

دین در حوزه عمومی*

اینگر فورست

مجید جعفریان**

اشاره

حوزه عمومی، عرصه‌ای از زندگی اجتماعی است که مردم در آن گرد هم آمده، آشکارا و آزادانه دربارهٔ موضوعات مورد علاقه خودشان با یکدیگر گفت‌وگو می‌کنند و در صورت امکان به یک فهم مشترک دست می‌یابند. منظور از حوزه عمومی در این متن، عرصه سیاسی است که اجتماعاتی همچون ملت، دولت و جامعه مدنی را دربرمی‌گیرد. از سوی دیگر دین نه خارج از حوزه عمومی قرار دارد و نه عاملی خنثا نسبت به حوزه عمومی قلمداد می‌شود. پرسش این است که در جوامع مدرن، دین در حوزه عمومی به چه آشکالی ظهور یافته است. نویسنده در این متن از پنج شکل ظهوریافتهٔ دین در حوزه عمومی — یعنی دین دولتی، دین مدنی، ناسیونالیسم دینی، دین عامه و مشروعیت دینی قدرت سیاسی — نام برده و آنها را بررسی کرده است.

کلیدواژه‌ها: جامعه‌شناسی دین، حوزه عمومی، دین دولتی، دین مدنی، ناسیونالیسم دینی، دین عامه، مشروعیت دینی

* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Inger Furseth "Religion in the public sphere", in: *An introduction to the sociology of religion: classical and contemporary perspectives*, England / Oslo, 2003 and Ashgate publisher, 2006.

** کارشناس ارشد دین‌شناسی.

از زمان پایه‌گذاری جامعه‌شناسی به‌عنوان یک رشته علمی، تلاش‌هایی برای فهم روابط میان دین و جهان غیرمذهبی صورت گرفت. بسیاری از جامعه‌شناسان کلاسیک مسلم گرفتند که دو فرایند صنعتی‌شدن (industrialization) و مدرنیزاسیون (modernization) سرانجام به دنیوی‌شدن (secularization)، تمایز دینی (religious differentiation)، و یا افول و شخصی‌شدن (privatization) منجر خواهد شد. تا اواخر دهه ۱۹۷۰ و اوایل دهه ۱۹۸۰ — زمانی که نه تنها در اروپا بلکه در امریکای لاتین، آسیا و خاورمیانه، دین با غلیان و فوران غیرمنتظره‌ای در حوزه عمومی ظاهر شد — در بین جامعه‌شناسان دین اجماع نسبتاً گسترده‌ای بر سر نظریه شخصی‌شدن دین وجود داشت. تنها در این زمان بود که بسیاری از جامعه‌شناسان پی بردند تمایزپذیری لزوماً به این معنا نبوده است که دین در جای مشخص و تعیین‌شده خود در حوزه خصوصی خواهد ماند و به عرصه عمومی وارد نخواهد شد.

درباره اینکه دین نقش مهمی در جوامع سنتی بازی کرده است، اجماع گسترده‌ای در جامعه‌شناسی وجود دارد؛ اختلاف در خصوص تحلیل‌ها از دین در حوزه عمومی در جوامع مدرن ظاهر می‌شود. یک سنت نظری در مورد تحلیل دین در حوزه عمومی از سوی ماکس وبر، پیتر ال. برگر اول، یورگن هابرماس و استیو بروس ارائه شده است که مدعی‌اند با گسترش مدرنیزاسیون، نهادهای دینی سنتی رو به افول می‌نهند و یا ناپدید می‌شوند و دین برای افراد به یک امر شخصی تبدیل می‌گردد. اگرچه برگر در این مورد دیدگاه خود را تغییر داد و از نظریه‌ای که به سنت دیگری نزدیک‌تر است حمایت کرد؛ نظریه‌ای که از سوی رابرت بلا (Robert N. Bellah) و خوزه کاسانوا (José Casanova) ارائه شد. اینان استدلال می‌کنند که حتی در جوامع مدرن نیز دین می‌تواند نیرویی برای کنش جمعی (collective action)، وحدت و یگانگی اجتماعی (social unity) و تحرک سیاسی (political mobilization) باشد.

در اینجا دو مفهوم حوزه عمومی (public sphere) و حوزه خصوصی (private sphere) به مدل دو گانه سنتی روابط اجتماعی اشاره دارد که میان حوزه درونی فرد، خانواده و اوقات فراغت از یک سو و نهادهای مسلطی چون نهادهای اقتصادی، حقوقی و سیاسی از سوی دیگر جدایی می‌افکند. در این فصل هرگاه از دین در حوزه عمومی سخن گفته می‌شود، در درجه نخست، موضوع اصلی متوجه حوزه سیاسی

است که شامل اجتماعاتی است که در مراتب مختلفی چون ملت، دولت و جامعه مدنی قرار دارند.

در ادامه، شکل‌های پنج‌گانه‌ای را که دین در حوزه عمومی ظهور می‌یابد، معرفی می‌کنیم. این اشکال عبارت‌اند از دین رسمی دولتی (official religion of the state)، دین مدنی (civil religion)، ناسیونالیسم دینی (religious nationalism)، دین عامه (public religion) و مشروعیت دینی قدرت سیاسی (religious legitimation of political power). اما قبل از آن نگاهی خواهیم داشت به اینکه برخی جامعه‌شناسان چگونه رابطه دین و سیاست را در جوامع سنتی و مدرن تحلیل کرده‌اند.

۱. نقش رو به افول دین در حوزه عمومی

سنت‌های مارکسیستی و لیبرالی در جامعه‌شناسی به توافق بر سر این نظریه تمایل دارند که با گسترش مدرنیزاسیون، دین از حوزه عمومی کنار خواهد رفت و این تجربه غربی، سرانجام در مناطق دیگر جهان نیز تکرار خواهد شد. این ایده که نشان‌دهنده تمایلات تاریخی نسبتاً تک‌خطی است، در اندیشه‌های مارکس یافت می‌شود، گرچه وبر با شرح بیشتری آن را بسط داده است.

وبر در کتاب *اقتصاد و جامعه*، با طرح مسئله مشروعیت دولت، رابطه دین و سیاست را بحث می‌کند. وی درمی‌یابد که تمام حوزه‌های اجتماعی تحت نفوذ ساختارهای سلطه قرار دارند که او این ساختارهای سلطه را این‌گونه تعریف می‌کند: «احتمال اینکه یک فرمان خاص یا همه فرمان‌ها را گروهی از افراد اطاعت کنند» (1968/1922, I: 212). بر اساس نظر وبر، همه اشکال سلطه به مشروعیت یا توجیه خویشتن (self-justification) نیازمندند که به وسیله آن، حاکمان به نحو مطلوبی، این ادعا را که حکومت آنان به حق و طبق قانون، سنت و یا مبانی مشابه این دو است، تقویت می‌کنند. او سه نوع سلطه مشروع سنتی، کاریزماتیک و عقلانی‌قانونی را مطرح می‌کند.

وبر یک روند تاریخی از شکل سنتی به شکل عقلانی مشروعیت را مطرح می‌کند. او مدعی است که در نتیجه عقلانی‌سازی (rationalization) و دنیوی‌شدن، دولت مدرن از هرگونه مشروعیت دینی و ماورایی تهی شده است. وی معتقد است مشروعیت سکولار

در بحران قرار دارد به گونه‌ای که جامعه مدرن در خلائی رها شده است که قانون عقلانی رسمی توان پرکردن آن را ندارد (Turner, 1991: 193).

به پیروی از وبر، پیتر ال. برگر در کار اخیرش، رابطه دین و سیاست را در جوامع سنتی و مدرن با توجه به موضوع مشروعیت مورد بررسی قرار داده است. به نظر برگر، مشروعیت مربوط به توجیه نظم اجتماعی به گونه‌ای است که برای افراد، تدارکات نهادی (institutional arrangements) معنادار و یا معقول و باورکردنی به نظر می‌رسند. وی در کتاب *سایبان مقدس* (The Sacred Canopy, 1967)، مطرح می‌کند که دین به لحاظ تاریخی شایع‌ترین و مؤثرترین ابزار مشروعیت بوده است. تحلیل او از مدرنیته بر غیرنهادی‌شدن معنا (institutionalization of meaning) متمرکز شده است که وی تصور می‌کند با مدرنیزاسیون همراه است. مشخصه جوامع مدرن غربی، فرایندی است که طی آن دین کاملاً از حوزه عمومی به حوزه خصوصی عقب‌نشینی کرده است. برگر در کتاب *سایبان مقدس* تصویری از دنیوی‌شدن ارائه می‌دهد که کم‌وبیش فراگیر و به لحاظ تاریخی اجتناب‌ناپذیر است؛ اما بعدها می‌گوید که مدرنیته حتی می‌تواند شرایطی را ایجاد کند که برای احیای دینی و یا جریان‌های ضدسکولار مناسب باشد (Berger 1999: 6).

