

تفسیر تئوریک اندیشه‌های توسعه گرا و گرایش به سبک زندگی سکولار

مهدی مختارپور*

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۰۲/۰۴

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۰۱/۰۲

DOI: 10.30495/jisds.2022.66710.11711

چکیده

در این تحقیق سعی شده است که تفسیری تئوریک از اندیشه‌های توسعه گرا و گرایش برخواسته از آنها به سبک زندگی عرفی شده داشته باشیم. در این مقاله با ارائه تعاریف مترادف با عرفی شدن یا سکولاریسم، ابعاد مختلف عرفی شدن یا سکولاریسم، نظریه سکولاریزاسیون، پیدایش سبک زندگی عرفی شده و بررسی اندیشه‌های کلاسیک جامعه شناسان توسعه گرا پیرامون عرفی شدن نظیر اگوست کنت، امیل دورکیم و ماکس وبر و اندیشه‌های جامعه شناسان توسعه گرای معاصر پیرامون عرفی شدن نظیر کارل دابلر، برایان ویلسون، فرانک جی. لخنر، ملکم همیلتون، ژان پل ویلم، پیتر برگر، رولند رابرتسون، تالکوت پارسونز، فن، رابرت بلا و لاری شاینر سعی شده است تحلیلی عمیق از تاثیر این نظریه‌ها بر سبک زندگی سکولار پرداخته شود. مباحث روش شناسانه در مورد مطالعه مفهوم و نظریه‌های توسعه، بسیار گسترده، انتقادی و متنوع هستند. آن چه به عنوان روش در تحقیق حاضر با توجه به اهداف مورد نظر است، تجزیه و تحلیل انتقادی و کیفی است که در صدد برمی آید تا وجوه معنا سازی، فرهنگی و اجتماعی نظریه‌های توسعه و سبک زندگی عرفی شده را دریافته و ارائه نماید. در این تحقیق، اطلاعات به روش مطالعه منابع کتابخانه‌ای و هم چنین به صورت اینترنتی و کتاب‌های الکترونیکی و مقاله‌های علمی معتبر که در فضای سایبری قرار دارد جمع آوری شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد تحولات ناشی از اجرای برنامه‌های توسعه مبتنی بر نظریه‌های توسعه کلاسیک و معاصر خود بر بنیان‌های دیگری استوار بوده و نتایجی همچون علم گرایی، مادی گرایی، دنیایی اندیشیدن و رشد عقلانیت، تقسیم کار کنشگران اجتماعی در حوزه‌های مورد نظر را در پی داشته است. عقلانیت توانسته بشر را به وضعیت کنونی صنعتی شدن و شهر نشینی و رشد اقتصادی رهنمون سازد. عقلانیت وبری با تأثیر بر روی باورهای دینی موجب افسون زدایی شده با تحول در ساخت اجتماعی و اقتصادی جامعه تحت عناوین صنعتی شدن، شهری شدن و بوروکراتیزه شدن زمینه‌های عرفی شدن را فراهم می‌نماید، این نظریه‌ها رابطه مستقیم بین توسعه و عرفی شدن را تحلیل می‌نماید.

واژگان کلیدی: توسعه، سبک زندگی، سکولاریسم، عرفی شدن، گرایش.

۱ استادیار جامعه شناسی، واحد تهران غرب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

بیان مسئله

سبک زندگی، نقطه تلاقی ساخت و کنش است، چرا که سبک زندگی از یک طرف انتخابی است و به قدرت انتخاب کنشگران مربوط می‌شود و از طرف دیگر، ساختارها در این انتخاب تأثیر دارند. سبک زندگی نتیجه همه انتخاب‌ها و گزینش‌هایی است که فرد نسبت به خود انجام می‌دهد. سبک زندگی اغلب بیانگرانه است؛ بدین معنا که فرد خود را از طریق سبک زندگی به جهان پیرامون خود معرفی می‌کند. سبک زندگی امکان تعامل جوانان با شرایط ساختار اجتماعی را فراهم می‌سازد و انطباق با ساختار و یا دگرگونی آن، نتیجه این سبک‌های زندگی است. بدین ترتیب، واقعیت تجربه همزمان آزادی و محدودیت اجتماعی به خوبی در مفهوم سبک زندگی متجلی است (ذکائی، ۱۳۸۶: ۱۰۲).

عرفی شدن مفهومی است وابسته، مقوله ایست تبعی و پدیده‌ای چند چهره و کثیرالابعاد. از آن حیث وابسته است که با فراهم آمدن بستر و شرایطی خاص و گردآمدن عواملی چند به وقوع می‌پیوندد و در این باب میان قائلان به جبری و خطی بودن این فرایند و معتقدان به محتمل الوقوع و متعدد المسیر بودن آن اختلافی نیست مقوله‌ای تبعی است زیرا که ماهیت و نوعیت آن تابعی است از جوهره دین، گستره دینی بودن جامعه و میزان و عمق دینداری افرادی که در چرخه این فرایند قرار گرفته‌اند و دقیقاً همین تعاقب و تابعیت از دین و جامعه و فرد است که باعث چند چهرگی و ذوابعادی آن گردیده است چرا که عرفی شدن فرایندی است بی وقفه و دائم التزاید که با پیشروی تدریجی در سرزمین این مواقع و مواضع عدیده تحت اختیار آن را تصاحب می‌نماید و لذا در هر مرحله از پیشروی و برحسب موقعیت و موضعی که به اشغال درآورده است صورت و جلوه متفاوتی را از خود نمایان می‌سازد (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۲۰۲). سکولاریسم کلمه‌ای وارداتی از فرهنگ لغات جوامع غربی بوده که در فارسی ترجمه معینی ندارد و همواره چندین نوع معنی برای آن پیشنهاد گردیده است، اما هیچ کدام آنگونه که باید و شاید متداول نشده‌اند لذا شاید در ابتدای امر بهترین گزینشی که بار معنایی آن را تاحدی انتقال دهد خود کلمه سکولاریسم خواهد بود. «برای این واژه البته معادل‌هایی مثل «گیتی گرایی» یا «دنیا گرایی» پیشنهاد شده که این معادلها تقریباً با معنای سکولاریسم منطبق‌اند، اما چنان که گفتیم تداول و استعمال و رواج کافی پیدا نکرده‌اند. عرب‌ها به جای سکولاریسم کلمه «علمائیت» را گذاشتند. در آنجا هم این کلمه حکایتی ایجاد کرده است. اختلاف است که آیا این کلمه را باید به فتح عین (علمائیت) خواند یا به کسر آن (علمائیت). اگر علمائیت را به کسر عین بخوانیم، از کلمه «علم» می‌آید و تقریباً به معنای «علمی کردن» است و یک نوع مصدر جعلی است که در عربی می‌سازند؛ مثل «عقلائیت»، به معنای عقلی کردن. علمائیت به معنای علمی کردن است؛ گویی اتفاقی که در سکولاریسم می‌افتد این است که اندیشه‌ها علمی بشوند و نگاه آدمی به جهان و به پدیده‌های جهان علمی بشود. این یک معنا و نیز یک نوع قرائت از این واژه است. اما قرائت دیگر، که علمائیت (به فتح عین) است، از «عالم» می‌آید؛ یعنی «عالمی کردن» و «دنیاوی کردن» تقریباً مشابه و معادل با همان «گیتی گرایی» که در زبان فارسی اختیار کرده‌اند. گویی علمائیت یعنی اینکه نگاه‌ها از آسمان فقط به زمین دوخته شود؛ از غیب برداشته شود و به عالم شهادت معطوف بشود؛ و از خدا گرفته شود و فقط به این دنیا خلاصه و منحصر شود؛ عالم کبیر، عالم غیب، عالم ماورای طبیعت همه فراموش شوند و پس پیش افکنده شوند و فقط این جهان مادی محسوس ملموس مورد توجه و مطالعه و نظر شخص قرار بگیرند. این معنای علمائیت است. اگر این معنا را هم در نظر بگیریم، باز با کلمه «سکولاریسم» تناسب و تطابق زیادی دارد. البته عموم عرب‌ها معتقدند که همان علمائیت (به کسر عین) درست‌تر است؛ یعنی «علمی کردن». در مغرب زمین هم این مشکل وجود دارد. یعنی گمان نکنید که سکولاریسم در مغرب زمین معنای کاملاً روشن و تعریفی مجعّم علیه دارد که همه آن را قبول کرده باشند. کلمه «سکولار» کلمه‌ای لاتینی و به معنای «حالا» و «زمان حاضر» است. لذا سکولاریسم در حقیقت به معنای «توجه به حال کردن» است (سروش، ۱۳۸۲: ۷۴).

«واژه سکولار^۱ برگرفته از اصطلاح لاتینی Saeculum یا Saecularum به معنی قرن و سده است و از آن تعبیر به زمان حاضر و اتفاقات این جهان در مقابل ابدیت و جهان دیگر شده است. تعبیر عام تر از این مفهوم، به هر چیز متعلق به این جهان اشارت دارد. ریشه فرانسوی این واژه یعنی Laicite نیز مأخوذ از Laicus یونانی است که به معنای عوام در برابر رجال دین به کار رفته است. آرکون می گوید که اصطلاح Laicos با همان مضمون یعنی زندگی مدنی و نظامی در مقابل حیات دینی در قرن سیزده به زبان لاتینی راه یافته است. کریمینز نخستین کاربردهای این واژه را به اواخر قرن سوم بر می گرداند که برای توصیف آن دسته از روحانیونی که گوشه نشینی رهبانی را به سمت زندگی در دنیا ترک می گفتند، بکار گرفته است. آنان به عنوان «روحانی عرفی» در مقابل «روحانی رهبانی» شناخته می شدند. و می گوید که این اصطلاح در همان زمان برای تفکیک «دادگاه های عرفی» از «دادگاه های کلیسایی» نیز کاربرد داشته است. از کاربردهای متأخر تر این واژه در زبان های اروپایی، برای توصیف اموال و املاکی نام می برند که از پی معاهده وستفالی در ۱۶۴۸ میلادی از تملک و نظارت کلیساخارج و در اختیار مردم و حکومت غیر روحانی قرار گرفت» (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۵۶). در متون جامعه شناسی معادل های گوناگونی برای واژه سکولاریسم، سکولاریزاسیون و سکولار به کار رفته است. هر چند تعدد و تنوع مورد اشاره در خصوص بسیاری از واژگان از این دست در ادبیات معاصر فارسی وجود دارد و رویه ایی است اجتناب ناپذیر، اما در معنای لغت Secularization معادل های فارسی همچون؛ دنیاگرایی، سکولار سازی، دین زدایی، نادینی، دیانت زدایی، دنیوی سازی، دنیوی شدن و عرفی شدن استفاده شده است.

برخی صاحب نظران اصطلاح «عرفی شدن» را مناسب ترین معادل واژه سکولاریسم می دانند؛ «پس آنچه که از میان این معادل های پیشنهادی در یک مقایسه کلی به نظر صائب تر می رسد، همان اصطلاح «عرفی شدن» است که هم ریشه لغوی واژه مورد نظر همخوانی بیشتری دارد و هم پسوند و ترکیب مناسب این مفهوم در آن بکار رفته است. لغت عرفی در ادبیات ما تقریباً در همان جایگاهی می نشیند که لغت Secular در فرهنگ مسیحی دارد و همان نسبتی را با امور مقدس و دینی برقرار می کند که این واژه انگلیسی با معادل های آن ها می سازد» (همان: ۵۸).

صفتی که در زبان لاتین برای پدیده های «این جهانی» بکار برده می شده «سائنه کلوم» (Saeculum) بوده که بهترین ترجمه آن به فارسی واژه «زمانمند» است. یعنی اهل زبان لاتین از هر آنچه که زمان بر آن چیرگی داشته و آن را دستخوش تغییر ساخته و میرانده و احیا می کند، با صفت «سائنه کلوم» یاد می کرده اند، همان که در تحولات تاریخی خود اکنون به واژه «سکولار» (Secular) تبدیل شده است. «سکولار»، اصلاً و اصالتاً یعنی «زمانمند». و روند «این جهانی کردن» پدیده های تبدیل شده به «آن جهانی» را نیز «سکولاریزاسیون» می خوانند به معنی «زمانمند کردن» به معنی این جهانی و میرنده و فانی کردن (نوری علاء، ۱۳۹۰).

در لغت نامه دهخدا ذیل کلمه عرف چنین آمده است؛ «شناخته، معروف و مشهور و شناخته، آنچه در میان مردم معمول و متداول است در مقابل شرع، آنچه بشناسند در شریعت و روا باشد کردن آن (دهار). آنچه از نظر شهادت عقول در نفس ها جایگزین شود و طبع های سالم آن را مورد قبول قرار می دهند و آن نیز حجت باشد ولی برای فهم و عادت چیزی است که مردم هنگام حکم عقل در آن استمرار کنند و پی در پی به سوی آن بازگردند. پیروی کردن افراد از مسئله معینی به نفع خاص در صورتی که مبنی بر اعتقاد بوده و میان افراد شایع گردد عرف نامیده می شود. به تعبیر دیگر روش خاصی را که افراد در مسئله معینی پیروی می کنند بدون آن که در قانون ذکری از آن رفته باشد عرف گویند. عرف که گاه از آن به عادت تعبیر می شود سرچشمه اولی بسیاری از قوانین در قدیم و جدید بوده است» (دهخدا، ۱۳۸۰)

در فرهنگ علوم اجتماعی عبارت سکولار، دنیایی و عرفی در سه معنی آمده است:

^۱ Secular

- ۱- این اصطلاح در کلی‌ترین کاربرد خود در علوم اجتماعی اشاره می‌کند به امور دنیوی، مدنی یا غیر مذهبی که با امور معنوی و روحانی فرق دارند. دنیایی آن چیزی است که به هدف‌ها و رسوم دینی اختصاص نداشته باشد. این همان معنایی است که در عبارت‌هایی نظیر «مکتب‌های جداگانه دنیایی» و «روی آوردن به عالم دنیایی» از آن استفاده شده است.
- ۲- دنیایی همچنین به طریقی به کار برده شده است که فقط در نقطه مقابل امر مذهبی قرار نمی‌گیرد. در تایید این کاربرد، ه. پ بکر می‌نویسد: «...دنیایی با بی‌ورج، نامقدس، کافر، بی‌خدا، بی‌دین، رافضی، بی‌تقدس، بی‌ایمان یا اصطلاحاتی از این دست مترادف نیست، این اصطلاح همه آن‌ها را در بر دارد، اما ... چیزی بسیار بیش‌تر از آن‌ها را شامل می‌شود». در این مفهوم دنیایی متضاد با کل معنی مقدس است؛ یعنی متضاد معزز و منزّه است. بنابراین فرهنگ هنگامی دنیایی است که پذیرش آن بیش‌تر مبتنی بر ملاحظات عقلی و سودگرایانه باشد تا بر حرمت و تکریم.
- ۳- اصطلاح دنیایی حامل معنی دیگری هم هست که با معانی یاد شده در بالا ارتباطی ندارد. در مورد جریان‌ها و شرایطی این اصطلاح به کار می‌رود که بر خلاف نوسان‌های کوتاه مدت و تغییرات موقتی طی دوره زمان طولانی ادامه داشته باشند. علم اقتصاد شواهد متعددی از این کاربرد به دست می‌دهد: یک دوره مستمر مصرف و سرمایه‌گذاری ناکافی، رکود عرفی (سکولار) شناخته می‌شود. از شرایط تورمی درازمدت با عبارت فرح بخشی عرفی یاد می‌شود؛ گرایش‌های درازمدت در قیمت‌ها یا در درآمد را روندهای عرفی می‌نامند. به همین سان به جمعیت‌نگاران از گرایش‌های متراکم جمعیتی با عنوان گرایش‌های عرفی یاد می‌کنند (گولد و جولوس، ۱۳۷۶: ۴۱۶).

بنابراین در این تحقیق سعی شده است که تفسیری تنوریک از اندیشه‌های توسعه‌گرا و گرایش برخاسته از آنها به سبک زندگی عرفی شده داشته باشیم.

روش تحقیق

مباحث روش‌شناسانه در مورد مطالعه مفهوم و نظریه‌های توسعه، بسیار گسترده، انتقادی و متنوع هستند. آن چه به عنوان روش در تحقیق حاضر با توجه به اهداف مورد نظر است، تجزیه و تحلیل انتقادی و کیفی است که در صدد برمی‌آید تا وجوه معناسازی، فرهنگی و اجتماعی نظریه‌های توسعه و سبک زندگی عرفی شده را دریافته و ارائه نماید. در این تحقیق، اطلاعات به روش مطالعه منابع کتابخانه‌ای و هم‌چنین به صورت اینترنتی و کتاب‌های الکترونیکی و مقاله‌های علمی معتبر که در فضای سایبری قرار دارد جمع‌آوری شده‌اند.

