

The place of religion in society

Alireza Shojaeizand*

Abstract

"The place of religion in society" cannot be found in the common topics of religious studies or even sociology of religion; at the same time, it has not escaped the attention and contemplation of any theorist of religion, and they have addressed it independently or implicitly. Since the answer to it can have significant effects on other topics in this field and determine its path and issues, we have addressed it.

The purpose of this study, after establishing the necessity, was to find the logic and the correct way to answer this question. For this purpose, we first examined the nature of this question, then reviewed the theories of Marx, Tocqueville, and Parsons on religion, and extracted and reported their explicit and implicit answers and we showed that the answers given to the question of the place of religion are typically discursive and oriented, and have followed and continue to follow the social theology intended by the theorist.

Keywords: Reductionism; Laicity; Social theology; Liberal Protestantism; Privatization of Religiosity.

Introduction

Place in this discussion means the "place" and "position" that religion, as an influential social structure, has occupied in the formed situations of collective life and, according to that, has reached a relationship with other social sectors and established connections. The answers given to the question of the place of religion are typically a function of the religious scholar's prior understanding and expectation

* Associate Professor of Sociology, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran,

Shojaeez@modares.ac.ir, <https://orcid.org/0000-0001-9862-2016>

Date received: 30/01/2026, Date of acceptance: 31/03/2026



of religion, which itself stems from the dominant discourse, the considerations he has gained from its historical history in a particular context, and the prevalent understanding that exists among its followers.

Materials& Method

In reviewing this literature, we have gone to three prominent sociologists who have different views on this subject. The examination focuses on the theories of Marx, Tocqueville, and Parsons concerning the place of religion in social life and on the different intellectual and social contexts through which they addressed this issue.

By reflecting on these three, we can arrive at two different references and paths in recognizing and determining the place of religion:

1. The dominant discourse and ideology accepted by the theorist;
2. The religion itself, which has been the subject of their study and has directly or indirectly answered this question.

In the first, religion is the subject and its place is determined by scholars according to the discourse and ideology involved. In the second, however, it itself is the one who claims and answers this question and calls upon its followers to strive to realize it.

The difference that arises in this regard is due to two factors. One is due to the reality facing the theorist and the other is related to his prior perspective. That is, whether the environmental realities of his period induce religion as an independent variable or a dependent variable; and whether his theoretical view and approach to religion is reductionist or non-reductionist. The effects of these elements can be clearly seen in the differences between these three theorists. They are completely different in environmental realities and in theoretical foundations they have varying degrees of reductionism, from strong to mild and even milder.

Discussion and Results

Apart from that negative view of religion, Marx has another theory that is more appropriate and that departs from that basic and well-known view. This theory can be found exclusively in the article "On the Jewish Question" and the criticism he made of Bruno Bauer's approach and strategy. What is important to us in this discussion is, first, the content of the answer he gave to the question of the place of

religion, and second, the taint of this answer with her particular prejudices and orientations toward religion and the state.

While Bauer, based on her extreme strategy, did not see any place for religion in social life, Marx suggests civil society for it, because it is the place where individual interests and desires are proposed and pursued, and where conflicts emerge and arise.

Tocqueville's main issue, as the title of his book suggests, is "democracy." However, he pursues it more than the state, political structure, and the mechanism for electing rulers, but rather the habits and morals of individuals in society. It is through this path that he arrives at religion and its necessity in social life. The roles and functions that he attributes to religion in society and politics are typically indirect and unintentional; meaning that they are not targeted or demanded from the religious perspective.

Tocqueville does not provide a clear and positive answer to the question of the place of religion. What is certain, and what can be gleaned from his support for laicism, is that he does not tolerate the doctrinal and even institutional presence of religion in the public sphere; while emphasizing its indirect effects as morality and religious piety; and that is through the people who have been taught and adhered to it. The appropriate place for religion, therefore, is primarily in the hearts of ordinary people, and above that, its visible presence in the family and marital life, and finally in shaping the culture, customs, and temperaments of society.

Parsons, following Durkheim, also paid attention to the most important social sign of entering the modern era, namely "structural differentiation", but he pursued it in a different channel than institutional changes. Maintaining the agency and playing the role of religion in the new conditions will no longer be from an institutional position; rather, it will be through the lasting effects it has directly on the individual, which he also transmits and disseminates through his movements and movements in various social situations.

The revivalist Protestantism of the fifteenth century in Europe was motivated and conscious of religion and occurred with the prevention of protestant priests; In America, however, it began with immigration and a break from the historical and institutional constraints of religion, and was followed by the emergence of men of action in various social spheres. The religious situation in Parsons' time had reached a stage where, except among individuals, no other trace of it could be found in the institutional structure of society.

Based on cybernetic order and logic, each system is controlled and guided by that subsystem that has more and higher information. On this basis, Parsons places culture at the forefront, and as a result, religion, as one of the main components of culture, assumes a role as a model and norm-setting.

laicism, as a common response of all three theorists, is more than an explanatory theory based on the requirements of religion and the state; it is an ideological decision and strategy, based on the expectations they had of them and the goals they had for society and its individuals. An example of this expected response can be found in Marx's prejudice against religion, which he considered a false consciousness and ideology justifying class relations. For Tocqueville, laicism arose from the anti-church context of the French Revolution and from the liberalism that matured in the American experience of democracy. Parsons's path to this idea was slightly different, drawing on the social theology of Protestant Christianity, which had been strengthened in America, rather than on other ideologies.

Conclusion

From the examination of the reviewed theories that have answered this question, it became clear that all of them are similar in terms of having an ideological character, but different in terms of their selection. The accuracy and validity of these theories, in our opinion, is a function of their relevance to the subject and the case under consideration. For example, the deductive approach that dominates Marx's theory of religion has deprived her of the possibility of an appropriate response in general, because he has paid no attention to the social theology of religions and the influential differences between them, and has drawn everything based on her own prior attitude and expectations of religion. This defect is mitigated in Tocqueville and Parsons to the extent that they have shown loyalty to the Christian approach. Another advantage of their response may be that there were a remarkable affinity and compatibility between liberal expectations and the Protestant teachings emerging in America regarding the place of religion.

Bibliography

- Bell, D. (1980). *Sociological journeys, essays 1960-1980*. London: Heinemann Educational.
- Bellah, R. N. (1964). Religious evolution. *American Sociological Review*, 29(3), 358–374.
- Bellah, R. N. (1970). Civil religion in America. In *Beyond belief: Essays on religion in a post-industrial world* (pp. 168–189). New York: Harper & Row.

275 Abstract

- Berger, P. L. (1973). *The social reality of religion (The sacred canopy)* (A. Morshedi, Trans.). Tehran: Saless. [In Persian]
- Durkheim, É. (2014). *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie* (B. Parham, Trans.). Tehran: Markaz. [In Persian]
- Glock, C. Y., & Stark, R. (1965). *Religion and society in tension*. Chicago: Rand McNally.
- James, W. (1982). *The varieties of religious experience*. New York: Penguin Books.
- Kahan, A. S. (2015). Checks and balances for democratic souls: Alexis de Tocqueville on religion in democratic societies. *American Political Thought*, 4(1), 100–119. <https://doi.org/10.1086/679757>
- Lidz, V. (1982). Religion and cybernetic concepts in the theory of action. *Sociological Analysis*, 43(4), 287–305. <https://doi.org/10.2307/3710829>
- Marx, K. (2002). *On the Jewish question and towards a critique of Hegel's philosophy of law* (M. Mohit, Trans.). Tehran: Akhtaran. [In Persian]
- Marx, K., Engels, F., & Plekhanov, G. (1379). *Ludwig Feuerbach va ideologie-ye Almani*; Excerpt and translation by Parviz Babaei. Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
- Marx, K. (1992). *Early writings* (R. Livingstone & G. Benton, Trans.). London: Penguin Classics.
- Mews, S. (1975). Religion in the social theories of Talcott Parsons. *Religion*, 5(1), 69–77. [https://doi.org/10.1016/0048-721X\(75\)90030](https://doi.org/10.1016/0048-721X(75)90030)
- Parsons, T. (1937). *The structure of social action: A study in social theory with special reference to a group of recent European writers*. New York: McGraw-Hill.
- Parsons, T. (1963). Christianity and modern industrial society. In E. Tiryakian (Ed.), *Sociological theory, values and sociocultural change* (pp. 33–70). Glencoe, IL: Free Press.
- Parsons, T. (1966). 1965 Harlan Paul Douglass Lectures: Religion in a Modern Pluralistic Society. *Review of Religious Research*, 7(3), 125–146. <https://doi.org/10.2307/3509920>
- Parsons, T. (1974). Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization. *Social Research*, 41(2), 193–225. <http://www.jstor.org/stable/40970177>
- Parsons, T. (2007). *American society: A theory of the societal community* (G. Sciortino, Ed.). Boulder, CO: Paradigm Publishers.
- Poggi, G. (1971). The place of religion in Durkheim's theory of institutions. *European Journal of Sociology*, 12(2), 229–260. <https://doi.org/10.1017/S0003975600002319>
- Sadri, A. (1999). *A sociological study of the role of religion in civil society*. IslahWeb. Retrieved from <https://www.islahweb.org/topic/thought>, <http://www.islahweb.org/node/1987> [In Persian]
- Sadri, A. (2022, October 15). *The place of religion in the future of secular and democratic Iran*. Zeitoons. Retrieved from <https://www.zeitoons.com/67847> [In Persian]
- Siedentop, L. (1994). *Tocqueville* (H. Kamshad, Trans.). Tehran: Tarhe no. [In Persian]
- Shojaeizand, A. (2002). *Secularization in Christian and Islamic experience*. Tehran: Center for the Recognition of Islam and Iran. [In Persian]
- Shojaeizand, A. (2015). *Religion in Modern Times and Context*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]

- Shojaeizand, A. (2019). Reductionism in sociological studies of religion. *Qabasat*, 24(91), 59–96. doi: 9103. [In Persian]
- Spiro, M. (1966) Religion: Problems of Definition and Explanation; In *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Michael Banton (ed.) London: Tavistock.
- Tocqueville, A. de. (1955). *The old regime and the French Revolution* (M. Solasi, Trans.). Tehran: Noghreh. [In Persian]
- Tocqueville, Alexis de. (2012) *Democracy in America*; (Tow Vol.) Eduardo nolla (ed.) T. Schlaeifer (Trans.) Indianapolis: Liberty Fund.
- Tocqueville, A. de. (2012). *Democracy in America* (R. M. Maraghe'i, trans.) Tehran: Zovar-Franklin. [In Persian]
- Turner, B. S. (2005). Talcott Parsons's sociology of religion and the expressive revolution: The problem of Western individualism. *Journal of Classical Sociology*, 5(3), 303–318. <https://doi.org/10.1177/1468795X05053487>
- Vanderstraeten, R. (2012). Talcott Parsons and the enigma of secularization. *European Journal of Social Theory*, 16(1), 69–84. <https://doi.org/10.1177/1368431011422921>
- Vanderstraeten, R. (2015). Inclusion ideals and inclusion problems: Parsons and Luhmann on religion and secularization. *Acta Sociologica*, 58(2), 173–185. <https://doi.org/10.1177/0001699314562807>
- Weber, Max. (1958) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*; Trans. T. Parsons. New York: Scribner.
- Weber, M. (1958). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (A. Ansary, Trans.). Tehran: SAMT. [In Persian]
- Weber, M. (1978). *Economy & society: An outline of interpretive sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). Berkeley: University of California Press.

مکان دین در جامعه

علی‌رضا شجاعی‌زند*

چکیده

«مکان دین در جامعه» را نمی‌توان در سرفصل‌های رایج دین‌پژوهی و حتی جامعه‌شناسی دین پیدا کرد؛ در عین حال از توجه و تأمل هیچ یک از نظریه‌پردازان دین، بیرون نمانده و به‌نحو مستقل یا ضمنی بدان پرداخته‌اند. از آنجا که پاسخ به آن می‌تواند تأثیرات شایانی در موضوعات دیگر این حوزه داشته و مسیر و مسائل آن را تعیین کند؛ به سراغ آن رفته‌ایم. غرض این مطالعه پس از احراز ضرورت، دستیابی به منطق و مجرای درست پاسخ به این پرسش بوده است. برای این منظور ابتدا نوعیت این سؤال را بررسی کردیم و سپس به مرور نظریات مارکس و توکویل و پارسونز درباره دین پرداختیم و پاسخ‌های صریح و ضمنی ایشان را استخراج و گزارش نمودیم و نشان دادیم که پاسخ‌های داده شده به سؤال مکان دین نوعاً گفتمانی و جهت‌مند است و از الهیات اجتماعی مطمح نظر نظریه‌پرداز تبعیت کرده است و می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تحویل‌گرایی، لائسیته، الهیات اجتماعی، پروتستان‌تیزم لیبرال، خصوصی‌شدن دینداری.