یورگن هابرماس نیز از بسیاری جهات از نظریه وبر مبنی بر اجتناب‌ناپذیر بودن عقلانی‌سازی و دنیوی‌شدن پیروی می‌کند. به نظر هابرماس، شکل‌گیری ارتباط تحریف‌نشده، تکمیل ایده روشنگری (Enlightenment Ideal) است. گرچه گفتمان‌ها (discourses) می‌توانند دربردارنده گفت‌وگو درباره حقیقت و درستی دین باشند، اما دین به هیچ شیوه بنیادینی به قابلیت ارتباطی (communicative competence) رهایی‌بخش کمک نخواهد کرد (Habermas, 1984: 49-52).

برای اینکه بتوان به مدرنیته فرهنگی، علم، اخلاق و هنر دست یافت، می‌بایست از جهان‌تفسیر سنتی (world-interpretation) جدا شد (Habermas, 1982: 251). بنابراین به نظر می‌رسد که دین برای کنش ارتباطی (communicative action) اهمیت ندارد.

استیو بروس در کتاب *دین و سیاست* (۲۰۰۳) بیان می‌کند که دین همچنان نیرویی مستقل در سیاست معاصر است؛ اما در عین حال می‌کوشد نشان دهد این گفته درباره کشورهای مدرن صنعتی‌شده در غرب — که تا حد زیادی سکولار هستند — چندان صدق نمی‌کند بلکه بیشتر برای سایر بخش‌های جهان و در سنت‌های دینی غیر از

مسیحیت غربی مدرن صادق است. او تلاش می‌کند که ثابت کند رابطه سیاست و دین نسبت به سنت دینی مورد نظر متفاوت است. او با مقایسه برخی از سنت‌های دینی مختلف، نشان می‌دهد دست‌کم چهار عامل در اینکه یک دین نتایج سیاسی داشته باشد، مهم هستند.

نخستین عاملی که بروس مورد مطالعه قرار می‌دهد، ماهیت امر الاهی (The nature of the divine) است. طبق نظر او، ادیان توحیدی همچون مسیحیت، یهودیت و اسلام سختگیرتر از ادیان غیرتوحیدی همچون هندوئیسم، سیکسزم و بودیسم هستند. عامل دوم به وسعت و دامنه دین مربوط است. او استدلال می‌کند ادیانی چون مسیحیت و اسلام که مدعی عملکردهای جهانی هستند غالباً به سهولت به جاه‌طلبی‌های امپراتوری پیوند می‌خورند (در حالی که مسیحیت در درون ملت‌دولت‌ها چنان متجزی شده است که شهروندان طرفداری از ملت‌دولت‌های خاصشان را بسط داده‌اند، این‌گونه طرفداری‌ها در بیشتر کشورهای مسلمان ضعیف است. به این دلیل و دلایل دیگر، اسلام ثبات جهانی‌ای را برجای گذاشت که مسیحیت فاقد آن بود). عامل سومی که بروس مطرح می‌کند شیوه‌ای است که ادیان با تنوع دینی برخورد می‌کنند (به‌خصوص عمل دینی). او مدعی است ادیانی که رفتار دینی را کنترل می‌کنند، بیش از ادیانی که این قبیل کنترل‌ها را تحمیل نمی‌کنند (برای مثال مسیحیت) به محافظه‌کاری (conservative)، سختگیری و نیز امور غیرانسانی تمایل دارند. عامل نهمی که بروس مورد مطالعه قرار می‌دهد، رابطه‌ای است که یک دین با دولت برقرار می‌کند. وی معتقد است رابطه‌ای که بین اسلام و دولت برقرار است نسبت به مسیحیت نزدیک‌تر است؛ زیرا مسیحیت، حوزه این جهانی را جدا از حوزه دینی به رسمیت می‌شناسد اما اسلام این‌گونه نیست.

بروس معتقد است ادیان رایج و مرسوم بیشترین ناسازگاری را با لیبرال دموکراسی دارند. به هر حال مشخصه جوامع مدرن صنعتی غرب این است که تا حد زیادی سکولار هستند. به نظر وی اصلاحات پروتستان مؤلفه اساسی در رشد لیبرال دموکراسی بود؛ زیرا این اصلاحات نقش مهمی در رشد سرمایه‌داری بازی کرد، فردگرایی (individualism) و سودگرایی (egalitarianism) را تقویت کرد، و زمینه تنوع دینی (religious diversity) را ایجاد نمود. تقویت این موارد دین را تضعیف کرد و رشد

فرهنگ‌ها و جوامع سکولار را در پی داشت. بروس نتیجه می‌گیرد که گرچه فرهنگ‌های دینی کمک زیادی به سیاست مدرن کرده‌اند، اما تفاوت‌های مهمی در نتایج سیاسی ادیان بزرگ جهان وجود دارد. به هر حال این روابط علی، مبتنی بر پیامدهایی است که از قبل مورد نظر نبوده‌اند؛ به‌طور مثال انگیزه و قصد اصلاحگران پروتستان، کمک به شکل‌گیری دموکراسی‌های لیبرال و سکولار نبود. بنابراین، نمایندگان هیچ یک از سنت‌های دینی را نمی‌توان به خاطر رویدادهای گذشته تحسین و یا نکوهش کرد.

وبر، اخیراً هابرماس، بروس و برگر معتقدند دین در غرب تسلیم نیروی عقلانیت شده و به حوزه خصوصی عقب نشسته و از علم و سیاست کناره گرفته است. در حالی که وبر، برگر و بروس به توسعه‌ای که توضیح می‌دهند می‌اندیشند، کار هابرماس، محافظت از فرهنگ روشنگری در مقابل استعمار نهادهای ثروت و قدرت و نیز سنت‌های محافظه‌کارانه است. بدین ترتیب، هابرماس، از نقش رو به زوال دین در حوزه عمومی در جوامع غربی استقبال می‌کند.

۲. تداوم نقش‌آفرینی دین در حوزه عمومی

رابرت ان. بلا و حوزه کاسانوا در مقابل وبر، برگر متقدم، هابرماس و بروس، ادعا می‌کنند دین به ایفای نقش عمومی خود در جوامع مدرن ادامه داده و خواهد داد. بلا به سستی از دورکیم تا پارسونز تعلق دارد که هدفش تبیین انسجام اجتماعی در جوامع مدرن تخصصی‌شده است. وی نظریه تکامل دینی (religious evolution) را که بر تفکیک و تمایز استوار است، بسط می‌دهد و پنج مرحله تاریخی را برای تکامل دین مطرح می‌کند: ابتدایی، باستانی، تاریخی، مدرن اولیه و مدرن (Bellah, 1964). یکی از فرضیات بلا این است که جامعه بر یک تفاهم دینی اخلاقی متکی است (Bellah 1975: ix). او جامعه را یک کل در نظر می‌گیرد و کارکرد دین را ارائه معنا و محرک برای کل نظام می‌داند. به این دلیل [از نظر بلا] دین پدیده‌ای جهانی است. حتی در جایی که نظام‌های نمادین دینی رایج کنار گذاشته شده‌اند، راه‌حل‌های افراد و گروه‌ها در مورد مسائل بنیادین مربوط به هویت و جهت‌گیری‌ها می‌توانند دینی تلقی شوند (Bellah 1972). بنابراین او معتقد است، بی‌ایمانی غیرممکن است.

بلا رابطه دین و سیاست را با لحاظ مسئله مشروعیت (legitimation) مطرح کرده است. او مسئله مشروعیت را پاسخ به این پرسش می‌داند که آیا قدرت سیاسی موجود، اخلاقی و حق است یا از تکالیف عالی دینی‌اش سرپیچی می‌کند (Bellah, 1980: viii). او معتقد است در جوامع مدرن اولیه و مدرن، دین در حوزه عمومی، به شکل دین مدنی درخواهد آمد. دین مدنی، عامل دینی مشترکی است که از کلیسا و دولت متمایز شده است. طبق نظر بلا، دین مدنی مجموعه‌ای است از آرمان‌های متعالی که به جامعه انسجام و مشروعیت می‌بخشد و به واسطه آنها جامعه مورد داوری قرار می‌گیرد (Bellah, 1967). دین مدنی متضمن برخی آرمان‌های جامعه‌گویی (societal ideals) است؛ مانند حقوق افراد که مورد حمایت همه افراد جامعه قرار دارد. این آرمان‌ها به نهادهای سیاسی مشروعیت می‌بخشند و همچنین می‌توانند برای نقد رهبران سیاسی استفاده شوند. بلا مدعی است این دین در اوایل تاریخ امریکا به نهادهای سیاسی مشروعیت بخشید و در امریکای امروز نیز ظرفیت احیای این کارکرد را دارد. او همچنین معتقد است دین مدنی پدیده‌ای جهانی است به گونه‌ای که همه جوامع، شکلی از یک دین مدنی را دارند (Bellah, 1975: 3).

