

دیانت و مدرنیت

(رویکرد نظریه پردازان اجتماعی در باب رویارویی و دگرگونی دین با مدرنیت نخست و پسین)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۳۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۷/۲۶

* حسین حیدری

** جواد روحانی رصاف

*** خدیجه کار دوست فیینی

چکیده

خاستگاه تاریخی و جغرافیایی مدرنیت به اروپای سده‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی باز می‌گردد؛ ولی بی‌گمان تأثیر روزافزون آن تا دورترین نقاط جهان تا کنون کشیده شده و در جهت همسان‌سازی فرهنگی ملل مختلف همچنان به پیش می‌تازد. یکی از مهم‌ترین ویژگی مدرنیت از آغاز تا اواخر دهه ۱۹۶۰، مخالفت با دین، سنت و گذشته بوده است؛ ولی از آن زمان به بعد، به تدریج جهان شاهد رشد گرایش‌ها نسبت به دین و سنت بوده است؛ به گونه‌ای که دوره جدید را برخی پسامدرنیت نام نهاده‌اند. آنتونی گیدنز معتقد است عناصر ذاتی مدرنیت در دوره جدید حتی به صورت تشدید شده همچنان پابرجاست؛ زیرا گوهر مدرنیت نه ضدیت با سنت، بلکه تکثرگرایی است. این جستار پس از ذکر ویژگی‌های معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و جامعه‌شناسی مدرنیت به مقایسه رویکردهای دوره نخست و متأخر آن می‌پردازد و به تحلیل عوامل این تغییر جهت‌گیری از قبیل ناکامی علم در پاسخ‌گویی به پرسش‌های بنیادین بشر و معنای زندگی، تردید معرفت‌شناختی در مبانی علوم، پیدایی بحران‌های اجتماعی و روانی و حتی تغییرات در مبانی ادیان کلاسیک و پیدایی جنبش‌های نوپدید دینی و... می‌پردازد و راه نجات بحران‌های بنیانکن بشری را هم دگرگونی در مبانی علوم و فنون جدید و هم دگرگونی‌های اساسی در مبادی اندیشه دینی و سنتی می‌داند.

واژگان کلیدی: مدرنیت متقدم، مدرنیت متأخر، سکولاریزم، جنبش‌های نوپدید دینی، معنویت.

* دانشیار گروه ادیان و فلسفه دانشگاه کاشان. heydari@kashanu.ac.ir

** عضو هیئت علمی موسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی. J.Rassaf@Imps.ac.ir

*** دانشجوی دکتری دانشگاه کاشان (نویسنده مسئول). Erfan407@gmail.com

۱. طرح مسئله

در سرتاسر تاریخ و در کهن‌ترین فرهنگ‌های بشری، دین به عنوان یکی از برجسته‌ترین و فراگیرترین ویژگی‌های زندگی انسانی، به اشکال گوناگون وجود داشته است (Johnstone, 1988, p.3); از همین رو می‌توان گفت که دین در تاریخ بشر، هم یک نیروی نگهدارنده جهان بوده است و هم نیروی تکان‌دهنده آن (همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۲۷۴). گرچه نیاز انسان به دین قدمتی به عمر تاریخ دارد، دگرگونی‌های سده‌های ۱۵ و ۱۶ در اروپا، در بستری تاریخی، سبب ایجاد دگرگونی‌های بنیادین در عرصه‌های فکری، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی شده است. این دوران که با نام «مدرنیته» (Modernity) شناخته می‌شود، مهم‌ترین پدیده‌ای است که تقریباً همه جوامع را، به نوعی، به چالش کشیده است. بنا به تعریف برنشتاین (Bernstein) «مدرنیته یکی از انواع نگرش‌های اخلاقی - سیاسی است که میان هزاران عنصری که به کار می‌گیرد، انسان و عقل او را در مرکز بحث قرار می‌دهد و اقتدار سنت‌ها و جهان‌بینی و اخلاق کهن را بر نمی‌تابد، یعنی نیرویی فراتر از انسان و عقل او را دارای حق قانونگذاری نمی‌شناسد» (احمدی، ۱۳۷۷، ص ۳۴).

یکی از پیامدها و ثمرات مدرنیته اولیه، تغییر مناسبات دین و جامعه بوده است. از فرایند یا جریان‌هایی که به کاهش روزافزون نقش و نفوذ اجتماعی دین در زندگی اجتماعی انجامید، با عنوان «سکولاریزاسیون» (Secularization) یاد می‌شود. در واقع سکولاریزاسیون فرایندی است که طی آن، دین از ساحت اجتماعی تهی و به امری شخصی و بلکه خصوصی تنزل می‌یابد. دین در این مسیر، نوعی تقلیل و کاهش را تجربه می‌کند و به اعتقاد دین‌شناسان، دین مستقر به یک ایمان فردی فروکاسته می‌شود (نوروزی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۴). بدین سان شاید بتوان گفت که یکی از چشم‌گیرترین دگرگونی‌هایی که به دنبال مدرنیته اولیه در دین ایجاد شد، کاهش نفوذ و قدرت اجتماعی دین یا به بیان بهتر سازمان دینی کلیسا در غرب بود.

با این همه، اتفاق قابل توجهی که آرام آرام در قرن بیستم خود را بیشتر نمایان

ساخت، آگاهی از محدودیت‌ها و ضعف‌های علم و تکنولوژی در حل مسائل اساسی و غایبی انسان، بلکه ظرفیت آنها در خلق مشکلات جدید بود؛ از این‌رو فرهنگ غرب، عمدتاً در ربع قرن بیستم، با خیزش توجه‌برانگیز و پردامنه دین و جنبش‌های دینی مواجه شد و در نتیجه تحول قابل توجهی در جایگاه دین در دوره مدرنیته متأخر رخ داد. بدین ترتیب دین به رغم آنکه از سوی عقلانیت مدرن، طرد شد و به عنوان امری اسطوره‌ای و باطل تلقی گشت، دوباره مورد اقبال قرار گرفت. در واقع از آنجاکه اثرات مثبت و کارکرد قطعی دین در انسان به‌وضوح مشاهده شد، می‌توان نتیجه گرفت که دین آشکارا به رفع نیازهایی می‌پردازد که علم و تکنولوژی مدرن، قادر به رفع آنها نیستند؛ بنابراین نمی‌توان دین را بوج و فاقد اهمیت تلقی کرد.