تعاریف مترادف با عرفی شدن یا سکولاریسم

در کتاب سنت و سکولاریسم در تعریفی از پدیده عرفی شدن می‌خوانیم؛ «وبر می‌گفت دوران جدید دوران اسطوره زدایی است. اما توصیف دیگری هم برای دوران جدید تاریخ بشر شده است، و آن دوران سکولاریسم است. این واژه را در کشورهای غربی به منزله توصیف وضعیت بشر معاصر و بشر مدرن به کار می‌برند؛ در کشور ما هم گاهی آن را به منزله یک دشنام و واژه ای برای غیر خودیها و بیگانگان به کار می‌برند» (سروش، ۱۳۸۲: ۶۸). بدون تردید ماجرای سکولاریسم ماجرای اندیشه و انگیزه بشر معاصر است. اینکه اغلب آدمیانی که در دنیای مدرن، خصوصاً در کشورهای پیشرفته و صنعتی شده توسعه یافته زندگی می‌کنند، جهان بینی سکولار دارند و در دل یک جامعه سکولار ساکن‌اند و زیست می‌کنند. تقریباً به تعداد نویسندگان، می‌توانید درباره سکولاریسم تعریف بیابید و درباره پیشینه و تاریخ سکولاریسم تحلیل پیدا کنید. اما در تمام اینها یک عنصر، که می‌توان گفت تقریباً فرعی‌ترین عنصر سکولاریسم است، به نحو مشترک یافت می‌شود. آن عنصر، عبارت است از جدایی دین از دولت، یابه

تعبیر خودشان جدایی Church از State. جدایی دین از دولت به منزله سمبل سکولاریسم و البته یکی از میوه های فرعی سکولاریسم است اما چون ملموس ترین، بارزترین و آشکارترین میوه و نتیجه آن است، نوعاً بر آن انگشت نهاده می شود. اما توقف کردن بر این عنصر و خاتمه دادن امر به اینجا، البته گمراه کننده است. باید قدری به عقب برگشت و ریشه های تاریخی و فلسفی سکولاریسم را دید؛ چون بدون این کار نمی توان فهمید که در تاریخ مدرن چه اتفاق عظیمی افتاده است. سکولاریسم هم به انگیزه آدمیان بر می گردد و هم به اندیشه آنها. ما آدمیان مرگب از دو مقوله و عنصریم: یکی انگیزه های ما و دیگری اندیشه های ما، حتی انگیزه های ما هم تابع اندیشه های ماست (سروش، ۱۳۸۲: ۷۰).

«پس می توان سکولاریسم را توجه کردن به عالم ماده و چشم بر گرفتن از مراتب دیگر وجود؛ مراتبی که ورای این حیات تنگ مادی ما قرار دارد دانست و این چشم بر گرفتن در دو جا تحقق پیدا می کند: یکی در اندیشه های ما و دیگری در انگیزه های ما. یعنی انسان دانستی های خود را منحصر می کند به آنچه در این عالم ماده می شود دید و خواند؛ این می شود سکولاریسم در اندیشه. انگیزه های ما هم اگر سکولار بشود بدین معناست که انسان فقط برای همین حیات و برای همین معیشت دنیوی و همین دنیا جوش بزند و تمام تلاش خود را معطوف به این امر بکند و به چیز دیگری نیندیشد و برای جای دیگری کاری نکند و حساب دیگری در زندگی و در عمل و در ذهن خودش برای هیچ چیز دیگری باز نکند. معنای سکولاریسم یا عرفی شدن دقیقاً این است» (همان: ۷۹). پس اولاً از نظر سکولاریست ها، کنار گذاشتن دین، کنار گذاشتن خدا، کنار گذاشتن حاملان و متولیان دین فوایدی دارد. ثانیاً به عقل محض عمل کردن و فقط احکام عقل را محور زندگی قرار دادن هیچ زبانی ندارد، حتی اگر پای خدا هم از زندگی آدمی بیرون کشیده شود. لذا انگیزه ها را سکولار می کنیم. یعنی اگر عمل می کنیم، عمل مان برای خاطر خدا نیست، بلکه به خاطر این است که عقلمان می گوید فلان کار خوب است. اگر هم خویشنداری می کنیم، عقلمان می گوید فلان کار بد است. یک چنین سیستم فلسفی با منطقی که توضیح دادم، پشتوانه مکتب سکولاریسم است. با این توضیح معلوم می شود که سکولاریسم نه مبتنی بر هوسرانی است، نه مبتنی بر جهل، بلکه منطق روشنی دارد. در مغرب زمین، اقلماً سه- چهار قرن است که سکولاریسم، به این معنا و با این تعریف مشخصی که گفتم، متولد شده است. یعنی اولاً سعی کرده اند آفتهایی را که از تصرفات حاملان و متولیان دین پدید می آید حذف کنند. ثانیاً به عقل رجوع کنند؛ آن هم عقل جمعی، با اطمینان از اینکه بالاخره همان طور که خود پیروان دین هم میگویند خداوند هم بر احکام عقل صحه می نهد، پس دیگر ما چه زبانی خواهیم کرد (همان: ۸۶).

عرفی شدن بخشی از روند عامتری است که تحت عنوان افتراق ساختاری یا تخصیص نقش ها^۱ از آن یاد می شود در واقع روندهای عامی که موجب دگرگونی و تحول جوامع می شوند تجلیات گوناگونی دارند که عرفی شدن هم یکی از این تجلیات است. افتراق ساختار و تخصیص نقش ها حوزه خصوصی و عمومی را از یکدیگر تفکیک می کند دولت به حوزه عمومی درآمد و دین در حوزه خصوصی جای گرفت بنابراین یکی از وجوه و معنی سکولاریزاسیون تفکیک نهاد دین از نهاد دولت است (حجاریان، ۱۳۸۱: ۷). یکی دیگر از وجوه و معانی سکولاریزاسیون دنیوی شدن امور و ارزش های قدسی است دنیوی شدن عمدتاً محصول روند و فرایندی دیگری است که به آن بازاری شدن^۲ گفته می شود خاصیت بازار این است که امور را عرفی می کند عرف امر بین الازدانی است که در حین تعاملات بازاری یعنی در طی دادوستد شکل می گیرد. هنگامی که عده زیادی از افراد با یکدیگر قرارداد های ضمنی یا صریح منعقد می کنند عرف شکل می گیرد و بازار هم جایی است که افراد دائماً در حال عقد قرارداد با یکدیگرند. هر چه بازار گسترده تر می شود بر تعداد طرفین قرارداد نیز افزوده می شود و امور بیشتر جنبه عرفی شدن پیدا می کند. در حال حاضر با روند جهانی شدن^۳ بازارهای بین المللی بسیار گسترده شکل گرفته و به بازارهای ملی نفوذ کرده است گسترش بازار می تواند دنیوی شدن ارزش های قدسی را تسریع کند (همان: ۸).

¹ Role Specification

² Marketization

³ Globalization

- اولاً تعبیر دنیوی شدن به دلیل دلالت فرهنگی در فرهنگ ما (تفکیک دین و دنیا) و مذموم بودن گرایش به دنیا در اخلاق و عرفان بار معنایی منفی پیدا کرده و معادل خوبی برای سکولاریزاسیون نیست در حالی که عرفی شدن با فرایندهای تحول اجتماعی همراه با آن (عقلانی شدن)، خصوصی شدن، ظهور منابع رقیب مشروعیت و تمایز یابی نهادها دقیقاً یک مفهوم اجتماعی است و به کار تبیین پدیده‌ها و تحولات اجتماعی می‌آید.
- ثانیاً مفهوم عرف به معنی سؤال‌های جاری در متن جامعه یک مفهوم جا افتاده در فرهنگ سنتی ماست و در نظام حقوقی و فقهی مرتباً به آن اشاره شده است.
- ثالثاً تعبیر سکولار شدن یک ترکیب نامناسب از دو واژه انگلیسی و فارسی است ... به جای سکولار می‌توان از تعبیر عرفی استفاده کرد (محمدی، ۱۳۷۷: ۱۶).

عرفی شدن چه چیزهایی نیست؛ عرفی شدن در کشورهای در حال توسعه به معنای غربی شدن یا نوسازی نیست، غربی شدن یک فرایند برون زاست و به عنوان یک اجبار و ضرورت زمانه تجربه شده است. نوسازی نیز فرایندی است که صرفاً در حوزه‌های خاص اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی یا سیاسی قابل طرح است و اما عرفی شدن یک فرایند درون‌زا و یک حرکت درونی و مستقل است و حوزه تحول آن نیز کلیت جامعه و دنیای گوناگون افراد است. عرفی شدن به هیچ ایدئولوژی یا جریان اجتماعی حتی اصلاح مذهبی مسبق نیست و نتیجه تحولات ساختاری و عملکردهای جامعه است (همان: ۱۷).

در برخی از دیدگاه‌ها سکولاریسم؛ کلاً اندیشه نافی حکومت‌های مذهبی - ایدئولوژیک معرفی شده که به تند و کند بودن، افراطی و معتدل عمل کردن و اصلاح شدنی یا ناشدنی بودن آنها کاری ندارد و اساساً انجام این بحث‌ها را در زیر چتر سیاست و حکومت نوعی خروج از عقلانیت مدرن دانسته در نتیجه یک آدم سکولار هم نباید بپذیرد یا اجازه دهد که اینگونه بحث‌ها بعنوان بحث سیاسی مطرح شوند (نوری علاء، ۱۳۹۰).

نوری علاء در تبیین حرکت‌های اصلاح طلبی دینی و پیوند آن با سکولاریسم چنین استدلال می‌کند که معنای واقعی نواندیشی دینی و اصلاح طلبی مذهبی آن است که عده‌ای در درون ادیان و مذاهب کهن می‌کوشند تا این پدیده‌های دیرینه سال را با شرایط امروز جامعه بشری «تطبیق» دهند. اما این تلاش دارای معنای عمیق تری هم هست و آن اینکه ارزش‌ها و هنجارها و روندهای جهان مدرن و متمدن نسبت به همه ادیان و مذاهب در ارتفاع والاتری قرار دارد و خوش فکران این بنیادهای کهن با سختی تمام خود و جامعه خود را از دامنه‌ها بسوی این قله می‌برند. وجود نواندیشی دینی و اصلاح طلبی مذهبی خود گواه درستی جایگاه کسانی است که بر مبانی تمدنی جهان نو ایستاده و سکولاریسم مبتنی بر حقوق بشر و دموکراسی خردمدار را بر هر دستورالعمل دیگری ترجیح داده‌اند و بر این اساس جهانی را آفریده‌اند که دین باوران نو اندیش و اصلاح طلب می‌خواهند کاری کنند که باورهاشان با آن تطابق داشته باشد. در این صورت چرا کسی که در قله ایستاده باید دچار تردید شود و تصور کند که آن کوهنوردان پائین دستی که به سوی او می‌آیند نسخه هائی در جیب دارند که می‌توانند زندگی بهتری بیافرینند. صفت «سکولار» (عطف به انواع سابقه‌ای که دارد) امروز برای همگان و در همه زبان‌ها دارای یک معنای واضح و انکار ناپذیر است که توجه به آن می‌تواند در حل مشکلات کمک مان کند. این معنا را می‌توان در واژه ترکیبی «غیر مذهبی» یافت. یعنی همگان فهمیده‌اند و می‌فهمند که هرچه «سکولار» است «غیر مذهبی» هم است و هرچه مذهبی است غیر سکولار بشمار می‌رود. یعنی دو مفهوم «سکولار» و «مذهبی» زوجی غیر قابل جمع شدن را بوجود می‌آورند، بی‌آنکه یکی در پی انکار و برآکندن دیگری باشد. وی در توضیح دیدگاه‌هایی که سکولاریسم را ضد دین معرفی می‌کنند می‌گوید؛ فهم درست صفت «سکولار» به معنای «غیر دینی» و نه «ضد دینی» است. سکولاریسم برای برانداختن مذاهب و ادیان و نیز بی‌مذهبی و دهری‌گری نیامده است بلکه می‌خواهد امکانی را فراهم آورد تا همه تفکرات و عقاید در زیر چتر آن امکان حیات و رشد و تبلیغ داشته باشند (همان، ۱۳۹۰).

ابعاد مختلف عرفی شدن یا سکولاریسم

نگاه به مفهوم سکولاریسم یا عرفی شدن از ابعاد مختلف می تواند دامنه مفهومی آنرا آشکار ساخته، راه را بر تبیین دقیق این پدیده بگشاید؛

عرفی شدن یا عرفی گرایی؛ دو اصطلاح هم ریشه و در عین حال مختلف از نظر معنا هستند. اصطلاح نخست در مقام توصیف و تبیین از ضرورت یک واقعیت خبر می دهد؛ در حالی که دومی به جهت همراه شدن با پسوند «گرایی» حامل یک بار ایدئولوژیک است و جنبه ارزشی- توصیه ای دارد. «هاروی کاکس نیز به جهت پرهیز از در افتادن در چنین مغالطه معنایی، همین تفاوت را در معادل های انگلیسی این دو اصطلاح، یعنی Secularization یا Secularism مورد اشاره قرار داده است. او می گوید: Secularization یا عرفی شدن یک جریان تاریخی غیر قابل بازگشتی است که طی آن جوامع از سلطه کلیسا و عقاید تعصب آمیز مابعد الطبیعی آزاد می شوند در حالی که Secularism یا عرفی گرایی یک ایدئولوژی خاصی است که جهان بینی مشخصی را تبلیغ می کند و خود به واقع به مثابه یک دین است». عرفی شدن نظریه یا مجموعه نظریاتی است درباره دین و دینداری و تحولات آن دو در طول تاریخ، در حالی که عرفی گرایی تلاشی است ایدئولوژیک به منظور مقابله با باور و تعلق دینی. از این رو دین و عرفی شدن هیچگاه در مقابل هم قرار نمی گیرند در حالی که دین و عرف گرایی همواره در تعارض و تقابلی قرار دارند (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۵۹). عرفی گرایی با عرفی شدن متفاوت است، عرفی گرایی به عنوان رقیبی برای دین و ایدئولوژی های دینی ظاهر می شود و نه فرایند عرفی شدن. مبارزه دینداران با عرفی گرایی قابل فهم است اما مقابله با فرایند عرفی شدن نوعی کوبیدن سر به دیوار واقعیت است. فرایند ایدئولوژیک شدن دین به عنوان واسطه عرفی شدن می باشد (محمدی، ۱۳۷۷: ۷۱).

سکولاریسم سیاسی و فلسفی؛ پروفیسور مک کلی تفکیکی را از مفهوم سکولاریسم ارائه داده است که از آن پس به نام او ثبت شده و بصورت جزئی از مباحث مربوط به سکولاریسم منظور گردیده است. او توضیح داده که از یک منظر دیگر هم می توان سکولاریسم را به دو گونه تقسیم کرد؛ یکی را می توان «سکولاریسم سیاسی» خواند. این سکولاریسم مشروعیت و حتی ضرورت اخلاقی وجود دین باوری را می پذیرد اما از پذیرش یکی از ادیان و مذاهب بعنوان دین یا مذهب رسمی کشور خودداری می کند. نوع دیگر سکولاریسم را می توان «سکولاریسم فلسفی» نامید. این سکولاریسم می کوشد تا نوعی «دین ناباوری مشترک^۱» را بعنوان شالوده حکومت و دولت جا بیاورد و در نتیجه به نهاد دین و مذهب بهای خاصی نمی دهد و می کوشد تا حضور آنها را در سپهر عمومی محدود سازد (نوری علاء، ۱۳۹۰).

سکولاریسم فلسفی سکولاریسم در سنت فرانسوی است و سکولاریسم سیاسی را سکولاریسم آمریکایی می دانند. سکولاریسم خواستار آن است که قوانین و ساختار حکومتی بر اساس «شریعت» مذاهب گوناگون ساخته نشده و بر حسب اراده نمایندگان مردم در امر قانون گذاری بوجود آمده و در صورت لزوم، تصحیح یا منسوخ و ابطال گردند. در نگاه سکولاریسم، آنچه «سکولار» محسوب می شود عبارت است از ساختار حکومت، روندهای قانون گذاری و اجرا، دموکراتیک بودن مجموعه پیچ و مهره های حکومتی، حذف هرگونه استثنا و حصر، امتیاز دادن های بی پایه و کلاً، تفاوت نگذاشتن بین افراد جامعه. چنین شرائطی زیر بنای حکومت سکولار را بوجود آورده و بصورت فیلتری در راستای راه دادن و یا ندادن اشخاص به حیطه حکومت عمل می کنند. چرا که حکومت سکولار بر روی دو پایه ساخته می شود: اعلامیه حقوق بشر و تساوی حقوقی آحاد ملت در برابر قوانین و حاکمیت ملی. این دور نگاه داشتن حوزه قدرت سیاسی (که در هر کشوری منبعث از قوانین اساسی آن کشور است) از دسترس دینکاران فرق مختلف و مکاتب گوناگون را «این جهانی کردن قدرت سیاسی» می خوانیم و از آن با عنوان «سکولاریسم سیاسی» نام می بریم که از نظر عملکرد هیچ شباهتی با «سکولاریسم فلسفی» ندارد، بی آنکه بخواهد آن را تعطیل کند. پیروان سکولاریسم فلسفی در فضای ایجاد شده بوسیله سکولاریسم سیاسی همانقدر از آزادی عمل برخوردارند که مبلغان و متولیان مذاهب و مکاتب گوناگون.

¹ a common unbelief

چرا که سکولاریسم سیاسی در مورد موضع گیری‌های عقیدتی و فلسفی نقشی خنثی و داورانه را بازی نموده و در عین اعطای آزادی به همه، از اجحاف گروهی بر گروهی دیگر نیز جلوگیری می‌کند. هر چه سکولاریسم فلسفی همچون یک مذهب و مکتب، می‌تواند متعرض و متجاوز باشد، سکولاریسم سیاسی جلوگیری و زورگوئی است. بنابراین سکولاریسم سیاسی بر عکس سکولاریسم فلسفی نه دین ستیز است و نه دین مدار، بلکه همواره بر مدار مدارا و آزادی و پاسداشت حقوق آدمیان می‌گردد و می‌کوشد تا بهشت را (هر چند به درازای عمر تک تک آدمیان) در همین جهان میسر و متحقق سازد (همان، ۱۳۹۰).