۱. مقدمه

مکان در این بحث یعنی «جا» و «جایگاهی» که دین به مثابه یک سازه تأثیرگذار اجتماعی در موقعیت‌های صورت‌بندی شده حیات جمعی تصاحب کرده و حسب آن، به نسبتی با بخش‌های دیگر اجتماعی رسیده و ارتباطاتی برقرار کرده است. پاسخ‌های داده شده به

* دانشیار جامعه‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، Shojaeez@modares.ac.ir
<https://orcid.org/0000-0001-9862-2016>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۱۱



پرسش از مکان دین نوعاً تابعی است از درک و انتظار پیشینی دین‌پژوه از دین که خود ناشی از گفتمان غالب است و ملاحظات آن از سرگذشت تاریخی آن در یک بستر خاص به‌دست آورده و برداشت شایعی که نزد پیروان آن وجود دارد.

۱.۱ بحث و فحص

در واریسی این ادبیات به سراغ سه جامعه‌شناس شاخصی رفته‌ایم که نظریات متفاوتی در این باب دارند. مارکس به‌جز آن نگاه منفی به دین، نظریه دیگری هم دارد که متلائم‌تر است و از آن نگرش مبنایی و مشهور فاصله گرفته است. این نظریه را انحصاراً در مقاله "درباره مسئله یهود" و نقدی که به رویکرد و راهبرد برونو بائر وارد کرده است، می‌توان یافت. آنچه از این بحث برای ما اهمیت دارد، اولاً فحوای پاسخی است که به پرسش از مکان دین داده است و ثانیاً آغشته بودن این پاسخ با پیش‌داوری و جهت‌مندی‌های خاص او نسبت به دین و به دولت.

در حالی که بائر بنابر راهبرد افراطی‌اش، هیچ جا و جایگاهی برای دین در حیات اجتماعی قائل نبود؛ مارکس جامعه مدنی را برای آن پیشنهاد می‌کند؛ زیرا محل طرح و تعقیب منافع و تمایلات فردی است و محل ظهور و بروز منازعات.

مسئله اصلی توکویل، چنان که از عنوان کتابش نیز برمی‌آید، «دموکراسی» است؛ آن را اما بیش از دولت و ساخت سیاسی و سازوکار برگزیدن حاکمان، در جامعه و عادات و روحیات فردی دنبال می‌کند و از همین مسیر است که به دین و ضرورت آن در حیات اجتماعی رسیده است. نقش و کارکردهایی که او برای دین در جامعه و سیاست قائل است، نوعاً غیر مستقیم‌اند و ناخواسته؛ بدین معنا که از ناحیه دین هدف‌گذاری و مطالبه نشده‌اند.

از توکویل نمی‌توان پاسخی صریح و ایجابی به سؤال مکان دین پیدا کرد. آنچه مسلم است و از جانب‌داری او از لائسیسم به‌دست می‌آید این است که حضور آموزه‌ای و حتی نهادی دین در عرصه عمومی را بر نمی‌تابد؛ در عین حال که بر اثرگذاری‌های غیرمستقیم آن به مثابه اخلاق و تقوای دینی تأکید دارد؛ آن هم به واسطه افرادی که بدان آموخته شده و پای‌بند بوده‌اند. جایگاه مناسب دین بنابراین و در درجه اول، قلوب مردم عادی است و بالاتر از آن، حضور نمایانی که در خانواده و زندگی زناشویی دارد و بالاخره در صورت‌بخشی به فرهنگ و عادات و خلیات جامعه.

پارسونز نیز به تأسی از دورکیم، به مهم‌ترین نشانه اجتماعی ورود به دوره مدرن، یعنی «تمایزیابی ساختی» توجه نمود؛ اما آن را در مجرای دیگری به جز تحولات نهادی دنبال کرد. حفظ عاملیت و ایفای نقش دین در شرایط جدید، دیگر از جایگاه نهادی نخواهد بود؛ بلکه از مسیر تأثیرات ماندگاری است که مستقیماً بر روی شخص دارد و او نیز آن را از طریق جابه‌جایی و تحرکاتش در موقعیت‌های مختلف اجتماعی، با خود منتقل و منتشر می‌سازد.

پروتستانتیزم احیاگر قرن پانزده اروپا، با انگیزه و آگاهی دینی صورت گرفت و با جلوداری کشیشان معترض به وقوع پیوست؛ در آمریکا اما با مهاجرت و انقطاع از عقبه‌های تاریخی و نهادی دین آغاز شد و با جلوداری مردان عمل در ساحات مختلف اجتماعی دنبال گردید. وضعیت دینی در زمانه پارسونز به مرحله‌ای رسیده بود که جز نزد افراد، نمی‌شد ردّ دیگری از آن در ساختار نهادی جامعه یافت.

بر اساس نظم و منطق سایبرنتیکی، هر نظام به وسیله آن خرده‌نظامی مهار و هدایت می‌شود که از اطلاعات بیشتر و بالاتری برخوردار است. حاصل آن شکل‌گیری نوعی ترتب تعیین‌کننده است میان خرده‌نظام‌های اجتماعی. پارسونز بر همین اساس، فرهنگ را در صدر می‌نماید و در نتیجه دین، به مثابه یکی از اجزای اصلی فرهنگ، نقش الگویی و هنجارساز پیدا می‌کند.

لانیسیسم به‌مثابه پاسخ مشترک هر سه نظریه‌پرداز، بیش از آن که یک نظریه تبیینی مبتنی بر مقتضیات دین و دولت باشد؛ یک تصمیم و راهبرد ایدئولوژیک است؛ حسب انتظاراتی که از آن دو داشته و غایاتی که برای جامعه و آحاد آن در سر داشته‌اند. مصداقی از این پاسخ انتظاری را می‌توان در پیش‌داوری مارکس درباره دین یافت که آن را یک آگاهی کاذب و ایدئولوژی توجیه‌کننده مناسبات طبقاتی می‌دانست. لانیسیسم برای توکویل از زمینه‌های ضد کلیسای انقلاب فرانسه برخاسته بود و از لیبرالیسم به بلوغ رسیده در تجربه آمریکایی دموکراسی. مسیر پارسونز برای رسیدن به این ایده اما اندکی متفاوت بوده است؛ بدین صورت که به جای تمسک به ایدئولوژی‌های دیگر، آن را از الهیات اجتماعی مسیحیت پروتستانی تقویت شده در آمریکا اخذ کرده است.

با تأمل در این سه می‌توان به دو مرجع و مسیر متفاوت در تشخیص و تعیین مکان دین رسید.

۱. گفتمان غالب و ایدئولوژی مورد قبول نظریه‌پرداز؛

۲. خود دینی که موضوع مطالعه ایشان بوده و به نحو مستقیم یا غیرمستقیم به این سؤال پاسخ داده است.

دین در اولی، موضوع است و جایگاهش را صاحب‌نظران، حسبِ گفت‌وگو و ایدئولوژی متعلقه، تعیین می‌کنند. در دومی اما خود، مدعی و پاسخ‌دهنده به این پرسش است و پیروان خویش را به تلاش برای تحقق آن فرا می‌خواند.

تفاوت پدید آمده در این باره ناشی از دو عامل است. یکی ناشی از واقعیت پیش روی نظریه‌پرداز و دیگری مربوط به منظر پیشینی او. بدین معنا که واقعیت‌های محیطی دوره او القاگر دین به مثابه متغیر مستقل باشد یا متغیر تابع؛ و این که نگاه و رویکرد نظری او به دین تحویلی باشد یا غیر تحویلی. تأثیرات این عناصر را می‌توان به روشنی در تفاوت‌های میان این سه نظریه‌پرداز مشاهده کرد. در واقعیت‌های محیطی کاملاً متفاوت از هم‌اند و در بنیان‌های نظری به درجات متفاوتی از تحویل‌گرایی شدید تا خفیف و خفیف‌تر دچارند.

۲.۱ نتیجه‌گیری

از واریس نظریات مرور شده‌ای که به این سؤال پاسخ داده‌اند، محرز شد که جملگی از حیث داشتن صبغه ایدئولوژیک، نظیر هم‌اند و از حیث انتخاب‌شان اما، متفاوت از هم. صحت و اعتبار این نظریات از نظر ما، تابعی است از تناسبی که با موضوع و مصداق مورد بررسی دارند. به عنوان مثال، رویکرد تحویلی غالب بر نظریه دین مارکس، امکان پاسخ مناسب را به‌طور کلی از او سلب کرده است؛ چون هیچ اعتنایی به الهیات اجتماعی ادیان و تفاوت‌های تأثیرگذار میان آنها نداشته و همه چیز را بر اساس نگرش و انتظار پیشینی خود از دین ترسیم کرده است. این نقص در توکویل و پارسونز، به میزانی که به رویکرد مسیحی وفاداری نشان داده‌اند؛ کاهش یافته است. از مزیت‌های دیگر موجود در پاسخ ایشان شاید همین باشد که قرابت و سازگاری شایانی میان انتظارات لیبرالیستی و آموزه‌های پروتستانی ظاهر شده در آمریکا در باب مکان دین وجود داشته است.

۲. بیان مسئله

یکی از مسائل مهم و در عین حال کمتر کار شده در جامعه‌شناسی دین، پرسش از «مکان دین» است. پرسشی مهم و بنیادی که می‌تواند مسیر و اجزای بحث‌های قابل طرح در این

شاخه را از نو تنظیم و تکمیل نماید و به بسیاری از مسائل مبتلابه جامعه نیز پاسخ دهد؛ خصوصاً آن دسته که در سطح کلان قرار دارند و از نسبت دین با ساحات و موضوعات دیگر اجتماعی پدید می‌آیند.

بدیهی است که منظور از «مکان» در این بحث، محل فیزیکی قرار گرفتن اشیاء نیست؛ چون به پدیده‌ای نسبت داده شده که واجد جنبه‌هایی فراتر از امکان و اشیا است و همان جنبه‌هاست که در اینجا برای ما موضوعیت دارند. منظور از آن، مکان و منزلت و اهمیت هم نیست؛ چون همان‌ها نیز متأثر از نتایج حاصل از بحث مکان دین هستند. مکان در این بحث یعنی «جا» (place) و «جایگاهی» (position) که دین به مثابه یک سازه تأثیرگذار اجتماعی در موقعیت‌های صورت‌بندی شده حیات جمعی تصاحب کرده و حسب آن، به نسبتی با بخش‌های دیگر اجتماعی رسیده و ارتباطاتی برقرار کرده است.

پاسخ‌های داده شده به پرسش از مکان دین نوعاً تابعی است از درک و انتظار پیشینی دین‌پژوه از دین که خود ناشی از گفتمان غالب است و ملاحظات که از سرگذشت تاریخی آن در یک بستر خاص به دست آورده و برداشت شایعی که نزد پیروان آن وجود دارد. در پس تلاش‌های صورت گرفته برای دستیابی به این پاسخ، هم‌چنان که اشاره شد، سه رویکرد تحویلی، تاریخی و پدیدارشناختی با کم و زیادشان حضور دارند و آنچه در غالب این نظریات مفقود است، پاسخی است که خود دین به این سؤال داده است. همان که در بحث از «قلمرو دین» به نحو دیگری مطرح بوده و جایگاه شناخته‌شده و مسجلی در مباحث الهیاتی و مطالعات مقایسه‌ای ادیان دارد.

ردّ این بحث را همچنین می‌توان در بررسی‌های کلان جامعه‌شناختی یافت که دین در آن، به مثابه عاملی مستقل یا متغیری تابع حضور دارد و نسبت‌هایی با دیگر اجزای حیات اجتماعی برقرار می‌کند و بالاخره آنجا که پیروان آن برای دین خویش، تعین و فاعلیتی مؤثر قائل باشند و یا به عکس، آن را یک پدیده سیال و برساخته و مقهور شرایط بدانند. این بحث‌ها در گستره وسیع‌شان، متضمن پاسخ‌هایی هستند که به نحو پیشینی به سؤال از مکان دین داده می‌شود؛ ولو امعانی به آن نداشته باشند.

پس می‌توان گفت که «مکان دین»، یک موضوع بدیع و کمتر کارشده است؛ اگر آن را صرفاً با همین عنوان جستجو کرده باشیم. و می‌توان گفت که یک بحث قدیم و کمابیش آشنا است؛ اگر آن را با مضامین‌اش و در ادبیات عمومی‌تر دین‌پژوهی دنبال کنیم. منظور ما هم از کم‌کاری‌های جامعه‌شناسی در این باب، پرداختن مستقیم و عنوان‌دار به آن بوده

است؛ وگرنه هیچ جامعه‌شناس دینی نبوده که مسئله و مدعایش به نحوی، متضمن پیش‌فرض‌هایی درباره مکان دین نبوده باشد.

در واریسی متمحّض‌تر این ادبیات به سراغ سه جامعه‌شناس شاخصی خواهیم رفت که نظریات متفاوتی در این باب دارند؛ در حالی که آن را به صراحت و ذیل این عنوان بیان نکرده‌اند. ارجاع و استناد به همین تعداد برای پیشبرد بحث و طرح مدعای ما کفایت می‌کند. پاسخ‌های ایشان در جای خود، قابل اعتنا و راهگشا هستند و در عین حال، نقص و خطاهایی هم دارند که در حین شرح و معرفی آنها، مطرح خواهیم کرد.

قبل از اشاره به برخی از این نظریات و قبل از بررسی منطق پاسخ، لازم است مکتبی در خود این سؤال داشته باشیم و در اهمیت و نوعیت آن قدری تأمل نماییم.