۲. مدرنیته اولیه (نخست) و ضدیت با دین

با وجود اتفاق نظر اندیشمندان بر سر خاستگاه مدرنیته (اروپا)، زمان آغاز یا پیدایش و حتی پایان آن مورد اختلاف است. بیشتر نظریه‌پردازان آغاز شکل‌گیری مبانی نظری دفاع از دستاوردهای مدرنیته و خردباوری به شکل قاطع و پیدایش پدیده «خودآگاهی مدرنیته» را در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی سده هجدهم می‌جویند؛ از این‌رو زمان پیدایش مدرنیته را سده هجدهم و عصر روشنگری می‌دانند (احمدی، ۱۳۷۷، صص ۱۵ و ۲۶). برخی دیگر از جمله اسپنگلر (O. Spengler) و توین بی (A. Toynbee) زمان پیدایش مدرنیته را به عصر رنسانس باز گردانده‌اند. توین بی تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای از تاریخ مدرنیته ارائه می‌دهد. وی برای مدرنیته به‌ترتیب سه دوره رنسانس، از رنسانس تا سده هفدهم، سده هفدهم تا سده نوزدهم در نظر می‌گیرد و سده بیستم را «دوره پسامدرنیته» (Postmodernity) می‌نامد. وی، ظهور و قدرت‌گرفتن خردباوری را مشخصه سه دوره مدرنیته و ظهور و پاگرفتن نابخردی و جامعه توده‌ای و آشوب فرهنگی را ویژگی دوره پسامدرن می‌داند (همان). استیفن تولمین (S. Toulmin) دو مرحله متفاوت برای پیدایش مدرنیته در نظر می‌گیرد که یکی

در سده شانزدهم و دیگری در سده هفدهم شکل گرفته است. به نظر وی گرایش‌های مدرنیته پیش از سده هفدهم از نوع «ادبی و انسان‌گرایانه» است؛ درحالی‌که مرحله دوم با گرایش به چیرگی خردباوری فلسفی و علمی گره خورده است. تولمین که گرایش به تثبیت خردباوری را در چهار جنبه پی می‌گیرد، مدرنیته آغازین را گذار از فرهنگ شفاهی به فرهنگ کتبی، از امر خاص به امر کلی، از مورد منطقه‌ای به مورد جهان شمول و از مورد زمانمند به مورد بی‌زمان یا فرازمان می‌داند (همان، ص ۲۶-۲۹). برمن (M. Berman) مدرنیته را به سه مرحله تقسیم می‌کند:

۱. مدرنیته مرحله اول، تقریباً از آغاز سده شانزدهم تا پایان سده هجدهم؛
 ۲. مدرنیته مرحله دوم، از زمان موج یا خیزش انقلابی دهه ۱۷۹۰ در پی وقوع انقلاب کبیر فرانسه؛

۳. مدرنیته مرحله سوم، شامل سده بیستم است که با جهانی‌شدن فرایند مدرنیزاسیون و فرهنگ جهانی رو به رشد مدرنیسم در قلمرو اندیشه و هنر همراه بوده است (برمن، ۱۳۸۱، ص ۱۶-۱۷).

گینز مدرنیته را به دو مرحله تقسیم می‌کند: مدرنیته اولیه، از سده هجدهم تا حدود اواخر دهه ۱۹۶۰ و مدرنیته متأخر یا شدید از اواخر دهه ۱۹۶۰ تا به امروز. به نظر گینز مدرنیته دارای دو مرحله متمایز و متفاوت است: در مرحله نخست، یعنی مدرنیته اولیه (از سده هجدهم تا حدود اواخر دهه ۱۹۶۰)، با افزایش قدرت و تسلط اندیشه علمی، دین نفوذ و جایگاه برتر پیشین خود را از دست داد و سنت به عنوان جزم و جهل و خرافات به شدت سرکوب شد؛ اما از اواخر دهه ۱۹۶۰ که به‌طور تقریبی همزمان با مدرنیته متأخر یا شدید است، عدم قطعیت و تردید، جایگزین قطعیت و یقینی شد که اندیشه روشنگری نوید آن را می‌داد؛ همچنین کاهش نفوذ دین و سنت در جامعه مدرن، به شکل‌گیری بحران‌های اخلاقی و هویتی انجامید که در کنار عدم قطعیت و یقین سبب گرایش دوباره به دین در شرایط مدرنیته متأخر گردید. در واقع می‌توان گفت که یکی از نقاط مثبت دیدگاه گینز این است که به هر دو روی سکه توجه دارد. از آنجاکه نظریه گینز واقع‌بینانه‌تر است، آن را مبنا قرار می‌دهیم.

به گفته گیدنز «جهانی که امروز در آن زندگی می‌کنیم، جهانی خطرناک و دلهره‌آور است. این قضیه ما را وا داشته است در مورد این فرض که پیدایش مدرنیته به شکل‌گیری سامان اجتماعی ایمن‌تر و شادمانه‌تری خواهد انجامید، تجدید نظر کنیم؛ از این رو باید تحلیل نهادمندان‌های از "خصلت دوله مدرنیته" به عمل آوریم» (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۱۳). بنابراین گیدنز مدرنیته را به دو مرحله، یعنی مدرنیته اولیه و مدرنیته متأخر یا شدید یا تشدیدشده (Radicalized) تقسیم می‌کند. وی اصطلاح مدرنیته اخیر را برای اشاره به آن دسته از دگرگونی‌های اجتماعی در کشورهای پیشرفته صنعتی به کار می‌برد که برخی با عنوان «پست مدرنیته» از آن یاد می‌کنند. به نظر گیدنز بر خلاف دیدگاه قائلان به پست مدرنیته «ما به فراسوی مدرنیته نرفته‌ایم، بلکه به سوی دوره‌ای گام بر می‌داریم که مدرنیته و پیامدهای آن ریشه‌ای‌تر و جهانی‌تر از پیش شده‌اند» (همان، صص ۶، ۶۲ و ۱۹۵)؛ پس مدرنیته متأخر یا شدید دوره‌ای جدید و فراتر از مدرنیته نیست، بلکه مرحله دوم مدرنیته می‌باشد (همان، ص ۶۳).

۴۱

پست

دین و مدرنیته

اغلب محققان در مدرنیته نخست معتقد بودند پا به پای پیشرفت علم و روشنگری، دین و خرافات به‌ناچار تسلیم نیروهای عقل می‌شوند؛ زیرا چنین اندیشیده می‌شد که تحولات دین، نهادهای اجتماعی، علم و تکنولوژی با هم ربط و پیوند نزدیک دارند؛ لذا بسیار طبیعی می‌نمود که تحولات یک حوزه، خود به خود بهبودی در سایر حوزه‌ها پدید آورد (الیاده، ۱۳۷۳، ص ۳۵۶)؛ به همین علت، در فضای روشنگری و مدرنیته، سخن گفتن از دین، نه تنها نامتعارف، بلکه گاهی مذموم شمرده می‌شد. پیش از این مدرنیست‌هایی مانند فویرباخ، فروید و مارکس نابودی دین در دنیای مدرن را پیشگویی کرده بودند؛ اما سایر نخبگان روشنگری بر آن بودند که باید دین تشکیلاتی را به کلی کنار گذاشت. از نظر آنان ادیان مترادف با جهل، خرافات و تحجر است و جوامع انسانی از لحاظ اخلاقی توسعه نمی‌یابند، مگر آنکه اعتقاد به خدا را به کلی طرد کنند. به‌طور خلاصه غالب نخبگان روشنگری بر آن بودند که عقل خودکفای انسانی می‌تواند جانسین مرجعیت و سنت شود (گلشنی، ۱۳۷۹، ص ۶) و چنین بود که اندیشمندان در دوران مدرنیته تلاش کردند سنت‌های ایمانی را رد و نتایج کارکردهای عقل آدمی را