تحولات در عرصه دین که می‌تواند بر روند عرفی شدن تأثیرات مثبتی داشته باشد در قالب مفاهیم ذیل نیز قابل بررسی بوده و به روشن شدن مفهوم عرفی شدن کمک شایانی خواهد نمود؛

غیر دینی شدن؛ این مفهوم عمدتاً ناظر به تغییراتی است که در مناسبات میان دین و نهادهای غیردینی و مشخصاً نهاد سیاست رخ می‌دهد در حالی که مفهوم دوم یعنی عرفی شدن به تحولاتی اشاره دارد که در درون دین و برای پاسخگویی به نیازهای اجتماعی صورت می‌گیرد.

تقدس زدایی؛ اگرچه آنرا از مفاهیم مترادف عرفی شدن می‌گیرند اما مشخصاً به زائل شدن فحوای مقدس از اشخاص، اماکن، اشیاء و تمثال‌ها و فعالیت‌ها اشاره دارد و در معنای عام خود فرایندی فراتر از عرفی شدن را می‌نماید.

افسون زدایی؛ اصطلاحی است از وبر؛ مفهومی قریب به تقدس زدایی با این تفاوت که دایره کوچکتري از امور ماورایی را در بر می‌گیرد. افسون زدایی از نظر وبر مفهومی است مرتبط با عقلانی شدن امور که طی آن نیروهای غیر قابل محاسبه مرموز از اشیا بیرون می‌روند و معرفت‌های غیر جدی از ملاحظات او خارج می‌گردند و ساحت اندیشه تماماً به عناصر محاسبه پذیر عقلانی سپرده می‌شود بنابراین افسون زدایی فاصله زیادی با عرفی شدن ندارد.

غیر مشیته شدن؛ این اصطلاح در واقع به یکی از ابعاد فرایند عرفی شدن اشاره دارد. فرد و جامعه غیر مشیته شده برای اراده، آگاهی و اختیار بشری در تعیین سرنوشت و طراحی دنیای آینده نقش محرزى قائل است.

غیر سنتی شدن دین؛ اشاره به فرایندی دارد که طی آن ادیان تاریخی و دارای سنت‌های آموزه‌ای، تعلیمی و شعائری گسترده و متکی بر نهادهای مستقر از گذشته خود انقطاع حاصل می‌کنند و مرجعیت‌های بیرونی ریشه دار در یک جوهر متعالی و منتقل شده از طریق سنت را ترک گفته و به مرجعیت خود بنیاد درونی متکی و متوسل می‌شوند. از بعضی از رهیافت‌های سنت گرایانه که بقای دین و قداست را منوط به سنتی ماندن بشر دانسته اند نیز همین ترادف معنایی میان این دو مفهوم یعنی عرفی شدن و غیر سنتی شدن به دست می‌آید همچنان که تجدد گرایان میان عرفی شدن و نوشدن چنین نسبتی را یافته اند.

خصوصی شدن دین؛ فرایندی که پارسونز در روند تحولات جاری در زیر ساخت اجتماعی برای آینده دینداری در جوامع مسیحی غرب پیش بینی کرده بود و اشاره به موقعیتی دارد که در آن دین از هرگونه حضور و حیّز اجتماعی معزول شده است و تنها برای قابل تحمل نمودن زندگی در قفس آهنگین دنیای تهی از معنا به تعلق خاطر شخصی بدل می‌شود تا دلمشغولی اوقات فراغت و تنهایی وی گردد.

ابزاری شدن دین؛ نگاه کارکردی به دین از سوی برخی متفکران بی اعتقاد به دین که هیچ حقیقتی برای آن قائل نبودند مطرح گردید و در اوج خود به یک نگاه ابزاری و مصرفی به دین منجر شد. روندی که طی آن هرگونه بحث کلامی راجع به حقیقت و حقانیت دین و بحث‌های فلسفی و تاریخی درباره منشأ دین و سرگذشت ادیان به کناری گذارده می‌شود و تأملات تفسیری و تفهیمی برای کشف جوهر و پیام اصلی دین و تجربه دین دار، ترک گفته می‌شود و تنها به آثار و تجلیات بیرونی آن که چه نیازهایی را برآورده می‌سازد و به چه ضرورت‌هایی پاسخ می‌گوید توجه گردد. از آنجا که ابزاری شدن نقشی تبعی به دین می‌دهد آن را در معرض دو انتقال عرفی کننده قرار می‌دهد ۱- ابدال ۲- تبدیل.

عام شدن دین؛ این فرایند از سه طریق آموزه‌ای، اجتماعی و اندیشه‌ای در حال تحقق و گسترش است:

- ۱- کاستن از اصرار و تاکید بر مفترقات و افزودن بر تفاهم و مشترکات میان ادیان مختلف.
- ۲- کم شدن مرزهای جغرافیایی، فرهنگی و اخلاقی میان پیروان ادیان مختلف.
- ۳- رواج اندیشه و روحیه کثرت گرایانه در میان انسان‌ها.

بر این اساس اختلاف میان ادیان نه تمایزات جوهری بلکه تابع درجات و مراتبی است که هر یک بر روی طیف دیانت اشغال کرده اند و آن هم ناشی از بستر نشو و نمای متفاوت آنهاست. عام شدن دین ذیل فرایند گسترده تری قرار می‌گیرد که از آن به جهانی شدن یاد شده است و به نظر می‌رسد واقعیت فراگیر تری می‌باشد که گستره ای در تمامی ابعاد حیات بشری دارد و در نهایت به نوعی همسان سازی فرهنگی - تمدنی می‌انجامد (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۶۳).

بنابراین با نگاهی بر روندهای مختلف تحول دین، ابعاد عرفی شدن در نسبت با تغییرات در سطح دین و جامعه سنجش شده، زوایای آن مورد دقت بیشتری واقع می‌گردد.

الگوهای سکولاریسم (دنیاگرایی)

الگوهای دنیاگرایی در جوامع گوناگون بشری الگویی سرراست یا همگون نبوده است. فراگرد دنیاگرایی به شدت تحت تأثیر زمینه اجتماعی یا تاریخ مذهبی یک کشور عمل می‌کند. دیوید مارتین (۱۹۷۸) که بیشترین توجه را به الگوهای گوناگون دنیاگرایی نشان داده است، گرچه تحلیل خود را اساساً بر مبنای درجه تکثرگرایی مذهبی یا انحصار مذهبی در جامعه قرار می‌دهد، اما در تبیین خود، انواع گسترده‌ای از متغیرها را تلفیق می‌کند؛ از جمله قدرت اقلیت‌های مذهبی و پراکندگی جغرافیایی آنها، رابطه میان گروه‌بندی‌های مذهبی و نخبگان حاکم و خصلت ذاتی سنت‌های گوناگون مذهبی. استارک و بین بریج (۱۹۸۵ و ۱۹۸۰) درباره مسأله اهمیت دوام دنیاگرایی و احیای دین، استدلال کرده‌اند که دنیاگرایی فراگرد خود محدود کننده‌ای است، به همین جهت، نکته تازه‌ای را نمی‌توان در نظر آنها پیدا کرد. این فراگرد بخشی از چرخه‌ای معمول جنبش مذهبی است. استارک و بین بریج با آنکه این واقعیت را قبول دارند که رشد علم، دنیاگرایی شدید، سریع و بی‌سابقه‌ای را به دنبال می‌آورد، اما می‌گویند که علم نمی‌تواند نیازها و آرزوهای اساسی بشر را برآورده سازد. علم نمی‌تواند همه رنج‌ها و بی‌عدالتی‌ها را در این جهان از میان بردارد و برای نابودی فردی نمی‌تواند راه‌گشایی را ارائه کند و بالاخره علم قادر نیست که وجود بشر را معنی‌دار سازد. از نظر مردم، تنها خداوند است که می‌تواند چنین کارهایی را انجام دهد. از همین روی، دین نه تنها پا برجای خواهد ماند و دوباره چیرگی خواهد یافت، بلکه صورت متعالی و فراطبیعی‌اش را نیز همچنان حفظ خواهد کرد.

استارک و بین بریج، نشانه‌های دوام اهمیت اساسی دین و احتمال نیرو گرفتن دوباره آن را در این واقعیت یافته‌اند که آنهايي که در بررسی‌های اجتماعی وابستگی یا اعتقاد مذهبی از خود نشان نمی‌دهند، به احتمال زیاد نوعی علاقه به فراطبیعت‌گرایی غیر سنتی یا حاشیه‌ای مانند طالع‌بینی، یوگا و مراقبه متعالی را می‌پذیرند و نشان می‌دهند (همان: ۳۰).

لاکمن (۱۹۶۷) نیز می‌گوید که ویژگی جوامع معاصر بی‌نیازی به نظام‌های فراگیر ارزشی است، زیرا آنها به مشروعیت مذهبی نیاز ندارند. دین به جنبه‌ای از زندگی خصوصی تبدیل می‌شود و به گزینش فردی از میان انواع گزینه‌ها ارتباط پیدا می‌کند؛ گزینه‌هایی که می‌توان آنها را به یک نظام ارضای شخص تبدیل کرد. فن در بحث مفصل خود درباره فراگرد دنیاگرایی (۱۹۷۲)، ۱۹۷۸ و ۱۹۸۱، بر همین کمبود ارزش‌های فراگیر و ضرورت وجود آنها برای تلفیق نظام‌های نوین اجتماعی تأکید می‌ورزد. ریشه‌های کار فن را باید در برخورد او با نظر کارکردگرایانه دین جستجو کرد؛ همان نظری که دین را عامل اساسی مشروعیت و انسجام جامعه می‌داند. فن فراگرد دنیاگرایی را بر حسب مرز میان مقدس و نامقدس در جامعه، مورد بحث قرار می‌دهد. به نظر او، این مرز همان چیزی است که گروه‌ها، جمع‌ها، سازمان‌ها و افراد گوناگون می‌گذرانند تا مقاصد گوناگون و خاص خودشان را

تعیین کنند. پس، دنیاگرایی فراگردی از نبرد، مناقشه، کشمکش یا مذاکره است که طی آن، کنشگران اجتماعی می‌کوشند داعیه‌ها و نظرهای خاص خودشان را درباره واقعیت بیان کنند. این فراگرد، فراگردی خود به خودی و تکاملی نیست. فراگرد دنیاگرایی، فراگردی پیچیده و تناقض‌آمیز است که در هر مرحله ممکن است آمادگی پذیرش گرایش تعارض‌آمیز را داشته باشد. به همین دلایل، این فراگرد برگشت‌پذیر است.

نظریه سکولاریزاسیون

«پتر برگر» با عنوان «سکولاریزاسیون^۱» فرآیندی را ترسیم می‌کند که نه تنها به عرفی شدن نهادهای اجتماعی و اقتصادی، بلکه به عرفی شدن خود نهاد دین نیز می‌انجامد. تعریف «برگر» از عرفی شدن مشابه تعریف «ویلسون» از آن است؛ فرآیندی که طی آن بخش‌هایی از جامعه و فرهنگ از سلطه نمادها و نهاد دین خارج می‌شود. برگر، به عرفی شدن دین هم در سطح اجتماعی - ساختاری «عرفی شدن عینی^۲» و هم در سطح ذهنی «عرفی شدن ذهنی^۳» قائل است. به نظر او، در نتیجه این فرآیند، نه تنها دین از حوزه اجتماع خارج می‌شود و نفوذ اجتماعی خود را در سایر نهادها، از جمله اقتصاد، دولت و آموزش از دست می‌دهد، بلکه حتی کاهش مقبولیت «موجه‌نمایی^۴» تعاریف دینی از واقعیت در حوزه اجتماع به حوزه عرفی شدن ذهنی می‌انجامد. به بیان «برگر» عرفی شدن ذهنی به این معنی است که «هر روز شمار بیشتری از انسان‌ها به گونه‌ای پرورش می‌یابند که در جهان و زندگی روزمره بدون بهره‌گیری از تفسیرهای دینی گذر می‌کنند» (برگر، ۱۹۶۷: ۱۰۸). این نوع عرفی شدن به شکل کاهش مضامین مذهبی در هنر، فلسفه و ادبیات و به ویژه در رشد علم به عنوان دیدگاهی کاملاً مستقل از دین و به کلی عرفی متجلی می‌شود.

از نظر «برگر» فرآیند عقلانی شدن - که پیش شرط تمامی جوامع مدرن صنعتی است - عامل اصلی عرفی شدن است. این فرآیند به فروپاشی موجه‌نمایی (اعتبار) تعاریف دینی از واقعیت منجر می‌شود. وی این معضل را «بحران اعتبار^۵» می‌نامد. برای فهم نظرات «برگر» توجه به این نکته ضروری است که از نظر وی دین دارای «واقعیت اجتماعی» است؛ یعنی از آن رو واقعی است که پذیرش اجتماعی و عام دارد و با اشاعه فرآیند عرفی شدن، دین فاقد واقعیت اجتماعی است؛ یعنی برخلاف گذشته قادر به ساختن دنیایی مشترک که تمامی حیات اجتماعی معنای نهایی خود را از آن می‌گرفت، نیست و نکته مهمتر آن که دیگر پذیرش چنین معناهایی برای کلیه افراد الزامی نیست. در واقع، دینداری به حوزه و قلمرو شخصی و کاملاً متمایز از جامعه عرفی^۶ محدود می‌شود. از سوی دیگر، عرفی شدن که ملازم از دست دادن «عمومیت» و یا «واقعیت اجتماعی» است، در نهایت به وضعیتی متکثر منجر می‌شود. در وضعیت متکثر که از نظر «برگر» ویژگی کلیدی جوامع مدرن محسوب می‌شود، ادیان و مذاهب به حال خود رها می‌شوند تا از پیروی داوطلبانه مراجعانشان برخوردار شوند. در این وضعیت هیچ یک از ادیان نمی‌توانند برخلاف گذشته وفاداری مراجع کنندگان را مسلم فرض کنند. «برگر» منطق حاکم بر فعالیت‌های مذهبی در این شرایط را شبیه منطق حاکم در «اقتصاد بازار آزاد» می‌داند. در واقع نهادهای مذهبی باید خود را به گونه‌ای سازماندهی کنند که بتوانند خیل مصرف‌کنندگان را به سمت کالاهای خود جلب کنند (همان: ۱۳۸).

پیدایش سبک زندگی عرفی شده

تغییر و نوظهوری ارزش‌ها و سبک‌های زندگی و تفکر، عمدتاً و اساساً ویژگی‌های نسل‌هایی هستند که پی در پی به ظهور می‌رسند؛ چنانکه ما بهیچ‌درستی در خصوص جریان‌های تغییر اجتماعی و تحول آگاهی و ارزش‌ها طی نسل می‌نویسد: آگاهی حقیقی،

¹ Secularization

² Objective Secularization

³ Subjective Secularization

⁴ Plausibility

⁵ Crisis of Credibility

⁶ Secular

اساساً به وسیله روندها و جریان های تحول اجتماعی و فکری به ظهور می رسد. هر یک از این روندها و جریان ها نگرش های اساسی خاصی را تکامل می بخشند که فراتر از تغییر نسل ها هستند و به عنوان اصولی پایدار - علی رغم تغییر مستمر - زیربنای توسعه اجتماعی و تاریخی به شمار می روند. به علاوه، نسل های جدیدی که پی در پی ظاهر می شوند، نیز آگاهی ها و ایده های نسلی خود را بر آگاهی های کلی ثابتی که مربوط به نظام های فکری قطبی مختلف هستند، تحمیل می کنند. در نظر ما، جامعه بشری به طور عادی، دارای تغییر و تحولی تدریجی و ناپیدا، اما اساسی و جدی است که حاصل آن، ظهور نسل هایی با ایده ها و تفکراتی جدید است؛ نسل های نوعی که ایده ها و ارزش های خود را به عنوان چیزی برتر بر ذخیره اصول و ارزش های مربوط به جریان های موجود ایدئولوژیک و فکری می افزایند و به تعبیر دیگر، دست به باز تعریف افکار و ایدئولوژی های رایج می زنند. ارزش ها در رویکرد جامعه شناختی ما، متغیری وابسته و در عین حال مستقل به شمار می آیند؛ یعنی از یک سو وابسته به شرایط اجتماعی و تاریخی دوره های مختلف هستند و از سوی دیگر، به عنوان متغیر مستقل در تغییر اجتماعی به دو صورت نقش بازی می کنند: اولاً، به عنوان نظام های ارزشی مستقر، پاسخ های کانالیزه شده و مشخص افراد و نهادها در حیات اجتماعی را ممکن می سازند و در خدمت تحقق جریان ها و روندهای اجتماعی قرار می گیرند و ثانیاً، به منزله پایه برای نوآوری های ارزشی بعدی عمل کرده، برای نسل های پی در پی در حال ظهور، امکان نوسازی و ارزش گذاری مجدد بر رویه های فکر و عمل موجود و تولید سبک های زندگی جدیدتر را به صورت تدریجی و ترکیبی فراهم می سازند و از این طریق، تغییر اجتماعی را هموار می سازند (هاشمیان فر و هاشمی، ۱۳۹۲: ۱۶۳).

