و تأییدات علمی و الگوبرداری‌های مختلف.

پیش‌بینی و انتظار بر این بود که اگر در تجربه‌ی طبیعی غرب، بسط تدریجی مدرنیته با عقب‌نشینی سنت - بمافیه دین - همراه شده است، در کشورهای تابع نیز همین اتفاق البته در زمانی کوتاه‌تر به وقوع بپیوندد. این پیش‌بینی به رغم وجود بعضی موانع و بروز برخی مقاومت‌ها و خونین شدن برخی صحنه‌ها، هنوز به کلی نقض نشده است و حسب واقعیت‌های جاری در میدان، همچنان در حال پیشروی به نظر می‌رسد. مدرنیته کماکان در حال یکه‌تازی است و راه خویش به سوی آخرین سرزمین‌ها و عرصه‌های ناگشوده را با قدرت و متناسب با همان موقعیت باز می‌کند. حتی تلاش‌ها و رویدادهای اخیر در برخی از مناطق برای «بازگشت به خویشتن» و «ادبار نسبت به غرب» و «برپایی حکومت‌های دینی» نتوانسته است روند موجود را واژگونه ساخته و مسیر و الگویی بدیل و مستقل از مدرنیته به ظهور برساند.<sup>۱</sup> این تلاش‌ها با تمام اصرارشان بر جدایی از غرب و طرد مدرنیته، به انحای مختلف تحت‌تأثیر آن نیز بوده‌اند. تأثیرپذیری این جریان‌ها از غرب و مدرنیته نه فقط به دلیل تشبه ناخواسته به خصم،

---

۱. اینگمار کارلسون (۱۳۸۰: ۵۳-۴۲) با ذکر شواهدی از جریان‌های اسلام‌گرا در کشورهای مختلف، مدعی است که آن‌ها فاقد الگوی نظری و طرح عملی کاملاً متفاوتی از دیگران هستند و در عمل هم نتوانسته‌اند طرح متمایزی را به منصه ظهور برسانند. او معتقد است که فرق زیادی میان راهکار و شیوه اجرایی جبهه نجات اسلامی با جبهه آزادیبخش ملی الجزایر وجود ندارد. همچنین نگاه کنید به: روآ، (۱۳۷۸: فصول ۴ و ۸).

## بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته

بلکه به نحو ایجابی و با استفاده بی‌محابا و گسترده از محصولات متنوع آن در سه سطح «علم و تکنولوژی»، «نهادهای و ساختارها» و «فکر و آموزه‌ها» بوده است.

معتقدین به امکان همزیستی میان دین و مدرنیته، همین را شهادی بر مدعای خویش گرفته‌اند؛ چرا که مدرنیته نه تنها در سرزمین‌های اسلامی دارای حکومت‌های غیردینی و لائیک حضور فعال و غیرقابل انکاری دارد؛ بلکه در ساخت‌های دینی و در میان مؤمنان سیاسی نیز به عنوان یک نیاز اجتناب‌ناپذیر مطرح است. تلاش برای افزایش توانمندی‌های تکنولوژیک و ارتقای ظرفیت‌های علمی و آکادمیک و استقبال از نهادهای و ساخت‌های مدرن در ایران پس از انقلاب و در ظل حکومت دینی نه تنها کمتر از قبل و کمتر از کشورهای لائیک نبوده، بلکه گسترده‌تر و جدی‌تر نیز شده است. بدیهی است ظهور و بسط و بقای عناصر مدرن جز با مساعدت عقبه‌های فکری و تأییدات ایدئولوژیک هم‌سو با آن نمی‌توانسته به نتیجه برسد. پس باید اذعان کرد که در ایران اسلامی، یک مدرنیته تمام‌عیار و البته بدون عنوان در کنار دین و در زندگی مؤمنان جاری است و با آنان به همزیستی رسیده است. به رغم این، در کمال خامی تلاش می‌کند تا خود را به مثابه «تجربه‌ای متفاوت»، به الگوی عمل دیگر جوامع بدل سازد.