جایگزین آن کنند. در واقع آنها جایگزین کردن عقل به جای سنت را یک دگرگونی کیفی و دستاورد مهم خود می‌خواندند. کانت به همین دلیل، شعار روشنگری را چیزی نمی‌دانتست جز «جرئت کن که بیندیشی و جرئت کن که از عقل خویش استفاده کنی» (اسپنسر، ۱۳۷۸، ص ۱۵۳-۱۵۴). بر این اساس پروژه روشنگری و مدرنیته بر آن بود که با بهره‌مندی کامل از ساختارهای سه‌گانه عقلانیت (عقلانیت شناختی - ابزاری، عقلانیت اخلاقی - عملی و عقلانیت زیباشناختی - بیانی) به زندگی روزمره انسان و به عبارت دیگر به سازمان عقلانی زندگی اجتماعی روزمره، غنا بخشد و زمینه لازم و مناسب برای درک جهان، درک خود، پیشرفت اخلاقی، عدالت نهادها و در مجموع سعادت انسان‌ها را فراهم سازد (هابرماس، ۱۳۷۹، ص ۱۰۵).

در چنین شرایطی تجددگرایان دنیاگرایی انسان‌گرایی و علم‌گرایی را در پیش گرفتند تا دست کم زندگی این جهانی انسان را سامان بخشند؛ در نتیجه از جهانی که از دسترس تجربه و فهم بشری بیرون بود، چشم پوشیدند (طالبی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۷). در این میان منادیان و حامیان سیانتیسم معتقد بودند علم و دانش تجربی برخاسته از حس، تنها روش شناخت جهان بوده و تنها نظریات علمی، اصول کلی جهان بینی و نظام فلسفی را می‌تواند تشکیل دهد. هر چیزی که از کانال علم تجربی به اثبات نرسد، غیرعلمی، بی‌معنا، غیرقابل قبول و مردود می‌باشد؛ بنابراین مباحثی از قبیل خدا، روح، معاد و بسیاری از معنویات و اخلاقیات، باید رنگی مادی و تجربی به خود بگیرند، وگرنه چون از طریق تجربی و حسی قابل بررسی نیستند، علمی نبوده و نمی‌توان آنها را پذیرفت و داخل خرافات و اوهام می‌شوند (کریمی، ۱۳۸۴، ص ۴۶)؛ بنابراین اساس ایمان نیز همانند اساس علم باید بر چیزهایی مبتنی باشد که مستقیماً دیده شده و تجربه می‌شوند (سودارشان، ۱۳۸۳، ص ۴۳۰)؛ پس با این طرز فکر یک سیانتیست نمی‌تواند روح، خدا و همه مسائلی را که علم از تبیین آن عاجز است، قبول کند؛ در نتیجه اعتبار تفاسیر مذهبی درباره جهان مورد تردید قرار گرفت و علم، مبنایی برای بیشتر جنبه‌های زندگی بشر شد.

در گامی دیگر، علم پا را از گلیم خود فراتر نهاد و در قلمرو ماورای طبیعت و

عالم معقولات و مجردات، در قلمرو فلسفه، انسان‌شناسی، مبدأشناسی، معادشناسی و بینش و نگرش کلی به جهان هستی مداخله کرد و حتی قواعد اخلاقی و راه و روش زندگی که تعیین آن فقط بر عهده ادیان و مکاتب فکری است، از طریق علم تجربی دنبال گردید (کریمی، ۱۳۸۴، ص ۴۶). بدین نسق با رشد و گسترش رهیافت علمی در جامعه مدرن، اعتبار تفاسیر و تبیین‌های مذهبی درباره امور جهان تضعیف شد؛ از این رو شمار افرادی که در نگرش خود به جهان و زندگی از تفسیرهای مذهبی بهره می‌جستند، بیش از پیش کاهش یافت. دین در مرحله مدرنیته اولیه، تحت تأثیر اندیشه‌های روشنگری و دگرگونی‌های همراه با مدرنیته نفوذ و قدرت خویش را تا حد زیادی از دست داد و بسیاری از اندیشمندان اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم، از جمله فوئرباخ، مارکس، فروید و دورکهایم به این نتیجه رسیدند که با گسترش نهادهای جدید و خردگرایی، دین رفته رفته نفوذ خود را از دست داده و در نهایت از بین خواهند رفت. آنان با به کارگیری رویکردهای مختلف، دین را به عوامل انسان‌شناختی (فوئرباخ)، اقتصادی (مارکس)، روان‌شناختی (فروید)، اجتماعی (دورکم) فرو کاستند (ویلم، ۱۳۸۶، ص ۴).

در یک نتیجه‌گیری کلی می‌توان گفت که مدرنیته اولیه سبب چهار ویژگی و خصیصه مهم شد:

الف) ویژگی‌های معرفت‌شناختی

۱. تحدید حدود معرفتی انسان به پدیده‌ها و مردود دانستن یا مغفول گذاشتن واقعیت‌های دیگر.
۲. اصالت‌دادن به علم تجربی، برتر دانستن آن بر شناخت‌های دیگر، تکیه بر آن در امور زندگی، تأکید بر ضرورت اقتدار علم و در نهایت داشتن «پروپلماتیک» علمی در برخورد با مسائل.
۳. اتخاذ رویکرد غایت‌گرایانه (Teleological) و ابزارگرایانه (Instrumental) در

معرفت گزینی و ارزیابی آن با ملاک بیرونی. در این راستا تجددگرایی ملاک معرفت را تولید قدرت و نفع برای زندگی انسان در این دنیا قرار می دهد. در این رویکرد منبع شناخت، موضوع شناخت و هدف شناخت به عالم این جهانی و محسوس بر می گردد (طالبی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۵).

(ب) ویژگی های هستی شناختی

۱. اسطوره زدایی از جهان و رد تأثیر نیروهای فوق طبیعی بر امور زندگی.
۲. تغییر اندیشه رابطه انسان، جهان و خدا. متجددان در اندیشه خود خدا را از بالای سر انسان برداشتند و انسان را مسلط بر طبیعت معرفی کردند (همان، ص ۱۸۵-۱۸۶).

(ج) ویژگی های انسان شناختی

۱. تأکید بر قاعده فردیت و اصالت انسان، تعیین کننده دانستن حیثیت درونی انسان در استقلال و آزادی کامل آن. در این راستا وقتی از کلمات سؤال می شود روشنگری چیست، می گوید: رفع قیومیت از انسان. تکیه مطلق بر داوری های خود انسان و به رسمیت شناختن وجود انسان.
۲. تعریف سعادت انسان به سعادت دنیوی و برخورداری از تنعمات این جهانی و حاکمیت لذت گرایی (همان، ص ۱۸۶).