خوزه کاسانوا (۱۹۹۴) تحقیق جدیدتری درباره دین در حوزه عمومی انجام داده است. او کتابش، *ادیان عمومی در جهان مدرن*، را با نقد نظریه سکولاریزاسیون — آن گونه که وبر و برگر متقدم فرض گرفته‌اند — آغاز می‌کند. او با این نظریه موافق است که فرایند تاریخی برگشت‌ناپذیر تمایز دینی در غرب رخ داده است؛ اما او در اینکه این تمایز نهادی لزوماً می‌بایست به حاشیه رفتن و خصوصی‌شدن دین را در پی داشته باشد تردید می‌کند. در عوض او اعتقاد دارد که مطالعات تجربی صرفاً نشان خواهد داد که آیا این چنین است یا خیر. او بر اساس مطالعات جامعه‌شناختی تاریخی از دین عامه در اسپانیا، لهستان، برزیل و ایالات متحده، معتقد است از دهه ۱۹۸۰ فرایند گسترده غیرشخصی‌شدن (deprivatization) دین مدرن در سرتاسر جهان رخ داده است.

کاسانوا درهم‌آمیختگی امر دینی و امر سیاسی را ناسازگار با اصل مدرن شهروندی می‌بیند. از نظر او کلیساهای رسمی نیز با دولت‌های تفکیک‌شده مدرن ناسازگار هستند. کاسانوا می‌کوشد با الهام از دو سنت متفاوت در جامعه‌شناسی — جامعه‌شناسی تطبیقی دین و نظریه‌های حوزه عمومی و جامعه مدنی — چارچوب تحلیلی جدیدی را بسط

دهد. او تقسیم سه‌جزئی سیاست دموکراتیک مدرن به دولت، جامعه سیاسی و جامعه مدنی را مورد استفاده قرار می‌دهد. او معتقد است از آنجا که هر یک از این سطوح با شکل متفاوتی از حوزه عمومی در ارتباطاند، این امکان وجود دارد که ادیان عمومی در هر سه سطح وجود داشته باشند. او نتیجه می‌گیرد که در سطح جامعه مدنی، تنها ادیان عمومی با اصول جهانی مدرن و با ساختارهای تفکیک‌شده مدرن سازگار هستند (Casanova, 1994: 219). کاسانوا ادعا می‌کند دخالت‌های عمومی دین در حوزه عمومی در دیگر جوامع مدنی مدرن نمی‌توانند نقدهای دینی ضد مدرن از مدرنیته تلقی گردند؛ در عوض، این دخالت‌ها انواع جدیدی از نقدهای هنجاری (normative critique) بر آشکال خاص نهادی شدن مدرنیته را نشان می‌دهند. بدین ترتیب، کاسانوا معتقد است ظرفیت‌های بالقوه دین تردیدهایی را در مورد نظریه سکولاریستی هابرماس از مدرنیته ایجاد کرده است.

جامعه‌شناسانی که در اینجا از آنان یاد شد دست‌کم در دو موضوع اختلاف اساسی دارند. در مورد نقش عمومی دین در جوامع مدرن، وبر، برگر متقدم، هابرماس و بروس از یک سو همانند بلا معتقدند به دلیل تفکیک پیشرفته در جوامع مدرن، دین نمی‌تواند برای کل جامعه مشروعیت به همراه داشته باشد. از سوی دیگر کاسانوا و برگر متأخر در این مسئله تردید دارند که تفکیک نهادی (institutional differentiation) لزوماً به شخصی شدن دین منجر شود. رویکرد آنان این است که این مسئله می‌بایست موضوع مطالعات تجربی باشد و نه مفروضات نظری پیشینی (priori theoretical assumptions). موضوع دوم مرتبط است با رهیافت هنجاری‌ای که برخی از این جامعه‌شناسان اتخاذ کرده‌اند. در حالی که وبر، برگر متقدم و بروس پیشرفتی را توصیف می‌کنند که آن را لزوماً مثبت نمی‌دانند، هابرماس اعتقاد دارد نقش نزولی دین در حوزه عمومی، برای جوامع مدرن مفید بوده است. در مقابل، بلا از جنبه‌های هنجاری دین مدنی سخن می‌گوید. به علاوه، کاسانوا می‌خواهد صورت‌هایی از دین عمومی را بسط دهد که در سطح جامعه مدنی موجود است. او معتقد است این اشکال دین عمومی مدرن، باعث پیشرفت خیر عمومی (The common good) را خواهد شد.

در ادامه خواهیم دید این ادعا که دین در حال ناپدید شدن از حوزه عمومی است با تحولاتی که در دو دهه قبل رخ داده است سازگار نیست. نقش دین در حوزه عمومی

پدیده‌ای پیچیده است که می‌تواند به شیوه‌های گوناگون بیان شود. ما در اینجا نمایی کلی از شیوه‌های مختلف ظهور دین در حوزه عمومی را به دست داده، پنج شکل ظهور دین در عرصه عمومی (دین رسمی دولتی، دین مدنی، ملی‌گرایی دینی، دین عامه و مشروعیت دینی قدرت سیاسی) را بررسی خواهیم کرد.

۱. دین رسمی دولت (The official religion of the state)

تعاملات دولت و سازمان‌های دینی رسمی موجود را معمولاً بر حسب روابط کلیسا / دولت مطرح می‌کنند. مفهوم کلیسا از زمینه ادیان رسمی مسیحی اروپایی اخذ شده است. فهم مدرن از دولت به عنوان ملت / دولت در تاریخ پس از نهضت اصلاحات اروپایی ریشه دارد. در بحث از روابط کلیسا/دولت، غالباً یک فرض ضمنی وجود دارد و آن رابطه‌ای بی‌نظیر بین این دو واحد اما با موجودیت‌هایی مجزا از هم وجود دارد.

به هر حال پیش‌فرض‌های مسیحی در این دوگانگی مشکلاتی را در زمان طرح زمینه‌های غیرمسیحی ایجاد کرده است. برای مثال در سنت اسلامی مسجد، کلیسا نیست. در حالی که کلیسا سازمانی دینی با اعضای ثبت شده است، مسجد اصولاً مکان نماز گزاردن و آموزش است. نزدیک‌ترین مفهوم، به مفهوم "state" کلمه دولت (dawla) است که به معنای دودمان حاکم و اداره اوست (Norcliffe 1999: 157-8; Haynes 1998: 9). برخی از ادیان نیز همچون هندوئیسم، ساختارهایی شبیه به کلیسا ندارند و از این رو نمی‌توانند برای دولت سکولار هند تهدیدی از جانب روحانیت به وجود آورند. با وجود این، هندوئیسم در هند هنوز هم بر انتخابات، احزاب و جنبش‌های سیاسی تأثیرگذار است (Frykenberg, 1993; Smith, 1990: 39-42). به همین دلیل، به کارگیری چارچوب مفهوم سنتی روابط کلیسا/ دولت در بسیاری از کشورهای آسیایی و آفریقایی مشکل است (Haynes 1998: 8-9).

با در نظر داشتن این تفاوت‌های مفهومی، می‌توان گفت 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 (confessional state) 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.

گرچه در قرن بیستم دولت‌های اعترافی نسبتاً نادر هستند، اما رهبران دینی در برخی کشورهای مسلمان کوشیده‌اند تا چنین دولت‌هایی را ایجاد کنند؛ مثل آنچه در عربستان سعودی (Esposito, 1999: 75)، سودان (Haynes, 1998: 112-14; Mayer, 1993)، ایران، و افغانستان در مدت حکومت طالبان (Esposito, 1999: 264-5) یافت می‌شود. انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ در ایران، منجر به بازسازی نظم سیاسی در شکل تئوکراسی شیعی (Shi'ite theocracy) شد. از سال ۱۹۰۶، این کشور قانون اساسی و پارلمان داشت و پهلوی‌ها بر اساس مدل غربی یک بوروکراسی ایجاد کرده بودند که میان کارکردهای دولت و تفکیک قوا را جدایی انداخته است. بعد از سرنگونی پهلوی، ایران جمهوری اسلامی را اعلام کرد. قانون اساسی ۱۹۷۹ با اعلام اینکه حاکمیت و قانون‌گذاری حق انحصاری خدای یگانه است و همچنین با طرد قطعی جدایی دین از دولت، آشکارا یک تئوکراسی را بنیان گذاشت (Arjomand, 1993). در حالی که برخی کشورهای مسلمان در ایجاد دولت‌های اعترافی موفق بوده‌اند، برخی دیگر، مثل ترکیه، حکومت سکولار را انتخاب کردند (Demerath, 2001). گرچه اکثریت در وضعیتی میانه قرار دارند.