اگر در دوره مدرن شاهد ثبات و عدم تحرک فرهنگی بودیم، در شرایط فرامدرن شاهد دورگه سازی جهان وطنانه خواهیم بود. در چنین وضعیتی، هویت های اجتماعی سیال تر از گذشته می شوند و انسان ها هویت خود را در جریان آزمایش و خطا و چهل تکه سازی و نه از طریق پذیرش آنچه که از گذشتگان به آنها رسیده است، می سازند. جامعه ایرانی عرصه تنازع و برخورد جریان های گوناگون و گاه متباین فرهنگی است. تحولات فرهنگی جهانی در تعامل با تحولات اجتماعی ایران، سبک های زندگی ایرانی را نخست متنوع و دوم دگرگون پذیر و ناپایدار ساخته است. جامعه ایرانی عرصه رقابت سبک های زندگی گوناگون برای تحمیل «تعریف مشروع و معیار» از زندگی است. بدون شک، همه گروه های اجتماعی کم و بیش تحت تأثیر فرآیند جهانی شدن قرار گرفته و خواهند گرفت، اما جوانان بیش از هر گروه اجتماعی دیگری از این فرآیند تأثیر می پذیرند و بیش از هر گروه دیگری نیز بر روی این فرآیند تأثیر می گذارند. هر چند فرهنگ جوانان پدیده ای پیچیده است، اما شناخت آن برای درک آینده جهانی شدن ضرورت دارد. منظور از فرهنگ جوانان این است که یک منظومه فرهنگی واحد، همه افراد ۱۵ تا ۳۰ سال در تمامی طبقات اجتماعی را به خود جذب می کند. به عبارت دیگر، گروه هایی از جوانان که وجهه مشخصه آنان باورها، ارزش ها و هنجارهای خاص آنها در مقابل فرهنگ مسلط یا نظم اجتماعی حاکم است، فرهنگ آنها را تشکیل می دهد. بروز این فرهنگ را می توان در سبک، کنش، ذائقه و سبک زندگی جوانان مشاهده کرد. علایم و نشانه های موجود گویای تمایل و توانایی جوانان به تلفیق دنیاها و متفاوت است. بخشی از جوانان امروز در حال تلفیق «مسجد و ماهواره» هستند و ظاهراً با این تلفیق احساس آنومی، تضاد و تناقض هم نمی کنند. فرآیند اختلاط فرهنگی در دو دهه گذشته رو به رشد بوده و «علاقه نظری را نیز به خود جلب کرده است؛ به طوری که مفاهیمی چون چهل تکه سازی و دورگگی را جایگزین مفاهیمی، چون امپریالیسم فرهنگی، آمریکایی شدن و مک دونالدی شدن کرده است.» چنین وضعیتی خاص جامعه ایرانی نیست و در بسیاری از کشورهای در حال گذار یا در حال توسعه، نشانه هایی از این چهل تکه سازی فرهنگی را می توان دید (همان، ۱۶۴).

پیرو تحولاتی که به ذهن و احساس انسان جدید عارض می گردد، دگرگونی هایی نیز در مناسبات او با جهان هستی، با طبیعت و جامعه پدید می آید. یکی از تجلیات عرفی شدن از این منظر، قانع شدن بشر به حیات تهی از معنا و دل کندن از معنویت و عشق در ازای پناه جستن به لذایذ آنی و نفسانی است. آشکارترین تجلیات عرفی شدن در رفتار افراد نمایان می گردد و مهمترین جلوه آن

کاهلی در پایبندی به فرمان‌های دینی است. بی‌توجهی به نواهی دینی که به عنوان یکی از شاخص‌های عرفی شدن فرد شناخته شده است، یک منشأ عمده دارد و آن بی‌تفاوتی و بی‌اعتنایی در انجام تکالیف مورد انتظار دین به سبب زائل شدن اعتقاد به درستی و اثربخشی آن است (هاشمیان فر و هاشمی، ۱۳۹۲: ۱۶۳-۱۶۴).

اندیشه‌های کلاسیک جامعه‌شناسان توسعه‌گرا پیرامون عرفی شدن اگوست کنت^۱

کنت به عنوان پدر جامعه‌شناسی، به اعتباری بنیانگذار نخستین نظریه جامعه‌شناختی عرفی شدن نیز هست. نظریات کنت درباره دین حداقل در سه موضع، مؤید فرایند عرفی شدن است و در چند جا نیز بر اهمیت و ضرورت دین در حیات اجتماعی حتی در دوره پوزیتیویستی اذعان کرده است. برافراشتن علم استقلال جامعه‌شناسی و آزادسازی آن از چنبره الهیات و فلسفه به منظور تکمیل آخرین حلقه سلسله مراتب علوم اثباتی، به اعتباری مهم ترین گام کنت در هموار ساختن مسیر این فرایند به شمار می‌آید. او اندیشه‌های اجتماعی پیش از عصر خود را آغشته به ارزش‌گذاری‌های ماورایی و تبیین‌های الهیاتی می‌داند و لذا بنیان‌گذاری علم اثباتی جامعه‌شناسی را در راستای طرد مفاهیم ماوراءطبیعی و تبیین‌های غایی معرفی می‌کند. به علاوه آن‌گاه که از فرایند انتقال از جامعه الهی - نظامی گذشته به جامعه علمی - صنعتی آینده سخن می‌گوید، همزمان به فرایندهای عرفی شدن فرد و عرفی شدن جامعه اشاره دارد؛ چرا که او تحول و اصلاح اجتماعی را تابعی از تحولات پدید آمده در انگاره‌های حاکم بر ذهن بشری می‌داند. موضع سوم و آشکارتر، در همان نظریه مراحل سه‌گانه تحول ذهن بشری است که در آن به صراحت از تعلق نگره و انگاره دینی به دوره کودکی بشر و جوامع ابتدایی یاد می‌کند. کنت مدعی است که بشر و به تبع آن جوامع بشری با پشت سرگذاشتن دوره ربانی و دوره متافیزیک، اینک به عصر اثباتی پای‌گذاشته‌اند تا آنچه را که در دین و فلسفه، پیش از این نتوانسته بود برای او به ارمغان آورد، با استمداد از علم و به دست خویش فراهم سازد (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۹۳).

کارل مارکس^۲

مارکس با بیش از نیمی از هر اندیشمند دیگری مورد طعن و نفرین متوالیان ادیان الهی قرار گرفته است. مهم‌ترین تعریضات مارکس بر دین در ذیل بحث‌های «زیربنا - روبنا»، «ایدئولوژی» و «از خود بیگانگی» صورت گرفته که در آنها کمتر به دین مشخص و یا عقیده دینی خاص نظر داشته، بلکه بی‌هیچ تفکیکی، برای تمامی صورت‌های دینی، حکمی واحد و نسخه یکسانی پیچیده است. مارکس ابزارهای ذهنی توجیه‌گر وضع موجود را ایدئولوژی می‌نامد و دین را یکی از رایج‌ترین ایدئولوژی‌های حامی طبقه سلطه‌گر و تخریب‌کننده طبقه فرودست در دوران گذشته می‌شناسد. اندیشه‌های مارکس درباره دین که صبغه ایدئولوژیک عرف‌گرایانه در آن پررنگ‌تر از وجه نظرهای تئوریک است، به شدت متأثر از آرای فوئرباخ است که اعتقاد دینی و پرستش ذوات ماوراءالطبیعی را بارزترین جلوه از خود بیگانگی انسان می‌دانست (شجاعی زند، پیشین: ۹۴). از مارکس دو موضع صریح که به نحوی و بی‌ذکر نام به فرایند عرفی شدن جوامع و افراد اشاره دارد، قابل‌بازشناسی است. مارکس «دین» و «دولت» را ابزارهای ایدئولوژیک - سیاسی قدرت‌های حاکم می‌داند. او معتقد است که این دو محصول مناسبات طبقاتی، با عبور بشر از دوران ماقبل تاریخ و گام نهادن به دوران بی‌طبقگی، از میان خواهند رفت (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۴۹).

امیل دورکیم^۳

نگرش و تلقی دورکیم از مقوله دین، کاملاً عرفی بوده از چند مدخل و منظر نیز آن را تبیین و تقویت نموده است. دورکیم از یک

¹ August Comte

² Karl Marx

³ Emile Durkheim

سو با طرح و تبیین نظریه «منشا اجتماعی دین» و نفی تلویحی هرگونه منشا ماوراءالطبیعی و الهی برای آن، دین را یک فرآورده بشری معرفی کرده است. قائل شدن منشا اجتماعی و بشری برای دین، آن را مهیای هرگونه دستکاری و اصلاح و تبدیل های بعدی می سازد و در مسیر فرایند بی سرانجام عرفی شدن قرار می دهد. مدخل دیگری که نظریات دورکیم را خواسته یا ناخواسته در ذیل پارادایم عرفی شدن قرار داده است، آنجایی است که جوهر دین را تمایز قائل شدن میان امور مقدس و غیر مقدس می شناسد. بنابراین تعریف، دین علاوه بر محصور شدن در حوزه مقدسات، خود، مدافع و مروج مرزگذاری میان این دو حوزه و حافظ حرمت خطوط جداکننده برای پیشگیری از هرگونه تخطی و آمیختگی هایی است که می تواند حوزه مقدسات و دامان قدیسین را آلوده سازد (شجاعی زند، پیشین: ۹۷).

تلاش دورکیم در کشف و شناسایی جوهر دین، در چارچوب همان رهیافتی قرار داشت که اصالت را به جامعه می داد و تمامی پدیده های جمعی را بر اساس آن تبیین می کرد. باب سومی که دورکیم طی آن تصویری ولو مجمل از فرایند عرفی شدن جوامع - بی آن که اسمی از آن ببرد ارائه می دهد، در بحث های مربوط به تحول و تبدیل «همبستگی مکانیکی» در جوامع محدود و ساده ابتدایی به «همبستگی ارگانیکی» در جامعه پیشرفته و دارای تقسیم کار پیچیده می باشد. او در این مباحث، البته نه به تفصیل و صراحت دیگران، از کاسته شدن نقش و فروکاسته شدن جایگاه دین با انتقال از جوامع ابتدایی به پیشرفته و همچنین از خلاءهای ناشی از گسست هنجاری و اخلاقی در جوامع جدید سخن گفته است و تلاش هایی نیز برای یافتن بدیل هایی کارکردی برای آن به عمل آورده است. موضع معتدل دورکیم در موضوع «عرفی شدن» از این جا نمایان می گردد که اولاً او بیشتر به تحول دین در زندگی جدید نظر داشت تا به حذف کامل آن و ثانیاً معتقد بود که چون ادیان گذشته، چیزی جز تجلی تقدس یافته آرمان های همان جوامع نبوده اند، جوامع آینده نیز قادر خواهند بود که دین و خدایان جدید خویش را از نو بسازند. شاید به همین خاطر است که رابرت بلا او را نخستین متکلم «دین مدنی» شناخته است (همان: ۹۸).

ماکس وبر^۱

وبر فرایند عرفی شدن را دو تئوری اصلی به عنوان دو رهیافت کلان که دیگر نظریات، شاخه ها و منضمات آن هستند به پیش برده است. یکی نظریه «تمایزیابی ساختی جامعه» و «تفکیک نهادی» دین و دیگری «عقلانیت». عقلانیت، به عنوان هسته مرکزی تحلیل جامعه شناختی وبر از دنیای جدید، در کنه خویش، نظریه محوری عرفی شدن دین، فرد و جامعه را نهفته دارد. وبر آنگاه که در ذیل بحث عقلانیت به «افسون زدایی» دین اشاره می کند و ادیان عقلانی را در مقابل ادیان جادویی و غیر عقلانی قرار می دهد و یکتاپرستی را صورت کمال یافته و عقلانی شده، پرستش خدایان متعدد در ادیان ابتدایی معرفی می کند، در واقع به فرایندی در درون خود دین نظر دارد که بعد از او با نام عرفی شدن شناخته و معرفی شده و وقتی که از عقلانیت، عمومیت یافتن ملاحظات «هدف - وسیله» و افزایش سهم کنش های عقلانی معطوف به هدف را نسبت به دیگر انواع کنش مطمح نظر دارد، به چیزی نظیر فرایند عرفی شدن فرد توجه دارد و بالاخره هنگامی که پای عقلانیت را به دیوانسالاری و اقتصاد و مناسبات اجتماعی می کشاند، از عرفی شدن جامعه سخن می راند (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۹۸).

از نظر وبری ها کلید فهم عرفی شدن را باید در فرایند رشد عقلانیت بشر جدید که از دو طریق بر نقش دین در جامعه اثر گذارده است جستجو کرد؛ نخست تاثیراتی بر روی باور دینی دینداران که موجب افسون زدایی از دین گردید و دوم ایجاد تحولاتی در ساخت اجتماعی و اقتصادی جامعه که جلوه هایی از آن تحت عنوان: صنعتی شدن، شهری شدن، بوروکراتیزه شدن و ... شناخته شده است (همیلتون، پیشین: ۷-۲۶۶). وبر از فرایندهای دیگری در موازات و در تکمیل روند افسون زدایی از دین و عقلانی شدن هر چه بیشتر فرد و جامعه سخن گفته است. مثل تمایزپذیری انواع فعالیت های بشری که سابقاً جملگی در ذیل

^۱ Max Weber

ارزش‌ها و هنجارهای دینی تحقق می‌یافتند و یا روندی که علم اثباتی ریاضی و تجربی باعث شده است تا عنصر قدسی به تدریج از جهان رانده شود (آرون، ۱۳۸۶: ۹۳-۵۹۰).

ردپای عرفی شدن را در دیگر مباحث جامعه‌شناختی و بر نیز می‌توان یافت؛ و بر با استفاده از ابزار مفهومی «تیپ ایده آل» و به منظور ارائه یک گونه‌شناسی دو وجهی از ادیان، دو نوع دین «رستگاری» و «شریعتی» را معرفی می‌کند. او با نظر به مهم‌ترین خصوصیت ادیان رستگاری، یعنی بی‌اعتنایی و بدبینی نسبت به دنیا و نسبت به عناصر همبسته آن مثل اجتماع و سیاست و هنر و معرفت، فرایند عرفی شدن آن را در ترک رهبانیت، انتقال از سرشت نبوی و کاریزماتیک به پیشه روحانیون و کارکنان یک دستگاه مقدس و همچنین عقلانی کردن ایده رستگاری یافته است. و بر همین فرایند را در ادیان شریعتی، ناشی از رشد روحیه دیوانسالاری در دستگاه دینی دیده است که در نهایت به فراموش کردن هرگونه اعتلایی به عنوان هدف دینداری منجر می‌گردد، بنابراین از دیدگاه و بر عرفی شدن، فرایند اجتناب ناپذیری است که تمامی صورت‌های دینی و انواع دین داری را در می‌نوردد و هیچ دینی از تأثیرات آن برکنار نخواهد ماند ضمن آنکه الگو و مسیرهای عرفی شدن، حسب خصوصیات هر دین، متفاوت از دیگری است و این فرایند در مسیرهای متعدد و متنوع جریان می‌یابد (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۱۰۱).

اندیشه‌های جامعه‌شناسان توسعه‌گرای معاصر پیرامون عرفی شدن

بیشتر جروب‌ها درباره مسئله دنیاگرایی، از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که نظریه پردازان گوناگون برداشت‌های بسیار متفاوتی از دین دارند. ویلسون (۱۹۸۲)، یادآور می‌شود آنهایی که از تعاریف کارکردگرایانه استفاده می‌کنند، گرایش به رد نظریه دنیاگرایی دارند، در حالی که آنهایی که تعاریف‌های ذاتی را به کار می‌برند، احتمال بیشتری دارد که از این نظریه پشتیبانی کنند. برخی دیگر از دین چنان تعریف جامع و فراگیری می‌کنند که ... همیشه چیزی باقی می‌ماند که دین به شمار آید. بنا بر این تعریف، قضیه دنیاگرایی تقریباً منتفی است، این نوع تعاریف‌های فراگیر، بسیار مسئله برانگیز هستند، حتی زمانی که به صورت محدودتری تعریف می‌شود، ناهمخوانی درباره مسئله دنیاگرایی همچنان پابرجاست. بسیاری از این ناهمسازی‌ها از این قضیه برمی‌خیزند که مقصود از دنیاگرایی چیست (همیلتون، ۱۳۸۷: ۲۸۱). تأثیرات مستقیمی که فرایند عرفی شدن بر حوزه دین و برداشت‌های دینی گذارده است عمدتاً خود را در تلاش‌های نظری و بلکه مرامی معاصران در بازاندیشی و بازتعریف دین نشان داده است این تلاش در سه رویکرد اصلی احیاگرانه، اصلاح طلبانه و بدعت گزارانه که هر کدام نسبت خاصی را با عرفی شدن برقرار می‌سازند قابل شناسایی است (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۲۲۲). با این مقدمه به استقبال بحث از نظریات اندیشمندان معاصر جامعه‌شناسی پیرامون عرفی شدن می‌رویم؛

کارل دابلر^۱

دابلر در مقاله عرفی شدن یک مفهوم چند بعدی سطوح عرفی شدن را چنین معرفی می‌کند:

۱. تغییر و تحول درون دینی که به هر چه دنیوی شدن دین می‌انجامد.
۲. کاهش در تضمن و التزام دینی خود
۳. لائیک شدن در سطح کلان اجتماعی که موجب تمایز ساختاری و عملکردی نهادها می‌گردد.

به جز این دابلر در جای دیگری با استفاده از ایده چپوز از سه سطح عرفی شدن کلان میانه و خرد که اولی با عرفی شدن جامعه دومی به عرفی شدن سازمان و سومی به عرفی شدن در سطح فرد ناظر است نام برده است (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۱۰۳).