(د) ویژگی های اجتماعی

۱. تأسیس و تأکید بر اندیشه مدنیت جدید بر مبنای شأن ظاهراً مستقل انسان و آزادی، خودمختاری و حقوق ویژه آن، تشخیص تعیین مصالح عمومی بر اساس خواست افراد و ایجاد اندیشه دولت جدید به عنوان نماینده مصالح عمومی و حافظ حقوق و آزادی های شهروندان.
۲. کنارگذاشتن خدا و معرفت الهی از امور زندگی اجتماعی و معیشت اقتصادی و

برتردانستن تجربه و زندگی دنیوی از شهود و تعبد الهی.

۳. تبدیل نظریه اخلاق قطعی مبتنی بر معرفت دینی یا فلسفی و حسن و قبح ذاتی امور به اخلاق نسبی و جمعی و راجح‌دانستن دومی بر اولی.
۴. بنیانگذاری اندیشه سیاسی جدید بر اساس تعریف یادشده از سعادت، توسعه اندیشه دموکراسی و آزادی، شکل‌گیری احزاب سیاسی، ایدئولوژی‌های حزبی و نظام پارلمانی (همان، ص ۱۸۶-۱۸۷).

۳. عوامل اعراض از مدرنیته نخست و شاخصه های مدرنیته متأخر

فرهنگ غرب، عمدتاً در ربع قرن بیستم، با خیزش توجه‌برانگیز و پردامنه «جنبش‌های دینی جدید» (New Religious Movements) مواجه شد. در نتیجه تحول قابل توجهی در جایگاه دین در دوره مدرنیته متأخر رخ داد و این پرسش برآمد که چگونه دین به رغم آن که از سوی عقلانیت مدرن طرد شد و به عنوان امری اسطوره‌ای و باطل تلقی گشت، دوباره مورد اقبال قرار گرفت و چگونه دین به رغم جداسازی آن از حوزه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، دوباره به ساحت جوامع بازگشته، اهمیت یافت؟ در باب تحلیل عوامل رویگردانی از هنجارهای مدرنیته نخست و بازگشت دین - البته با سیما و درونمایه‌ای جدید - در مدرنیته متأخر، زمینه‌ها و عوامل بسیاری را نام برده‌اند که از جمله مهم‌ترین آنها عبارت است از:

۱-۳. ناتوانی علم در پاسخ‌دادن به پرسش‌های اساسی انسان

اگر قرون شانزدهم و هفدهم آغاز سست‌ایمانی مردم و متفکران از حقیقت مذاهب است، اواخر قرن نوزدهم و قرن بیستم، به‌ویژه ربع دوم قرن بیستم، قرن بی‌ایمانی به علم است؛ زیرا بر خلاف انتظار علم زدگان افراطی، علم نتوانست انتظاراتی را که از آن می‌رفت، برآورده کند؛ چه در بعد نظری و چه در بعد عملی. در مدرنیته اولیه چنین تصور می‌شد که علم به همه پرسش‌های بشر پاسخ خواهد داد و مشکلات او

را حل خواهد کرد؛ اما به تدریج معلوم شد که علم توانایی پاسخ به پرسش‌های بنیادی انسان را ندارد.

به نظر استیون هاوکینگ (S. Hawking) دانشمندان تا کنون آنچنان دلمشغول بسط و پرورش نظریاتی در باب «چگونگی» جهان بوده اند که از «چرایی» آن غافل مانده‌اند (موسوی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۰). در واقع تجربه نشان داد که علم نمی‌تواند پاسخ‌گوی همه پرسش‌های انسان باشد. پدیده‌هایی در جهان وجود دارد که اثبات یا حتی پرداختن به آنها در چارچوب علم نمی‌گنجد (وست، ۱۳۸۳، ص ۹)؛ همان گونه که آریب می‌گوید: «حتی اگر تمام سؤالات علمی پاسخ داده شوند، مسائل زندگی کاملاً بی‌پاسخ می‌مانند» (آریب، ۱۳۸۳، ص ۳۰۸). لودویگ ویتگنشتاین (L. Wittgenstein)، فیلسوف معروف نیز می‌گفت: «اگرچه علم پاسخ هر مسئله‌ای را داده است، با این حال پرسش از معنای زندگی، دست‌نخورده مانده است» (اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۳۷۱).

باید گفت علم مدرن در پاسخ دادن به این پرسش که مسائل چگونه اتفاق می‌افتند، بسیار موفق بوده است؛ اما در پاسخ به این پرسش که «چرا چیزها آن‌گونه‌ای هستند که هستند» موفقیتی کسب نکرده است. برای یافتن پاسخ به پرسش «چرا» باید به جای دیگری رجوع کرد (گیدردونی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶). کار دانشمند تهیه نقشه برای جهان مشهود طبیعت است؛ اما «خاستگاه‌ها و مبادی غایی» که برای طبیعت ادعا می‌شود خارج از قلمرو فهم انسانی است؛ زیرا مشکل می‌توان دریافت که علم، هر قدر هم گسترش یابد، بتواند به بحث از مسائل «غایی» بپردازد. رابرت جاسترو (R. Jastrow) در کتاب مشهور خود خداوند و اخترشناسان (God and the Astronomers) می‌نویسد: «دانشمند از کوه‌های دانش صعود می‌کند و در آستانه رسیدن به قله است؛ اما هنگامی که آخرین صخره را پشت سر می‌گذارد و به بالاترین نقطه می‌رسد، عالمان الهیات که از قرن‌ها پیش در آنجا سکنی گزیده‌اند، از او استقبال می‌کنند» (سانداژ، ۱۳۸۳، ص ۶۴).

۲-۳. شکاکیت و عدم قطعیت در علم

در مدرنیته اولیه، برای اولین بار علم معبود بشر شد و به جای خداوند نشست و رسالت هدایت انسان را در زندگی بر عهده گرفت و دستگاه‌های اعتقادی و اخلاقی دین در معرض حمله‌های شکاکی‌گری قرار گرفت؛ اما در مدرنیته متأخر نوبت علم فرارسید. به ندرت می‌توان یک اصل علمی را پیدا کرد که در این دوران مورد انکار کسی واقع نشده باشد. در بحبوحه این پریشانی طبیعی، آدمی از خود می‌پرسد که آیا صخره مستحکمی از حقیقت وجود دارد که بتوانیم بر آن بایستیم و ایمن باشیم که تسخیرناپذیر است و می‌تواند در برابر طوفان شکاکی‌گری که گرداگرد آن را فرا گرفته است استوار بماند؟

به گفته کارل پوپر، فیلسوف فلسفه علم «آرمان کهن علمی مبنی بر دستیابی به آگاهی مطلق آشکار قطعی، همواره در حد یک آرزو باقی مانده است. تقاضا برای عینیت علمی این امر را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد که هر نظریه علمی تا ابد غیرقطعی باشد. تنها در تجارب ذهنی ایمان و در ایمان ذهنی ماست که ما می‌توانیم «مطلقاً مطمئن» باشیم» (دامب، ۱۳۸۳، ص ۷۸).