به حق، این مصداق نوعی در بین مصادیق پیش‌گفته از اتقان و استنادات قوی تری در ابطال نظریه عدم امکان همزیستی میان دین و مدرنیته برخوردار است. یعنی اگر در مصداق (۱-۳) با دینی تجزی‌گرا روبرو شدیم که در یک فرایند ناخواسته به سازگاری با یکی از وجوه مدرنیته نائل آمده است، در اینجا با دینی اشتمالی و یک عزم کاملاً آگاهانه مواجه‌ایم. اگر در مصداق (۲-۳) از نرخ‌های بالای دینداری حداقلی و فردی در بسترهای کاملاً مدرن صحبت شد، در اینجا شاهد تلاشی مجدانه برای تقویت دینداری همه‌جانبه و دارای امتداد فردی و اجتماعی از یک‌سو و تسابق بی‌امان مدرن‌سازی شرایط زندگی در سوی دیگر هستیم. اگر در مصداق (۳-۳) جنبش‌های دینی جدید به نحو طبیعی با زندگی مدرن به توافق و تفاهم رسیده بودند، این اتفاق در اینجا میان جنبش‌های جدید ادیان یعنی میان جنبش‌های احیایی و اصلاح‌گرای دینی با مدرنیته رخ داده است. مصداق نوعی اخیر را در واقع می‌توان همان مصداق (۴-۳) دانست که به پیروزی رسیده و استقرار یافته است؛ آنهم در قالب نسبتاً جدیدتر «احیایگری اصلاحی» که یک چشم به «اصول» دارد و چشم دیگر به «شرایط». مصداق (۵-۳) به تعبیری حاوی تمامی

مشخصات مصادیق پیشین و بلکه صورت کمال یافته و توأمان آن‌ها است و لذا قوی‌ترین نمونه ابطالی است برای مدعای این مقال.

اما پاسخ و توجیه ما به این نمونه نقیض با تمام پیچیدگی و تفصیلش، بسیار بسیط است و کوتاه. این پاسخ را در سه فراز بیان می‌کنیم:

۱. بخشی از همراهی و همزیستی مشاهده شده در تجربه حکومت دینی ایران با عناصر مدرن نه مربوط به کنار آمدن با محصولات خاص مدرنیته، بلکه مربوط به اقتضائات تغییر و نو شدن و پاسخگویی مناسب به نیازهای جدید انسان به تبع تحولات کمی و کیفی در شرایط زیست آن است. البته تشخیص و تفکیک این عناصر عام و تا حدی خنثی از آن عناصر خاص و جهت‌دار، کاری است بس دشوار که تاکنون هم صورت نگرفته است و تشبّه و تصاحب هرگونه تغییر و نو شدن به نفع مدرنیته نیز به همین دلیل است. برای این تفکیک، بیش و پیش از استقراء موردی عناصر، به تعیین ملاک و معیارهای تمایزبخش نیاز است.

۲. تکاپویی نظیر انقلاب و تشکیل حکومت دینی در ایران تا به تجربه‌ای قابل ارزیابی و رویاروی مدرنیته بدل شود، نیاز به زمانی بیش از این دارد. وضعیت‌ها و ساختارهای کلان از صفر ایجاد نمی‌شوند و در خلأ شکل نمی‌گیرند؛ بلکه با عزم و تدبیر و تلاش فراوان، در مسیری پُرکشاکش و توأم با سعی و خطا که جهت و اندازه حرکت در آن تابع و برابند عوامل متعدد و نیروهای نابه‌همسو است، به تدریج به تحقق می‌رسند؛ آنهم بر زمینی نه‌چندان بکر و با مصالح و ابزارهای از پیش موجود و بعضاً ناهمراه که به دلیل سیطره هژمونیک، هیچ‌گیزی هم در استفاده از آن‌ها وجود ندارد.

بخشی از همراهی‌های موجود میان دین و مدرنیته در الگوی امروزی ایران، ناظر به همین اقتضائات ناگزیر تا رسیدن به مرحله عملی تغییر ریل است که البته می‌تواند بسیار فریبنده نیز باشد. چرا که با این توجیه، می‌توان تا دهه‌ها و بلکه قرن‌ها در آزادراه بسیار مجهز و پرمزیت مدرنیته با سرعت به پیش راند. این راهکار، به جز تثبیت و تعمیق مدرنیته در روح و جان نسل‌های متمادی، عزم و امید آیندگان را نیز در ایجاد و عرضه مدل دینی زیست و تجدد، تحلیل می‌برد.

### بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته

۳. بخش سوم همراهی و همسویی‌های مورد استناد و اشاره در تجربه‌ی امروزین ایران با مدرنیته، ناشی از ناآشنایی یا بی‌اعتنایی به ناهمخوانی‌های ذاتی میان اسلام و مدرنیته، فقدان معیارهای دقیق تمایزبخش برای جداسازی ملزومات خنثی و لاابقتضای نو شدن از عناصر جهت‌دار مدرن، نداشتن طرح یا عزم و اراده‌ای مجدانه برای ایجاد و عرضه‌ی مدل دینی زیست و تجدد، دچار شدن به مقتضیات عمل و تن دادن به شرایط و امکانات از پیش آماده در دنیای کنونی و بالاخره منبعث از پذیرفتن تز پایان تاریخ و خاتمه‌ی عصر دین و ایدئولوژی‌ها است و قبول حقانیت پراگماتیستی الگویی که در عمل توفیق یافته و هژمونیک شده است. عملگرایی شایع در بین رهبران سیاسی این قبیل جوامع بدون توجه به این واقعیت که: توسعه و فناوری خنثی وجود ندارد (ترنر، ۱۳۸۰: ۴۲) و آنچه بیش از هر چیز به فرایندهای عرفی شدن دامن می‌زند، همانا جریان جاری زندگی است (همان، ۴۵)، بعضاً آنان را به کارگزار بی‌اجر و منت «مدرنیته»، به مثابه تنها امکان پیش رو بدل ساخته است.

پیمودن این مسیر اگر چه امید به ظهور بدیل‌های دینی نو شدن را از ذهن و دل مؤمنان بیرون می‌سازد، اما چیزی را هم از این طریق به نفع امکان همزیستی میان اسلام و مدرنیته به اثبات نمی‌رساند؛ چرا که در سرانجام این راه چیزی از دین، آن چنان که در آموزه‌های اسلامی از آن یاد می‌شود، باقی نخواهد ماند تا بشود از به هم آمدن «آن» با «این» سخن گفت؛ بجز خاطراتی نوستالژیک یا تمثال‌های موزه‌ای که چندان طرفیتی با مدرنیته و موضوعیتی برای ما در این بحث نخواهد داشت.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

چنانچه پیش فرض‌های پنج‌گانه این مقال مقبول افتد، مدعای آن راجع به لاینحل بودن تعارض میان دین و مدرنیته و عدم امکان همزیستی میان «این» و «آن» نیز قابل احراز است و مصادیق ابطالی بررسی شده نیز نمی‌تواند آن مدعا را نقض کند. بر اساس آن پیش فرض‌ها لازم بود:

۱. چنین موضوعی هر چه مصداقی و بلکه انضمامی‌تر بحث گردد؛ یعنی پس از طرح برخی مطالب کلی در نسبت دین و مدرنیته، به بررسی اسلام و مدرنیته و بلکه به سطحی خردتر از آن سوق داده شود؛
۲. تمایزات مفهومی و مصداقی میان «مدرنیته»، «مدرن شدن» و «نو شدن» ملحوظ نظر قرار گرفته و در طول بحث‌ها رعایت شود؛
۳. مسیر آن از بحث‌های مطرح پیرامون «سنت و مدرنیته» متمایز شود؛
۴. از فرض شمولیت برای هر یک از طرفین بحث، از طریق اطلاق بخشی یا خصوصیت‌زدایی از آن‌ها پرهیز گردد؛
۵. تفارقات آموزه‌ای و تجربی اسلام و مسیحیت در مواجهه با مدرنیته مطمح نظر قرار گیرد.

برای اثبات مدعای امکان همزیستی میان دین و مدرنیته، سه مسیر مکمل وجود دارد که در این مقال از اولی آن که مستلزم کنکاش‌های بنیادی در مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی آن دو بود، صرف‌نظر شد و تنها به بررسی مفهومی و واکاوی پیشینه‌های نظری این رابطه از طریق پدیده واسطی بنام «عرفی شدن» و واری‌های مجدد مصداقی از تجربه‌های عینی همزیستی که ابطال‌کننده‌های مؤثری برای تلقی کلاسیک از فرایند عرفی‌کننده مدرنیته بودند، اکتفا گردید.