این پرسش و پاسخ به آن، از اهمیت مضاعفی برخوردار است؛ بدین معنا که واجد هم اهمیت عام است و هم خاص. اهمیت عام مربوط به ارتباطی است که با بحث‌های عرفی‌شدن و مشخصاً عرفی‌شدن جامعه‌ی (Societal secularization) دارد. اهمیت خاص آن هم ناشی از موقعیت واقعی و جایگاه محقق دین است در جامعه ما. نشانه و آثار آن را هم می‌توان در تجربه انقلاب اسلامی در ایران دید و تغییری که در مکان دین رخ داده و مسائل جدیدی که به تبع پدید آورده است.

مکتب دوم اما، در نوعیت این سؤال است و این که چه نوع سؤالی است و آن را از کجا و از چه کسی باید پرسید؟ یک پرسش تاریخی است و از جامعه‌شناسی تاریخی باید پرسید؟ یک پرسش علمی نظری است و از جامعه‌شناسان دین باید بپرسیم؟ یا یک سؤال الهیاتی است که متألّهان باید بدان پاسخ دهند؟

پاسخ به سؤال مکان دین مستلزم داشتن لاقلاً سه جواب پیشینی است درباره عناصر دخیل در این پرسش؛ یعنی «انسان» و «جامعه» و «دین». این را هم می‌دانیم که نگرش و نظرات پیشینی ما درباره این مقولات واجد دو جنبه اقتضایی و انتظاری هستند. نتیجه این که کنجکاوهای ما درباره انسان و حیات جمعی او و همچنین درباره دین، توصیفی و نظری صرف نیست و به حوزه انتظارات و مطلوبیت‌های ما نیز تسری دارند و از آن ناحیه نیز تأثیر می‌پذیرند.

اگر این نکات را در باب سؤال مطروحه بپذیریم، نوعیت پاسخ هم روشن می‌شود. پاسخ به سؤال مکان دین بنابراین، هم صبغه نظری دارد و هم صبغه الهیاتی. به بیان دیگر، پاسخ به آن را هم با نظر به اقتضائات انسان و جامعه و دین باید داد و هم با نظر به

انتظاراتی که از دین و از انسان و از جامعه داریم. ناخواسته گویا به خلطی دچار خواهیم شد که با التزام علم به اصل بی‌طرفی در تغایر است و لازم است رفع شود یا به نحوی توجیه گردد. منطق رفع یا توجیه ناگزیری این خلط را جلوتر باز خواهیم کرد؛ قبل از آن اما با مرور آرای سه جامعه‌شناس معتبری که به این موضوع پرداخته‌اند، نشان خواهیم داد که ایشان نیز پاسخ‌هایی از همین نوع بدان داده‌اند.

۱.۲ مارکس و مسئله مکان دین

بحث و فحص‌های مارکس درباره دین بسیار اندک بوده، اما توجهات بسیاری را به خود جلب کرده است. این را بیش از هر چیز باید به حساب اهمیت دین گذارد و تعریضات مهمی که بدان داشته است. عمده مدعیات مارکس درباره دین را می‌توان در چهار مقاله / کتاب درباره مسئله یهود (۱۸۴۳)، گامی در نقد فلسفه حق هگل: مقدمه (۱۸۴۳)، آیدئولوژی آلمانی (۱۸۴۵-۱۸۴۶) و سرمایه (۱۸۶۶) به‌دست آورد.^۱ دین در این متون با تعبیر و عباراتی از این قبیل معرفی شده است: موجب نقص و کوتاه‌نظری، عامل از خودبیگانگی، امری موهوم، آگاهی کاذب و وارونه، افیون توده‌ها و آه ستمدیدگان و بالاخره روبنای عوامل مادی جامعه. این مشخصات نسبت‌داده شده به دین با وجود تفاوت‌هایشان، هم‌راستا هستند و قابل اندراج ذیل همان نگاه مشهور که یک پدیده برساختی تبعی منفی است (مارکس ۱۳۸۱: ۵۳-۵۴). به‌جز این، نظریه دیگری هم از مارکس وجود دارد که متلائم‌تر است و گویا از آن نگرش مبنایی و مشهور فاصله گرفته است. این نظریه را انحصاراً در مقاله "درباره مسئله یهود" (مارکس ۱۹۹۲) و نقدی که به رویکرد و راهبرد برونو بائر وارد کرده است، می‌توان یافت و در همان جا است که باب بحثی درباره مکان دین هم باز می‌شود.

مارکس در حالی که مبنائاً هیچ مخالفتی با الغای دین ندارد، مقابل این نظریه مطرح‌شده از سوی بائر می‌ایستد (مارکس ۱۳۸۱: ۱۷-۱۶).^۲ شاید به این دلیل که آن را یک راهبرد پیش از موعد می‌دانست و فراتر از آنچه برای حل مسئله یهودیان در دولت مسیحی پروس لازم است؛ به همین رو می‌گوید: برای رفع این مشکل، نیازی به رهایی انسان از دین نیست؛ تنها دولت را باید از دین آزاد کرد (همان: ۱۹، ۳۱).

مارکس در راه حل معتدل و عمل‌گرایانه‌اش برای این مسئله، به سه توصیه مهم دست زده است: نخست، دفاع از لائسیسم؛ دوم، مخالفت با سرکوب مذهبی و سوم، توصیه‌ای

برای مکان دین در جامعه. اینها عناصری بدیع و متفاوت در اندیشه مارکس هستند و مرتبط با مسئله ما در اینجا. آنچه از این بحث برای ما اهمیت دارد، اولاً فحوای پاسخی است که به پرسش از مکان دین داده است و ثانیاً آغشته بودن این پاسخ با پیش‌داوری و جهت‌مندی‌های خاص او نسبت به دین و به دولت.

درک این نظریه به‌ظاهر متفاوت مستلزم واری‌زمینه‌های طرح آن، یعنی آشنایی با مسئله یهودیان در دولت مسیحی پروس در دهه ۴۰ قرن نوزدهم است. سخت‌گیری‌های دولت آلمان نسبت به یهودیان ظاهراً موجب محرومیت ایشان از برخی حقوق مدنی، هم‌تراز با مسیحیان بوده و اعتراض و استمداد آنان از روشنفکران که عمدتاً از هگلیان جوان بودند را به همراه داشته است. واکنش باثر به این درخواست اما، خلاف انتظار یهودیان بود؛ زیرا به جای حمایت، متعرض آنان می‌شود که راه حل این مسئله، نه بسط حقوق شهروندی به ناهم‌کیشان است و نه جایگزینی دولت یهودی با دولت مسیحی؛ بلکه در رهایی انسان است از دین به‌طور کلی (مارکس ۱۳۸۱: ۱۳-۱۱).

مارکس در واکنش به این راه‌حل رادیکال و ناامیدکننده، راهبرد انضمامی و میانه‌ای را پیش می‌نهد که با جابه‌جایی در مکان دین حاصل می‌شود. مسئله یهود در دولت پروس بیش از هر چیز ناشی از جاگذاری نامناسب دین بوده است و چنانچه مکان خود را از «دولت» به «جامعه مدنی» تغییر دهد، حل می‌شود (همان: ۲۷-۲۰). این نه فقط برای یهودیان و جامعه آلمان و دولت پروس؛ بلکه برای پیروان تمامی ادیان و تمامی جوامع و تمامی دولت‌ها نیز راهگشا است. راه حل سرکوب دینی رخ داده در دولت پروس از نظر مارکس، لایسته است و نه الغای دین. چراکه هم ناشدنی است و هم غیرلازم.

توصیه مارکس برای اخراج دین از دولت و انتقال آن به جامعه مدنی از آن رو بوده که معتقد است: دولتی که مذهب را پیش‌فرض خود بداند، هنوز دولت به معنی واقعی و حقیقی نیست (مارکس ۱۳۸۱: ۱۶). دولت کامل، دولتی خدانا‌باور و دموکراتیک است که مذهب را به جامعه مدنی انتقال داده است (همان: ۲۶). نکته مهم و شاید خلاف انتظار از مارکس این است که پذیرفته و تأکید دارد افراد می‌توانند تعلق‌خاطرهای شخصی و خصوصی خود را هم داشته باشند. به همین رو می‌گوید: دولت می‌تواند دولتی آزاد باشد، بی آن که انسان، خود انسانی آزاد باشد (همان: ۲۰-۱۹، ۲۵).

رویکرد نامنتظر و معتدل مارکس جوان درباره دین را از همین جا می‌توان به‌دست آورد که در عین ابرام بر لایسته و اخراج دین از دولت (همان: ۱۹)، نگران از دست رفتن دین

هم بوده است. لذا می‌گوید انتقال مذهب از عرصه عمومی به خصوصی، هم آزادی سیاسی را فراهم می‌آورد و هم مذهبی بودن واقعی انسان را. مذهب، روح عرصه خصوصی و جامعه مدنی است؛ نه روح دولت و عرصه عمومی. (همان: ۲۵-۲۴، ۳۱-۳۰). بر همین اساس به یهودیان می‌گوید که کسب آزادی سیاسی مستلزم کنار گذاشتن یهودیت نیست (همان: ۳۱)؛ چنانچه در انقلاب فرانسه هم انسان بی آن که از مذهب آزاد شود، آزادی مذهبی را به دست آورد^۳ (همان: ۴۱).

در حالی که بائر بنابر راهبرد افراطی‌اش، هیچ جا و جایگاهی برای دین در حیات اجتماعی قائل نبود؛^۴ مارکس جامعه مدنی را برای آن پیشنهاد می‌کند؛ زیرا محل طرح و تعقیب منافع و تمایلات فردی است و محل ظهور و بروز منازعات (همان: ۲۵-۲۴، ۳۷-۳۶). انتقال دین به این مکان، هم به نفع دولت است و هم به نفع دین. زیرا هم به رهایی دولت از مذهب و آزادی سیاسی می‌انجامد و هم به تقویت شور و شعور مذهبی کمک می‌کند.

مبنای نظریه و توصیه مارکس در باب مکان دین، دوگانه عمومی / خصوصی است (همان: ۲۴). او عام‌گرایی و دگرخواهی را برای دولت فرض می‌داند و لذا بنا دارد تا هرگونه خاص‌بودگی و خودبینی را از آن بزدايد و به جامعه مدنی منتقل کند (همان: ۲۵، ۴۲-۳۶). دین و پیروی دینی از نظر مارکس در زمره خاص‌گرایی‌ها است؛ چیزی نظیر «مالکیت خصوصی» که موجب واگرایی و تنازع می‌گردد (همان: ۲۳-۲۱، ۲۵) و اگر در دولت باشد، به افتراق و از هم گسیختگی‌های اجتماعی دامن می‌زند؛ پس بهتر است به جامعه مدنی کوچ کند تا در رقابت با دیگر ادیان، به سرزندگی و دوام آن نیز افزوده گردد. این نگاه خشی و متعالی به دولت^۵ و آن نگاه همراه به دین^۶ مربوط به دوره‌ای است که انتقال تدریجی مارکس جوان به اندیشه‌های سوسیالیستی و ماتریالیسم تاریخی هنوز کامل نشده است. «دولت» و «دین» بر اساس اندیشه‌هایی که بعدها کامل شدند، برآمده از شرایط ناسالم اجتماعی هستند و بر ساخته همان طبقه‌ای که تولید مادی جامعه را هم در اختیار دارد.

به نظر می‌رسد که مارکس در محاجه با بائر، خود را خیلی در موقعیت یک رویارویی فلسفی و تاریخی کلان ندیده و وارد نظرپردازی‌های مبنایی خود نشده است. او در آنجا بیشتر در کسوت یک ژورنالیست سیاسی است که درگیر یک موضوع انضمامی مربوط به یک موقعیت خاص گردیده است. وضع و شرایطی که در جوامع مختلف به تبع ساختار

سیاسی متفاوت‌شان به وجود می‌آید و راه‌حل‌های خاص خود را هم دارند (مارکس ۱۳۸۱: ۱۷-۱۸). این قبیل موارد لابد دخیلی به تحولات بلند و فراگیر تاریخی ندارند و یا مارکس جوان هنوز نگاه فلسفی‌اش به تاریخ را کامل نکرده است.^۶

احتمال سوم اما آن است که مارکس با امعان و اتکای به همان مبانی پایه در باب دین و دولت، با اراده‌گرایی پیش از موعد (Premature voluntarism) و در مقیاس بزرگ‌بائر به مخالفت برخاسته و او را به راه‌حل‌های نازل‌تر قابل حصول فراخوانده است. این احتمال از آنجا تقویت می‌شود که مارکس در حالی از نقد و تعریض به دین در این مقاله صرف‌نظر کرده که در مقاله دیگر خود در همان سال گفته بود: نقد دین، پیش‌شرط همه نقدها است ... نقد جهان‌پروردی که دین‌هاله مقدس آن است (مارکس ۱۳۸۱: ۵۳-۵۴). انصراف نظر مارکس از برخی از مبانی خود در اینجا گویا از سر یک اغماض عامدانه بوده؛ با این توجیه که به‌کارگیری نظریات کلان و مبانی در موقعیت‌های خاص و رخدادهای محدود، یک استفاده غیر لازم و نابه‌جا است.