به سخن دامب (C. Domb) «نظریه‌های مشهور علمی حقیقت‌های مطلق نیستند. این نظریه‌های علمی تنها چکیده‌ای موقت از موقعیت کنونی ما هستند؛ درحالی‌که دین با ارزش‌های ابدی سر و کار دارد و با بسیاری از نیروهای پیش‌برنده اصلی در زندگی انسان سروکار دارد» (همان، ص ۷۲). بر همین اساس می‌توان گفت علم هیچ‌گاه با قطعیت‌ها سروکار ندارد. پژوهش علمی دارای چارچوبی است که به‌طور کلی پذیرفته شده است؛ ولی هیچ‌گونه اصل غیرقابل‌تغییری در زمینه روش‌های علمی وجود ندارد. علم همواره رو به تکامل است و آمادگی دارد که در سایه شواهد و مدارک جدید، خود را اصلاح نماید (سودارشان، ۱۳۸۳، ص ۴۳۰).

۳-۳. احتیاط در اعتماد به رشد علم و تکنولوژی

در مدرنیته اولیه این اعتقاد رایج و شایع بود که انکار مابعدالطبیعه به عنوان امری غیرعقلانی و نیز رشد علم تجربی و فناوری و تکنولوژی، زمینه بی‌نیازی انسان‌ها به دین را فراهم آورد و علم جز منفعت برای بشر به ارمغان نمی‌آورد؛ به‌خصوص پس از تجربه تلخ وقوع دو جنگ جهانی و افزایش سلاح‌های مرگبار، در مدرنیته متأخر نسبت به سودمندی علم و تکنولوژی تردید به وجود آمد و دوبله‌بودن علم و فناوری آشکار شد و این داوری گسترش یافت که علم و فناوری هم امکانات سودمندی را در اختیار بشر قرار می‌دهند و هم خطرهای تازه‌ای را خلق می‌کنند. *راسل* معتقد بود «با هر افزایش در دانش و فن، حکمت ضروری‌تر می‌شود؛ زیرا که هر افزایش از این قبیل توانایی ما را برای کارهای بد افزایش می‌دهد» (*راسل*، ۱۳۸۶، ص ۲۱۰).

۳-۴. دین؛ عنصر معناساز

معنای زندگی یکی از عمیق‌ترین دغدغه‌های انسان در تمام دوره‌های شناخته‌شده تاریخ بشر است. اشتیاق به فهم فایده حیات ما، اشتیاقی عمیق، فراگیر و نشانه ویژگی‌هایی از ذهن است که مسلماً برای انسان‌بودن اساسی‌اند (*ولف*، ۱۳۸۲، ص ۲۹)؛ زیرا از میان همه موجودات تنها انسان است که شگفت‌انگیزترین شگفتی‌ها، یعنی پرسش در باب هستی و معنای زندگی را تجربه می‌کند (*موسوی*، ۱۳۸۲، ص ۲۱۸)؛ پرسش از معنای زندگی یکی از کهن‌ترین، جذاب‌ترین و در عین حال دشوارترین پرسش‌هایی است که انسان تا کنون مطرح کرده است؛ پرسش‌هایی مانند هدف از زندگی چیست؟ هستی کی و چگونه پایان می‌یابد؟ از دوران‌های پیش از تاریخ تا کنون ذهن انسان را به خود مشغول کرده‌اند. معنای زندگی یعنی پاسخی که انسان به پرسش‌های وجودی‌اش می‌دهد و تصویری که درباره کل هستی، موقعیت خویش در جهان و هدف زندگی‌اش پیدا می‌کند.

پرسش «معنای زندگی چیست؟» که اغلب ملزم است با این پرسش که آیا

انسان‌ها بخشی از یک هدف بزرگ‌تر یا هدف الهی‌اند یا نه، پاسخی دینی طلب می‌کند و «دین زمینه‌ای طبیعی برای پرسش از معنای زندگی فراهم می‌آورد (ولف، ۱۳۸۲، ص ۲۹). بر همین اساس، پرسش‌های مربوط به معنای زندگی ارتباطی تنگاتنگ با پرسش‌های دینی دارند.

انسان‌ها نیاز دارند که این جهان را معنادار ببینند. دین با ارائه معنا و هدف برای جهان، هم به این نیاز پاسخ می‌گوید و هم به انسان قدرت رویارویی با بی‌نظمی‌های جهان را می‌دهد. بدین سان دین و معنویت مجموعه‌ای از کلمات و چارچوب‌ها ارائه می‌دهند که از طریق آنها انسان می‌تواند معنا و مفهوم زندگی خود را درک کند. در واقع معناداری مستلزم نوعی «نگرش دینی یا شبه دینی» است. اساساً پیام اصلی پرسش از معنای زندگی، در دوران مدرنیته متأخر، این است که در دنیای معاصر تنها در سایه دین می‌توان به زندگی آدمی معنا و اهمیت بخشید؛ از این رو دین حتی در اشکال جدید خود به این نیاز همیشگی انسان پاسخ خواهد گفت.

به‌طور کلی می‌توان گفت در دوران مدرنیته متأخر «دنیاگرایی و انکار معنویت - به هر معنا - مرام و مسلک اقلیت نسبتاً کوچکی از جامعه است» (وست، ۱۳۸۳، ص ۹۱). از نظر اندیشمندانی چون کلیفورد گیرتز (Geertz) حتی نیاز به معنا بخشی به زندگی نیازی ذاتی است؛ به همان اندازه که نیازهای زیست‌شناختی ذاتی انسان‌اند: «محرک انسان برای استخراج معنا از شکل‌بخشیدن و نظم‌دادن به تجربه آشکارا به همان اندازه واقعی و فوری و فوتی است که آشناترین نیازهای زیست‌شناختی» (Geertz, 1973, p.140).

در یک تحلیل کلی می‌توان گفت آشفتگی و سرگردانی انسان در جهان مدرن ناشی از فقدان ایمان او و دست‌برداشتن از خدا و دین است: «بی‌معنایی زندگی انسان امروز عمدتاً معلول کسوف یا زوال اندیشه دینی است» (ملکیان، ۱۳۸۲، ص ۸۰). استیون وینبرگ (S. Weinberg) نیز در بیان دیدگاه خود می‌گوید: «هرچه جهان قابل درک‌تر باشد، بی‌معناتر و پوچ‌تر به نظر می‌رسد» (دامب، ۱۳۸۳، ص ۹۰). بنابراین انسان‌ها همیشه نیاز به یافتن ارزش‌هایی در خارج از خود را احساس کرده‌اند که با آنها زندگی می‌کنند و این ارزش‌ها به شیوه دید آنها از هستی خط و جهت می‌دهند. دین

در همه ادوار تاریخ توصیه‌ها، ارزش‌ها و رهنمودهایی را به انسان ارائه کرده که هسته نظام معنایی او بوده است.