این وضعیت میانه در جایی است که رسماً اعتقادی تثبیت شده وجود دارد؛ برعکس حکومت سکولار که در بریتانیا و کشورهای اروپای شمالی یافت می‌شود. ما در اینجا به نروژ نگاه دقیق‌تری می‌اندازیم. روابط کلیسا / دولت نخست در جریان نهضت اصلاح دینی به صورت یک دستور و به واسطه یک فرمان و حکم سلطنتی تثبیت شده بود. در قرن شانزدهم تلفیق قدرت‌های سیاسی و روحانی تقویت شد، چنان‌که دولت و پادشاه دارای موهبت الاهی (of God's grace) بوده و کلیسا تحت قدرت پادشاه قرار داشت. قانون اساسی دموکراتیک جدید که در سال ۱۸۱۴ مطرح شد، روابط مردم و پادشاه را تغییر داد، اما در روابط کلیسا / دولت تغییری ایجاد نکرد. در واقع این قانون اساسی اعلام کرد که اعتقاد انجیلی لوتری دین دولتی و پادشاه رئیس کلیسا است.

جریان آزادی‌خواهی دینی در طی قرن‌های نوزده و بیست رخ داد که استقلال کلیسا را افزایش داد و قدرت روحانیان را به انجمن‌های انتصابی و یا انجمن‌هایی که به واسطه اعضای کلیسا انتخاب می‌شدند، انتقال داد (Repstad, 2002). اخیراً، موضوعاتی در مورد یکپارچگی و حقوق اقلیت‌های غیرمسیحی و به‌خصوص رشد سریع اقلیت مسلمان در

نروژ و به همین شکل در برخی از دیگر کشورهای اروپایی مطرح شده است. در سال ۱۹۶۹ قانون جدیدی، از بهره‌مندی همه اجتماعات و انجمن‌های دینی ثبت‌شده با توجه به تعداد اعضای آنها، از مبلغ و وجهی مساوی، آن هم از وجوه عمومی حمایت کرد. در نتیجه، جوامع مسلمان مثل بخش‌های تحت قلمرو کلیسای دولتی به نسبت تعداد اعضای خود به همان میزان حمایت عمومی دریافت می‌کردند. با توجه به این استدلال که همه شهروندان نروژی می‌بایست فرصت‌ها و حقوق یکسانی برای عمل به مذهب خود داشته باشند، پیشنهاداتی برای جدایی کلیسا و دولت مطرح گردید. این موضوع منحصر به نروژ نبود؛ اخیراً کلیسا و دولت در سوئد تفکیک شده‌اند (Demerath, 2001). در سایر کشورهای اروپایی نیز که یک دین دولتی دارند، مانند بریتانیا، چالش‌هایی مشابه از سوی اقلیت‌های دینی — که تقاضای فرصت‌های برابر دارند — مطرح شده است (Beckford and Gilliat 1998).

یک فرض این است که اگر کلیسا و دولت از یکدیگر جدا باشند مشکلی در روابط این دو پدید نخواهد آمد. گرچه، نیکلاس جی. دیمراث (7-36: 2001)، جامعه‌شناس دین امریکایی، اشاره می‌کند که اخیراً تنش‌ها و کشمکش‌های کلیسا / دولت در ایالات متحده رشد کرده است. مسائل مربوط به دخالت دولت در امور گروه‌های دینی و تمایل فزاینده برخی گروه‌های دینی برای طرح تقاضاهایشان در حوزه عمومی، مناقشاتی را به همراه داشته است (Robbins, 1989). بنابراین در جوامع سکولاری، مثل نروژ، که دین دولتی دارند، کلیسای ملی مسلط نیست. در ایالات متحده — جایی که کلیسا و دولت جدا از یکدیگر هستند — تفکیک کامل کلیسا و دولت امکان‌پذیر نیست. در هر دو مورد کلیسا و دولت یکدیگر را همچنان به چالش می‌کشند.

۴. دین مدنی (Civil religion)

مفهوم دین مدنی را اولین بار ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸)، فیلسوف فرانسوی، در قرن هجدهم مطرح کرد. وی اعتقاد داشت هر جامعه برای ادغام افراد در خود، نیازمند یک متخصص مذهب کاملاً اجتماعی است تا افراد را درون جامعه منسجم و یکپارچه کند. مناقشه جامعه‌شناختی درباره دین مدنی در اواخر دهه ۱۹۶۰ پدیدار گردید. زمانی که روبرت بلا (۱۹۶۷) مطرح کرد که یک دین مدنی امریکایی یا یک عنصر دینی

مشترک مستقل از کلیسا و دولت در ایالات متحده وجود داشته است. در دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ مناقشات جدی بر سر این مسئله میان جامعه‌شناسان دین در گرفت.

چندین محقق امریکایی، حاکمیت دینی در حوزه عمومی در ایالات متحده را مورد بررسی قرار دادند؛ ولی بلا نخستین کسی بود که یک نظریه جامعه‌شناختی در مورد دین مدنی ارائه کرد. به نظر او — چنان‌که فرایندهای مدرنیزاسیون نشان می‌دهند — بخش‌های اجتماعی و فرهنگی دیگر تحت سلطه دین سنتی نیستند، دین مدنی به‌عنوان یک جایگزین پدیدار شده است تا جوامع مدرن به‌وسیله 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» (Bellah, 1968: 389). بلا در بررسی اسناد تاریخی آمریکا — همچون اعلامیه استقلال (Declaration of Independence) و قانون اساسی ایالات متحده — به ارجاعات متعدد به دین و استفاده مکرر از تمثیل خدا (The analogy of God) که مردمش را به سرزمینی جدید هدایت کرده است، استشهد می‌کند. ارجاع به خدا در سخنرانی‌های افتتاحیه رؤسای جمهور آمریکا نیز به کار رفته است؛ برای مثال، جورج واشینگتن از «خالق بزرگ هر خیر خصوصی و عمومی» (Great Author of every public and private good) سخن می‌گفت، جان آدامز (John Adams) از اصطلاحاتی شبیه به «سرچشمه عدالت» (Fountain of justice) استفاده می‌کرد و جفرسون از «موجودی که ما در دستان اویم» (That Being in whose hands we are) صحبت می‌کرد. بلا این ارجاعات را نشانه‌هایی از اعتقادات و ارزش‌های دین مدنی امریکایی تفسیر می‌کند (1972: 171-88).

به نظر بلا دین مدنی کارکردهای متعددی دارد: این دین در اوایل تاریخ آمریکا کارکرد مشروعیت‌بخشی داشت و امروز توان بالقوه احیای این کارکرد را با خود دارد (Bellah, 1980). دین مدنی هم استعداد بالقوه برای ایجاد انسجام و یکپارچگی را در خود دارد و هم استعداد جدایی در او نهفته است (Bellah, 1976). به نظر وی دین مدنی با توجه به جنبه‌های هنجاری آن، کارکرد پیامبرانه دارد.

طبق نظر بلا (3: 1975) در دین مدنی امریکایی توافقی وجود دارد که بر اساس آن جامعه در مقابل نظم عالی اخلاقی مسئول است. در پی این عقیده، مارتین ای. مارتی (۱۹۷۵) بین دو تقریر از دین مدنی امریکایی تمایز می‌گذارد: تقریر پیامبرگونه

(prophetic) که توجه ملت را به (اعتراض به) تخطی از آرمان‌های بنیادین جلب می‌کند، و تقریر کشیشی که ملت را می‌ستاید و شکلی از ناسیونالیسم دینی است. به نظر بلا (3: 1975) دین مدنی پدیده‌ای جهانی است. بر این اساس چند مطالعه تطبیقی انجام شده است (Bellah and Hammond, 1980; Harmati, 1984, 1985; Liebman and Don-Yehiya, 1983). برخی پژوهشگران مواردی را یافته‌اند که مشروعیت‌بخشی به دولت و یا ملت با ارجاع به حقیقت متعالی صورت گرفته است (Baily, 1986; Layendecker, 1986)، در حالی که پژوهشگران دیگری به چنین مشروعیت‌هایی برنخورده‌اند (Hammond, 1980). برخی معتقدند در کشورهای اروپای شمالی، که کلیساهای ملی و یا دولتی‌شان اکثریت جمعیت را در برمی‌گیرند، اگر دین مدنی وجود داشته باشد، بیش از آنکه بیرون از کلیسا باشد در ارتباط با همین کلیساهاست (Furseth, 1994; Repstad, 1995a; Sundback, 1984).