۲.۲ پاسخ توکویل

بحث دین و نسبت آن با دولت و مکان آن در جامعه را توکویل از جایی آغاز کرده که مارکس به پایان برده است.^۷ از جایی که دین از حوزه حکمرانی و دولت اخراج و به جامعه بازگردانده شده است. بازگردانی دین توسط او نه به جامعه مدنی بود، چنان که مارکس می‌گفت و نه به جایگاه نهادی، چنان که دیگران گفته بودند؛^۸ بلکه در نقش و جایگاهی نازل‌تر که در ادامه توضیح خواهیم داد. مارکس بحث دین را پس از اخراج از دولت و انتقال به جامعه مدنی تقریباً رها می‌کند؛ توکویل اما در همین‌جا به سراغ آن می‌رود و سازوکار تأثیرگذاری غیر مستقیم بر سیاست را از آن به‌دست می‌آورد و برجسته می‌سازد؛ در حالی که خارج از حوزه سیاست و موقعیت نهادی است. توکویل دلیل ادبار و انزجار انقلابیون فرانسوی نسبت به دین را آن می‌داند که مسیحیت در اروپا نه به عنوان «ایمان دینی»، بلکه به مثابه یک «نهاد سیاسی» شناخته می‌شد (توکویل ۱۳۶۵: ۳۱). شرایطی که هیچگاه در آمریکا برای آن پدید نیامد؛ نه در چارچوب نهاد سیاسی و نه نهاد دینی.

تلاش هر دو برای پاسخ به سؤال مکان دین در حالی است که از نگاه منفی اصحاب روشنگری، انقلابیون فرانسوی و هگلی‌های جوان به دین فاصله گرفته‌اند. نگاه توکویل به

دین، همدلانه و جدی‌تر از مارکس است و نقش تعیین‌کننده‌ای برای آن در تلطیف سیاست و همراهی با دموکراسی قائل شده است.

«جامعه مدنی» در معنای بسیط همان روزگار، برای هر دو مطرح بوده؛ با این تفاوت مهم که مارکس آن را گریزگاهی ناگزیر برای خنثی کردن طبیعت مقابله‌جو و خودگرایی دین یافته است و توکویل به مثابه جایی برای نقش‌آفرینی‌های اخلاقی و فرهنگی دین تا به مهار خودبینی و افزون‌طلبی شهروندان آزاد پردازد و موجبات تقویت و پایداری دموکراسی را فراهم آورد (توکویل ۱۳۴۷: ۵۹۹؛ ۲۰۱۲: ۷۴۶-۷۴۵).^۹

مارکس به تبع بحثی که برونو بائر درافکنده بود، بیشتر درگیر مسئله «دولت» شد؛ توکویل اما درگیر جامعه گردید. جامعه جدیدی که در یک سرزمین پهناور و به دور از سنت اشرافی کهن، سربرآورده و شرایط امکان مساعدی را برای تحقق توأمان برابری و آزادی و طلوع دموکراسی اجتماعی فراهم آورده بود (توکویل ۱۳۴۷: ۵۷۰، ۶۲۰).

عنصر دیگری که این دو اندیشمند ناهم‌سو^{۱۰} را به هم نزدیک می‌کرد، دفاعی است که از «دولت لائیک» داشته‌اند. مارکس از آن حیث که لائیسیته را شرط لازم نیل به دولت حقیقی و کامل می‌دانست و توکویل از آن رو که باعث می‌شد دین در جایگاه درست خود بنشیند و نقش میسور و مستحق خویش را ایفا کند^{۱۱}. به همین رو هم، آمریکا برای هر دو با تمام تفاوت‌هایشان، رشک‌برانگیز شده بود^{۱۲}.

مسئله اصلی توکویل، چنان که از عنوان کتابش نیز برمی‌آید، «دموکراسی» است؛ آن را اما بیش از دولت و ساخت سیاسی و سازوکار برگزیدن حاکمان، در جامعه و عادات و روحیات فردی دنبال می‌کند و از همین مسیر است که به دین و ضرورت آن در حیات اجتماعی رسیده است^{۱۳}. نقش و کارکردهایی که او برای دین در جامعه و سیاست قائل است، نوعاً غیر مستقیم‌اند و ناخواسته؛ بدین معنا که از ناحیه دین هدف‌گذاری و مطالبه نشده‌اند^{۱۴}. انفعال دین در برقراری نسبت مستقیم با جامعه و سیاست اما، موجب از دست‌رفتن و بلاموضوع شدن آن نشده؛ بلکه موجب گردیده تا این بار، آنها به جانب دین گسیل گردند.

اگر لائیسیته برای مارکس هدف بلندی بود که برای تحقق آن می‌بایست در دو سطح نظری و عملی تلاش کند؛ برای توکویل و مشاهداتش در آمریکا، یک واقعیت تحقق‌یافته بود که زمینه‌هایش را علاوه بر شرایط ویژه آمریکا و ساکنان جدیدش می‌شد در اخلاق مسیحی و در مشرب کشیشان دورافتاده از متروپل نیز به‌دست آورد^{۱۵}. مؤمنان مهاجر

هم‌زمان، هم به اروپا و نظم اجتماعی کهن و سنت سیاسی آن پشت کردند و هم به مسیحیت مداخله‌گر و کلیسای جامع مرکزگرا (توکویل ۱۳۴۷: ۵۸۷). آنچه اکثریت پیوریتن و اقلیت کاتولیک از این عقبه دینی با خود به آمریکا آوردند، «پرهیز دینی» (pietism) بود و اصل مغفول مانده «واسپاری کار قیصر به قیصر» (Give to Caesar what is Caesar's) (همان: ۵۸۹)^{۱۶}. وفاق بر سر لائسیسم شاید از مهم‌ترین عوامل رشک‌برانگیز شدن آمریکا برای روشنفکران و مصلحان اروپایی قرن نوزده بوده؛ در حالی که دین در بدنه اجتماعی آن همچنان زنده و فعال و مؤثر بوده است.

دین از نظر توکویل هیچ رسالت و غایتی برای خود در ساحات جمعی حیات، یعنی سیاست و اجتماع و فرهنگ تعریف نکرده است و اعتنا و اهتمام دین تماماً مصروف فرد است و در نهایت، خانواده و با نظر به نازل دانستن امور مادی دنیا، جز به تربیت معنوی و اخلاقی مؤمنان نمی‌پردازد^{۱۷}. این نگاه و این راهبرد لاجرم موجب شکل‌گیری افرادی می‌گردد که اگر از موهبت آزادی بهره‌مند شوند، از زیاده‌روی در تمتع و تخاصم پرهیز خواهند کرد.

از توکویل نمی‌توان پاسخی صریح و ایجابی به سؤال مکان دین پیدا کرد. آنچه مسلم است و از جانبداری او از لائسیسم به‌دست می‌آید این است که حضور آموزه‌ای و حتی نهادی دین در عرصه عمومی را بر نمی‌تابد؛ در عین حال که بر اثرگذاری‌های غیرمستقیم آن به مثابه اخلاق و تقوای دینی تأکید دارد^{۱۸}؛ آن هم به واسطه افرادی که بدان آموخته شده و پای‌بند بوده‌اند. جایگاه مناسب دین بنابراین و در درجه اول، قلوب مردم عادی است (توکویل ۱۳۴۷: ۵۹۴، ۱۳۶۵: ۳۲) و بالاتر از آن، حضور نمایانی که در خانواده و زندگی زناشویی دارد (توکویل ۱۳۴۷: ۵۹۴-۵۹۲) و بالاخره در صورت‌بخشی به فرهنگ و عادات و خلقیات جامعه (همان: ۵۸۶، ۶۱۲، ۶۱۷، ۶۱۹). از مجموع این اشارات چنین به‌دست می‌آید که بیش از «اندیشه»، «انگیزه»‌های دینی است که دست‌اندرکار تأثیرگذاری بر حیات اجتماعی و سیاسی است (کاهان ۲۰۱۵) و برای ایفای نقش نیز موقعیت و جایگاهی فراتر از حواشی فرهنگ پیدا نمی‌کند. پس وقتی هم که می‌گویند مذهب از نظر آمریکایی‌ها، برای حفظ اساس جمهوریت لازم است (توکویل ۱۳۴۷: ۵۹۶)، به همین جنبه‌ها نظر داشته است و نه بیشتر^{۱۹}.

پس برخلاف آنچه با عنوان «رویکرد دینی توکویل به سیاست و دولت» مطرح شده و شهره گردیده، نقش دین در سیاست و به‌طور خاص در دموکراسی آمریکا را نباید چندان

هم اساسی و تعیین‌بخش شمرد. دین در آن تجربه از نظر توکویل بی‌همتا، نه تأمین‌کننده پشتوانه‌های نظری و گفتمانی دموکراسی بوده است و نه تنظیم‌کننده مبانی حقوقی آزادی و برابری در آمریکا (همان: ۵۹۲). آنها بیش و پیش از هرجا، محصولات شناخته و تجربه‌شده یک بستر لائیک و لیبرال اروپایی بودند که با تغییر شرایط، امکان یافتند تا کینه‌توزی‌های تاریخی و ایدئولوژیک نسبت به هم را وانهند و مؤیداتی هم از مسیحیت، برای آن دست‌وپا کنند (همان: ۵۸۸-۵۸۷، ۵۹۹؛ سیدنتاپ ۱۳۷۴: ۱۵۸-۱۵۷).

آرمان آزادی را آمریکایی‌ها از تجربه زیسته‌اشان در اروپا گرفته بودند و شرایط جدید به مسیحیت پیوریتنی و حتی کاتولیک‌ها این امکان را داد تا با آن همراهی کنند.^{۲۰} همراهی دین با آزادی و دموکراسی در آمریکا را بنابراین نباید چیزی فراتر از یک مبادره سلبی، از جنس واسپاری و آزادگذاری عرصه سیاست تلقی کرد. این رخداد علاوه بر مطالبه مهاجران سرزمین جدید و شرایط اجتماعی آنجا، زمینه‌هایی نیز در خود مسیحیت داشت (سیدنتاپ ۱۳۷۴: ۱۵۸-۱۵۷، ۱۶۳).



پرسش اما، حسب مسئله این مقاله، همچنان باقی است. کدام‌یک از دو نقش و جایگاهی که مارکس و توکویل برای دین در جامعه پیشنهاد کرده‌اند؛ مناسب و قابل دفاع‌تر است و مبنای ما برای این ارزیابی و پاسخ به آن چیست؟ توجه شود که پرسش ما از «پیشنهاد مطلوب» و مورد پسند این دو اندیشمند است و نه از آنچه از واقعیت مکان دین در آلمان و آمریکا «کشف» و گزارش کرده‌اند.^{۲۱} این خود مؤید آن است که گویا در این بحث جز از منظر و مدخل «الهیات اجتماعی» (Social theology) نمی‌توان وارد شد؛ حتی اگر جامعه‌شناس یا عالم سیاست باشید.

الهیات اجتماعی را در اینجا در یک معنای عام به‌کار برده‌ایم تا بتوان آن را علاوه بر ادیان، به ایدئولوژی‌ها و مکاتب فلسفی نیز منتسب ساخت و مورد واری قرار داد. الهیات اجتماعی در این معنا یعنی آن ادبیاتی که به‌نحو دستوری و هنجاری درباره اجتماع و وضعیت مطلوب آن تولید شده است و می‌شود.

طرح پیشنهادی متفاوت از سوی این دو اندیشمند برای مکان دین، با توجه به رویکرد و خاستگاه متفاوتی که دارند، چندان عجیب به نظر نرسید؛ در عین حال انتظار می‌رفت که عکس آن باشد. یعنی توقع بود که با توجه به تعلق خاطر و هواداری شایانی که توکویل از دین داشت، نقش و جایگاهی بیش از این به آن می‌داد و مارکس هم در راستای به

حداقل رسانیِ اثرات سوءِ دین، آن را نه از دولت، بلکه از تمامی بخش‌های عمومی هم اخراج می‌کرد و به یک تعلق خاطر شخصی در عرصهٔ خصوصی تقلیل می‌داد. دلیل آن که چنین نشد، رویکرد تحویلیِ مارکس (Marx's reductionist approach) بوده است به دین و بی‌اعتنایی او به پاسخ‌هایی که هر یک از ادیان به نحو پیشینی به این سؤال داده‌اند و رویکرد غیرتحویلیِ توکویل (Tocqueville's non-reductionist approach) و پاسخی که مُلهم و متأثر از الهیات مسیحی بوده است. البته خیلی هم قابل تشخیص نیست که چه سهمی از آن پاسخ، به باورهای مسیحی تعلق دارد و چه سهمی به رویکرد لیبرال‌ش به سیاست. این به جز فقدان تصریحات کافی در این باب، ناشی از هم‌سوییِ الهیات اجتماعی مسیحی است با لیبرالیسم سیاسیِ مورد پسند او.

در حالی که پاسخ مارکس بیشتر، موردی و خاص بوده و در مقام محاجه با دوست و همراهِ پیش‌کسوتش افاده شده؛ پاسخ توکویل، لاقل برای جهان غربی مسیحی، از عمومیت و کلیت برخوردار است.

۳.۲ پاسخ پارسونز

ردِّ نظریات پارسونز دربارهٔ دین را می‌توان در سه جا به‌دست آورد و دنبال کرد: در بحث از «تمایزیابی ساختی» (Structural differentiation)؛ در نظریهٔ او دربارهٔ «نظام اجتماعی» (Social system) و در «نظریهٔ کنش» (Action theory) (۲۲).