بر این اساس اگر نظام امور بی‌هدف و بی‌معنا باشد، پس زندگی انسان نیز بی‌هدف و بی‌معنا خواهد بود. هر چیزی عبث و بیهوده است؛ هر تلاشی در نهایت بی‌ارزش است (استیس، ۱۳۸۲، ص ۱۱۳). نگاه و بینشی که دین درباره زندگی به انسان می‌دهد، بدون وجود دین برای انسان درک نمی‌شود. دین زندگی انسان را از بدو تولد تا زمان مرگ و تدفین او برایش تعریف می‌کند و به هر جزء آن معنا می‌دهد. گذشته از این، یکی از زیرمجموعه‌های معناسازی دین، این است که دین، معنادهنده و بنابراین توجیه‌کننده و تسکین‌دهنده رنج‌ها و ناتوانی‌های انسان است. انتظار ما انسان‌ها از دین این است که دین به درد و رنج‌های ما و به تعبیری عام‌تر به زندگی ما، معنا بدهد و با معنادادن به درد و رنج‌های ما، ما را از آنها برهانند و به اوضاع و احوالی مطلوب برسانند (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۲۸۵).

به نظرگیرتر نیز دین به سه مسئله سردرگمی و رنج و شر می‌پردازد: «دین با سه مسئله سردرگمی، رنج و شر سروکار دارد و می‌کوشد آنها را تشخیص‌دهد و انکار می‌کند که این مسائل، ویژگی بنیادی کل جهان به شمار می‌آیند و با ارتباط‌دادن این مسائل با قلمرو گسترده‌تری از واقعیت، د رصدد است آنها را معنادار کند» (همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۲۶۹).

۵-۳. بازگشت به دین

چنان‌که ذکر شد، در مدرنیته اولیه، بسیاری از نظریه‌پردازان، به‌ویژه نویسندگان سده نوزدهم (در دوره مدرنیته اولیه)، زوال دین را در جامعه نو پیش‌بینی کرده بودند. آگوست کنت جریان تحول معرفتی بشر را به سه مرحله متمایز خداشناسی، مابعدطبیعی و اثباتی تقسیم کرده است. در مرحله خداشناسی، انسان برای تبیین واقعیت‌های جهان به اندیشه‌ها و تصورات دینی توسل می‌جوید. در مرحله دوم، این تبیین‌ها بر اساس

برداشت‌های انتزاعی از اصول عام یا نیروهای حاکم بر واقعیت صورت می‌گیرند. در مرحله سوم، یعنی اندیشه اثباتی، واقعیت‌های جهان بر اساس قوانین و تعمیم‌های علمی تبیین می‌شوند (همان، ص ۴۴). بدین سان وی معتقد بود در مرحله سوم، دین به عنوان یکی از نیرومندترین و مهم‌ترین نهادهای اجتماعی بشری، به حاشیه رانده می‌شود و انسان مدرن به این نتیجه خواهد رسید که نیازی به دین ندارد.

تایلر، فریزر، مارکس و فروید همگی پیش‌بینی کرده بودند که با مسلط شدن علم بر شیوه تفکر جامعه معاصر، دین ناپدید خواهد شد. نظریه‌پردازان دیگری که به صورت کارکردی‌تری به دین می‌نگریستند و پیش‌بینی کرده بودند که دین به صورت‌های معمول و سنتی ناپدید خواهد شد و جایش را عقیده‌ای خواهد گرفت که بر مبنای فراطبیعی و متعالی استوار نیست. آگوست کنت دین نوی را بر مبنای بنیادهای عقلانی و علمی بدعت گذاشت و گفت این دین نوپدید خلأ دین سنتی پیشین را پر خواهد کرد. دورکهایم در ارزش‌های انقلاب فرانسه، سرچشمه‌های پیدایش یک کارکرد نوپدید و معادل با دین را تشخیص داده بود (همان، ص ۲۷۹-۲۸۰).

گذشته از این برخی از گروه‌های دینی خاص نیز بر تشدید و گسترش این اندیشه دامن زدند. کلیسای کاتولیک به مخالفت جدی با مدرنیته برخاست و با درپیش گرفتن موضعی بسیار رادیکال، بر اندیشه تضاد بنیادی بین دین و مدرنیته دامن زد. پیدایش اندیشه‌هایی مانند اسطوره‌زدایی، مسیحیت غیرمذهبی، «شهر سکولار» و «مرگ خدا» در محافل پروتستان، نشان از آن داشت که متألهان و متکلمان بین خود و «دنیای جدید» فاصله‌ای احساس می‌کنند (ویلیم، ۱۳۸۶، ص ۱۳۱-۱۳۳).

به‌طور طبیعی و در یک تحلیل کلی باید نتیجه گرفت که تبیین‌های این فرایند سکولاریزاسیون به آن نوع نظریه‌ای درباره نقش دین در جامعه که فرد تبیین‌کننده می‌پسندد، بستگی پیدا می‌کند. تبیین مبتنی بر سستی گرفتن یا ناپدید شدن دین، بستگی به این پیدا می‌کند که شخص‌درباره علت پیدایش اولیه دین چه نظری داشته باشد. اگر دین نتیجه یا واکنش نسبت به محرومیت و ستمگری تبیین شود، تبیین سکولاریزاسیون به رشد فراوانی و دموکراسی ارتباط پیدا می‌کند؛ اگر دین نتیجه کمبود شناخت دانسته

شود، سکولاریزاسیون پیامد رشد علم انگاشته می‌شود؛ اگر دین فرآورده هراس و بی‌اطمینانی پنداشته شود، سکولاریزاسیون نتیجه قابلیت روزافزون ما در تبیین و مهار جهان طبیعی تلقی می‌شود؛ اگر دین چونان واکنشی روان‌پیشانه در برابر شرایط زندگی در سطح جمعی در نظر گرفته شود، سکولاریزاسیون نتیجه این واقعیت انگاشته می‌شود که ما به عنوان یک نوع، به مرحله بلوغ در جریان رشدمان رسیده‌ایم؛ اگر دین، به عنوان عامل منسجم‌کننده جامعه در نظر گرفته شود، سکولاریزاسیون نتیجه این واقعیت دانسته می‌شود که به یک رشته ارزش‌های مناسب‌تر در شرایط نو نیاز داریم؛ اگر دین وسیله معنابخشیدن به وجود آدم‌ها دانسته شود، سکولاریزاسیون پیامد بحران معنا یا فرایند جست‌وجوی راه تازه برای فراهم‌کردن معنایی مناسب‌تر برای شرایط موجود در نظر گرفته می‌شود (همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۲۸۷-۲۸۸).