^۱ Karel Dobbelaere

از همین رو، دابلیو (۱۹۸۱)، اصطلاح «دین برکناری» را برای ارجاع به فرایندهای تقدس زدایی، متمایزسازی و جابه جایی مفاهیم دینی در جامعه معاصر به کار می برد و میان دنیاگرایی در سطح فرد، جامعه و درون خود دین، تمایز قائل می شود (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۸۳). دابلیو می گوید که؛ عرفی شدن در سطح فرد به کلی متفاوت از سطح اجتماعی است لذا دینی بودن در سطح فردی را نباید لزوماً به عنوان نقیض عرفی شدن در سطح اجتماعی گرفت (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۱۰۴). دابلیو عرفی شدن را تفصیل فرایند عمومی تمایز یابی کارکردی در خرده نظام دینی می داند او معتقد است که خرده نظام های اجتماعی از طریق فرایند استقلال یابی به تدریج از سیطره دین به مثابه نهاد یا خرده نظام برتر آزاد می شوند. طی این فرایند نهادهای اصلی جامعه مثل اقتصاد، سیاست، دانش و خانواده از سیر تأثیر دین بیرون آمده و بر اساس معیارهای درونی خویش اداره و کنترل می شوند. دابلیو برای فرایند تدریجی ذایل شدن اهمیت فرا نهادی به نقل از ویلسون تعبیر جامعه ایی شدن خرده نظام ها را بکار برده است (همان، ۱۲۶).

برایان ویلسون^۱

تمایز گذاری میان عرفی شدن درون دینی و برون دینی از کارهای ویلسون است. همچنین نکته مورد تأکید ویلسون در تعریف این فرایند کاهش اهمیت اجتماعی دین است که در نهادها، کنش ها و آگاهی ها رخ می دهد اشاره به اهمیت اجتماعی از سوی او مبین بذل توجه به جنبه یا سطح اجتماعی عرفی شدن است. ویلسون می گوید: عرفی شدن به دنبال این معنا نیست که بگوید تمام آحاد بشر وجدان و باوری عرفی شده پیدا می کنند و حتی این مدعا را ندارد که بیشتر افراد از تمامی علائق دینی شان چشم می پوشند بلکه نهایت حرف آن این است که اهمیت و نقش دین بر کارکردهای نظام اجتماعی کاهش می یابد (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۱۰۵). ویلسون معتقد است عاطفه گرایی، تأثیرات هنجاری گروه های خانوادگی و محلی بر فرد و روابط شخصی شده از مشخصات اجتماعات دینی است که در مسیر فرایند عرفی شدن جوامع از اهمیت آنها به میزان زیادی کاسته می شود (همان، ۱۲۴).

ویلسون با معارض دیدن دینداری و توسعه مدعی است بسط توسعه صنعتی در کشورهای عقب مانده به دامن گستر شدن فرایند عرفی شدن در این جوامع کمک کرده و خواهد کرد (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۳۳۶). ویلسون صراحتاً از اثر مساعد جنبش های احیایی و اصلاح دینی بر فرایند عرفی شدن یاد می کند و می گوید که این قبیل جنبش ها عناصری از دین عامه را حذف کرده و شکاف میان دین و دیگر نهادهای اجتماعی را افزایش داده و نقش اجتماعی دین را محدود ساخته اند و با تأکید بر دینداری شخصی به قصد پالایش ایمان مشوق حفظ حریم خصوصی افراد شده اند. برایان ویلسون اضافه می کند که جریان احیایی نیز به دلیل متوسل شدن به روش، ابزار و غایات رایج در دنیایی عرفی شده به طریق دیگری خود را نیز عرفی کرده است (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۱۳۱). ویلسون این واقعیت را می پذیرد که متودیسیم، نه تنها عقلانیت را تقویت کرد، بلکه جریان مهمی از احیای دینی را به راه انداخت. با این همه، تکثر گرایی در درازمدت نه دین، بلکه دنیاگرایی را تقویت کرد. فرایند دنیاگرایی، مرحله ای از تکثر گرایی دینی را پشت سر گذاشته است، به طوری که این نوع تکثر گرایی را باید یکی از جنبه های مهم فرایند دنیاگرایی به شمار آورد (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۹۲).

ویلسون بر عوامل خارج از سنت مسیحی که حاکم بر فرایند دنیاگرایی اند، تأکید بیشتری می کند در اینجا نیز رشد عقلانیت است که نقش اساسی بازی می کند، اما ویلسون نیز مانند بیشتر نویسندگانی که بر چنین عوامل خارجی تأکید می ورزند، برای رشد مستقل دانش و روش علمی اهمیت اساسی قائل می شود و نه گرایش های ذاتی مسیحیت. استدلال ویلسون این است که رشد علمی اعتبار تفسیرهای دینی درباره جهان را تضعیف کرده است. او به ویژه برای کاربرد روش یا رهیافت علمی در مورد جامعه اهمیت خاصی قائل است. نکته عمده دیگری که ویلسون بر آن تأکید می گذارد (۱۹۷۶، ۱۹۸۲)، زوال همبستگی اجتماعی در محیط نوین شهری و در نتیجه، دگرگونی در مکان و سرشت نظارت اجتماعی است. در اجتماعات راستین، نظارت اجتماعی پایه اخلاقی و

^۱ Brian Wilson

دینی دارد، حال آنکه در جهان عقل گرا، فنی و دیوان سالار امروزی، نظارت غیرشخصی است و مبنای اخلاقی پیشین خود را از دست داده است. در چنین محیطی، دین اهمیتش را از دست می‌دهد و ارزش‌های جمعی دیگر نیز به صورت سنتی مناسک جمعی و مراسم دینی بیان می‌شوند، مانند گذشته اهمیت ندارند (همان: ۲۹۳).

ویلسون برای عملیاتی کردن مفهوم عرفی شدن آن را به عوامل زیر تحویل می‌کند:
الف) جایگزینی تدریجی آگاهی و معرفت دینی (اعم از شاعر، توجهات اخلاقی و تأملات مکاشفه آمیز سحر، جادو) با معارف تجربی عقلانی و ابزار انگارانه.

ب) گذار از اقتدار کلیسایی به اقتدار مدنی در عرصه‌های ثروت، مدیریت، آموزش، قضاوت

ج) تحول انگیزه دینی به انگیزه ابزاری به عنوان معیاری برای رفتار فردی و گروهی (حجاریان، ۱۳۸۰: ۷۶).

فرانک جی. لخنر^۱

لخنر می‌گوید عرفی شدن برای بسیاری از متفکرین غربی بر فراز دگرگونی عظیمی قرار داشت که از قرن ۱۸ به راه افتاده بود به نظر او عرفی شدن یک نظریه عمومی درباره تغییرات اجتماعی است که بر پایه مبادی وبری شکل گرفته است و بیش از هر چیز به کار خود تفسیری، جوامع مدرن می‌آید عرفی شدن هسته مرکزی بررسی‌های جامعه شناسانه مدرنیته است (همیلتون، ۱۳۷۷: ۴۹۷).
لخنر می‌گوید: مدرنیته خود ضرورتاً فرصت‌های مساعدی را برای یک واکنش بنیاد گرایانه ضد مدرن فراهم آورده است ظهور این قبیل واکنش‌ها خود دلیل قاطعی است بر وجود یک فرایند پر قدرت در حال پیشرفت در حالی که واکنش‌هایی همچون بنیاد گرایی و احیاگری دینی به شدت محلی و موقعیتی هستند. فرایند عرفی شدن خصلتی جهانی و فراگیر دارد او نتیجه می‌گیرد رشد جریانات بنیاد گرایانه در جوامع عرفی شده و یا در حال عرفی شدن یک واکنش طبیعی است و نباید آنها را به عنوان جریانات مهم تأثیر گذار و معارضین جدی این فرایند قلمداد کرد (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۱۵۶). لخنر در معنایی گسترده عقلانی شدن را موجب تکثرگرایی فرهنگی، تمایزیابی ساختی و تخصصی شدن سازمانی دانسته است و می‌گوید؛ چون جوامع غربی بیش از دیگران تحت تاثیر فرایندهای عقلانی شدن بوده اند لذا بیش از دیگران عرفی شده اند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۵۱).

ملکم همیلتون^۲

همیلتون در تبیین دیدگاه خود از عرفی شدن اشاره دارد به اینکه؛ از نظر وبری‌ها کلید فهم عرفی شدن را باید در فرایند رشد عقلانیت بشر جدید که از دو طریق بر نقش دین در جامعه اثر گذاشته جستجو کرد نخست تاثیرات آن بر روی باور دینی دینداران که موجب افسون زدایی از دین گردید دوم ایجاد تحول در ساخت اجتماعی و اقتصادی جامعه که جلوه‌هایی از آن تحت عنوان صنعتی شدن، شهری شدن، بوروکراتیزه شدن و... شناخته شده است (همیلتون، ۱۳۷۷: ۷-۲۹۶). همیلتون می‌گوید که تکثر گرایی در بلند مدت، نه دین، بلکه عرف را تقویت می‌کند فرایند عرفی شدن که خود مرحله‌ایی از تکثر گرایی مذهبی را پشت سرگذارده است در مرحله بعد جامعه را نیز در مسیر عرفی شدن قرار می‌دهد در این موقعیت که فرد می‌تواند از میان تفسیرها و سازمانهای مذهبی متنوع و رقیب یک قرائت و یا سازمان دینی خاص را برای خود برگزیند خواه ناخواه به کاهش اهمیت و از دست رفتن اقتدار دین در جامعه کمک می‌شود (همان: ۳۰۰). همیلتون که در منتسب نمودن عنوان این فرایند به مسیحیت غربی یا به تجدد به معنای عام با احتیاط برخورد کرده است درباره احتمال عرفی شدن کشورهای غیرمسیحی و غیر غربی تصریح می‌نماید آن‌ها در صورتی عرفی خواهند شد که در توسعه و تجدد جوامع خویش از الگوی مدرنیته غربی تبعیت نمایند (همان: ۳۱۷).

¹ Frank J. Lechner

² Malcolm B. Hamilton

نظریه‌ها و تبیین‌های مربوط به روند کلی در جهت دنیاگرایی، بیش از هر چیز می‌گویند این فرایند با درجه صنعتی شدن و شهری شدن، آشکارا ارتباط دارد، گرچه این ارتباط شاید چندان ساده و آشکار نباشد. همبستگی میان صنعتی شدن و دنیاگرایی، به هیچ وجه کامل نیست (همیلتون، ۱۳۸۷: ۲۸۷). دنیاگرایی، هر چند با صنعتی شدن و شهری شدن پیوند دارد، اما باید آن را برحسب دگرگونی اجتماعی گسترده تر و بنیادی تری در نظر بگیریم که هم از این تحولات سرچشمه گرفته و هم آنها را تقویت کرده است. شاید همچنان که وبر گفته است، نظر مسلط این باشد که رشد عقلانیت در غرب کلید فهم فرایند دنیاگرایی است. نظر یاد شده این واقعیت را تبیین می‌کند که کشورهای پروتستان، بیشتر از کشورهای دیگر، از دنیاگرایی تاثیر پذیرفته اند. این رهیافت، دو جنبه دارد که در مورد هر یک از آنها نظریه پردازان گوناگون تاکید متفاوتی داشته اند. از جنبه نخست، باید گفت عواملی وجود دارند که به مسیحیت اختصاص دارند و به نظر وبر، به پروتستانتیسم کالونی منجر شده اند. از جنبه دوم، عواملی وجود دارند که به مسیحیت اختصاص ندارند، بلکه به رشد و تحول شیوه‌های نگرستن به جهان مربوط هستند و شق دیگر مسیحیت یا در واقع دین به معنای کلی آن به شمار می‌آیند (همان: ۲۸۸).

رشد تفسیرهای مادی اندیشانه و علمی درباره جهان، به جای تفسیرهای دینی، جزئی از آن فرایند تغییری است که زوال دین نیز بخشی از آن می‌باشد. زوال دین، روی دیگر این سکه تغییر است رشد علم به همان اندازه علت زوال دین است که زوال دین یا دست کم زوال برخی از صورت‌های دین عامل زمینه ساز رشد علم بوده است. رشد علم و زوال دین، در واقع بخش‌هایی از یک فراینداند. هر دو آنها نتیجه دگرگونی‌های بسیار ریشه دار و بنیادی هستند. البته در این امر جای هیچ تردیدی نیست که گسترش علم، به تضعیف دین کمک کرده است. از زمانی که علم، حیثیت پیدا کرد و مبنای بسیاری از جنبه‌های زندگی بشر را تشکیل داد، دیدگاه‌های دینی درباره جهان را خواه ناخواه در معرض تردید قرار داده است. اما این امر چندان به خاطر آن نیست که میان دیدگاه علمی و دینی، تعارضی ذاتی وجود دارد. دین، به روابط تجربی چیزها در جهان طبیعی لزوماً کاری ندارد، بلکه تنها به این پرستش می‌پردازد که چرا چیزها به این صورت وجود دارند. علم می‌تواند به ما بگوید جهان به چه صورت ساخته شده است، اما پرسش‌های مربوط به معنای جهان و وجود بشر را بدون پاسخ باقی می‌گذارد (همان، ۲۹۴).

در عرصه سیاست، دیگر نه آموزه‌های دینی و کتاب مقدس، بلکه شهروندان بودند که به حکومت‌ها و رژیم‌ها مشروعیت می‌بخشیدند. حق الهی شاهان به دور افکنده شد. بیش از پیش، چنین تصور می‌شد که امور جهان به خدا یا دین ربطی ندارد. نظم اجتماعی، دیگر مقدر شده خداوند تصور نمی‌شد، بلکه آن را نتیجه قراردادهای، توافق‌ها و تصمیم‌های انسان‌ها می‌دانستند به عبارت دیگر، رهیافت مادی اندیشانه، به موازات زوال دین توسعه یافت. همین عامل زوال دین بود که هم این رهیافت را تسهیل کرد و هم پیامد آن بود (همان، ۲۹۶).

ژان پل ویلم^۱

ویلم می‌گوید آیا بهتر نیست میان جنبه‌های نهادی عرفی شدن و جنبه‌های فرهنگی آن فرق گذاشت. فرایند عرفی شدن با ظاهر شدن منابع و مراجع رقیب در کنار مرجعیت دینی آغاز و با سلب هرگونه مشروعیت بشری از حیات انسانی ادامه می‌یابد در جامعه عرفی شده تنها و آخرین مرجع مشروعیت بخش خود جامعه و فرد فرد اعضای آن می‌باشد که بر اساس مصالح و منافع جاریه و دائماً متغییر تعیین می‌گردد (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۱۳).

ویلم در بحث عرفی شدن به پنج دسته از عوامل موثر بر وقوع این فرایند اشاره کرده است او از عواملی چون تمایز یابی ساختی جوامع، عقلانی شدن، تکثر گرایی و نسبیّت، رشد فردیت و جهانی شدن نام برده است (همان، ۱۳۳). ویلم با متمایز ساختن عرفی شدن فرهنگی از دیگر سطوح عرفی شدن جامعه، قصد دارد تا تحولات عناصری را که صورت ذهنی و هنجاری جامعه را تشکیل

^۱ Jean Paul Willem

می دهند مستقلاً تعقیب و معرفی نماید مهمترین این تحولات به شرح ذیل است:

۱. سلب هر گونه مرجعیت دینی در مشروعیت دهی به سازه‌های بشری
۲. کاهش سهم آموزه‌های دینی در شکل دهی به فرهنگ عمومی جامعه
۳. کاهش سهم ارزش‌های دینی در نظام ارزشی جامعه
۴. از اهمیت افتادن دین به عنوان یکی از مهمترین مجاری هنجار فرست
۵. کاهش یا قطع ارتباط میان دین و اخلاق فردی و اجتماعی
۶. کاهش اهمیت اخلاق و سهم عواطف در مناسبات به شدت غیر شخصی شده اجتماعی
۷. محو شدن اثر احکام و ملاحظات دینی در قوانین اساسی، قوانین موضوعی و قوانین جامعه (همان: ۲۴۶).

پیترو برگر^۱

برگر معتقد است که بروز تکثر اعم از آنکه که با آن متساهلانه یا سخت گیرانه برخورد شود یکی از عوامل کلیدی در فرایند عرفی شدن محسوب می شود چرا که مقبولیت و اعتبار خدشه ناپذیر همه اطراف مسئله را تحلیل می برد او می گوید وضعیت متکثر، جهانی رقیب را نسبی می سازد و آنها را از موقعیت‌های مطلق و پایدارشان به زیر می آورد (همان، ۱۳۹). برگر نیز در تحلیل مؤثرش (۱۹۷۳)، بر مجموعه عواملی که به سنت مسیحی تعلق دارد، تاکید کرده است. او به این مسئله می پردازد که «سنت دینی غرب، تا چه حد می توانسته است که بذر دنیاگرایی را در قلمرو خود بپراکند» (همیلتون، ۱۳۸۷: ۱۱۶). او این واقعیت را می پذیرد که بسیاری از عواملی که در قضیه دخیل هستند، به سنت دینی تعلق ندارند، بلکه عواملی صرفاً اجتماعی و اقتصادی اند. به نظر برگر، این عوامل بیشتر بر مسیحیت به معنای خاص تاثیر گذاشته اند تا بر دین به معنای عام. این عوامل، گرایش هایی را مطرح و تقویت می کنند که در ذات سنت مسیحی وجود دارد. برگر در تحلیل خود، از وبر بسیار پیروی می کند. تنها تغییری که برگر در نظر اساسی وبر درباره تحول مسیحیت و جامعه اروپایی می دهد، این است که به جای «عقلانیت» وبر، از اصطلاح «نیروهای مشوق دنیاگرایی» استفاده می کند برگر، بر گرایش مرتبط با عقلانیت روزافزون که وبر آن را «افسون زدایی جهان» می نامد، تاکید می کند (همان: ۲۸۹). به نظر برگر، همین عقل گرایی پروتستانتیسم است که در پشت دنیاگرایی جا می گیرد. از همین رو، پروتستانتیسم، پیش درآمد دنیاگرایی است. «پروتستانتیسم در مقایسه با کاتولیسیسم، قلمرو امور مقدس را در عرصه واقعیت، بسیار محدود می کند» (برگر، ۱۹۷۳: ۱۱۷).