نظریه بلا در مورد دین مدنی، مناقشات علمی را در پی داشته است. این نظریه مشکلاتی را برای مطالعات تجربی (Empirical studies) درباره توصیف دین مدنی به‌عنوان پدیده‌ای اجتماعی و تمایز آن از دیگر پدیده‌های مشابه ایجاد کرده است. بسیاری از مشارکت‌کنندگان در این بحث، بر این مسئله تمرکز کرده‌اند و تلاش می‌کنند تعریف قابل‌قبولی از این مفهوم به دست دهند (Gehrig, 1981a, 1981b; Richey and Jones, 1974). همچنین، فرضیه‌های او باعث ایجاد بحث‌هایی در مورد کاربردی بودن این نظریه شده است (Thomas and Flippen, 1972; Wimberley, 1979)؛ به‌علاوه اینکه، نظریه او جدال‌برانگیز بود. منتقدانی که عموماً وبری هستند فرض‌های نظری بلا را مورد تردید قرار می‌دهند. ریچارد فین، جامعه‌شناس دین امریکایی، از جدی‌ترین منتقدان اوست. فین نخست این فرض دورکهایمی بلا را که مبنای جامعه، نظم اخلاقی است نقد می‌کند. او معتقد است جوامع مدرن با تمایز و تفکیک مشخص می‌شوند؛ در نتیجه هیچ مبنای دینی مشترکی برای نظم اخلاقی در جامعه وجود ندارد بلکه نظام‌های معنایی متعددی وجود دارند. فین سپس تحلیل‌های بلا را در مورد کارکردهای دین مدنی در سطوح مختلف — سطح فردی و سطح اجتماعی — نقد می‌کند. به نظر فین دین هرچند برای افراد کارکردهایی دارد اما نمی‌تواند در سطح کلان فرهنگ کارکرد داشته باشد (Fenn, 1970). در نهایت، فین با این نظر بلا که دین مدنی مبنایی برای انسجام اجتماعی است موافق نیست. او معتقد است در جوامع مدرن، وجود ایدئولوژی فراگیری که همه جمعیت از آن حمایت کنند

امکان ندارد (Fenn, 1972). بنابراین، هیچ دین مدنی هنجاری‌ای وجود ندارد که بر همه ملت تأثیر بگذارد (Fenn, 1976). جامعه‌شناس آمریکایی، مایکل هاگی (۱۹۸۳)، نیز اشاره می‌کند که ارزش‌های دین مدنی نمی‌توانند به تعالی دست یافته و جدا از ملت و یا برتر از آن و یا نهادهای آن قرار گیرند. علی‌رغم این مناقشه‌ها، این نظریه، مطالعات تجربی و تاریخی بسیاری را در مورد دین مدنی برانگیخته است (see Mathisen, 1989).

۵. ناسیونالیسم (ملی‌گرایی) دینی (Religious nationalism)

در مقابل مفهوم دین مدنی بلا که دین جهانشمول و متعالی ملت بود و به ملت مشروعیت می‌بخشید و همچنین آن را نقد می‌کرد، ناسیونالیسم دینی جهان‌بینی‌ای را ارائه می‌دهد که در آن ملت مورد ستایش قرار گرفته، از آن بت ساخته می‌شود. به این معنا ناسیونالیسم دینی همانند آن چیزی است که مارتی (۱۹۷۴) آن را شکل کشیش‌مآبانه (priestly) دین مدنی نامیده است که دستاوردها، عظمت‌ها و برتری‌های ملت را ستایش می‌کند.

آن‌گونه که اشاره شد، «ملت» به معنای مدرن در اروپای قرن هفدهم و هجدهم ظاهر شد. نظریه‌های متعددی در مورد ناسیونالیسم مدرن مطرح شده است (Calhoun, 1997; Smith, 1983). تمایز نظری مهمی در تعریف مفهوم ملت، بین ساخت‌گرایی (essentialism) و ساخت‌گرایی (constructivism) وجود دارد (این تمایز در خصوص قومیت (ethnicity) و جنسیت (gender) نیز مهم است). ساخت‌گرایی، تنوع موجود در یک جمعیت را به یک معیار خاص که تشکیل‌دهنده ذات آن است و یا به مهم‌ترین ویژگی آن تقلیل می‌دهد. این ملاک ممکن است زبان، قومیت یا دین باشد. اغلب ادعا می‌شود که این ذات اجتناب‌ناپذیر بوده و یا به‌واسطه طبیعت به دست آمده است؛ مثلاً این تصور وجود دارد که مردم با خصیصه‌های ذاتی‌ای متولد می‌شوند که آنان را به بخشی از یک ملت تبدیل می‌کند.

ساخت‌گرایی بر قابلیت مردم در تعریف جهان از دیدگاه خود تأکید می‌کند. در مورد ناسیونالیسم، ساخت‌گرایی بر فرایندهای تاریخی و جامعه‌شناختی‌ای متمرکز است که ملت‌ها به‌واسطه آنها به وجود آمده‌اند.

طبق نظر کرایگ کالهن (Craig Calhoun, 1997: 3)، جامعه‌شناس آمریکایی، ناسیونالیسم

می‌تواند به‌عنوان آنچه میشل فوکو (Michel Foucault, 1972, 1977b) «صورت‌بندی گفتمانی» (discursive formation) می‌نامد، نامیده شود. صورت‌بندی گفتمانی در نظر فوکو یعنی شیوه‌ای از سخن گفتن که آگاهی را شکل می‌دهد. ملی‌گرایی شیوه‌ای است برای فکر کردن دربارهٔ مسائلی همچون هویت جمعی (collective identity)، انسجام اجتماعی و مشروعیت سیاسی که به ایجاد یک خودآگاهی (self-understanding) ملی‌گرایانه و پذیرش ادعاهای ناسیونالیستی کمک می‌کند. در این معنا، ملت‌ها، اجتماعات تخیلی (imagined communities) (Anderson, 1983: 16) هستند و ناسیونالیسم صورت مشخصی از تصور (imagining) هویت جمعی و انسجام اجتماعی است.

اگرچه برخی ملت‌ها ترکیبی از گروه‌های گوناگون قومی، زبانی، فرهنگی و دینی هستند و گروه همگنی (homogeneous groups) را شکل نمی‌دهند، اما بیان ملی‌گرایانه، ملت را واحدی منسجم و یا یک نوع گروه در نظر می‌گیرد. عضویت در یک گروه همراه با تعریف بیرونی و یا نشانه‌ای است که «ما» (we) و «آنها» (them) را مشخص می‌کند. عضویت در گروه مستلزم پذیرش این مشخصه و علامت است. در مورد یک گروه ملی، این نشانه می‌تواند سرزمین مشترک، ملت به‌عنوان یک واحد منسجم، و تاریخ و نژاد مشترک باشد. آشکار است که دین می‌تواند از عناصر اصلی در این ویژگی‌ها باشد (Ramet, 1984: 149).

سرزمین (Territory) همیشه یکی از مهم‌ترین جنبه‌های ناسیونالیسم است. دولت/ملت، به شهروندان طرز نگاه به‌خصوصی نسبت به سرزمین می‌دهد، که در برخی موارد تا حدی تبدیل به مکان مقدس (sacred space) می‌شود. در اینجا ناسیونالیسم یهودی می‌تواند به‌عنوان یک مثال روشن مورد استفاده قرار گیرد. در نوعی از ناسیونالیسم یهودی پیشامدرن، پیوستگی نزدیکی بین دین و ناسیونالیسم وجود داشت. ادعای آنان در مورد سرزمین از این عقیده ناشی می‌شد که خداوند به سموئیل نبی فرمان داد تا برای اسرائیلیان پادشاهی قرار دهد. هرچند جنبش سیاسی صهیونیسم که منجر به شکل‌گیری دولت اسرائیل شد، کاملاً سکولار و نشان‌دهندهٔ شورش علیه دین یهود بود. صهیونیسم ارتباط نزدیکی با سوسیالیسم داشت و هدف آن ایجاد جامعه‌ای آرمانی مبتنی بر برابری اجتماعی، عدالت اجتماعی و کار تولیدی در اسرائیل بود. از اواسط دهه ۱۹۵۰ مجدداً بر یهودیت و سنت یهودی به‌عنوان مبنایی برای هویت جمعی تأکید

گردید و ترکیب دین و قومیت به‌طور فزاینده‌ای اهمیت یافت. پس از جنگ شش روزه ۱۹۶۷، گروه‌های دینی جنگ‌طلبی رشد کردند که نظریه موعودگرایی (messianic) و سیاست‌های ملی‌گرایانه را ترکیب کردند. یکی از این گروه‌ها، فرانسویونالیست‌های دینی — گاش آمونیم (Gush Emunim) یا گروهی از مؤمنان (bloc of the faithful) — هستند که استراتژی آنان تأسیس غیرقانونی شهرک‌ها در اراضی اشغالی است. آنان با احیای تفکرات مربوط به پیوند میان ملت یهود و سرزمین — که در صهیونیسم سکولار هم رایج بود — برای سیاست‌های توسعه‌طلبانه، مشروعیت دینی فراهم می‌کنند (Biale, 1983; Juergensmeyer, 1993; Liebman and Don-Yehiya, 1983).