بر خلاف آنچه اندیشمندان کلاسیک پیش‌بینی می‌کردند، در پایان سده بیستم دین نه تنها از بین نرفت، بلکه تجلیات تازه و بی‌شماری از آن نیز پدیدار شد. پس از جنگ جهانی دوم به‌ویژه در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، فرقه‌ها و کیش‌ها و جنبش‌های دینی گوناگونی در غرب پدیدار شدند که بحث و جدل‌های فراوانی را در محافل علمی و رسانه‌های همگانی برانگیختند (همان، ص ۳۴۹).

در دوره مدرنیته متأخر، بازگشت به معنویات و دین - چه ادیان سنتی و چه دین فردی - را می‌بینیم؛ به‌ویژه در محیط‌های علمی - فرهنگی طرح مباحث ادیان سنتی و ارتباط آنها با علم داغ‌تر شده است. تعداد مؤسساتی که در فصل مشترک علم و دین کار می‌کنند یا مجلاتی که در این حوزه منتشر می‌شوند و همچنین تعداد کنفرانس‌های علم و دین یا علم و الهیات افزایش چشمگیری داشته است و در آستانه هزاره سوم میلادی، بر خلاف وعده‌ای که بسیاری از علم‌زدگان در دوران مدرنیته اولیه می‌دادند، نه تنها دین از صحنه بیرون نرفته است، بلکه با قوتی بیشتر به صحنه زندگی بشر بازگشته است.

استارک (Stark) و بین‌بریج (Bainbridge) درباره احیای دین چنین استدلال کرده‌اند که دین، نه تنها پابرجا خواهد ماند و دوباره چیرگی خواهد یافت، بلکه صورت متعالی

و فراطبیعی‌اش را نیز همچنان حفظ خواهد کرد. به احتمال بیشتر دین، صورت کیش‌های بدعتگذارانه را به خود خواهد گرفت، نه آنکه فرقه‌های احیای سنت‌های جافتاده دوباره رونق بگیرند؛ زیرا این فرقه‌ها خواه‌ناخواه دوباره در برابر همان نیروهایی قرار می‌گیرند که سکولاریزاسیون را در مرحله نخست به بار آورده بودند. کیش‌های نو عموماً کاستی‌های سنت‌های پیشین را ندارند، همان کاستی‌هایی که آنها را دربرآوردن نیازهای انسان‌ها در موقعیت اجتماعی دگرگون شده، ناکارآمد کرده است (همان، ص ۲۹۷).

۶-۳. رشد معنویت در برابر دین

بسیاری از نظریه‌پردازان جدیدتر معتقدند دین مانند گذشته بخش مهمی از جامعه نو به شمار می‌آید؛ هرچند غالباً می‌پذیرند که صورت‌های خاص، دین ممکن است تغییر چشمگیری پیدا کنند (همان، ص ۲۸۰). در دوره مدرنیته متأخر، آنچه در جامعه رو به افزایش است، پدیده «معنویت عصر جدید» (New Age Spirituality) یا «معنویت خودآموز» (Do-it-Yourself Spirituality) است که طی آن، مردم علائق معنوی خود را خارج از چارچوب‌های مذهبی رایج پیگیری می‌کنند. در جامعه نوین دنیاورز، معنویت به عنوان یک بُعد از دست رفته یا حداقل پنهان در جهانی که تا حد زیادی ماده‌گراست «از نو کشف می‌شود».

معنویت عصر جدید، برای بازسازی معنویت در قلب زندگی مدرن تلاش می‌کند. معنویت عصر جدید، اعتراضی است به استیلای مذهب علم، جهان‌شناسی، اقتصاد و سلامتی در قرن نوزدهم و نمادی است از پس‌زدن عقل‌گرایی غیرمذهبی و برداشت مادی‌گرا، از علم، صنعت، مصرف‌گرایی و مذهب رسمی غربی (وست، ۱۳۸۳، ص ۱۰۰). به نظر می‌رسد واژه معنویت کلمه‌ای است مثل عشق که برای بسیاری از مردم اهمیت بسزایی دارد؛ ولی مشخص کردن مفهوم آن بسیار دشوار است و بسیاری معتقدند معنویت فراتر از کلمات است. ال‌کینز (Elkins) درباره مفهوم معنویت از نظر افراد

جامعه، تحقیق کرده و تعریف زیر را ارائه داده است: «معنویت از واژه لاتین اسپیریتوس به معنای نقش زندگی یا «روشی برای بودن» و «تجربه کردن است» که با آگاهی یافتن از یک بعد غیرمادی به وجود می‌آید و ارزش‌های قابل تشخیص، آن را معین می‌سازد. این ارزش‌ها به دیگران، خود، طبیعت و زندگی مربوطند و به هر چیزی که فرد به عنوان غایبی قلمداد می‌کند، اطلاق می‌شوند (وست، ۱۳۸۳، ص ۲۵).

جدایی معنویت از سنت دینی، تحول نویی است. کلمه Spirituality (معنویت) از کلمه لاتین Spiritus به معانی «نفس» از ریشه Spirare به معنای دمیدن یا نفس کشیدن می‌آید. در ترجمه‌های لاتین عهد جدید Spiritualis یا شخص «معنوی» کسی است که زندگی‌اش تحت امر یا نفوذ «روح القدس یا روح خدا» است. اسم معنای Spiritualitas (معنویت) که دست کم از قرن پنجم میلادی به کار رفته، این معنای انجیلی را حفظ کرد؛ لیکن در قرن دوازدهم، معنویت کم کم دلالت‌های نوعی کارکرد روان‌شناختی مجازی را پیدا کرد که در تضاد با جسمانیت یا مادیت بود (وولف، ۱۳۸۶، ص ۳۸). امروزه در دوره مدرنیته متأخر این واژه احیا شده و غالباً در مقابل دین به کار می‌رود، اما این معنویت لزوماً مخالفتی با دین ندارد؛ حتی به تعبیری لب و گوهر همه ادیان، همان معنویت است. موضوع معنویت دغدغه همیشگی انسان بوده است؛ اما تعمق نقدآمیز و تطبیقی درباره معنویت در چارچوب جهانی پدیده‌ای است که به تازگی ظهور کرده است. بسیاری از افرادی که از معنویت عصر جدید پیروی می‌کنند، آشکارا هر نوع مذهب سازمان‌یافته را که سدی در برابر رشد معنوی و شخصی خود می‌پندارند، کنار می‌گذارند.