عامل تعیین کننده دیگر این قضیه که در کانون سنت مسیحی جا دارد، همان کلیساست، یعنی آن نوع سازمان دینی که مسیحیت ساخته و پرداخته اش کرد. به نظر برگر، سازمان کلیسا سرانجام در جهت دنیاگرایی افتاد، زیرا این نوع سازمان، متضمن نوعی تخصص نهادی بالقوه و ذاتی دین بود. این نوع تخصص، ویژگی مشترک دین در تاریخ ادیان نبود. دلالت‌های این نوع تخصص آن بود که قلمروهای دیگر زندگی را می توان بیش از پیش به یک عرصه جداگانه و نامقدس واگذار کرد و در نتیجه، آنها را از حوزه صلاحیت امور مقدس برکنار نگهداشت. این امر به آن معناست که قلمروهای دیگر غیردینی را به آسانی می شد در معرض فرایند عقلانیت و کاربرد افکار و دانش نو و علم قرار داد. بدین سان، کلیسا و دین، در هدایت زندگی و تفسیر جهان، نقش کم اهمیت تری پیدا کردند و تأثیر معجزه کننده شان بیش از پیش کمتر شد. لغو انحصار یک سازمان بر امور دینی و فرایند سلب تمرکز دینی که با پروتستانتیسم همراه بود، در تقویت دنیاگرایی نقش مهمی داشت و ویلسون (۱۹۶۶) نیز با برگر در این باره همداستان است (همیلتون، ۱۳۷۷: ۳۰۰).

^۱ Berger, P

روند رابرتسون^۱

رابرتسون با استفاده از تئوری نظام جهانی والرشترین جهانی شدن را بدیل مناسبی برای نظریه عرفی شدن دانسته است او که نظریه عرفی شدن را تصویر غربی فرایندی می داند که ریشه در کشورهای لیبرال مسیحی دارد برای دفع محدودیت های آن نظریه جهانی شدن را که کمتر اروپا محور است پیش کشیده است. پیشنهاد این بدیل از سوی او به معنی هیچ تنازلی در نظریات عرفی شدن نیست بلکه به دلیل صراحت و قرابت تبیین کنندگی بیشتر آن بوده است. چنانکه می گوید؛ نظریه نظام جهانی صورت استواری از پیش فرض های عرفی شدن را مسلم و قطعی گرفته است این نظریه توسط حامیانش چنان فهمیده و ارائه شده است که توأم با تأکید بالایی بر نظریه عرفی شدن باشد (همان، ۱۵۹). رابرتسون می گوید: غالب جامعه شناسان این واقعیت را پذیرفته اند که جوامع بر حسب اینکه دین جاری در آن چه خصلتی داشته باشد حداقل دو نوع متفاوت پیدا می کند نوع نخست جامعه ایست که در آن دین در بهترین حالت و در گسترده ترین صورت خویش موقعیت نهادی را در کنار دیگر نهادهای اجتماعی و عرفی اشغال خواهد کرد در حالی که در جامعه نوع دوم دین در تمامی عرصه های آن حضور تاثیرگذار دارد او جامعه نخست را دارای دین نهادی و جامعه نوع دوم را دارای دین تسری یافته می خواند همانگونه که بر نیز در دسته بندی خود از ادیان دو دین رستگاری و شریعتی را از هم تفکیک می کند دین رستگاری معطوف به آخرت و دین شریعتی به دنیا ارج می نهد (همان، ۳۶۷).

تالکوت پارسونز^۲

خصوصی شدن دین فرایندی است که پارسونز در روند تحولات جاری در زیر ساخت اجتماعی برای آینده دینداری در جوامع مسیحی غرب پیش بینی کرده بود و اشاره به موقعیتی دارد که در آن دین از هرگونه حضور و حیث اجتماعی معزول شده است و تنها برای قابل تحمل نمودن زندگی در قفس آهنگین دنیای تهی از معنا به تعلق خاطر شخصی بدل می شود تا دلمشغولی اوقات فراغت و تنهایی وی گردد (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۶۳). مدعای تالکوت پارسونز درباره فرایند خصوصی شدن دین یکی از مهم ترین نظریه های عرفی شدن است (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۱۵۴). سی رایت میلز در تلاشی که برای تلخیص نظریات پارسونز در مورد فرایند عرفی شدن به عمل آورده نظر پارسونز را چنین بیان می کند زمانی جهان چه در اندیشه، چه در عمل و چه در اشکال نهادی، مشحون از امر قدسی بود نیروهای مدرنیزه کننده برخاسته از نهضت اصلاح دینی و نیز عصرنوزایی همه کره خاکی را درنوردیدند و یک نتیجه فرعی این پروسه های تاریخی تضعیف تسلط قدسی بود. این فرایند که همچنان ادامه دارد جز در حوزه امور خصوصی مجالی برای امر قدسی باقی نخواهد گذاشت (حجاریان، ۱۳۸۰: ۷۵).

فن^۳

فن، در بحث مفصل خود مربوط به فرایند دنیاگرایی (۱۹۷۲، ۱۹۷۸، ۱۹۸۱)، بر همین کمبود ارزش های فراگیر و ضرورت وجود آنها برای تلفیق نظام های نوین اجتماعی تأکید می ورزد. ریشه های کار فن را باید در برخورد او با نظر کارکردگرایانه دین جست و جو کرد، همان نظری که دین را عامل اساسی مشروعیت و انسجام جامعه می داند. او، این فرض را رد می کند که جوامع نوینی مانند ایالات متحده، باید با نظام های ارزشی فراگیر انسجام پیدا کنند، زیرا در این جوامع، ضرورتی برای مشروعیت دینی نظم اجتماعی وجود ندارد. فن، فرایند دنیاگرایی را برحسب مرز میان مقدس و نامقدس در جامعه، مورد بحث قرار می دهد. به نظر او، این مرز همان چیزی است که گروه ها، اجتماعات، سازمان ها و افراد گوناگون می گذارند تا مقاصد گوناگون و خاص خودشان را تعیین کنند. بنابراین، دنیاگرایی فرایندی از نبرد، مناقشه، کشمکش یا مذاکره است که طی آن، کنشگران اجتماعی می کوشند داعیه ها و

¹ Robertson , R

² Parsons , Talcott

³ Fenn , R.K

نظریات خاص خودشان را درباره واقعیت بیان کنند. این فرایند یک فرایند خودبه خودی و تکاملی نیست. فرایند دنیاگرایی، فرایندی پیچیده و تناقض آمیز است که در هر مرحله ممکن است آمادگی پذیرش گرایش‌های تعارض آمیز را داشته باشد. به همین دلیل، این فرایند برگشت ناپذیر است. فن، پنج مرحله را در فرایند دنیاگرایی تشخیص می‌دهد: نخستین مرحله، تمایز یافتن نقش‌ها و نهادهای دینی است که از دیرباز آغاز شده و تا پیدایش کهنات متمایز، جزئی از آن است. این نوع تخصص دینی در سراسر تاریخ دین ادامه می‌یابد. در مرحله دوم، مرز میان قضایای دنیوی و دینی مشخص می‌شود. پیش از آن که قلمروهای صلاحیت نهادهای دینی و دنیوی مشخص شده باشند، ساختارهای دنیوی، عموماً از ساختارهای دینی تمایز یافته بودند. در واقع، این دو نوع ساختار، هرگز کاملاً از هم متمایز نمی‌شوند، بلکه مرز میان آنها همچنان کمرنگ باقی می‌ماند. فرایند دنیاگرایی، ممکن است ابهام در تمایز میان امور مقدس و نامقدس را تشدید کند. سومین مرحله، متضمن شکل‌گیری نمادهای دینی تعمیم یافته‌ای است که از منافع عناصر گوناگون تشکیل دهنده جامعه فراتر می‌روند. در اینجا فن، به تحول آن چیزی که «دین مدنی» نامیده شد، در محیط ایالات متحده اشاره دارد (۱۹۶۷). در مرحله چهارم، «تعریف‌های موقعیت» که مختص اقلیت‌ها و گروه‌های منفرد هستند، پدیدار می‌شوند. در این مرحله، اقتدار سیاسی، دنیوی می‌شود، اما قلمرو مقدس، پراکندگی می‌یابد و بسیاری از گروه‌ها، جویای مشروعیت بر مبنای دین می‌شوند. سرانجام در مرحله پنجم، میان زندگی فردی و جمعی جدایی می‌افتد (همیلتون، ۱۳۸۷: ۳۰۲). به نظر فن، صورتی از فرهنگ دینی که با جامعه نوین بیشترین سازگاری را دارد، آن صورتی است که پهنه محدودتری به امور مقدس می‌دهد و درجه پایینی از تلفیق نظام‌های ارزشی فردی و گروهی را تقویت می‌کند. دین اسرارآمیز و اختصاصی، بهترین بازنمای این نوع فرهنگ دینی است. این نوع دین را می‌توان بدون هرگونه تناقض با نقش‌های شغلی روزمره به کار برد، زیرا فعالیت‌های آن محدود به زمان‌ها، مکان‌ها، چیزها و قضایای بسیار ویژه است (همان: ۳۰۳). دنیاگرایی دین را از جامعه نوین بیرون نمی‌راند، بلکه آن نوع دینی را پروبال می‌دهد که کارکردهای عمده‌ای برای سراسر جامعه ندارد. رابطه نزدیک میان جوامع دنیوی و برخی از انواع اعتقاد مذهبی فرقه‌ای، از گرایش به جداسازی عمیق‌ترین انگیزش‌ها و والاترین ارزش‌های فردی از حوزه‌های کنش سیاسی و اقتصادی، سرچشمه می‌گیرد (فن، ۱۹۷۲: ۳۱).

رابطه بلا^۱

بلا این فرایند را (دیناگرایی) تحت عنوان درونی شدن مرجعیت از مسیر دیگری تعقیب نموده است انتقال تدریجی اقتدار و مرجعیت‌های از بیرون، از بالا و از ورای فرد به درون و تبدیل شدن آن به یک مرجعیت معنوی بی واسطه و خودآگاه قابل دستیابی توسط هر فرد و مبتنی بر اقتضائات اینجا و اکنون مسیری است که بلا به عنوان یک روند تاثیرگذار بر وضع دین در دنیای جدید بدان اشاره کرده است و دورهد و هیلاس از آن به عنوان تحولی کلیدی در غیرسنتی شدن دین یاد نموده اند (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۲۳۴).

بلا (۱۹۷۱) استدلال کرده است که مفهوم دنیاگرایی، بخشی از نظریه جامعه نوین است که در اصل از واکنش جنبش روشن اندیشی در برابر سنت دینی مسیحی سرچشمه می‌گیرد، همان سنتی که سمت‌گیری معرفتی شدیدی دارد و بر باورداشت به رسمیت شناخته تاکید می‌ورزد. به نظر بلا، نظریه دنیاگرایی روزافزون، به عنوان افسانه‌ای که از نظر عاطفی تفسیر منسجمی از واقعیت را به دست می‌دهد، تا اندازه‌ای کارکرد دارد این نظریه به جای آن که یک نظریه علمی باشد، در واقع یک آموزه دینی است. به عقیده او، از آنجا که دین کارکردهای اجتماعی ضروری را بر عهده دارد، دوباره در کانون اشتغالات فرهنگی ما جا خواهد گرفت (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۸۰).

^۱ Robert N. Bellah

لاری شاینر^۱

شاینر در مورد موضوع عرفی شدن بررسی آماری سودمندی کرده است (۱۹۶۶). او شش معنا یا کاربرد را برای این اصطلاح پیدا کرد: نخستین معنا مربوط به زوال دین است، بدین ترتیب که نمادها، آموزه‌ها و نهادهای دینی پیشین، حیثیت و اعتبارشان را از دست می‌دهند و در نتیجه، راه برای جامعه بدون دین باز می‌شود. معنای دوم به سازگاری هرچه بیشتر با «این جهان» مربوط است. به این معنا که در این جهان، توجه آدم‌ها از عوامل فراطبیعی منفک شده و جلب ضرورت‌های زندگی دنیوی و مسائل آن می‌شود. بنابراین معنا، علایق و گروه‌های دینی با علایق و گروه‌های غیر دینی درهم آمیخته می‌شوند، به طوری که نمی‌توان یکی را از دیگری متمایز کرد. دنیاگرایی در سومین معنا، به معنای جدایی دین و جامعه است. در این معنا، دین به قلمرو خاص خودش عقب می‌نشیند و منحصر به زندگی خصوصی می‌شود و خصلتی یکسره درونی پیدا می‌کند و تسلطش را بر هر یک از جنبه‌های زندگی اجتماعی خارج از قلمرو دین، از دست می‌دهد. دنیاگرایی در معنای چهارم، به معنای جایگزینی صورت‌های دینی به جای باورداشته‌ها و نهادهای دینی است. در این معنا، دانش، رفتار و نهادهایی که زمانی مبتنی بر قدرت خدایی تصور می‌شدند، به پدیده‌های آفریده انسان و تحت مسئولیت او تبدیل می‌شوند. در اینجا با دین انسانی شده‌ای روبرو می‌شویم. دنیاگرایی در معنای پنجم، به معنای سلب تقدس از جهان است. جهان، خصلت مقدسش را از دست می‌دهد و انسان و طبیعت موضوع تبیین علی-عقلانی و دستخوش دخل و تصرف می‌شوند. در این جهان، نیروهای فراطبیعی هیچ نقشی ندارند. سرانجام، دنیاگرایی به معنای حرکت از جامعه «مقدس» به جامعه «دنیوی» است. به این ترتیب که جامعه، هرگونه پایبندی اش را به ارزش‌ها و عملکردهای سنتی رها می‌کند و ضمن پذیرش دگرگونی، همه تصمیم‌هایش را بر یک مبنای عقلانی و فایده‌گرایانه انجام می‌دهد. آشکار است که این معنای دنیاگرایی، از هر معنای دیگری که به پایگاه دگرگون شده دین در جامعه ارتباط دارد، گسترده‌تر است. (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۸۰).

لاکمن^۲

لاکمن می‌گوید، ویژگی جوامع معاصر، عدم نیاز به نظام‌های فراگیر ارزشی است، زیرا آنها به مشروعیت دینی نیاز ندارند. دین، به جنبه‌ای از زندگی خصوصی تبدیل می‌شود و به گزینش فردی از میان انواع گزینه‌ها ارتباط پیدا می‌کند، گزینه‌هایی که می‌توان آنها را تبدیل به یک نظام ارضای شخصی کند. همین قضیه، لاکمن را به این استدلال می‌کشاند که جوامع نوین، شاهد دگرگونی ژرفی در رویکرد دینی اند، بدین سان که از «استعلاهای بزرگ» که با امور اخروی، زندگی و مرگ سروکار دارند، روی برگردانده و به «استعلاهای کوچک» زندگی که با تحقق نفس، ابراز وجود و آزادی‌های شخصی سروکار دارند، روی آورده‌اند (همان: ۳۰۲).

جمع بندی و نتیجه‌گیری

با ایجاد پیوندی میان نظریات جامعه‌شناسی توسعه و نظریات جامعه‌شناسی عرفی شدن یا سکولاریسم به جمع بندی کلی از مباحث نظری مطرح شده می‌پردازیم. در این راستا مکتب تکاملی توسعه در توضیح ابعاد توسعه چنانچه هاریس اشاره می‌کند جامعه را به مثابه سیستم زنده ای می‌داند که در طول زمان به سوی پیچیدگی و سازمان یافتگی و افزایش سلسله مراتب در حرکت است. این مکتب در پی کشف یک جریان کلی برای توسعه تمام اجتماعات انسانی بوده و به تنظیم یک سری از مراحل توسعه می‌پردازد. اما مکتبی که به نظر می‌تواند نقش ممتازی در تبیین رابطه توسعه و عرفی شدن ایفا کند مکتب نوسازی است؛ نظریه پردازان نوسازی

¹ Shiner, L

² Luckmann, T

در تبیین جنبه‌های گوناگون توسعه و تغییرات حاصل از آن در یک تقسیم‌بندی دو گانه از جوامع به سنتی و مدرن بر این باورند که جوامع سنتی از طریق اشاعه و یا گسترش نظامهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی از نوع غربی به جوامع مدرن بدل خواهند شد. ردفیلد از متفکران نوسازی، جوامع در جریان دگرگونی اجتماعی را به دو دسته قومی- شهری تقسیم می‌کند. و خصوصیات جامعه قومی را جامعه کوچک، منزوی، بدون سواد، متجانس و با احساس قومی همراه با انسجام گروهی و رفتارهای سنتی، خود بخودی و غیر انتقادی و شخصی معرفی می‌کند و جامعه شهری را به عنوان قطب مقابل جامعه قومی می‌داند وی شهر را به عنوان منبع عمده دگرگونی ذکر کرده و تاکید او بیشتر بر عوامل مکانی است. یکی دیگر از اندیشمندان این مکتب نیل اسملسر است به نظر وی در یک جامعه پیشرفته، تفکیک کارکردی عناصر ساختی به طور کامل صورت گرفته، ولی جامعه توسعه نیافته فاقد آن است. اسملسر معتقد است که حالت تخصصی شدن در زمینه‌های مختلفی نظیر اقتصاد، خانواده، نظام سیاسی و نهادهای مذهبی به وجود می‌آید. او توسعه اقتصادی را ناشی از تحول در چهار زمینه می‌داند؛ در زمینه تکنولوژی که از وضع ساده به طرف کاربرد دانش علمی پیش می‌رود. در زمینه کشاورزی، جامعه از زراعت معیشتی به طرف تولید تجاری کشاورزی و در زمینه صنعت، از حالت استفاده از بازوی انسان و نیروی حیوان به جانب صنعت یعنی استفاده از کارگران مزد بر در کنار ماشینها و از نظر بوم‌شناسی، از حالت دهات و مزارع به طرف توسعه شهرها و اجتماعات شهری در حرکت است و به دنبال خود تغییرات شگرفی در قلمرو سیاست، که سیستمهای اقتدار قبیله ای و دهکده ای جای خود را به سیستمهای اخذ آرای عمومی، احزاب سیاسی، نمایندگی و دستگاههای اداری کشور می‌دهند. در قلمرو تعلیم و تربیت، جامعه برای کاهش بیسوادی تلاش می‌کند و در قلمرو دین، جانشینی سیستمهای معتقدات دنیوی و در قلمرو خانواده که واحدهای وسیع خویشاوندی گسترده خود را از دست می‌دهند و از نظر طبقاتی، تحرک جغرافیایی و اجتماعی را در پی خواهد داشت، به عقیده اسملسر یک جامعه توسعه نیافته برای رسیدن به حالت توسعه اقتصادی دو حالت کلی تفکیک کارکردی عناصر ساختی با تخصصی شدن استقلال واحدهای اجتماعی همچنین یک جریان هماهنگی کارکردی عناصر ساختی که به موجب آن تمام این ساختهای تفکیک شده بر اساس شالوده جدیدی با هم متحد می‌شوند را در پی خواهد داشت. بدین ترتیب اسملسر معتقد به توسعه خطی دگرگونی اجتماعی به موازات خطوطی که در کشورهای سرمایه داری اروپایی رخ داده می‌باشد. اما متفکر دیگر این مکتب، روستو؛ تحولات ناشی از توسعه و گذار از مرحله جامعه سنتی به جامعه صنعتی را طی پنج مرحله؛ ۱- جامعه سنتی ۲- شرایط قبل از خیز اقتصادی ۳- مرحله خیز اقتصادی ۴- مرحله بلوغ ۵- مرحله مصرف توده وار، تبیین می‌کند.