ناسیونالیسم گذشته و آینده را نیز ترسیم می‌کند. اهمیت تاریخ را می‌توان در شکل‌گیری تعدادی از دولت / ملت‌های اروپایی مشاهده کرد؛ کشورهایی که نوشتن تاریخ در آنها به بخشی از فرایند ملت‌سازی تبدیل شد. در جریان مبارزه برای آزادی و استقلال نیز علاقه بسیاری به آینده وجود دارد. در این مورد افغانستان مثال خوبی است. در این کشور اسلام به عنصر مهمی در مبارزات ناسیونالیستی و جنبش‌های مقاومت (resistance movements) در دهه ۱۹۸۰ تبدیل گردید (Esposito 1999: 264-5). مجاهدان افغان، مجاهدان آزادی در نظر گرفته می‌شدند که در مقابله با نیروهای اشغالگر شوروی اعلام جهاد (jihad) کردند و برنامه آنان این بود که نظم اسلامی جدیدی را جایگزین خفت و خواری سلطه روسی کنند.

طبق نظر استاد بریتانیایی دین، نینیان اسمارت (Ninian Smart, 1983: 18-19)، عنصر مهم دیگر در ناسیونالیسم، قهرمان ملی (national hero) است، وی می‌تواند شخصیتی تاریخی و یا فردی زنده باشد که برای ملت کاری یا کارهایی انجام داده است که مثبت تلقی می‌شوند. نوعی احیای دین و ناسیونالیسم در یوگسلاوی سابق وجود داشته است (Lazar, 1984)؛ (see Ignatieff, 1993 and Ramet, 1984) برای نمونه، در صربستان، نقش امپراتور لازار مثال روشنی از قهرمان ملی است. صرب‌ها ادعا می‌کنند وارث سربازانی هستند که لازار در سال ۱۳۸۹ در جنگ کوزوو آنان را رهبری می‌کرد. این منطقه بخشی از سرحدات مورد منازعه بین اروپای مسیحی و قلمرو در حال گسترش اسلام و حکومت عثمانی بود. لازار در سال ۱۳۸۹ در این منطقه در جنگ با ترک‌ها کشته شد و به همراه سربازانش به قهرمانان نمادین جنگ مسیحیت علیه اسلام در اروپا تبدیل شدند. در قرن

نوزده این جنگ به اسطوره ایجادکننده پروژه توسعه‌طلبی صرب‌ها تبدیل گردید و در دهه ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ عامل بسیار مهمی در ناسیونالیسم صرب‌ها به شمار می‌رفت. حتی قبل از فروپاشی فدراسیون یوگسلاوی، کلیسای ارتدوکس صربی با گرداندن بقایای جسد لازار در سرتاسر سرزمین صرب، آنچه را قلمرو صربستان بزرگ می‌دانست، نشان داد. خاطره این قهرمانان به عاملی برای جنگ‌افروزی تبدیل شد و در مشروعیت دادن به حمله بر ضد مسلمانان بوسنی آن هم بعد از ۶۰۰ سال مورد استفاده قرار گرفت (Ivekovic 2002: 524).

هرچند دین می‌تواند عاملی مؤثر در ملی‌گرایی باشد، اما می‌تواند آن را نیز تهدید کند. ملی‌گرایان، وفاداری به گروه‌های دیگری چون خانواده و گروه‌های دینی را رقیبی برای وفاداری ملی می‌بینند. یکی از دلایلی که هیتلر نهایتاً در صدد طرد کلیسای کاتولیک برآمد، همین مسئله بود (Lease, 1983: 81). علاوه بر این، ناسیونالیسم دینی، جهانی نیست، بلکه شاید بتوان آن را شبیه دین قبیله‌ای در نظر گرفت (Smart 1983: 27). به همین دلیل، آنان که به ادیان جهانی چون مسیحیت، بودیسم یا اسلام تعلق دارند، غالباً در مورد ناسیونالیسم مردد باقی می‌مانند. یک مثال در این زمینه، دو سازمان رادیکال اسلامی، اخوان المسلمین مصر (The Muslim Brotherhood of Egypt) و جماعت اسلامی (جامعه اسلامی) در شبه‌قاره هند هستند که در دهه ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ به وجود آمدند. آنها با ناسیونالیسم عربی به عنوان یک ایدئوژی سکولار مخالف بودند و آن را ناسازگار با پیام جهانی اسلام می‌دانستند (Esposito, 1999: 67). گرچه ادیان می‌توانند ابزاری برای تقویت ناسیونالیسم باشند اما همچنین می‌توانند منشأ دشمنی با ناسیونالیسم نیز به شمار آیند.

۶. دین عامه (Public religion)

در حالی که مفهوم دین مدنی بیانگر ظهور حکومتی از «بالا به پایین» (top-down) است، مفهوم «دین عامه» به عنوان «شکل از پایین به بالا» (from-the-bottom-up) حکومت مطرح است (Marty, 1998: 393). در آثار موجود، اصولاً دو معنای متفاوت از این مفهوم وجود دارد: نخست شکلی از «ایمان مدنی» (civic faith) و دوم تجلی دین (expressions of religion) در حوزه عمومی.

اصطلاح «ایمان مدنی» (civic faith) ریشه در عبارتی دارد که یکی از بنیان‌گذاران ایالات متحده، بنیامین فرانکلین (Benjamin Franklin) به کار برده است. در سال ۱۷۴۹ فرانکلین، درصدد برآمد تا دانشگاهی در پنسیلوانیای فیلادلفیا، تأسیس کند. در جریان بحث در مورد تاریخ، او بیان کرد تاریخ به دلیل آنکه فرصت‌های بسیاری برای نشان‌دادن ضرورت یک دین مدنی به دست می‌دهد، سودمند است. منظور فرانکلین این بود که دین عامه برای عموم مردم سودمند است و مزایای ویژگی‌های دینی را در میان اشخاص ایجاد خواهد کرد (Wilson, 1979: 7). مطابق نظر جان اف. ویلسون (John F. Wilson, 1979)، تاریخدان امریکایی، ادعای فرانکلین در مورد لزوم دین عامه برای تأثیرگذاری بر حوزه زندگی عمومی، به علت نقش دین در شکل‌دادن به زندگی عمومی ملت بوده است. فرانکلین و دیگر بنیان‌گذاران اعتقاد داشتند که در نبود ارزش‌های اخلاقی در جامعه، قانون اساسی بی‌فایده خواهد بود. آنان به ایالات سیزده‌گانه با فرقه‌های گوناگون توجه داشتند: گرچه این فرقه‌ها متنوع بودند اما همه آنها دغدغه خیر عمومی داشتند. این خیر عمومی می‌بایست بخشی از دین عامه می‌شد که باید در نظام آموزشی و اعمال داوطلبانه شهروندان تجلی می‌یافت (Marty, 1998: 393-4). بنابراین نقش دین این بود که به تربیت شهروندان خوب کمک کند و زندگی مشترک را شکل دهد.

معنای دوم از اصطلاح دین عامه به جنبه‌ای از تمایز سستی «عمومی» (public) و «خصوصی» (private) در تحلیل‌های اجتماعی اشاره دارد. دین عامه به بیان ایمان یا رفتار دینی افراد، جوامع، انجمن‌های داوطلبانه و یا نهادهای دولتی (دولت) در حوزه عمومی مربوط می‌شود. یک بررسی مهم در این مورد تحقیق تجربی و مقایسه‌ای کاسانوا (۱۹۹۴) در پنج مورد از انواع دین عمومی است: آیین کاتولیک در اسپانیا، لهستان، برزیل و ایالات متحده، و آیین پروتستان تبشیری در ایالات متحده. کاسانوا در این تحقیق الگوهای مختلف جدایی دین و دولت را مورد مطالعه قرار می‌دهد. او هر جامعه را به سه سطح دولت، جامعه سیاسی و جامعه مدنی تقسیم می‌کند. همان‌گونه که اشاره شد کاسانوا معتقد است از آنجا که یک دین عامه در هر سطح وجود دارد، پس در اصل، ادیان عامه می‌توانند در هر سه سطح وجود داشته باشند؛ اما لزوماً همه جوامع این‌گونه نیستند. کاسانوا در تحلیل‌های خودش، مثال‌هایی از ادیان عامه در هر

سه سطح به دست می‌دهد. ما در اینجا به‌طور خلاصه به برخی از این مثال‌ها اشاره خواهیم کرد.