در بررسی نخست چنین احراز شد که بقا و حیات دین در بسترهای عرفی‌شده بیش از آن که بیانگر همزیستی میان دین و مدرنیته باشد، ناشی از نادیدن سمت و سوی روند در حال وقوع و فاصله پیموده شده میان موقعیت‌های پیشین و وضع کنونی دین در جوامع مدرن است. به علاوه، وجود نوعی اجماع میان جامعه‌شناسان کلاسیک و جامعه‌شناسان دین درباره روند عرفی‌کننده مدرنیته، هرگونه تردیدی درباره تعارض لاینحل میان دین و مدرنیته را برطرف می‌کند. این اقوال نظری در اثبات ماهیت ضد دینی مدرنیته همواره با انتقاداتی مواجه بوده است و مهم‌ترین ردیه‌ها از ناحیه کسانی صورت گرفته که با استناد و ارجاع به برخی از نمونه‌های عینی، مصداقی از همراهی و همسویی میان دین و مدرنیته را ملاک قرار داده‌اند. بخش اصلی تلاش این مقال با اتکای به دو بخش پیش‌گفته، واری‌های مجدد همین مصداقی پنج‌گانه بوده است.

از مصادیق مذکور که نمونه‌های نوعی و تحقق‌یافته همزیستی میان دین و مدرنیته‌اند، یک مورد، اختصاص به دنیای مسیحی دارد (مصدق ۳-۱) و دو مورد از آن‌ها هنوز مصداقی در جوامع اسلامی پیدا نکرده است (مصادیق ۳-۲ و ۳-۳). در بررسی و تحلیل این مصادیق ابطال‌کننده به منظور خارج کردن آن‌ها از زمره مؤیدات همزیستی، از پیش‌فرض‌های مورد اشاره در بخش نخست مقاله نیز استفاده شده است؛ بدین نحو که در رد مصداق نخست، علاوه بر تردید در آگاهانه‌بودن همسویی و پایدار ماندن همراهی پروتستانی با نظام سرمایه‌داری، بر ویژگی تفرد و تجزی مسیحی در قرائت خاص کالونی به عنوان عامل مؤثر و در عین حال غیر قابل تعمیم به ادیان دیگر، خصوصاً اسلام تأکید شد و آن را دلیلی بر اثبات مدعای خویش گرفتیم. این هم مأخوذ و هم مؤید آن است که نمی‌توان چنین بحثی را به نحو کلی، یعنی درباره «دین» به معنی‌الاعم و مدرنیته مطرح ساخت، بلکه لازم است از رابطه دینی خاص با مدرنیته سخن گفت؛ چرا که ممیزات آموزه‌ای، اثر تعیین‌کننده‌ای بر این رابطه دارند. استدلال ما در بررسی مصداق دوم عمدتاً به نقصان‌های موجود در سنجش دینداری و غیر قابل اعتماد بودن نرخ بالای ادعا شده در بسترهای مدرن ناظر بود. پاسخ ما در رد مصداق سوم بر تمایزگذاری میان «جنبش‌های جدید ادیان» و «جنبش‌های دینی جدید» تأکید داشت و این که پدیده همزیستی احتمالی تنها درباره دومی صادق است و آن هم ناشی از ویژگی‌های خاص و انحصاری آن است؛ ضمن این که آینده این همزیستی هنوز در پرده ابهام است. جدی‌ترین بحث‌ها با توجه به تمرکز و تأکید این مقال بر اسلام، در تحلیل و توجیه مصادیق چهار و پنج است. در این مصادیق لاجرم بحث‌ها به سطوح خردتری نیز کشیده شد و به جای اسلام، به سراغ «واکنش‌های مختلف اسلامی» و به جای مدرنیته به مثابه یک کل، به سراغ «عناصر مدرن» که در حیات فردی و اجتماعی مؤمنان حضور دارند، رفتیم و نشان دادیم که رابطه اسلام و مدرنیته را نه در یک چارچوب بسیط و حتی نه از دو مسیر «طرد» و «تطابق» مورد نظر برگر، بلکه حداقل در پنج واکنش متفاوت از سوی چهار جریان موجود در بین مسلمانان باید بررسی نمود. استدلال ما در مصداق چهارم اولاً ناظر بر لزوم آزادسازی مفهوم «نو شدن» از حصار «مدرن شدن» است و ثانیاً بر لزوم بحث‌های انضمامی‌تر در این باره تأکید دارد. نتیجه تلویحی حاصل از بررسی واکنش‌های اسلامی به مدرنیته، مؤید مدعای اصلی مقال است که تعارض