بر اساس دیدگاه نظریه پردازان نوسازی؛ عناصر نوسازی از طریق تراوش به جوامع توسعه نیافته در آنها شکل می‌گیرند. به عبارت دیگر اشاعه و گسترش موفقیت آمیز اقتصاد و تکنولوژی غربی سبب دگرگونی کلی در کشورهای در حال توسعه خواهد شد. این ایده توسط ایزنشتاد بیان شده است بنابراین مکتب نوسازی در وجهی کامل به ابعاد مسئله پرداخته است. اما دیدگاه مارکسیستی از توسعه با نگاهی مبتنی بر بنیانهای نظری مارکسیست به موضوع می‌نگرند؛ برای مارکسیست‌ها، نقش بورژوازی از فنودالیسم به سرمایه داری در کشورهای جهان سوم، موضوع اصلی به شمار می‌رود. مترادف با مفاهیم «سنتی» و «مدرن»، مارکسیست‌ها دو مقوله «فنودالی» و «سرمایه داری» را به کار می‌برند و به تبیین سایر وجوه توسعه نمی‌پردازند. اما نظریه‌های مربوط به شرایط لازم برای توسعه نیز تا حدی می‌تواند ابعاد مسئله مورد تحقیق را آشکار سازد؛ در تبیین شرایط و مقتضیات توسعه تحقق آنرا به ترکیب و میزان معینی از پس انداز، سرمایه گذاری و کمک‌های خارجی منوط می‌کنند. وقتی که در نتیجه دستیابی به میزان معینی از سرمایه، یک کشور به مرحله «جهش» دست یافت. بعد از آن در همان مسیر اقتصادی که ملت‌های توسعه یافته قبلاً طی کرده اند، پیشرفت خواهد کرد. این نظریه پردازان اغلب توسعه را به عنوان یک پدیده اقتصادی، مورد نظر قرار داده اند، گروهی از محققان به عوامل فرهنگی در پیشرفت اقتصادی اشاره کرده اند عواملی همچون؛ وجود معتقداتی که به زندگی ناسوتی و موفقیت در حیات مادی اهمیت می‌دهد، وجود معتقداتی که برای کار و کوشش ارزش قایل باشد و به جای فلسفه جبر از نظریه اختیار

پیروی کند و فردا را در تعیین سرنوشت خویش و بهبود وضع خود مؤثر بداند. وجود عقایدی که اسراف و اتلاف را به هر شکل مردود بخواند و موافق اندوخته کردن و کاربرد سرمایه در امور تولیدی باشد. وجود عقایدی که تحصیل علم و کسب فن را قدر شناسد و نیاز و شوق دانایی و کاردانی ها را در دلها بیدار کند. وجود عناصری در فرهنگ قومی و نیز دریافت کلی جامعه که امید و انگیزه بهتر شدن و خوشتر زیستن و ارتقا یافتن در درون افراد را پرورش دهد همچنین وجود نظر مساعد درباره مشاغل جدید تولیدی چون تجارت و حرفه و صنعت و ارزش گذاری خاص آن مشاغل در برابر مشاغل کهنه ای که اثرات تولیدی کمتر بر آنها مترتب است در یک کلام همگی مفاهیم مورد اشاره حکایت از بسط و گسترش بنیان های سکولار و عرفی داشته، تلاش های آنان در جهت تحقق آمال و آرزوهای این جهانی است. در راستای تبیین توسعه ؛ برخی از محققان به عوامل اجتماعی توسعه اقتصادی که جامعه را به اراده خودساز می کند و به کار می اندازد از قبیل آموزش و پرورش، حفظ و ازدیاد سلامت مردم و تامین رفاه اجتماعی اشاره می کنند.

اما در دیدگاهی متفاوت نظریه پردازان مکتب وابستگی بر این باورند که توسعه نیافتگی محصول ساخت و یا ویژگی های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی یک جامعه نمی باشد، بلکه تا حد زیادی نتیجه تاریخی ارتباط گذشته و مناسبات مداوم اقتصادی میان کشورهای توسعه نیافته (اقمار) و کشورهای توسعه یافته (مادر) می باشد. در دیدگاههای جدید، اهمیت خاصی به نقش اقتصاد امپریالیستی و نظام سیاسی دنیا به عنوان متغیرهای تعیین کننده ای که سبب ایجاد، دوام و دایمی شدن توسعه نیافتگی می شود، داده شده است. یکی از اولین کسانی که در باب مسأله وابستگی به مطالعه پرداخته آندره گوندر فرانک می باشد. او علت اصلی عقب افتادگی کشورهای توسعه نیافته را در بافت خاص وابستگی این کشورها به قطب های سرمایه می داند و معتقد است که این رابطه بسیار نابرابر می باشد، وی معتقد است همان گونه که مراکز بزرگ سرمایه (مادرشهرها) کشورهای جهان سوم را خلق کرده اند حیات اقتصادی، سیاسی این گونه کشورها را نیز کنترل می نمایند.

نظریه قابل توجه دیگری که می تواند به تبیین ابعاد توسعه و وقایع دنیای جدید پردازد نظریه آنتونی گیدنز بنام مدرنیته و مدرنیته متأخر است ؛ مدرنیته از نظر گیدنز در بردارنده نهادها و شیوه های رفتاری خاصی است که نخست در اروپای پس از ملوک الطوائفی استقرار یافتند ولی در قرن بیستم آثار و عوارض آنها با سرعتی روز افزون جهانی و تاریخی شد. تجدد را می توان به طور خام معادل دنیای صنعتی دانست مشروط بر آنکه توسعه صنعتی را بعد منحصر به فرد دنیای متجدد ندانیم. عمومی ترین معنای مدرنیته را باید در تغییرات و تحولات اجتماعی گسترده ای که جوامع در دوره جدید تجربه می کنند جستجو کرد و آن گذر از شیوه سنتی به شیوه جدید است که در قالب حالت و کیفیت ویژه ای که در خود بداعت و نبودن، در زمان حال زندگی کردن و به آینده ای که به سرعت در حال ظهور و شکل گیری است و در عین حال نا مطمئن و ناپایدار است تبلور می یابد. به نظر گیدنز شیوه های زیستی که با مدرنیته پا به عرصه حیات گذاشته اند به نحوی غیرمترقبه ما را از اتمام انواع نظم اجتماعی سنتی دور ساخته اند. از دیدگاه گیدنز چهار وجه یا بعد نمادین عمده برای مدرنیته وجود دارد : وجه سرمایه داری، وجه صنعت گرایی، وجه قدرت اجرایی هماهنگ و وجه قدرت نظامی. به نظر می رسد دیدگاه مدرنیته گیدنز را هگشای ما در تبیین رابطه توسعه و تحولات در پی آن که منجر به عرفی شدن جامعه می گردد باشد.

افزایش نارضایتی از توسعه در بسیاری از مناطق موسوم به جهان سوم باعث شد تا پاره ای از نظریه پردازان اندیشه پسا توسعه را پیشنهاد کنند. برخی از متفکران و پژوهشگران این دوره را ارزشیابی مجدد فرهنگ های محلی، نیاز به اعتماد کمتر به دانش کارشناسان و توجه بیشتر به تلاش های مردم عادی جهت ساختن جهانی انسانی تر، به لحاظ فرهنگی و زیست محیطی پایدارتر و جدی گرفتن جنبش های اجتماعی و بسیج همگانی به عنوان اصل اساسی برای ورود به عصر پسا توسعه نام برده اند. یکی از مهمترین صاحب نظران این مکتب آمارتیا سن متفکر هندی است که توسعه را به مثابه آزادی تعریف نموده، وی اشاره دارد که ؛ توسعه را می توان از منظر وسعت آزادی های راستین بشر که موجبات انبساط خاطر او را فراهم می کند به نظاره نشست.

پس از آن و در پی توسعه جوامع بر مبنای مفاهیم و نظریات مورد اشاره ما به وجه دیگری از تحولات در دنیای مدرن می‌رسیم و آن سکولاریسم یا عرفی شدن می‌باشد در این راستا نخستین بارقه‌های این مفهوم در دیدگاه کنت به عنوان پدر جامعه‌شناسی عبارت است از؛ برافراشتن علم استقلال جامعه‌شناسی و آزادسازی آن از چنبره الهیات و فلسفه، نظریه فرایند انتقال از جامعه الهی - نظامی گذشته به جامعه علمی - صنعتی آینده و نظریه مراحل سه گانه تحول ذهن بشری. اما مهم ترین تعریضات مارکس بر دین در ذیل بحث‌های «زیربنا - روبنا»، «ایدئولوژی» و «از خود بیگانگی» صورت گرفته که در آنها کمتر به دین مشخص و یا عقیده دینی خاص نظر داشته، بلکه بی هیچ تفکیکی، برای تمامی صورت‌های دینی، حکمی واحد و نسخه یکسانی پیچیده است. مارکس «دین» و «دولت» را ابزارهای ایدئولوژیک - سیاسی قدرت‌های حاکم می‌داند. او معتقد است که این دو محصول مناسبات طبقاتی، با عبور بشر از دوران ماقبل تاریخ و گام نهادن به دوران بی طبقگی، از میان خواهند رفت.

اما تلقی دورکیم از مقوله دین کاملاً عرفی بوده از چند مدخل و منظر نیز آن را تبیین و تقویت نموده است. دورکیم از یک سو با طرح و تبیین نظریه «منشا اجتماعی دین» و نفی تلویحی هرگونه منشا ماوراءالطبیعی و الهی برای آن، دین را یک فرآورده بشری معرفی کرده است. مدخل دیگری که نظریات دورکیم را خواسته یا ناخواسته در ذیل پارادایم عرفی شدن قرار داده است، آنجایی است که جوهر دین را تمایز قائل شدن میان امور مقدس و غیر مقدس می‌شناسد. باب سومی که دورکیم طی آن تصویری ولو مجمل از فرایند عرفی شدن جوامع - بی آن که اسمی از آن ببرد ارائه می‌دهد، در بحث‌های مربوط به تحول و تبدیل «همبستگی مکانیکی» در جوامع محدود و ساده ابتدایی به «همبستگی ارگانیکی» در جامعه پیشرفته و دارای تقسیم کار پیچیده می‌باشد. تحولاتی که خود ناشی از توسعه یافتگی و مدرنیزه شدن جوامع موصوف می‌باشند.

ماکس وبر که می‌توان آنرا از تأثیر گذارترین اندیشمندان در حوزه عرفی شدن دانست این فرایند را در دو تئوری اصلی به پیش برده است. یکی نظریه «تمایزیابی ساختی جامعه» و «تفکیک نهادی» دین و دیگری «عقلانیت». عقلانیت، به عنوان هسته مرکزی تحلیل جامعه شناختی وبر از دنیای جدید، در کنه خویش، نظریه محوری عرفی شدن دین، فرد و جامعه را نهفته دارد. وبر آنگاه که در ذیل بحث عقلانیت به «افسون زدایی» دین اشاره می‌کند در واقع به فرایندی در درون خود دین نظر دارد که بعد از او با نام عرفی شدن شناخته و معرفی شده و وقتی که از عقلانیت، عمومیت یافتن ملاحظات «هدف - وسیله» و افزایش سهم کنش‌های عقلانی معطوف به هدف را نسبت به دیگر انواع کنش مطمح نظر دارد، به چیزی نظیر فرایند عرفی شدن فرد توجه دارد و بالاخره هنگامی که پای عقلانیت را به دیوانسالاری و اقتصاد و مناسبات اجتماعی می‌کشاند، از عرفی شدن جامعه سخن می‌راند. از نظر وبری‌ها کلید فهم عرفی شدن را باید در فرایند رشد عقلانیت بشر جدید که از دو طریق بر نقش دین در جامعه اثر گذارده است جستجو کرد؛ نخست تاثیراتی بر روی باور دینی دینداران که موجب افسون زدایی از دین گردید و دوم ایجاد تحولاتی در ساخت اجتماعی و اقتصادی جامعه که جلوه‌هایی از آن تحت عنوان: صنعتی شدن، شهری شدن، بوروکراتیزه شدن و ... شناخته شده است. وبر از فرایندهای دیگری در موازات و در تکمیل روند افسون زدایی از دین و عقلانی شدن هر چه بیشتر فرد و جامعه سخن گفته است. مثل تمایزپذیری انواع فعالیت‌های بشری که سابقاً جملگی در ذیل ارزش‌ها و هنجارهای دینی تحقق می‌یافتند و یا روندی که علم اثباتی ریاضی و تجربی باعث شده است تا عنصر قدسی به تدریج از جهان رانده شود. تحولاتی که بیشتر آن محصولات گسترش دنیای صنعتی بوده و می‌تواند راهگشای ما در تبیین بنیان‌های نظری موضوع تحقیق باشد. اما همین تحولات اثرات دیگری در حوزه دین داشته آنجا که دابلر در مقاله عرفی شدن یک مفهوم چند بعدی سطوح عرفی شدن را چنین معرفی می‌کند: تغییر و تحول درون دینی که به هر چه دنیوی شدن دین می‌انجامد، کاهش در تضمّن و التزام دینی خود، لائیک شدن در سطح کلان اجتماعی که موجب تمایز ساختاری و عملکردی نهادها می‌گردد، دابلر عرفی شدن را تفصیل فرایند عمومی تمایز یابی کارکردی در خرده نظام دینی می‌داند او معتقد است که خرده نظام‌های اجتماعی از طریق فرایند استقلال یابی به تدریج از سیطره دین به مثابه نهاد یا خرده نظام برتر آزاد می‌شوند. طی این فرایند نهادهای اصلی جامعه مثل اقتصاد، سیاست، دانش و خانواده از زیر