یک مثال از دین عامه در سطح دولتی، کلیسای نهادینه کاتولیک اسپانیا است. در دوره جمهوری دوم اسپانیا (۱۹۳۰-۱۹۳۶)، کلیسا از دولت لیبرالی که به‌شدت در مقابل آن مقاومت می‌کرد، جدا شد. در دوران رژیم فرانکو (Franco) که جمهوری را برانداخت کلیسا از خشونت استفاده کرد تا موقعیت خود را به‌عنوان کلیسای نهادینه دولتی کاتولیک، دوباره تثبیت کند. در دهه ۱۹۷۰ جدایی کامل دولت و کلیسا به وجود آمد. کاسانوا معتقد است دین عامه در سطح دولتی غالباً گرایش به سرکوبگری دارد همان‌گونه که کلیسای کاتولیک اسپانیا چنین بود. او معتقد است این نوع دین عامه در جوامع مدرن دموکراتیک دوام نمی‌آورد.

کاسانوا برخی از اشکال دین عامه را در جامعه سیاسی دنبال می‌کند. تعدادی از ادیان عامه در این سطح، جنبش‌های دینی‌ای بودند که در مقابل سلب اختیارات از کلیسا مقاومت می‌کردند. بسیج کاتولیسیسم اسپانیایی علیه انقلاب لیبرالی در دهه ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ نمونه‌ای از این موارد است. از موارد دیگر ادیان عمومی در جامعه سیاسی، گروه‌های دینی‌ای هستند که بر ضد سایر احزاب سیاسی بسیج می‌شوند (به‌عنوان مثال احزاب دموکرات مسیحی). کاسانوا همچنین معتقد است که بسیج گروه‌های مذهبی در دفاع از آزادی دینی (که در لهستان رخ داد) شکل دیگری از دین عامه است. بنابراین برخی از نهادهای دینی خواستار پاسداشت حقوق مدنی بوده‌اند (کلیساهای کاتولیک در برزیل).

کاسانوا در بررسی ادیان عمومی در سطح جامعه مدنی بین دو نوع، تفاوت قائل می‌شود. یک نوع دین مدنی مانند پروتستان‌تیسیم در امریکای قرن نوزدهم است. این نوع، گونه‌ای فهم منسجم از جامعه را نشان می‌دهد که هژمونیک است. نوع دیگر دین عامه در سطح جامعه مدنی، مداخله‌های عمومی گروه‌های دینی است؛ مانند جنبش ضد سقط جنین (anti-abortion movement) یا نامه‌های شبانی (Pastoral Letters) اسقف‌های کاتولیک. اسقف‌ها با این نامه‌ها که از موضوعاتی چون صلح (peace)، عدالت اقتصادی (economic justice) و جنگ هسته‌ای (nuclear warfare) سخن می‌گفتند، به منازعه بر سر این موارد دامن می‌زدند. این نوع دین عامه نشان‌دهنده یکی از دیدگاه‌های متعدد در این

مورد است که جامعه خوب چیست و باید چگونه باشد. این دین با گزاره‌های هنجاری در حوزه عمومی مشارکت می‌کند و به منازعات عمومی کمک می‌نماید. از آنجا که ادیان عامه در سطح جامعه مدنی نفوذی ندارند، با جوامع دموکراتیک مدرن سازگارند (Casanova 1994: 219). در حالی که برخی از پژوهش‌هایی که در مورد دین عامه انجام شده است تنها گرایش به این پیش‌فرض دارند که دین عامه در هر جامعه وجود دارد، قوت کار کاسانوا در این است که بین ادیان عامه مختلف در مراتب گوناگون تفاوت می‌گذارد. علاوه بر این کاسانوا معتقد نیست که تمامی ادیان عامه به گونه‌ای یکنواخت در همه جوامع کارکرد دارند، بلکه او چگونگی کارکردهای گوناگون ادیان عامه را، به شیوه‌های بسیار متفاوت تحلیل می‌کند.

۷. دین و قدرت سیاسی

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. یک مثال در این مورد نقشی است که کلیسای ارتدوکس در صربستان در دهه ۱۹۹۰ ایفا کرد. اشاره شد که کلیسای ارتدوکس صرب از پروژه توسعه‌طلبانه صربی حتی قبل از فروپاشی فدراسیون یوگسلاوی، حمایت کرده بود. در واقع زمانی که اعضای سلسله مراتب کلیسا و تعدادی از کشیشان نقش فعالی در جنگ‌های کرواسی و بوسنی بر عهده گرفتند، کلیسا نقش مهمی را در مشروعیت‌بخشی به رژیم میلوسویچ بازی کرد (Ivekovic, 2002: 525-6)؛ برای مثال سر اسقف پُل و تعدادی دیگر از اسقف‌ها به مناطق تحت کنترل صرب‌ها مسافرت و صربستانی‌ها را به دفاع از سرزمین اجدادی‌شان تهیج کردند. اسقف‌ها همچنین تخریب مساجد را توجیه می‌کردند و فرماندهان جنگ را که عموماً جنایتکاران جنگی شناخته می‌شدند تقدیس می‌نمودند. حتی یک اسقف، فیلارت (Filaret)، لباس نظامی به تن کرد و کلاشینکف به دوش گرفت. زمانی که میلوسویچ (Milosevic) پیمان صلح دایتون (The Dayton Peace Agreement) را در نوامبر ۱۹۹۵ امضا کرد، در کلیسا شکافی ایجاد شد. حزب جنگ‌طلب روحانیان، میلوسویچ را به خیانت به جنبش ملی متهم کردند و از دولت نیز ملی‌گراتر شدند. آنان همچنین

خواستار استعفای سراسقف پُل شدند؛ چراکه او از آنان حمایت نکرده بود. حزب میانه‌رو که بیشتر پُل آن را رهبری می‌کرد به دنبال نوعی سازش با رژیم میلوسویچ بود. زمانی که سیاست‌های میلوسویچ فجایی به بار آورد کلیسای ارتدوکس صرب همچنان بر سر اینکه از کدام رهبر سیاسی حمایت کند دچار انشقاق بود. در حالی که برخی همچنان از میلوسویچ حمایت می‌کردند، برخی دیگر از واجیسلاو کاستونیکا (Vojislav Kostunica)، کاندیدای پیروز انتخابات در سال ۲۰۰۰، که مؤمن ارتدوکس شناخته شده‌ای بود، حمایت و طرفداری می‌کردند (Ivekovic, 2002: 525-6). کلیسای ارتدوکس صربستان در این مورد بی‌اندازه جنبه سیاسی به خود گرفت و در این مسئله که رهبر سیاسی می‌بایست مورد حمایت و طرفداری قرار گیرد، باعث ایجاد اختلاف شد.

۸. پیشنهادهایی برای پژوهش

سه دهه اخیر قرن بیستم گواهی بر تجدید حیات سیاسی ادیان سنتی در بخش‌های مختلف جهان است. این بازخیزی دین در حوزه عمومی، بسیاری از فرض‌های جامعه‌شناختی در مورد دین و مدرنیزاسیون را به چالش کشید، فرض‌هایی که در آثار وبر، برگر متقدم، هابرماس و بروس وجود داشت. گرچه «بلا» مطرح کرد که نقش عمومی دین در جوامع تخصصی‌شده مدرن، ادامه خواهد یافت؛ اما مسئله اصلی در نظریه او پیش‌فرض‌های کارکردی است که وی را به این سمت سوق داده که دین اساساً در جوامع مدرن یک ضرورت است. کاسانوا و برگر متأخر رهیافت سودمندتری ارائه کرده‌اند. آنان معتقدند مسئله نقش دین در حوزه عمومی باید موضوع مطالعات تجربی، و نه فرضیه‌های نظری، باشد.