موجود میان اسلام و مدرنیته در هر صورت جز با تحلیل و تحریف یکی به نفع دیگری مرتفع نمی‌گردد. در توجیه مصداق پنجم که به نظر می‌رسید جدی‌ترین نقض تجربی بر نظریه عدم امکان همزیستی است، چنین استدلال شد که همراهی و همزیستی مشاهده در ساخت‌های دینی با عناصر مدرن از سه صورت خارج نیست: یا مربوط به عدم تمایز درست و دقیق نو شدن به مثابه یک امر اجتناب‌ناپذیر، از عناصر مدرن است؛ یا ناشی از به اتمام نرسیدن پروژه شکل‌دهی به ساخت‌های دینی است و یا مولود دشواری‌های راه و ناکافی بودن عزم و توانایی کارگزاران برای در انداختن طرحی نو و متفاوت از الگوهای از پیش آماده مدرن است. با این که هیچ یک از سه صورت مذکور، مصون از بازگشت ناخواسته به همان راه و الگویی که در ابتدا از آن اجتناب داشتند، نمی‌باشد؛ مع الوصف هیچ‌یک از آن‌ها مدعای این مقال را درباره عدم امکان همزیستی میان اسلام و مدرنیته جز با عقب‌نشینی یکی به سود دیگری رد نمی‌کند.

این نتیجه حاصل از تحلیل و توجیه مهم‌ترین تجربه‌های عینی از همزیستی دین و مدرنیته و در برخی موارد، اسلام و مدرنیته، الگوهای ارائه شده از سوی برخی از نواندیشان دینی برای درهم‌آمیزی این دو «سبک زندگی» را زیر سؤال می‌برد تا با ارتقای سطح مطالبات و گستره دید همچون اسلاف خویش، به راه‌حل‌های خلاقانه‌تری برای نجات و رهایی بشر بیندیشند.

## منابع

- ابن‌رشد، محمد (ابوالولید) (۱۳۵۸) فصل‌المقال، ترجمه سیدجعفر سجادی. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- برگر، پیتر ال. بریجیت برگر و هانسفرید کلنر (۱۳۸۱) ذهن بی‌خانمان: نوسازی و آگاهی، ترجمه محمد ساوجی. تهران: نشر نی.
- پدرام، مسعود (۱۳۸۲) روشنفکران دینی و مدرنیته، تهران: گام نو.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۷۶) درس این قرن ترجمه علی پایا. تهران: طرح‌نو.
- تامسون، کنت و دیگران (۱۳۸۱) دین و ساختار اجتماعی، ترجمه علی بهرامپور و حسن محدثی. تهران: کویر.

## بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته

- توین‌بی، آرنولد و ایکه‌دا (۱۳۷۹) "نقش دین" ترجمه محمدجواد زاهدی. فصلنامه هفت آسمان. (س. ۲. ش. ۷) پاییز ۱۳۷۹.
- روآ، الیویه (۱۳۷۸) *تجربه اسلام سیاسی*، ترجمه حسن مطیعی‌امین و محسن مدیرشانه‌چی. تهران: الهدی.
- سروش، عبدالکریم (۸۵). *اسلام هویت تا سیاست عرفی* (گفتگو) روزنامه شرق (ش. ۸۳۵).
- سیدنتاب، لری (۱۳۷۴) *توکویل*، ترجمه حسن کامشاد. تهران: طرح نو.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۸). *آسیا در برابر غرب*، تهران: امیرکبیر.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۱) *عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۴) "مدلی برای سنجش دینداری در ایران"، *مجله جامعه‌شناسی ایران* (د. ۶، ش. ۱).
- شرابی، هشام (۱۳۶۹) *روشنفکران عرب و غرب*، ترجمه عبدالرحمن عالم. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۵) "از مدرنیته اسلامی تا اسلام مدرن" (گفتگو) روزنامه شرق (ش. ۸۳۵).
- کارلسون، اینگمار (۱۳۸۰) *اسلام و اروپا: همزیستی یا خصومت؟* ترجمه منصوره حسینی و داود وفایی. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- کدیور، محسن (۱۳۸۵) "داد و ستد اسلام و مدرنیته"، در: <http://www.kadivar.com>
- کدیور، محسن (۱۳۸۴) "اسلام و مدرنیته"، در: <http://www.kadivar.com>
- کوزر، لوئیس (۱۳۷۰) *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵) "سازگاری معنویت و مدرنیته" (گفتگو) روزنامه شرق (ش. ۸۳۵).
- نیکفر، محمدرضا (۱۳۸۵) "دین‌ابزاری و مدرنیت‌ابزاری" روزنامه شرق (ش. ۸۳۵).
- وبر، ماکس (۱۳۷۱) *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالمعبود انصاری. تهران: سمت.
- ویلم، ژان پل (۱۳۷۷) *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه عبدالکریم گواهی. تهران: تیبان.