پارسونز که در نگاه کارکردی و خوش‌بینی به دین، بسیار قرین و هم‌سوی با دورکیم بود، در تحلیل تمایزیابی ساختی، مسیری متفاوت از او را در پیش گرفت. این تفاوت وقتی با جامعه‌شناسان دیگر مقایسه شود، به فراتر از حدی می‌رسد که با دورکیم داشت.

دورکیم فرایندهای منتهی به تمایزیابی ساختی و تفکیک نهادی را پذیرفته بود و بر افول جایگاه دین نسبت به ادوار پیشین نیز صحنه می‌گذارد؛ در عین حال بر این نظر بود که دین در وضعیت جدید هم دستِ برتر را دارد. چون هم سرچشمهٔ اولیهٔ نهادهای اجتماعی است و هم یک نهادِ برتر و انگاره‌بخش (Pro and Meta and Paradigmatic institution). دین را دورکیم در یک بیان روشن، تکیه‌گاهِ نهاییِ دیگر نهادها (The ultimate support of all other institutions) می‌دانست (پوگی ۱۹۷۱).

پارسونز نیز به تأسی از دورکیم، به مهم‌ترین نشانهٔ اجتماعی ورود به دورهٔ مدرن، یعنی «تمایزیابی ساختی» توجه نمود؛ اما آن را در مجرای دیگری به جز تحولات نهادی دنبال

کرد. شاید بدان رو که با زمانه و زمینه دیگری متفاوت از آنچه در منظر و مرآی دورکیم قرار داشته، روبرو بوده است.^{۲۳} برهه‌ای که دین آن جایگاه نهادی پیشین را از دست داده است؛ ولی تعیین‌کنندگی خود را همچنان دارد. حفظ عاملیت و ایفای نقش دین در شرایط جدید، دیگر از جایگاه نهادی نخواهد بود؛ بلکه از مسیر تأثیرات ماندگاری است که مستقیماً بر روی شخص دارد و او نیز آن را از طریق جابه‌جایی و تحرکاتش در موقعیت‌های مختلف اجتماعی، با خود منتقل و منتشر می‌سازد.^{۲۴}

این را می‌شود بازگشتی قصدناشده به مبانی آموزه‌ای مسیحیتی محسوب کرد که در تجربه دینی - تاریخی اروپا از آن دور افتاده بودند. پروتستانیزم احیاگر قرن پانزده اروپا، با انگیزه و آگاهی دینی صورت گرفت و با جلوداری کشیشان معترض به وقوع پیوست؛ در آمریکا اما با مهاجرت و انقطاع از عقبه‌های تاریخی و نهادی دین آغاز شد و با جلوداری مردان عمل در ساحات مختلف اجتماعی دنبال گردید. وضعیت دینی در زمانه پارسونز به مرحله‌ای رسیده بود که جز نزد افراد، نمی‌شد رد دیگری از آن در ساختار نهادی جامعه یافت.^{۲۵} مؤیدات این شرایط و این نگاه مسیحی و پروتستانی خاص را می‌توان از این ارزیابی پارسونز به دست آورد؛ آنجا که می‌گوید: تمایزبانی ساختی و حتی، از دست دادن موقعیت نهادی در کل، به نفع دین بوده و به افزایش خودمختاری آن انجامیده است (میوز ۱۹۷۵)؛ توجیه او در این باب نیز همین است که "هر چه محدودتر، تخصصی‌تر" (narrower is more specialized) (پارسونز ۱۹۶۳: ۳۸) و کارآمدتر.^{۲۶}

نگاه و رویکرد این دو درباره دین با وجود تفاوت‌هایی که در بحث از مکان دین داشته‌اند، از یک‌سنگ است و در یک جانب می‌ایستند و در مقابل آن، قاطبه جامعه‌شناسان و تحلیل‌گرانی که معتقدند این فرایند بسیار بیش از آنچه دورکیم و پارسونز گمان می‌کرده‌اند، دین را تضعیف کرده و از عرصه‌های مختلف اجتماعی بیرون رانده است.^{۲۷}

برجستگی دیگر پارسونز که باعث شده تا یکی از انتخاب‌های ما در ریشه‌یابی بحث مکان دین باشد، ارزیابی باز هم متفاوتی است که از «عرفی شدن» دارد. پارسونز را از این حیث نمی‌توان در هیچ نقطه از طیف نظریاتی قرار داد که به تدریج تعدیل شده و به وارونگی رسیده‌اند. او به‌خلاف انتظار، از عرفی شدن استقبال کرده و عجیب‌تر آن که آن را از موضع و منظر دینی انجام داده است.^{۲۸} این بیش از هر چیز ناشی از تعلق خاطر شدیدی است که به تجربه آمریکایی مدرنیته دارد.^{۲۹} و نگاه مسیحی - پروتستانی خاص ظاهر شده در آن جامعه. از نظر او هیچ یک از تلاش‌ها برای اخراج دین از دولت و دور کردن آن از

سیاست و انعزال از عرصه‌های اجتماعی و عقب‌راندن‌های بیش از این تا مرحله‌ای که به یک دغدغه‌خاطر شخصی و یک امر خصوصی تبدیل شود، علیه دین نیست؛ بلکه به نفع دین بوده است و موجب تقویت و بازگشت مؤثر و فعالانه‌تر آن به زندگی.

فاصله‌گیری پارسونز از دورکیم در باب جایگاه اجتماعی دین، علاوه بر تفاوت‌های عصری و جامعه‌ی^{۳۰}، به دلیل رویکرد توأمانی وی بوده و تلاشی که در به‌هم‌آوری کنش و ساختار داشته است. بداعت‌های او اما فراتر از وارد کردن پای کنش به تحلیل اجتماعی است. آن را باید در برگزیدن استعاره «نظام» به جای جامعه جست و عبور از چارچوب‌های نهادی به «خرده‌نظام‌های چهارگانه» و لحاظ کردن «سلسله‌مراتب سایبرنتیکی» در مناسبات میان آنها. خرده‌نظام‌های اجتماعی با وجود استقلال و ایفای نقش و کارکردهای خاص خود، جملگی در خدمت نظام هستند و طبق قاعده و نظمی سایبرنتیک، به تبادل «اطلاعات» و «انرژی» می‌پردازند. در همین جاست که بار دیگر پای دین به بحث‌های او باز می‌شود و نقش و کارکرد آن حتی در نظام‌های اجتماعی مدرن و پساصنعتی، آشکار و برجسته می‌گردد.

پارسونز که در جریان رو به گسترش تمایزیابی ساختی جوامع مدرن، دین را به جایی بیرون از چارچوب‌های نهادی رانده و از این حیث از دورکیم فاصله گرفته بود؛ از مسیری دیگر به جانب او بازگشت و دین را به فراز آورد و در نقش و موقعیتی تعیین‌کننده‌تر از قبل نشاناد.

بر اساس نظم و منطق سایبرنتیکی، هر نظام به وسیله آن خرده‌نظامی مهار و هدایت می‌شود که از اطلاعات بیشتر و بالاتری برخوردار است. حاصل آن شکل‌گیری نوعی ترتب تعیین‌کننده است میان خرده‌نظام‌های اجتماعی؛ بدین صورت که بالایی‌ها به واسطه اطلاعات بیشترشان، مشرف بر پایینی‌ها هستند و در کار تبادل آنچه بیشتر دارند به‌ازای آنچه فاقدند و نیاز دارند^{۳۱}. پارسونز بر همین اساس، فرهنگ را در صدر می‌نشاناد و در نتیجه دین، به مثابه یکی از اجزای اصلی فرهنگ، نقش الگویی و هنجارساز پیدا می‌کند (لیدز ۱۹۸۲).

با این که پارسونز در اشاره به اجزای فرهنگ، از خانواده و مدرسه نیز نام برده، اما با توجه به ماهیت گیرنده‌بودن آنها و دهندگی دین، معلوم است که سررشته کار فرهنگ و مسئولیت جهت‌دهی و هدایت نظام تماماً بر عهده دین است و آن را از طریق داده‌های شناختی و ارزشی و ذوقی به آحاد و اعضای جدید، انتقال می‌دهد و موجبات یک‌پارچگی

و هم‌آوایی جامعه را فراهم می‌آورد (میوز ۱۹۷۵؛ لیدز ۱۹۸۲). این همه را پارسونز در مسیحیت یافته؛ چون حامل و ناقل بیشترین آرمان‌های عام و فراموقعیتی (most generalized and unconditional ideals) است (لیدز ۱۹۸۲؛ همچنین بنگرید به: وندرشتراتن ۲۰۱۲).

از همین طریق می‌توان به یکی دیگر از برجستگی‌های مهم پارسونز و تفاوتش با دورکیم امان پیدا کرد. در حالی که «انسجام اجتماعی» در دنیای مدرن را دورکیم از مسیر تقسیم کار و نیاز متقابل آحاد تبیین می‌کرد و توضیح می‌داد؛ پارسونز آن را همچنان از کارکردهای به‌هم‌آورنده دین دانسته است. نگاه ویژه و سراسر مثبت پارسونز به دین و مشخصاً به مسیحیت پروتستانی را نه دورکیم داشت و نه هیچ یک از شاگردان و اخلاف او. «دین مدنی» (Civil religion) را رابرت بلا (۱۹۷۰)، در پرتو همان نظریه کارکردی پارسونز مطرح کرد؛ با این تفاوت که به‌جای مسیحیت پروتستانی، به یک دین عرفی (Secular religion) متوسل شده بود. دینی که در آخرین مراحل تحول پنج‌گانه، جایگزین آخرین بازمانده‌های سنت شده است تا انسجام اجتماعی تضعیف شده در جامعه پسا صنعتی و مدرن آمریکا را بازیابی کند (بلا ۱۹۶۴). تفاوت بین پارسونز و شاگرد بلا فصلش را گویا باید به حساب تحولات و تفاوت‌های پدید آمده در زمانه این دو گذارد: آمریکای ماقبل از دهه ۵۰ و مابعد دهه ۶۰ (ترنر ۲۰۰۵).

همین تفاوت را به نوعی دیگر می‌توان با پیتر برگر که از متأله-جامعه‌شناسان متأخر است، مشاهده کرد. تعبیر «خیمه مقدس» (Sacred canopy) را برگر برای اشاره به نقش و کارکرد به‌هم‌آورنده دین به‌کار برده است و همین او را با پارسونز قرین ساخته و در همان حال از او متمایز کرده است. زیرا برگر آن را مختص جوامع گذشته می‌دانست و نگران از دست رفتن آن در دوره مدرن شده بود (برگر ۱۳۹۷).

این سه را با وجود اختلاف‌شان در باب نوعیت و وضعیت دین در دنیای مدرن می‌توان در زمره جامعه‌شناسان دین کارکردگرا محسوب کرد. جامعه‌شناسان تقریباً هم‌عصر و هم‌سویی که در عین داشتن نگاه مثبت به دین، هیچ مکان رسمی ساخت یافته‌ای را در جامعه به آن نسبت نداده‌اند.

از مرور نظریات پارسونز ذیل «تمایز یابی ساختی» و «خرده نظام‌ها» نتوانستیم به جواب صریح و روشنی از او درباره مکان دین در جامعه برسیم. شاید بتوان پاسخ او به این سؤال را در نظریه‌اش درباره «کنش اجتماعی» به‌دست آورد.

پارسونز برحسب نظریه‌اش در ساخت کنش اجتماعی (۱۹۳۷)، به‌هم‌آورنده‌ی آرای دورکیم و وبر بوده است؛ اما وقتی پای دین به آن باز می‌شود، بیشتر به جانب وبر میل پیدا می‌کند (لیدز ۱۹۸۲). این چرخش و گرایش را می‌توان از این بیان او به‌دست آورد که می‌گوید من بیشتر یک جبرگرای فرهنگی (Cultural determinist) هستم تا جبرگرای اجتماعی (میوز ۱۹۷۵). پارسونز در اختلاف با مارکس هم جانب وبر را می‌گیرد و از اثر «عناصر هنجاری» (normative elements) بر «علائق مادی» (material interests) می‌گوید؛ بی‌آن که نقش عوامل زمینه‌ای را در این رابطه انکار کند (پارسونز ۱۹۶۶: ۱۱۳؛ میوز ۱۹۷۵).

تأکید وبر روی «باورها» و «ارزش‌ها» و اثرات آن بر جهت و کیفیت «کنش» و اثرات تجمعی آنها بر «سازه‌های اجتماعی»، همان مدعایی است که پارسونز هم به نوع دیگری مطرح کرده و در آن به اثرات دین بر حیات اجتماعی به واسطه‌ی اتحاد کنش‌گران تأکید نموده است.^{۳۲}

قربت دیگر پارسونز با وبر در همین است که در عین برجسته‌دانستن نقش دین در حیات اجتماعی جوامع مدرن، هیچ پاسخ صریحی به سؤال مکان دین در جامعه نداده‌اند. جایگاه دین از نظر ایشان که با آموزه‌های مسیحی پروتستانی نیز موافقت دارد، در ذهن و دل فرد است و از طریق تأثیراتی که بر نگرش و گرایش و کنش او دارد و با صورت‌بخشی به مناسبات بینافردی، جامعه را نیز در سطح کلان متأثر می‌سازد.