دیدیم که نقش دین در حوزه عمومی می‌تواند شکل‌های متنوعی همچون بخشی از دستگاه دولتی، دین مدنی مستقل از دولت و نهادهای دینی ثابت، جزو لاینفک ناسیونالیسم، بخشی از گفتمان عمومی یا به عنوان مشروعیت‌بخش صریح قدرت‌های سیاسی به خود بگیرد. نقش دین در حوزه عمومی پدیده‌ای پیچیده است؛ از این رو معلوم نیست که یک رهیافت یا نظریه به تنهایی بتواند از عهده توضیح آن برآید. با این حال، بررسی این نکته مهم است که دین به چه صورت در حوزه عمومی ظاهر می‌شود

و چه شرایطی موجب حضور یا غیبت آن در حوزه عمومی می‌شود. موضوع مهم دیگر توجه به تأثیرات درهم‌آمیختگی سیاست و دین است. دین در حالی که به نظر می‌رسد در برخی موارد اتحاد و یگانگی را برمی‌انگیزد، در موارد دیگری، بخشی از تضادهای بنیادین جامعه است.

مسئله دیگر برای جامعه‌شناسی دین این است که در اغلب موارد زمانی که از دین و حوزه عمومی سخن گفته می‌شود تمایل به متمرکز شدن بر غرب است و این در تحلیل نقش دین در کشورهای غیرغربی مشکل ایجاد می‌کند. این مسئله همچنین زمانی که سنت‌های دینی غیرغربی همچون اسلام در غرب رشد می‌کنند و ایده‌های پذیرفته‌شده در مورد اینکه دین دیگر به حوزه عمومی ارتباط ندارد را به چالش می‌کشند، مشکلاتی را برمی‌انگیزد. در مجموع، به نظر می‌رسد به نظریه‌های بهتری در مورد درهم‌آمیختگی حوزه‌های عمومی و خصوصی — همان‌گونه که کاسانوا گفته است — نیاز است. ما باید مرزهای در حال تغییر حوزه‌های متفاوت، نقش‌های احتمالی که دین می‌تواند درون این حوزه‌ها داشته باشد، و نقشی که دین می‌تواند در به چالش کشیدن این مرزها برعهده بگیرد را مجدداً بررسی کنیم.

کتاب‌نامه

- Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities*, London: Verso.
- Arjomand, Said Amir (1993), "Shi'ite Jurisprudence and Constitution Making in the Islamic Republic of Iran", In: *Fundamentalisms and the State*, edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby, 88–109, Chicago, IL and London: University of Chicago Press.
- Beckford and Sophie Gilliat (1998), *Religion in Prison: Equal Rites in a Multi-Faith Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellah, Robert N. (1964), "Religious evolution", *American Sociological Review*, 29: 358–74.
- _____ (1967), Civil Religion in America, *Daedalus*, 96: 1–21.
- _____ (1972), *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*.
- _____ (1975), *The Broken Covenant, American Civil Religion in Time of Trial*, New York: The Seabury Press.
- _____ (1976), "Response to the Panel on Civil Religion", *Sociological Analysis* 37: 153–9.
- _____ (1980), "Introduction", In: *Varieties of Civil Religion* by Robert N. Bellah and Phillip E. Hammond, vii–xv, San Francisco, CA: Harper & Row.
- Berger, Peter L. (ed.) (1999), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, MI: The Ethics and Public Policy Center and Wm. B. Eerdmans.
- Biale, David J. (1983), "Mysticism and Politics in Modern Israel: The Messianic Ideology of Abraham Isaac Ha-Cohen Kook", In: *Religion and Politics in the Modern World*, edited by Peter H. Merkl and Ninian Smart, New York and London: New York University Press.
- Calhoun, Craig (1997), *Nationalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Casanova, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, IL and London: University of Chicago Press.
- _____ (2001), "Religion, the New Millennium and Globalization", *Sociology of Religion*, 62 (4): 415–41.
- Demerath III, Nicholas Jay (2001), *Crossing the Gods, World Religions and Worldly Politics*, New Brunswick, NJ and London: Rutgers University Press.
- Esposito, John L. (1999), *The Islamic Threat, Myth or Reality?*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Fenn, Richard (1970), "The Process of Secularization: A Post-Parsonian View", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 9 (2): 117–136.
- _____ (1972), "Toward a New Sociology of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11 (1): 16–32.

- _____ (1976), "Bellah and the New Orthodoxy", *Sociological Analysis*, 37(2):160–66.
- Frykenberg, Robert Eric (1993), "Hindu Fundamentalism and the Structural Stability of India", In: *Fundamentalisms and the State*, edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby, Chicago, IL and London: University of Chicago Press.
- Furseth, Inger (1994), "Civil Religion in a Low Key: The Case of Norway", *Acta Sociologica*, 37: 39–54.
- Gehrig, Gail (1981a), *American Civil Religion: An Assessment*, Monograph Series, Storrs, CT: Society for the Scientific Study of Religion.
- _____ (1981b), "The American Civil Religion Debate: A Source for Theory Construction", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20 (1): 51–63.
- Gill, Robin (1975), *The Social Context of Theology*, Oxford: Mowbrays.
- Habermas, Jürgen (1982), "A Reply to my Critics", In: *Habermas. Critical Debates*, edited by John B. Thompson and David Held, London: Macmillan.
- _____ (1984), *The Theory of Communicative Action*, Vol. I. London: Heinemann.
- Harmati, Béla (ed.) (1984), *The Church and Civil Religion in the Nordic Countries of Europe*, Geneva: The Lutheran World Federation.
- _____ (ed.) (1985), *The Church and Civil Religion in Asia*, Geneva: The Lutheran World Federation.
- Haynes, Jeff (1998), *Religion in Global Politics*, London and New York: Longman.
- Ignatieff, Michael (1993), *Blood and Belonging. Journeys into the New Nationalism*, New York: The Noonday Press.
- Ivekovic, Ivan (2002), "Nationalism and the Political Use and Abuse of Religion: The Politicization of Orthodoxy, Catholicism and Islam in Yugoslav Successor States", *Social Compass*, 49 (4): 523–36.
- Juergensmeyer, Mark (1993), *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley: University of California Press.
- Lease, Gary (1983), "The Origins of National Socialism: Some Fruits of Religion and Nationalism", In: *Religion and Politics in the Modern World*, edited by Peter H. Merkl and Ninian Smart, New York and London: New York University Press.
- Liebman, Charles S. and Eliezer Don-Yehiya (1983), *Civil Religion in Israel*, Berkeley: University of California Press.
- Marty, Martin E. (1974), "Two Kinds of Two Kinds of Civil Religion" In: *American Civil Religion*, edited by R.E. Richey and D.G. Jones, New York: Harper & Row.
- _____ (1998), "Public Religion", In: *Encyclopedia of Religion and Society*, edited by William H. Swatos, Jr., 393–4. Walnut Creek, CA, London, New Delhi: AltaMira Press.

- Mathisen, James A. (1989) "Twenty Years after Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?", *Sociological Analysis*, 50 (2): 129–46.
- Mayer, Ann Elisabeth (1993), "The Fundamentalist Impact on Law, Politics, and Constitutions in Iran, Pakistan, and the Sudan", In: *Fundamentalisms and the State*, edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby, Chicago, IL and London: University of Chicago Press.
- Norcliffe, David (1999), *Islam, Faith and Practice*, Brighton, UK and Portland, OR: Sussex Academic Press.
- Ramet, Pedro (ed.) (1984), *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, Durham, NC: Duke University Press.
- Repstad, Pål (2002), *Dype, stille, sterke, milde. Religiøs makt i dagens Norge* [Deep, quiet, strong, mild. Religious power in contemporary Norway], Oslo: Gyldendal.
- Richey, Russel E. and Donald G. Jones (1974), *American Civil Religion*, New York: Harper & Row.
- Robbins (1989), "Church-and-state issues in the United States", In: *Encyclopedia of Religion and Society*, edited by William H. Swatos, Jr., Walnut Creek, CA, London, New Delhi: AltaMira Press.
- Smart, Ninian (1983), "Religion, Myth, and Nationalism", In: *Religion and Politics in the Modern World*, edited by Peter H. Merkl and Ninian Smart, New York and London: New York University Press.
- Smith, Anthony (1983), *Theories of Nationalism*, London: Duckworth.
- Smith, Donald E. (1990), "The Limits of Religious Resurgence", In: *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, edited by Emile Sahliyeh, Albany: State University of New York Press.
- Sundback, Susan (1984), "Folk Church Religion – A Kind of Civil Religion?", In: *The Church and Civil Religion in the Nordic Countries of Europe*, edited by Bela Harmati, Geneva: The Lutheran World Federation.
- Thomas, Michael C. and Charles C. Flippen (1972), "American Civil Religion: An Empirical Study", *Social Forces*, 51: 218–25.
- Turner, Bryan S. (1991), *Religion and Social Theory*, London, Newbury Park, CA, New Delhi: Sage.
- Wilson, John F. (1979), *Public Religion in American Culture*, Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Wimberley, Ronald C. (1979), "Continuity and the Measurement of Civil Religion", *Sociological Analysis*, 40: 59–62.

معرفی کتاب