- Bainbridge, William Sim. (1997) *The Sociology of Religious Movements*, New York & London: Routledge.
- Berger, Peter. L. (1967) *The Sacred Canopy: The Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Doubleday.
- Berger, Peter. L. (1980) *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religion Affirmation* London: Collins.
- Berger, Peter. L. (1973) *The Social Reality of Religion*, Hamondsworth: Penguin.
- Berger, Peter. L. (1997) "Epistemological modesty: An interview with Peter Berger" *Christian Century* 114: 972-75, 978.
- Berger, Peter. L. (ed.) (1999) *The De-secularization of the World: resurgent Religion and World of Politics*, Washington D.C.: Ethics and Public Polity Center.
- Casanova, Jose. (1994) *Public religions in the Modern World*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Cupitt, Don. (1984) *The Sea of Faith*, BBC Books.
- Dobbelaere, Karl. (1981) "Secularization: a multi dimensional concept" *Current Sociology* 29 (2): 3 - 215.
- Dobbelaere, Karl. (1999) "Towards an integrated perspective of the processes related to the descriptive concept of secularization" *Washington: Fall*. 60(3): (229-247).
- Douglas, M. (ed.) (1983) "The effects of modernization on religious change" in: *Religion and America: Spirituality in a secular age*, (Pp. 25-43) Boston: beacon Press.
- Fenn, Richard K. (1972) "Toward a new sociology of religion" *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11 (1).
- Finke, R. (1992) "An unsecular America" in: S. Bruce (ed.) *Religion and Modernization*, (Pp. 145-169) Oxford: Clarendon.
- Fukuyama, Francis. (1992) *The End of History and the Last Man*, New York: Avon Book inc.

- Greeley, Andrew M. (1969) *Religion in Year 2000*, New York: Sheed and Ward.
- Greeley, Andrew M. (1972) *The Denominational Society*, Glenview, Ill: Scott, Foresman .
- Hadden, J. K. (1987) "Toward desacralizing secularization theory" *Social Forces* 65: 587-611.
- Hamilton, Malcolm B. (1995) *The Sociology of Religion* London & New York: Routledge.
- Hammond, philip. (ed.) (1984) *The Sacred in a Secular Age*, university of California press.
- Lambert, Yves. (1999) "Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms" Fall.
- Lechner, Frank J. (1989) "The Case Against Secularization: A Rebuttal" *Social Forces* (Vol. 69) June 1991 .
- Luckmann, Thomas. (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society* New York: Macmillan.
- Luckmann, Thomas. (1969) "The decline of church - oriented religion " in: Robertson, Roland (ed.). *Sociology of Religion* England: Penguin.
- Luhmann, N. (1982) *The differentiation of society*, New York: Columbia University.
- O'Dea, Thomas F. (1966) *The Sociology of Religion* Englewood Cliffs, NJ: Prentic Hall.
- Roberts, Kaith A. (1984) *Religion in Sociological Perspective*, Wadsworth. California.
- Robertson, Roland. (1970) *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford: Basil Blackwell.
- Stark, Rodney. (1999) "*Secularization, R.I.P – rest in peace*" Fall, 1999.
- Stark, Rodney. and Roger Finke (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, California & London: University of California press.

- Stark, Rodney. & William Sims Bainbridge (1987) *The Future of Religion: Secularization, Renewal and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.
- Turner, Bryan. S. (1974) *Weber & Islam: A Critical Study*, Henley and Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Wilson, Bryan (1966) "Religion in Secular Society" in: Robertson, Roland. (ed.) (1969) *Sociology of Religion*, England: Penguin.
- Wilson, Bryan. (1979) *Contemporary Transformation of Religion*, Oxford: Clarendon Press.
- Wilson, Bryan. (1982) *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University press. New York.
- Wilson, Bryan. (1987) "Secularization" in: Mircea Eliade, (ed.) *The Encyclopedia of Religion*, (vol. 13) New York & London: Macmillan.
- Wilson, Bryan. and Jamic Cresswell (eds.) (1999) *New Religious Movements*, New York & London: Routledge.
- Woodhead, Linda & Paul Heelas (2000) *Religion in Modern Times*, Blackwell. Oxford.