خوش‌بینی پارسونز نسبت به نقش دین در دنیای مدرن اما، به فراتر از وبر رفته است. در حالی مسیر این فرایند را وبر، در مراحل پیش‌رفته‌تر به جانبی می‌دید که دیگر هیچ نسبتی با آموزه‌ها و انگیزه‌های پروتستانی نداشت؛ پارسونز آن را همچنان خودآگاهانه و مثبت و دوسویه ارزیابی می‌کند.

در این که پارسونز نگاه مثبت و نقش تعیین‌کننده‌ای برای مسیحیت پروتستانی در جامعه‌ی پسا صنعتی و مدرن آمریکا قائل است، شکی نیست؛ و این که در نگاه ویژه‌اش به دین از بسیاری از جامعه‌شناسان مثبت‌اندیش نیز فراتر رفته هم تردیدی نیست؛ مسئله اما بر سر چرایی آن است و چرایی اختلاف با دیگران بر سر پاسخی که به سؤال از مکان دین می‌دهد. چرا با وجود نگاه بسیار مثبتی که به دین دارد و نقش تعیین‌کننده‌ای که در حیات اجتماعی جوامع مدرن به آن می‌دهد؛ جایگاه ویژه و موقعیت تثبیت‌شده‌ای در ساختار اجتماعی به آن اختصاص نداده است؟

پاسخ این سؤال شاید در تعبیر ترنر از نگرش ویژه پارسونز به مسیحیت پروتستانی نهفته باشد. ترنر (۲۰۰۵) از این تلقی پارسونزی با ترکیب معنادار «پروتستانتیزم لیبرال» (Liberal Protestantism) و «پروتستانتیزم آمریکایی» (American Protestantism) یاد کرده است.

۴.۲ منطق پاسخ و منشأ تفاوت

چنین به نظر می‌رسد که اگر مبنا و منطق پاسخ به این سؤال کشف شود، اسباب بروز اختلاف در پاسخ‌های داده شده نیز آشکار خواهد گردید و از آن طریق می‌توان به پاسخ‌های مطمئن‌تری رسید. منطق حاکم بر پاسخ البته خود تابعی است از نوعیت سؤال. جلوتر و در مقدمات بحث، به انواع سؤالات مطرح در این باب و رشته‌های علمی متنوعی که مسئول پاسخگویی به هر یک از آنها هستند، اشاره شد. همچنین افزودیم که چون پاسخ به این سؤال مستلزم در اختیار داشتن لاقل سه نظریه پیشینی درباره عناصر دخیل در آن، یعنی «انسان» و «جامعه» و «دین» است و نظریات موجود در این مقولات نیز نوعاً، واجد دو جنبه «اقتضایی» (Factual/Feasible) و «انتظاری» (Expected/Favorite) هستند؛ پس پاسخ‌های داده شده به سؤال از مکان دین هم لاجرم حاوی دو وجه نظری (Theoretical) و مرامی (Ideological) خواهد بود.

لائسیسم به مثابه پاسخ مشترک هر سه نظریه‌پرداز، بیش از آن که یک نظریه تبیینی مبتنی بر مقتضیات دین و دولت باشد؛ یک تصمیم و راهبرد ایدئولوژیک است؛ حسب انتظاراتی که از آن دو داشته و غایاتی که برای جامعه و آحاد آن در سر داشته‌اند. مصداقی از این پاسخ انتظاری را می‌توان در پیش‌داوری مارکس درباره دین یافت که آن را یک آگاهی کاذب و ایدئولوژی توجیه‌کننده مناسبات طبقاتی می‌دانست و هم‌زاد لازم تمامی دولت‌های جائز در طول تاریخ. لائسیسم برای توکویل از زمینه‌های ضد کلیسای انقلاب فرانسه برخاسته بود و از لیبرالیسم به بلوغ رسیده در تجربه آمریکایی دموکراسی. برای دفاع از آنها هم به هیچ پشتوانه نظری و تبیینی خاصی نیاز نبود و متوسل هم نشده‌اند. مسیر پارسونز برای رسیدن به این ایده اما اندکی متفاوت بوده است؛ بدین صورت که به جای تمسک به ایدئولوژی‌های دیگر، آن را از الهیات اجتماعی مسیحیت پروتستانی تقویت شده در آمریکا اخذ کرده است.

با تأمل در این سه می‌توان به دو مرجع و مسیر متفاوت در تشخیص و تعیین مکان دین رسید. مسیرهایی که نمی‌شود آنها را به علم به معنی دقیق و خالص آن نسبت داد:

۱. گفتمان غالب و ایدئولوژی مورد قبول نظریه‌پرداز؛

۲. خود دینی که موضوع مطالعه ایشان بوده و به نحو مستقیم یا غیرمستقیم به این سؤال پاسخ داده است.

در ادبیات دین‌پژوهی از این دو مسیر، با عناوین «انتظار از دین» و «قلمرو دین» یاد شده است. دین در اولی، موضوع (Object) است و جایگاهش را صاحب‌نظران، حسب گفتمان و ایدئولوژی متعلقه، تعیین می‌کنند. در دومی اما خود، مدعی و پاسخ‌دهنده (Subject) به این پرسش است و پیروان خویش را به تلاش برای تحقق آن فرا می‌خواند.

تفاوت پدید آمده در این باره ناشی از دو عامل است. یکی ناشی از واقعیت پیش روی نظریه‌پرداز و دیگری مربوط به منظر پیشینی او. بدین معنا که واقعیت‌های محیطی دوره او القاگر دین به مثابه متغیر مستقل باشد یا متغیر تابع؛ و این که نگاه و رویکرد نظری او به دین تحویلی باشد یا غیر تحویلی. تأثیرات این عناصر را می‌توان به روشنی در تفاوت‌های میان این سه نظریه‌پرداز مشاهده کرد. در واقعیت‌های محیطی کاملاً متفاوت از هم‌اند و در بنیان‌های نظری به درجات متفاوتی از تحویل‌گرایی شدید تا خفیف و خفیف‌تر دچارند.

یکی از دلایل ناگشوده ماندن مسئله و نامطمئن‌ی پاسخ‌های داده شده تاکنون شاید همین باشد که رویکرد تحویلی غالب (Hegemonic reductionist approach) در مطالعات دین‌پژوهی (شجاعی‌زند ۱۳۹۸)، از قبول مراجع و مسیرهای دیگر امتناع داشته و خصوصاً، از مراجعه به خود دین و طرح پرسش از آن مانع شده است. عجیب آن که این سخت‌گیری در رعایت بی‌طرفی علمی را تنها در حق ادیان اعمال می‌کرده و ایدئولوژی‌ها غالباً از آن مستثنا و مبرا می‌شده‌اند. شاهد مثال بارز آن، همین لائسیسم است که صرفاً متمرکز و متمحض بر رهاسازی دولت از دین است و نه از ایدئولوژی. این اغماض را حتی در مارکس که نگاه منفی و حساسیت ویژه‌ای نسبت به ایدئولوژی دارد هم می‌توان دید؛ آنجا که شرط رسیدن به «دولت حقیقی»، «دولت آزاد» و «دولت کامل» را آزادی دولت از دین دیده و هیچ اشاره‌ای به ایدئولوژی‌های بدیلی که ممکن است جای دین را در دولت بگیرند، نکرده است (مارکس ۱۳۸۱: ۱۶، ۱۹، ۲۶). همان‌طور که توکویل و پارسونز نیز هیچ حساسیتی از خود نشان ندادند؛ وقتی که لیبرالیسم، مبنای سیاست و عمل دولت لائیک آمریکا قرار گرفته بود (سیدنتاپ ۱۳۷۴: ۱۵۵-۱۵۳، ۱۵۸، ۱۶۳؛ ترنر ۲۰۰۵).

پاسخ‌های ایجابی و جزئی‌تر مارکس و توکویل و پارسونز به سؤال مکان دین هم از همین قاعده پیروی کرده است؛ یعنی راهبردی هستند و متضمن ملاحظات مرامی و

مصلحت‌اندیشی‌های جهت‌مند. ادبیات نگاشته شده در اطراف آنها نیز عمدتاً از جنس توجیه و تشریح‌اند و فاقد هرگونه عنصر نظری و تبیینی. به‌همین‌رو پاسخ‌های متفاوت ایشان بیش از آن که نظری باشد؛ ناشی از ایدئولوژی و الهیات متفاوت‌شان است و برخی تمایزات شرایطی. مارکس بر همین اساس، مکان مناسب دین را جامعه مدنی می‌داند و توکویل و پارسونز با شرحی که آمد، در یک ناکجای سیال میان فرد و جامعه.

در بین جامعه‌شناسان متأخری که به این موضوع پرداخته، هستند کسانی که آن پنهان‌کاری نظری و لاپوشانی علمی را کنار گذاشته و پسند ایدئولوژیک و گفتمانی خویش در پاسخ به این سؤال را عیان نموده‌اند. احمد صدری از جامعه‌شناسان ایرانی مقیم آمریکاست که به‌نحو خاص و مصداقی‌تری به سراغ این موضوع رفته و پاسخ صریح و دقیق‌تری هم به آن داده است. صدری هیچ امتناعی از آشکار نمودن سویه هنجاری پاسخ خویش ندارد و به سیاق برگزیده، به بر سر داشتن هم‌زمان دو کلاه علم و روشنفکری اذعان کرده است. او برای پاسخ به سؤال «مکان دین در آینده ایران» به یک گونه‌شناسی پنج‌گانه از پاسخ‌های محتمل دست زده و انتخاب خویش را هم از بین آنها اعلام کرده است.^{۳۳} پسند نهایی او البته متفاوت از اندیشمندان غربی است؛ در این حد که پس از مفروض گرفتن لائسیته به‌مثابه یک اصل مسلم تخطی‌ناپذیر، ترجیح داده دین را تا مرحله حضور در «جامعه سیاسی» بالا بیاورد.

تلاش برای دستیابی به مبنای صدری، دشوارتر است؛ چون «ترکیبی» است و از رویکرد تحویلی تعدیل‌شده و بنیان‌های لائسیستی او و واقعیت‌های سیاسی جاری در ایران امروز به‌دست آمده است. از قابلیت تعمیم و مدل‌سازی چندانی هم برخوردار نیست؛ چون ممکن است با هرگونه تغییر سیاسی در اوضاع ایران، دستخوش تغییر گردد.

رویکرد تحویلی او را معتدل خواندیم؛ چون به تفاوت‌های آموزه‌ای و تاریخی اسلام نسبت به مسیحیت و ادیان دیگر توجه نموده؛ اما نه چندان که پاسخ به سؤال از مکان دین را هم از آن بپرسد و با نظر به قلمرو اعلام شده خود دین، به‌دست آورد. پاسخ برگزیده او به این سؤال مبتنی بر انتظاری است که به‌نحو پیشینی از دین دارد و آن را نیز از گفتمان‌های غالب مورد اشاره گرفته است.

۳. نتیجه‌گیری

ما در این واریسی بیش از آن که به دنبال یافتن پاسخ مناسب به این سؤال باشیم یا آن را فرصتی برای طرح و القای نظر خود قرار بدهیم؛ درصدد دستیابی به «منطق درست پاسخگویی» به آن بوده‌ایم و نشان دادن و برجسته‌کردن وجوهی از این مسئله که به دلیل عدم واکاوی دقیق نظریات دین، پنهان مانده و به همین شکل، دست‌به‌دست می‌شوند.

«الهیات اجتماعی» را بنابه تعریفی که جلوتر ارائه شد، نباید مختص ادیان شمرد؛ آن را در یک معنای عام‌تر می‌توان هم به ادیان غیر الهی و هم به ایدئولوژی‌ها و گفتمان‌های غیر دینی نسبت داد. آنها در جوف نظریات حضور پیدا می‌کنند؛ خصوصاً در آن دسته از موضوعات و پرسش‌هایی که جنبه راهبردی دارند. موضوع و پرسش از مکان دین از همین قبیل است؛ بدین معنا که هر ابراز نظر و پاسخی به آن لاجرم حاوی و حامل عناصر ایدئولوژیک و گفتمانی آن نظریه‌پرداز نیز هست. مگر این که پرسش از واقعیت تاریخی آن باشد یا از نگرش مردم درباره آن. هر پاسخی به‌جز این دو، یا ناشی از موضع پیشینی نظریه‌پرداز است درباره دین و یا پاسخی است که آن دین به این سؤال داده است. دو پاسخ اخیر از یک سنخ‌اند؛ با این تفاوت مهم که یکی با استمداد از الهیات اجتماعی بیگانه از مصداق مورد مطالعه بدان پاسخ داده است و دیگری بر اساس آموزه‌های دین جاری در آن جامعه.