تأثیر دین بیرون آمده و بر اساس معیارهای درونی خویش اداره و کنترل می‌شوند. این تغییرات در نظریات برایان ویلسون تحت عنوان تمایزگذاری میان عرفی شدن درون دینی و برون دینی نشانگر کاهش اهمیت اجتماعی دین می‌باشد که در نهادها، کنش‌ها و آگاهی‌ها رخ می‌دهد، اشاره به اهمیت اجتماعی از سوی او مبین بذل توجه به جنبه یا سطح اجتماعی عرفی شدن است. ویلسون می‌گوید: عرفی شدن به دنبال این معنا نیست که بگوید تمام آحاد بشر وجدان و باوری عرفی شده پیدا می‌کنند و حتی این مدعا را ندارد که بیشتر افراد از تمامی علائق دینی شان چشم می‌پوشند بلکه نهایت حرف آن این است که اهمیت و نقش دین بر کارکردهای نظام اجتماعی کاهش می‌یابد. ویلسون معتقد است عاطفه گرایی، تأثیرات هنجاری گروه‌های خانوادگی و محلی بر فرد و روابط شخصی شده از مشخصات اجتماعات دینی است که در مسیر فرایند عرفی شدن جوامع از اهمیت آنها به میزان زیادی کاسته می‌شود این تغییرات مشابه نقطه نظرات پیروان مکتب نوسازی بوده و حکایت از پیوند ناگسستنی توسعه و عرفی شدن جوامع دارد آنچنان که ویلسون با معارض دیدن دینداری و توسعه مدعی است بسط توسعه صنعتی در کشورهای عقب مانده به دامن گستر شدن فرایند عرفی شدن در این جوامع کمک کرده و خواهد کرد. ویلسون بر عوامل خارج از سنت مسیحی که حاکم بر فرایند دنیاگرایی اند، تأکید بیشتری می‌کند در اینجا نیز رشد عقلانیت است که نقش اساسی بازی می‌کند، اما ویلسون نیز مانند بیشتر نویسندگانی که برچنین عوامل خارجی تأکید می‌ورزند، برای رشد مستقل دانش و روش علمی اهمیت اساسی قائل می‌شود و نه گرایش‌های ذاتی مسیحیت. استدلال ویلسون این است که رشد علمی اعتبار تفسیرهای دینی درباره جهان را تضعیف کرده است. او به ویژه برای کاربرد روش یا رهیافت علمی در مورد جامعه اهمیت خاصی قائل است همان ویژگی که در مکتب شرایط لازم برای توسعه تحت عنوان گرایش‌های علم گرایی از آن یاد می‌شود. نکته عمده دیگری که ویلسون بر آن تأکید می‌گذارد، زوال همبستگی اجتماعی در محیط نوین شهری و در نتیجه، دگرگونی در مکان و سرشت نظارت اجتماعی است. ذکر این نکته لازم است که گسترش شهرنشینی خود محصول توسعه و دنیای صنعتی جدید است. در اجتماعات راستین، نظارت اجتماعی پایه اخلاقی و دینی دارد، حال آنکه در جهان عقل گرا، فنی و دیوان سالار امروزی، نظارت غیرشخصی است و مبنای اخلاقی پیشین خود را از دست داده است. در چنین محیطی، دین اهمیتش را از دست می‌دهد و ارزش‌های جمعی دیگر نیز به صورت سنتی مناسک جمعی و مراسم دینی بیان می‌شوند و مانند گذشته اهمیت ندارند، در واقع گذار از همبستگی مکانیکی به همبستگی ارگانیکی یا آنچنان که مکتب نوسازی توسعه و مدرنیته آنتونی گیدنز اذعان دارد گذار از جامعه سنتی به مدرن یا از شیوه‌های سنتی به جدید می‌باشد. ویلسون برای عملیاتی کردن مفهوم عرفی شدن آن را به عواملی چون؛ جایگزینی تدریجی آگاهی و معرفت دینی با معارف تجربی، عقلانی و ابزار انگارانه، گذار از اقتدار کلیسایی به اقتدار مدنی در عرصه‌های ثروت، مدیریت، آموزش، قضاوت و تحول انگیزه دینی به انگیزه ابزاری به عنوان معیاری برای رفتار فردی و گروهی، دقیقاً ویژگی‌هایی است که در مکتب شرایط لازم برای توسعه در ذیل عوامل فرهنگی به آن اشاره شده است. اما لخنر عرفی شدن را یک نظریه عمومی درباره تغییرات اجتماعی می‌داند که بر پایه مبادی وبری شکل گرفته است و بیش از هر چیز به کار خود تفسیری، جوامع مدرن می‌آید عرفی شدن هسته مرکزی بررسی‌های جامعه شناسانه مدرنیته است، لخنر در معنایی گسترده عقلانی شدن را موجب تکثرگرایی فرهنگی، تمایزیابی ساختی و تخصصی شدن سازمانی دانسته است و می‌گوید؛ چون جوامع غربی بیش از دیگران تحت تأثیر فرایندهای عقلانی شدن بوده اند لذا بیش از دیگران عرفی شده اند.

اما دیدگاه‌های ملکم همیلتون در تبیین عرفی شدن از نظریاتی است که می‌تواند به آشکار سازی ارتباط بین توسعه و عرفی شدن کمک شایانی نماید او اشاره دارد به اینکه؛ از نظر وبری‌ها کلید فهم عرفی شدن را باید در فرایند رشد عقلانیت بشر جدید که از دو طریق بر نقش دین در جامعه اثر گذاشته جستجو کرد نخست تأثیرات آن بر روی باور دینی دینداران که موجب افسون زدایی از دین گردید دوم ایجاد تحول در ساخت اجتماعی و اقتصادی جامعه که جلوه‌هایی از آن تحت عنوان صنعتی شدن، شهری شدن، بوروکراتیزه شدن و... شناخته شده است.

همیلتون درباره احتمال عرفی شدن کشورهای غیرمسیحی و غیر غربی تصریح می‌نماید آن‌ها در صورتی عرفی خواهند شد که در توسعه و تجدد جوامع خویش از الگوی مدرنیته غربی تبعیت نمایند. نظریه‌ها و تبیین‌های مربوط به روند کلی در جهت دنیاگرایی، بیش از هر چیز می‌گویند این فرایند با درجه صنعتی شدن و شهری شدن، آشکارا ارتباط دارد، گرچه این ارتباط شاید چندان ساده و آشکار نباشد. همبستگی میان صنعتی شدن و دنیاگرایی، به هیچ وجه کامل نیست. دنیاگرایی هرچند با صنعتی شدن و شهری شدن پیوند دارد، اما باید آن را برحسب دگرگونی اجتماعی گسترده تر و بنیادی تری در نظر بگیریم که هم از این تحولات سرچشمه گرفته و هم آنها را تقویت کرده است. شاید همچنان که وبر گفته است، نظر مسلط این باشد که رشد عقلانیت در غرب کلید فهم فرایند دنیاگرایی است.

رشد تفسیرهای مادی اندیشانه و علمی درباره جهان، به جای تفسیرهای دینی، جزئی از آن فرایند تغییری است که زوال دین نیز بخشی از آن می‌باشد. زوال دین، روی دیگر این سکه تغییر است رشد علم به همان اندازه علت زوال دین است که زوال دین یا دست کم زوال برخی از صورت‌های دینی عامل زمینه ساز رشد علم بوده است. رشد علم و زوال دین، در واقع بخش‌هایی از یک فراینداند. هر دو آنها نتیجه دگرگونی‌های بسیار ریشه دار و بنیادی هستند. البته در این امر جای هیچ تردیدی نیست که گسترش علم، به تضعیف دین کمک کرده است. از زمانی که علم، حیثیت پیدا کرد و مبنای بسیاری از جنبه‌های زندگی بشر را تشکیل داد، دیدگاه‌های دینی درباره جهان را خواه ناخواه در معرض تردید قرار داده است. بنابراین دیدگاه‌های همیلتون در بررسی ابعاد عرفی شدن تأکیدی بر عناصر توسعه و مدرنیته است که آن را منجر به عرفی شدن جامعه می‌سازد در این راستا ویلم؛ ظاهر شدن منابع و مراجع رقیب در کنار مرجعیت دینی را آغاز عرفی شدن و سلب هرگونه مشروعیت بشری از حیات انسانی را ادامه آن می‌داند در جامعه عرفی شده تنها و آخرین مرجع مشروعیت بخش خود جامعه و فرد فرد اعضای آن می‌باشد که بر اساس مصالح و منافع جاریه و دائماً متغییر تعیین می‌گردد. ویلم در بحث عرفی شدن از عواملی چون تمایز یابی ساختی جوامع، عقلانی شدن، تکثر گرایی و نسبیّت، رشد فردیت و جهانی شدن نام برده است که همگی در کشورهای در حال توسعه ناشی از اجرای برنامه‌های توسعه می‌باشند.

اما پیتر برگر معتقد است که بروز تکثر اعم از آنکه که با آن متساهلانه یا سخت گیرانه برخورد شود یکی از عوامل کلیدی در فرایند عرفی شدن محسوب می‌شود او این واقعیت را می‌پذیرد که بسیاری از عواملی که در قضیه دخیل هستند، به سنت دینی تعلق ندارند، بلکه عواملی صرفاً اجتماعی و اقتصادی اند. به نظر برگر، همین عقل گرایی پروتستانتیسم است که در پشت دنیاگرایی جا می‌گیرد. از همین رو، پروتستانتیسم، پیش درآمد دنیاگرایی است. عامل تعیین کننده دیگر این قضیه که در کانون سنت مسیحی جا دارد، همان کلیساست، یعنی آن نوع سازمان دینی که مسیحیت ساخته و پرداخته اش کرد. به نظر برگر، سازمان کلیسا سرانجام در جهت دنیاگرایی افتاد، زیرا این نوع سازمان، متضمن نوعی تخصص نهادی بالقوه و ذاتی دین بوده و این سرنوشت می‌تواند پیوندی با هر سازمان دینی دیگری از جمله مساجد در ایران باشد.

اما رولند رابرتسون با استفاده از تئوری نظام جهانی والرشترین جهانی شدن را بدیل مناسبی برای نظریه عرفی شدن دانسته است او که نظریه عرفی شدن را تصویر غربی فرایندی می‌داند که ریشه در کشورهای لیبرال مسیحی دارد برای دفع محدودیت‌های آن نظریه جهانی شدن را که کمتر اروپا محور است پیش کشیده است. نظریه نظام جهانی صورت استواری از پیش فرض‌های عرفی شدن را مسلم و قطعی گرفته است این نظریه توسط حامیانش چنان فهمیده و ارائه شده است که توأم با تأکید بالایی بر نظریه عرفی شدن باشد. همه این تحولات منجر به خصوصی شدن دین شده فرایندی که پارسونز در روند تحولات جاری در زیر ساخت اجتماعی برای آینده دینداری در جوامع مسیحی غرب پیش بینی کرده بود و اشاره به موقعیتی دارد که در آن دین از هرگونه حضور و حیّز اجتماعی معزول شده است و تنها برای قابل تحمل نمودن زندگی در قفس آهنین دنیای تهی از معنا به تعلق خاطر شخصی بدل می‌شود تا دلمشغولی اوقات فراغت و تنهایی وی گردد سی رایت میلز در تلاشی که برای تلخیص نظریات پارسونز در مورد

فرایند عرفی شدن به عمل آورده نظر پارسونز را چنین بیان می کند؛ زمانی جهان چه در اندیشه، چه در عمل و چه در اشکال نهادی، مشحون از امر قدسی بود نیروهای مدرنیته کننده برخاسته از نهضت اصلاح دینی و نیز عصرنوزایی همه کره خاکی را درنوردیدند و یک نتیجه فرعی این پروسه های تاریخی تضعیف تسلط قدسی بود این فرایند که همچنان ادامه دارد جز در حوزه امور خصوصی مجالی برای امر قدسی باقی نخواهد گذاشت بی شک همه این تحولات در خود و با خود اجرای برنامه های توسعه در سایر ملل وقوع خواهد یافت.

اما فن فرایند دنیاگرایی را برحسب مرز میان مقدس و نامقدس در جامعه، مورد بحث قرار می دهد. به نظر او، این مرز همان چیزی است که گروه ها، اجتماعات، سازمان ها و افراد گوناگون می گذارند تا مقاصد گوناگون و خاص خودشان را تعیین کنند. بنابراین، دنیاگرایی فرایندی از نبرد، مناقشه، کشمکش یا مذاکره است که طی آن، کنشگران اجتماعی می کوشند داعیه ها و نظرهای خاص خودشان را درباره واقعیت بیان کنند. این فرایند یک فرایند خود به خودی و تکاملی نیست. فرایند دنیاگرایی، فرایندی پیچیده و تناقض آمیز است که در هر مرحله ممکن است آمادگی پذیرش گرایش های تعارض آمیز را داشته باشد. به همین دلایل، این فرایند برگشت ناپذیر است. رابرت بلا این فرایند را تحت عنوان درونی شدن مرجعیت از مسیر دیگری تعقیب نموده است انتقال تدریجی اقتدار و مرجعیت های از بیرون، از بالا و از ورای فرد به درون و تبدیل شدن آن به یک مرجعیت معنوی بی واسطه و خودآگاه قابل دستیابی توسط هر فرد و مبتنی بر اقتضائات اینجا و اکنون مسیری است که بلا به عنوان یک روند تأثیرگذار بر وضع دین در دنیای جدید بدان اشاره کرده است مفهوم دنیاگرایی، بخشی از نظریه جامعه نوین است که در اصل از واکنش جنبش روشن اندیشی در برابر سنت دینی مسیحی سرچشمه می گیرد. کارهای لاری شاینر در مورد موضوع عرفی شدن که بررسی آماری سودمندی انجام داده نیز خود مویدی بر نظریات عرفی شدن است. آنچه که لاکمن آنرا ویژگی جوامع معاصر در عدم نیاز به نظام های فراگیر ارزشی می داند، او را به این استدلال می کشاند که جوامع نوین، شاهد دگرگونی ژرفی در رویکرد دینی اند، بدین سان که از «استعلاهای بزرگ» که با امور اخروی، زندگی و مرگ سروکار دارند، روی برگردانده و به «استعلاهای کوچک» زندگی که با تحقق نفس، ابراز وجود و آزادی های شخصی سروکار دارند، روی آورده اند. تحولات ناشی از اجرای برنامه های توسعه مبتنی بر نظریه های توسعه کلاسیک و معاصر خود بر بنیان های دیگری استوار بوده و نتایجی همچون علم گرایی، مادی گرایی، دنیایی اندیشیدن و رشد عقلانیت، تقسیم کار کنشگران اجتماعی در حوزه های مورد نظر را در پی داشته است. عقلانیت توانسته بشر را به وضعیت کنونی صنعتی شدن و شهر نشینی و رشد اقتصادی رهنمون سازد. عقلانیت وبری با تأثیر بر روی باورهای دینی موجب افسون زدایی شده با تحول در ساخت اجتماعی و اقتصادی جامعه تحت عناوین صنعتی شدن، شهری شدن و بوروکراتیزه شدن زمینه های عرفی شدن را فراهم می نماید، این نظریه ها رابطه مستقیم بین توسعه و عرفی شدن را تحلیل می نماید.

منابع

- آرون، ریمون (۱۳۸۶)، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
برگر، پیتر ال وهانسفرید کلنر. (۱۳۸۰). ذهن بی خانمان: نوسازی و آگاهی، ترجمه محمد ساوجی، تهران، نشر نی
حجاریان، سعید (۱۳۸۱)، از شاهد قدس تا شاهد بازاری، تهران: انتشارات طرح نو
دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۰)، لغت نامه دهخدا، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران
ذکائی، محمد سعید. (۱۳۸۶). جامعه شناسی جوانان ایران، تهران: نشر آگه
سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲)، سنت و سکولاریسم، تهران، نشر صراط
شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۰)، دین، جامعه، عرفی شدن، تهران: نشر مرکز
شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۱)، عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران

- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۵)، مسیرهای محتمل در عرفی شدن ایران، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره هفتم، ش ۱
- شجاعی زند، علیرضا. (۱۳۸۶)، بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته، نامه علوم اجتماعی، ش ۳۰
- گولد، جولوس و کولب (۱۳۷۶)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران: نشر مازیار
- محمدی، مجید (۱۳۷۷)، سر بر آستان قدسی، دل در گرو عرفی: درآمدی بر جامعه‌شناسی دین در ایران معاصر، تهران، نشر قطره
- نوری علاء، اسماعیل (۱۳۹۰)، ترازنامه سکولاریسم، برگرفته از سایت اینترنتی سکولاریسم نو
- نوری علاء، اسماعیل (۱۳۹۰)، راه حلی به نام سکولاریسم سیاسی، برگرفته از سایت اینترنتی سکولاریسم نو
- نوری علاء، اسماعیل (۱۳۹۰)، سکولاریسم در رویارویی با حکومت و حاکم، برگرفته از سایت اینترنتی سکولاریسم نو
- نوری علاء، اسماعیل (۱۳۹۰)، سکولاریسم علیه سکولاریسم، برگرفته از سایت اینترنتی سکولاریسم نو
- هاشمیان فر، سید علی و هاشمی، مولود (۱۳۹۲)، بررسی نمودهای عرفی شدن دین در سبک زندگی جوانان شهر اصفهان (با تأکید بر نظریه عرفی شدن)، مجله جامعه‌شناسی کاربردی، دوره ۲۴، شماره ۱، تابستان ۱۳۹۲، صفحه ۱۵۳-۱۷۶
- همیلتون، ملکم (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر تبیان
- Starck, Radney & Bainbridge, William Sims, (1985). The Future of Religion, University of California Press
- Berger, Peter. L. (1967). The Sacred Company: The Element of a Sociological Theory of Religion, Garden City: Doubleday.
- Dobbelaere, Karl (1991), Secularization: a multi dimension concept, Current Sociology.

Theoretical Interpretation of Developmentalist Ideas and Secular Lifestyle Tendencies

Mehdi Mokhtarpour¹

Assistant Professor, Department of Sociology, Faculty of Humanities, West Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (Corresponding Author)

Abstract: *In this research, we have tried to have a theoretical interpretation of developmentalist ideas and the tendency arising from them to the customary lifestyle. In this article, by presenting definitions synonymous with secularization or secularism, different dimensions of secularization or secularism, secularization theory, the emergence of secularized lifestyle and examining the classical ideas of developmentalist sociologists about secularization such as August Kent, Emile Durkheim and Max Weber. The Thoughts of Contemporary Developmentalist Sociologists on Secularization, such as Carl Dobler, Brian Wilson, and Frank J. Lechner, Malcolm Hamilton, Jean-Paul Willem, Peter Berger, Roland Robertson, Talcott Parsons, Fan, Robert Bella and Larry Scheiner attempt to provide an in-depth analysis of the impact of these theories on secular lifestyles. Methodological discussions on the study of the concept and theories of development are very broad, critical and diverse. What is the method in the present study according to the intended objectives is a critical and qualitative analysis that seeks to understand and present the semantic, cultural and social aspects of theories of development and customary lifestyle. In this research, information has been collected through the study of library resources as well as the Internet and e-books and authoritative scientific articles in cyberspace. The findings show that the developments resulting from the implementation of development programs based on their classical and contemporary development theories are based on other foundations and results such as scientism, materialism, worldview thinking and the growth of rationality, division of social actors in following the opinion. Rationality has been able to lead human beings to the current state of industrialization, urbanization, and economic growth. By influencing religious beliefs, Weber's rationality provides the grounds for secularization by changing the social and economic structure of society under the headings of industrialization, urbanization, and bureaucratization. These theories provide a direct relationship between development and secularization. Analyzes.*

Keywords: *development, lifestyle, secularism, secularization, orientation.*

¹ Email: mokhtarpour.mehdi@wtiau.ac.ir (Corresponding Author)