از واریسی نظریات مرور شده‌ای که به این سؤال پاسخ داده‌اند، محرز شد که جملگی از حیث داشتن صغۀ ایدئولوژیک، نظیر هم‌اند و از حیث انتخاب‌شان اما، متفاوت از هم. صحت و اعتبار این نظریات از نظر ما، تابعی است از تناسبی که با موضوع و مصداق مورد بررسی دارند. به عنوان مثال، رویکرد تحویلی غالب بر نظریه دین مارکس، امکان پاسخ مناسب را به‌طور کلی از او سلب کرده است؛ چون هیچ اعتنایی به الهیات اجتماعی ادیان و تفاوت‌های تأثیرگذار میان آنها نداشته و همه چیز را بر اساس نگرش و انتظار پیشینی خود از دین ترسیم کرده است. این نقص در توکویل و پارسونز، به میزانی که به رویکرد مسیحی وفاداری نشان داده‌اند؛ کاهش یافته است. از مزیت‌های دیگر موجود در پاسخ ایشان شاید همین باشد که قرابت و سازگاری شایانی میان انتظارات لیبرالیستی و آموزه‌های پروتستانی ظاهر شده در آمریکا در باب مکان دین وجود داشته است. اتفاقی که لزوماً و در همه جا رخ نمی‌دهد؛ چنان‌که در انتخاب مطلوب صدری هم رخ نداده است. ایراد وارد به پاسخ صدری علاوه بر عدم انطباق با آموزه‌های اسلام شیعی؛ در عدم امعان و اعتنای او به «مبنای

لازم» برای پاسخ به این پرسش است و به همین رو هم نمی‌تواند آن را به مثابه یک مدل عام پیشنهاد نماید. او علاوه بر مرجع مغایر، ملاحظات نازلی را برای این کار برگزیده؛ لذا به پاسخی رسیده که ناپایدار است و غیر قابل تعمیم به مواقع و جوامع اسلامی دیگر. از نتایج ضمنی حاصل از مطالعه این که جامعه‌شناس دین، نمی‌تواند و نباید نسبت به الهیات اجتماعی ادیان بی تفاوت باشد. این مراجعه و استمداد در برخی از موضوعات و سرفصل‌های آن از ضرورت بیشتری برخوردار است. نتیجه‌گیری اخیر به هیچ رو ناقض مبانی جهان‌شمول علم و اصل بی‌طرفی نیست و لزوماً جنبه ترویجی و مهندسی پیدا نخواهد کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. همچنین است اشاراتی در کتاب‌های *خانواده مقدس* (۱۸۴۴)، *دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی* ۱۸۴۴ و *مانیفست حزب کمونیست* (۱۸۴۸).
۲. مارکس هم‌سویی خود با الغای دین را در مقدمه «گامی در نقد فلسفه حق هگل» مطرح کرده است و آن را در صورت وقوع، موجب نیل انسان به سعادت واقعی دانسته است. بنگرید به: (مارکس ۱۳۸۱: ۵۴، ۶۴).
۳. روایت شاید دقیق‌تر از انقلاب فرانسه آن است که یک حرکت توأمان «آزادی دولت از دین» و «آزادی انسان از مسیحیت» بوده است.
۴. بائر در برخی عبارات، به جای رهایی از دین به نحو مطلق، از راندن مذهب به عرصه خصوصی هم یاد کرده است (مارکس ۱۳۸۱: ۱۵، ۲۰). در این صورت نباید مورد تعریض‌های جدی مارکس قرار می‌گرفت. او خود البته در همین نظریه تردید کرده و می‌گوید: وقتی دین به عرصه خصوصی رانده شود؛ خواهد مُرد. اگر مناسک شنبه و یکشنبه را از یهودیت و مسیحیت بگیرد و یا قدرت تکفیرش را از آن سلب کنید؛ مرگ مذهب آغاز می‌شود (همان: ۱۶-۱۵).
۵. اگر مارکس را بر حسب آنچه در کتاب *درباره مسئله یهود* آمده، قائل به دولت خشی و متعال بدانیم؛ باید پذیرفت که هنوز متأثر از رویکردهای لیبرال و هگلی به دولت بوده و تحولات سیاسی و فلسفی خویش را کامل نکرده است. در این باره بنگرید به: (مارکس ۱۳۸۱، پی‌گفتار: ۹۳-۹۱).
۶. برای مشاهده رگه‌هایی از این نگاه فلسفی به تاریخ و نظریه تحولات ناشی از تغییر ابزار، شیوه و مناسبات تولید، بنگرید به: (مارکس و انگلس ۱۳۷۹: ۲۹۳-۲۸۸).

۷. آغاز و پایان مورد اشاره ما در اینجا، ترتیب نظری و منطقی دارد و نه زمانی. فضل تقدم پرداختن به این بحث در هر صورت با توکویل (۱۸۳۵) بوده؛ چرا که نظراتش را حدود یک دهه پیش‌تر از مارکس (۱۸۴۴) مطرح کرده است.

۸. نگاه نهادی به دین از رویکردهای غالب در بین جامعه‌شناسان است. سرمنشأ آن را هم باید در ادیان تجزیه‌گرا نظیر مسیحیت جست (شجاعی‌زند ۱۳۸۱: ۲۹۴-۲۹۲) و همچنین در رویکرد جامعه‌گرایانی نظیر دورکیم و تعاریفی که از دین ارائه کرده‌اند (دورکیم ۱۳۸۳: ۶۳؛ بلا ۱۹۶۴: ۳۷۲؛ گلاک و استارک ۱۹۶۵: ۱۷؛ اسپرو ۱۹۶۶: ۹۶؛ بل ۱۹۸۰: ۳۳۴-۳۳۳؛ جیمز ۱۹۸۲: ۳۱-۳۰). تلقی نهادی از دین اما دو مخالف جدی هم داشته است. یکی در رویکردهای فردی و درون‌گرا به دین و دیگری در متألّهان ادیان اشتهالی نظیر اسلام. برای اشاراتی در این باره بنگرید به: (شجاعی‌زند ۱۳۸۱: ۱۶۸-۱۶۳؛ ۱۳۹۴: ۴۰۳-۴۰۲).

۹. کاهان (۲۰۱۵) از توکویل‌شناسان معاصر نیز در تشریح رویکرد کارکردی او به دین، به نقش مهار و ایجاد تعادل (Checks and Balance) در صحنه سیاسی اجتماعی امریکا اشاره کرده است.

۱۰. به نظر می‌رسد که مارکس در زمان نگارش درباره مسئله یهود (۱۸۴۳)، هنوز متأثر از اجوای لیبرال و جمهوری‌خواهی است؛ اما نه به قطعیت و شدتی که توکویل در حال نگارش دموکراسی در امریکا (۱۸۳۵ و ۱۸۴۰) بوده است.

۱۱. دفاع مارکس از لائیسسم، از مدخل دولت بوده است و لوازم و تبعات آن. دفاع توکویل اما از مدخل دین صورت گرفته است. توکویل با مبنا قراردادن دین، از چهار مسیر به دفاع از لائیسیتیه پرداخته است: استدلال عقلی و دین‌شناختی (توکویل ۱۳۴۷: ۶۰۹-۶۰۳)؛ استدلال تاریخی و تطبیقی (همان: ۶۰۷-۶۱۱)؛ استناد به آموزه‌های مسیحی کاتولیک (همان: ۵۸۸-۵۸۷) و ارجاعاتی هم به نظر و عمل کشیشانی که از مرکزگرایی کاتولیکی اروپا بریده و به سرزمین آزادی، یعنی آمریکا پا گذاشته بودند (همان: ۵۸۸-۵۸۹، ۶۰۰-۶۰۲، ۶۰۶). در تمییز میان لائیسیتیه (Laicity) و عرفی‌شدن (Secularization) است که توکویل در عین دفاع از جدایی دین و دولت، با نظریات مبتنی بر افول دین بر اثر رشد فرهنگی و توسعه سیاسی چندان موافق نیست. بنگرید به: (توکویل ۱۳۴۷: ۵۹۹).

۱۲. مارکس در مقایسه میان سه کشور آلمان با دولتی مسیحی، فرانسه با دولتی مشروطه که مسیحیت در آن، دین رسمی است و آمریکا با یک دولت غیرمذهبی کامل که دین در غیر عرصه عمومی آن زنده و فعال است، رجحان را به آمریکا داده است (مارکس ۱۳۸۱: ۱۸-۱۷). توکویل هم غلظه و شیفتگی‌اش نسبت به آمریکا را در سراسر کتاب دموکراسی در آمریکا (۲۰۱۲) نشان داده است. عنصر برجسته برای توکویل توفیقی بوده که آمریکا در به‌هم‌آوری دین (مسیحیت) و آزادی داشته است و نقش شایان آموزه‌های آن در تحکیم و تقویت مساوات به مثابه شرط لازم بسط و تحقق دموکراسی. بنگرید به: (سیدنتاپ ۱۳۷۴: ۸۸-۸۳، ۱۵۸-۱۵۶).

مکان دین در جامعه (علی‌رضا شجاعی‌زند) ۳۰۱

۱۳. بسیاری بر این نکته تأکید کرده‌اند که دموکراسی مطمح نظر و مورد تعقیب توکویل، صرف نظر از آثار و پیامدهای سیاسی‌اش، بنیادی اجتماعی داشته است. این را می‌توان از تأکیدات او بر عنصر «مساوات»، «اخلاق» و «مسئولیت‌پذیری اجتماعی»، به عنوان پیش‌فرض و مقدمات لازم برای آن به دست آورد. توکویل معتقد بود که زمینه‌ساز انتقال از حکومت‌های آریستوکراسی و الیگارشیک به دموکراسی، تحولاتی است که در جوامع اروپایی رخ داده یا در حال رخ دادن است و طی آن، طبقه اشراف دستخوش تنازل شده و عوام در حال صعود در سلسله مراتب اجتماعی هستند. بنگرید به: (سیدنتاپ ۱۳۷۴: ۷۸-۷۶، ۸۱-۸۰، ۸۶-۸۳).

۱۴. توکویل می‌گوید که مذهب در آمریکا به‌طور مستقیم مداخله‌ای در امر حکومت ندارد؛ با این حال باید آن را یکی از ارکان سیاست محسوب کرد (توکویل ۱۳۴۷: ۵۹۵). این وضعیت از جهاتی قابل مقایسه است با آنچه ماکس وبر درباره اثر پروتستان‌تیزم بر صورت‌بخشی به نظام نوین سرمایه‌داری در اروپا ادعا کرده است. بنگرید به: (وبر ۱۹۵۸؛ ۱۳۷۱).

۱۵. توکویل در تفصیل شرایط ویژه آمریکا به سه عامل جغرافیا و قانون و فرهنگ (اخلاق و عادات) خاص آمریکاییان اشاره کرده و صفحاتی را به تشریح و مقایسه آنها اختصاص داده است. بنگرید به: (توکویل ۱۳۴۷: ۶۳۸-۵۶۷، ۶۳۱-۶۱۲). اخلاق و فرهنگ متأثر از دین از نظر توکویل، تعیین‌کنندگی بیشتری نسبت به جغرافیا و قانون دارند (همان: ۶۲۶-۶۱۲) و می‌گوید اخلاق از نظر من یک نقطه مرکزی است (همان: ۶۲۵).

۱۶. این خصوصیت مسیحی را توکویل از طریق مقایسه میان اسلام و مسیحیت نیز ابراز داشته است. بنگرید به: (توکویل ۲۰۱۲: ۷۴۷-۷۴۶). کاهان (۲۰۱۵) می‌گوید که توکویل اسلام را به دلیل آموزه برابری و نداشتن نظام کشیشی، مستعدتر از مسیحیت برای همراهی با دموکراسی می‌دانست؛ اما به دلیل عدم جدایی میان مسجد و دولت، از آن عقب ماند.

۱۷. توکویل اصرار دارد که نشان دهد بی‌اعتنایی‌های به سیاست و جامعه و نازل‌شماری مادیات، هیچ به معنای ترک دنیا و آخرت‌گرایی محض نیست. به همین رو می‌گوید اگر تصور کنید که توجه مردم آمریکا به مذهب صرفاً برای مقاصد آن‌دنیایی است، مرتکب اشتباه شده‌اید. توجه به دنیای دیگر، بخشی از مقاصد آنها است. بنگرید به: (توکویل ۱۳۴۷: ۵۹۷). کاهان (۲۰۱۵) نیز این برداشت ویژه و متمایز توکویل از مسیحیت را که در آن به نحو توأمان و متعادل به امور مادی و معنوی توجه داشته، برجسته کرده است.

۱۸. می‌گوید که مذهب نفوذ و اثری در قوانین نداشته است؛ در عین حال که هدایت اخلاقی جامعه را به عهده دارد. بنگرید به: (توکویل ۱۳۴۷: ۵۹۲). سیدنتاپ هم همین برداشت را از توکویل داشته و به نقل از او می‌گوید که اخلاق مسیحی قادر است مستقل از باورهای دینی زنده بماند و عمل کند. توکویل اصرار داشت که مسیحیت را در این آموزه خلاصه کند که: «خدا را با تمام قلبت دوست بدار و همسایه‌ات را هم چون خودت.» (سیدنتاپ ۱۳۷۴: ۱۶۱-۱۵۸). اخلاق مسیحی را توکویل، چنان

هم‌سو با شرایط پدید آمده در آمریکا فهم و تفسیر می‌کرد که می‌توانست از پشتوانه‌های سودباوری و فردگرایی لیبرال باشد. (همان: ۱۶۳).

۱۹. آنچه از قرائت متمایز توکویل از مسیحیت کاتولیکی اشاره شد، در جای جای کتاب دموکراسی در آمریکا مشهود است: «اگر اراده و فکر بشر را در دنبال کردن خواسته‌های خود آزاد بگذارند، جامعه سیاسی و عالم‌الوهِیت را به صورتی مشابه سامان خواهد داد. جسارت کرده می‌گویم عالم خاکی و عالم سماوی را یک‌سان و هم‌آهنگ خواهد نمود.» (توکویل ۱۳۴۷: ۵۸۶). همچنین است این عبارات که: «تمامی ادیان واجد نظریه و غایات سیاسی هستند» و «در کنار هر مذهب یک نظر و مقصود سیاسی وجود دارد که به‌طور ذاتی با آن همراه است.» (همان). کاهان (۲۰۱۵) ریشه این برداشت‌های متمایز و فرید را در انسان‌شناسی خاص او یافته است. نگاه دوگانه‌گرایی توکویل را می‌توان به ادیان اشمالی نظیر اسلام نزدیک یافت؛ چون به‌جای افتادن در مسیر تجزی و تقابل، جانب تلائم و تجمیع و تعادل را گرفته است.

۲۰. سابقه پیوند کلیسا با رژیم‌های مطلقه و بعضاً مستبد در اروپا و اثرات اجتماعی و فرهنگی آن بر مردم، اجازه چنین تغییر نقش و موضعی را به دین و نمایندگان آن نمی‌داد. این را بیفزایید به لائسیته حاد اروپایی که هیچ‌گونه تعاضد و همراهی با دین را برنمی‌تافت. این شرایط اما با تغییر زمینه و انقطاع از عقبه‌های تاریخی، برای مهاجران به آمریکا فراهم آمده بود.

۲۱. آنچه توکویل در کتاب دموکراسی در آمریکا (۲۰۱۲) عرضه داشته، مطلوبیت و ترجیحات اوست که در واقعیت مشاهده‌شده‌اش از نسبت دین و سیاست در آمریکا گزارش شده است. این را از حسرت و افسوسی که چرا دموکراسی در اروپا و فرانسه چنین وضع و صورتی پیدا نکرده است هم می‌توان به‌دست آورد.

۲۲. اهتمام‌های پارسونز به دین فراتر از اینها است. از آن جمله، ترجمه کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری وبر (۱۹۳۰) به انگلیسی است و مقدمه‌ای که بر کتاب جامعه‌شناسی دین وبر (۱۹۲۲) نگاشته است. با وصف این کسانی هم معتقدند که جایگاه مهمی در جامعه‌شناسی دین نداشته است. بنگرید به: (لیدز ۱۹۸۲؛ وِندرشتراتن ۲۰۱۵).

۲۳. منظور فاصله ۷۰-۸۰ ساله‌ایست که میان نگارش کتاب درباره تقسیم کار اجتماعی دورکیم (۱۸۹۳) و مقالات پارسونز (۱۹۶۶ و ۱۹۷۴) وجود دارد. همچنین به تفاوت‌های اجتماعی جوامع اروپایی عصر دورکیم با جامعه آمریکا در زمانه پارسونز اشارت دارد.

۲۴. برای اشاراتی درباره خصوصی‌شدن دینداری (privatization of religious commitments) و نامرئی‌شدن نهادهای دینی (invisibilization of religious institutions)، بنگرید به: (وِندرشتراتن ۲۰۱۵).

۲۵. انتساب این نظر به پارسونز که دین جامعه مدرن، «فردگرایی» است (ترنر ۲۰۰۵)؛ چندان دقیق نیست. بهتر است گفته شود او دینی را برای دوره مدرن مناسب می‌دانست که فردگرایی در آن برجستگی و غلبه داشته باشد.

مکان دین در جامعه (علی‌رضا شجاعی‌زند) ۳۰۳

۲۶. وندراشتراتن (۲۰۱۲) نیز استنباط خود از ارزیابی پارسونز را چنین آورده است که: "فرآیندهای تمایز، تخصص‌گرایی و استقلال سیستمی را ممکن می‌سازند و زیرسیستم‌های تمایز یافته قادر به ایجاد پویایی‌های بیشتر خاص خود هستند." کلیسا از همین طریق توانست به تدریج، جایگاه «مستقلی» به دست آورد و بر محیط سکولار پیرامونش اثر بگذارد. اشاره او در این باره گویا به تدهین و تاج نهادن بر سر شارلمانی توسط پاپ است.

۲۷. برای آشنایی با برخی از نظریات جامعه‌شناسان دین درباره اثرات فروکاهنده تمایزیابی ساختی بر روی دین، بنگرید به: (شجاعی‌زند ۱۳۸۱: ۱۲۸-۱۲۲).

۲۸. برای تفصیل در این باره، بنگرید به: (وندراشتراتن ۲۰۱۲؛ ۲۰۱۵).

۲۹. اثر مستثنایی و مستثناسازی آمریکا (American exceptionalism) که موافقین بسیاری هم در آن روزگار، از مارکس تا توکویل داشت، در نگاه و تحلیل پارسونز آشکار است. برای اشاراتی در این باره بنگرید به: (وندراشتراتن ۲۰۱۵). این را از آخرین اثر باقی مانده از او با عنوان *جامعه آمریکایی* (۲۰۰۷) هم می‌شود به دست آورد.

۳۰. برای دستیابی به شواهدی از تفاوت نظر پارسونز با دورکیم در وضع نهادی دین، بنگرید به: (پوگی ۱۹۷۱).

۳۱. برخلاف نظر پارسونز که دین را فاقد انرژی و مستمند خرده‌نظام‌های دیگر مثل سیاست و اقتصاد می‌داند، باید گفت که دین علاوه بر اطلاعات، واجد انرژی سرشاری نیز هست؛ البته از نوع دیگر. این انرژی حتی در مسیحیت رهبانی و تارک دنیا نیز وجود داشته است. نوع این جهانی آن را نیز، بنابر نظر وبر، می‌توان در پروتستان‌های مسیحی یافت که با انگیزه‌های دینی به دنبال آباد دنیا بوده‌اند. همان که در صورت‌بخشی به نظام سرمایه‌داری نوین در آمریکا موثر افتاد. بنگرید به: (وبر ۱۳۷۱).

۳۲. درباره تأثیرپذیری‌های پارسونز از وبر، بنگرید به: (لیدز ۱۹۸۲). وبر هم در تقویت گرایش پروتستانی پارسونز مؤثر بوده است و هم در صورت‌بخشی به جامعه‌شناسی دین او. برای آشنایی با اختلاف نظرهای وی با وبر درباره پروتستانتیزم و تأثیراتش بر عرفی‌شدن هم بنگرید به: (وندراشتراتن ۲۰۱۲).

۳۳. گونه‌شناسی پنج‌گانه صدری به ترتیب: «آته‌ایسم رادیکال»، «آته‌ایسم معتدل»، «اصلاح‌گری رادیکال»، «اصلاح‌گری معتدل» و «بنیادگرایی سیاسی» است. پاسخ این گونه‌ها به سؤال مذکور به ترتیب: محو کلی دین؛ اخراج دین از حیات اجتماعی و راندن آن به حوزه خصوصی؛ پذیرش دین در عرصه خصوصی و جامعه مدنی؛ جایز دانستن حضور دین در جامعه سیاسی و بالاخره، وارد نمودن دین به حوزه دولت و قدرت رسمی است. او خود را از چهارمین دسته، یعنی نزدیک به اصلاح‌گری معتدل می‌داند و با نقش‌آفرینی دین تا مرحله ماقبل از دولت، یعنی در جامعه سیاسی همراه می‌بیند. بنگرید به: (صدری ۱۳۸۷، ۱۴۰۱).

کتاب‌نامه

- برگر، پتر ال. (۱۳۹۷) *سایبان مقدس: عناصر نظریه جامعه‌شناختی دین*؛ ترجمه ابوالفضل مرشدی. تهران: ثالث.
- توکویل، آلکسی. (۱۳۴۷) *تحلیل دموکراسی در آمریکا*؛ ترجمه رحمت‌الله مقدم‌مراغه‌ای. تهران: زوار با همکاری فرانکلین.
- توکویل، آلکسی. (۱۳۶۵) *انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن*؛ ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نقره.
- دورکیم، امیل. (۱۳۸۳) *صور بنیانی حیات دینی*؛ ترجمه باقر پرهام. تهران: نشر مرکز.
- سیدنتاب، لری. (۱۳۷۴) *توکویل*؛ ترجمه حسن کامشاد. تهران: طرح نو.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا. (۱۳۸۱) *عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*؛ تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا. (۱۳۹۴) *دین در زمانه و زمینه مدرن*؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا. (۱۳۹۸) *تحویل‌گرایی در مطالعات جامعه‌شناختی دین*؛ *فصلنامه قبسات* (س. ۲۴، ش. ۹۱) (ص. ۵۹-۹۶).
- صدری، احمد. (۱۳۸۷) بررسی جامعه‌شناختی نقش دین در جامعه مدنی. <https://www.islahweb.org/>
<http://www.islahweb.org/node/1987?topic=thought>
- صدری، احمد. (۱۴۰۱) *مکان دین در آینده ایران سکولار و مردم‌سالار*. <https://www.zeitoons.com/67847>
- مارکس، کارل. (۱۳۸۱) *درباره مسئله یهود؛ گامی در نقد فلسفه حق هگل*؛ ترجمه مرتضی محیط. تهران: اختران.
- مارکس، کارل. فردریش انگلس. گئورگی پلخانف. (۱۳۷۹) *لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی*؛ ترجمه پرویز بابایی. تهران: چشمه.
- وبر، ماکس. (۱۳۷۱) *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*؛ ترجمه عبدالمعبود انصاری. تهران: سمت.

Bell, Daniel. (1980) *Sociological Journeys, Essays 1960-1980*, London.

Bellah, Robert. (1964) Religious Evolution; In: *American Sociological Review*; 29(3), 358-374.

Bellah, Robert N. (1970) Civil Religion in America; In: *Beyond Belief: Essay on Religion in a Post-Industrial World*, New York: Harper & Row.

Glock, Charles Y. & Rodney Stark, (1965) *Religion and Society in Tension*; Chicago: Rand McNally.

James, William. (1982) *The Varieties of Religious Experience*; U. S. A.: Penguin Book.

- Kahan, Alan S. (2015) Checks and Balances for Democratic Souls: Alexis de Tocqueville on Religion in Democratic Societies; *American Political Thought*; 4(1), 100-119. <https://doi.org/10.1086/679757>
- Lidz, Victor. (1982) Religion and Cybernetic Concepts in the Theory of Action; In: *Sociological Analysis*, 43(4), Talcott Parsons on Religion, 287-305. <https://doi.org/10.2307/3710829>
- Marx, Karl. (1992) *Early Writings*; trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton; London: Penguin Classics.
- Mews, Stuart. (1975) Religion in the social theories of Talcott Parsons; In: *Religion*, 5(1), 69-77. [https://doi.org/10.1016/0048-721X\(75\)90030](https://doi.org/10.1016/0048-721X(75)90030)
- Parsons, Talcott. (1937 org.) *The structure of social action: A study in social theory with special reference to a group of recent European writers*. New York: McGraw-Hill.
- Parsons, Talcott. (1963) Christianity and modern industrial society; In: E. Tiryakian (ed.) *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change*; Glencoe, Ill: Free Press. 33-70.
- Parsons, T. (1966) Religion in a modern pluralistic society; In: *Journal of Religious Research*. 7(3), 125-146. <https://doi.org/10.2307/3509920>
- Parsons, T. (1974) Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization; In: *Social Research*, 41(2), 193-225. <http://www.jstor.org/stable/40970177>
- Parsons, Talcott. (2007) *American society: A theory of the societal community*. Edited and with an introduction by Giuseppe Sciortino. Boulder, CO: Paradigm
- Poggi Gianfranco. (1971) The Place of Religion in Durkheim's Theory of institutions; In: *European Journal of Sociology*. 12(2), 229-260. <https://doi.org/10.1017/S00039756000002319>
- Spiro, Melford. (1966) Religion: Problems of Definition and Explanation; In: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Michael Banton (ed.) London: Tavistock.
- Tocqueville, Alexis de. (2012) *Democracy in America*. (Tow Vol.) Eduardo nolla (ed.) T. Schlaefifer (Trans.) Indianapolis: Liberty Fund.
- Turner, Bryan S. (2005) Talcott Parsons's Sociology of Religion and the Expressive Revolution: The Problem of Western Individualism; In: *Journal of Classical Sociology*, 5(6), 303-318. <https://doi.org/10.1177/1468795X05053487>
- Vanderstraeten, Raf. (2012) Talcott Parsons and the enigma of secularization; In: *European Journal of Social Theory*; 16(1), 69-84. <https://doi.org/10.1177/1368431011422921>
- Vanderstraeten, Raf. (2015) Inclusion Ideals and Inclusion Promlems: Parsons and Luhmann on Religion and Secularization; *Acta Sociologica*, 58(2), 173-185. <https://doi.org/10.1177/0001699314562807>
- Weber, Max. (1958) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*; Trans. T. Parsons. New York: Scribner.
- Weber, Max. (1922 org.1978) *Economy & Society*. Edited by G. Roth & C. Wittich. Berkeley: university of California press.