با این همه بسیاری از این افراد در تلاش برای بسط و پرورش حیات معنوی، به برنامه‌هایی از قبیل سنت‌های بومیان امریکا، روان‌شناسی یونگ، روان‌شناسی فراشخصی، اساطیر یونانی، اعمال و مناسک شمنی، مراقبه، یوگا، ماساژدرمانی و بسیاری از سنت‌ها و اعمال و مناسک دیگر روی آورده‌اند. این عقیده که دین و معنویت امر واحدی نیستند رو به رشد است. حرکت تدریجی از دین سنتی به سمت دیگرآشکال معنویت یکی از تحولات جامعه‌شناختی مهم در زمانه ماست.

۷-۳. تنوع گرایش‌ها و جنبش‌های دینی

دیگرویزگی خصوصیت دینی دوره مدرنیته متأخر، پراکندگی وسیع اعتقادات دینی است. رهایی تدریجی از قید و بندهای نهادی دین یا به تعبیری اعتقاد بدون تعلق، با پیدایش اشکال جدید و گوناگون گرایش‌های دینی همراه بوده است. اکنون احساس دین در جوامع غربی، صورت فردگرایانه و ذهنی پیدا کرده و فرد دارای آزادی انتخاب است (ویلیم، ۱۳۸۶، ص ۱۲۳). جنبش‌های دینی جدید با اشکال گوناگون و متنوع خود، یکی از همین گزینه‌ها هستند. *استارک* و *بین‌بریج* به این نتیجه می‌رسند که شکل‌گیری کیش‌ها و فرقه‌ها، شقوق کارکردی سکولاریزاسیون نیستند، بلکه واکنش‌های متفاوتی‌اند. سکولاریزاسیون، کلیساهای سنتی را به شدت تضعیف کرده، اما جمعیتی غیردینی به بار نیاورده است. سکولاریزاسیون تنها توانسته است جمعیت بدون کلیسا ایجاد کند. حتی در مناطقی که عضویت در کلیسا اندک است، اعتقاد به نیروهای فراطبیعی همچنان شدید است (همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۲۹۹).

از نظر بسیاری از نظریه‌پردازان اجتماعی جنبش‌های دینی جدید واکنش‌هایی هستند، برخاسته از نیاز انسان مدرن به ایمان دینی، معنایی برای زندگی و گریز از تنهایی. جنبش‌های دینی زیرمجموعه‌ای از جنبش‌های اجتماعی هستند. جنبش اجتماعی، سازمانی کاملاً مشخصاً شکل‌یافته است که برای دفاع یا گسترش یا دستیابی به هدف‌های خاصه گروه‌بندی و تشکل اعضا می‌پردازد. «جنبش دینی، انجمنی متشکل از افرادی است که برای گسترش یک دین جدید یا تفسیر جدید از دین موجود به یکدیگر می‌پیوندند». اصطلاح جنبش‌های دینی جدید، برای اشاره به گروه‌های مذهبی و معنوی، فرقه‌ها و کیش‌هایی به کار می‌رود که در کنار ادیان اصلی و غالب جوامع غربی پدیدار شده‌اند. این جنبش‌ها، طیف بسیار گسترده‌ای از اعتقادات را در بر می‌گیرد. درواقع از گروه‌های معنوی و خودیاری گرفته تا فرقه‌های انحصاری مانند هاره کریشنا (Hare Krishna) را می‌توان در این جنبش‌ها جای داد. آنها غالباً از لحاظ سازماندهی و شیوه تبلیغ بسیار مدرن‌اند؛ به «تجربه» بیشتر از ایمان و اعتقاد بها می‌دهند؛ بیشتر به

افراد غیرروحانی تعلق دارند (ویلیم، ۱۳۸۶، ص ۹۴).

نظریه‌های مختلفی درباره تبیین پیدایش جنبش‌های دینی ارائه شده است. بلا (Bellah) و گلاک (Glock) پیدایش جنبش‌های دینی جدید را با بحران ارزش‌ها یا هنجارها در جوامع صنعتی غرب، به‌ویژه ایالت متحده امریکا که این جنبش‌ها در آن رواج بیشتری دارند، مربوط می‌دانند. بررسی‌های تجربی نیز تا اندازه‌ای این نظر را تأیید کرده است (همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۳۴۹). از دید آنتونی رابینز (A. Robbins) کثرت‌گرایی و تمایز افراطی به «ابهام هنجاری و اخلاقی» فرهنگ معاصر انجامیده که زمینه بروز چنین جنبش‌هایی را هموار می‌سازد. هانتز (Hunter) جنبش‌های دینی جدید را «اعتراض انسانی علیه مدرنیته» می‌داند. دسته‌ای دیگر، زوال اشتراک اجتماعی در جوامع صنعتی مدرن یا جست‌وجوی هویت در جهان غیرشخصی مدرن را خاستگاه پیدایش این جنبش‌ها قلمداد می‌کنند. گروهی نیز جنبش‌های دینی جدید را واکنشی علیه لیبرال و سکولارشدن جامعه و حتی آموزه‌های کلیسا می‌دانند (همان، ص ۳۵۲-۳۵۰).

بنابراین باید گفت این جنبش‌ها در پاسخ به دگرگونی‌های سریع و عمیق جوامع مدرن شکل گرفته‌اند. این جنبش‌ها در واقع نظریه سکولاریزاسیون را به چالش می‌کشند. افزایش تعداد این جنبش‌ها و گرایش به آنها در مدرنیته متأخر کاملاً مشهود است.

۸-۳. ظهور مذهب فوق علمی یا مذهب متعالی

آیا بازگشت به دین در دهه‌های اخیر بازگشت به احساس مذاهب سابق است؟ نه، یک حالت ارتجاعی نیست، بلکه یک حالت تکاملی انسان است. انسان امروز نمی‌خواهد به قرون وسطی و به مذهب یونان قدیم و روم قدیم برگردد و قید مذاهب مادون علمی را به گردن نهد؛ بازگشت او به مذاهب نیست، به مذهب است؛ طی تکامل علمی خود به یک احساس ماورای علمی احساس نیاز می‌کند که آن را یک نوع معنویت، یک نوع مذهب که انسان امروز در جست‌وجویش هست، می‌نامند. انسان امروز در تلاش یافتن چنین ایمان مذهبی است که در زندگی جدید از دست داده و خلأ آن را الان احساس

می‌کند.

امیل دورکهایم اصل عامی داشت مبنی بر اینکه مردم متمایل‌اند بیشتر در اشکالی از امر مقدس درگیر شوند که با ارزش‌ها و عقاید جاری آنها سازگار باشند تا اشکالی که چنین نیستند (Heelas & Woodhead, 2005, p.78). با نظر به این اصل می‌توان به روشنی پیش‌بینی کرد که استیلای فرهنگ روشنگری و مدرنیته و فرهنگ سیانتیسم ملایم با آن، در یک جامعه، اثرات خاصی را بر عرصه دینداری بر جای می‌نهد.

در عصر کشفیات و اختراعات عجیب علمی دیگر نمی‌توان معارف و موضوعات مذهبی را در قالب‌های فرسوده قدیمی ریخت؛ اما اگر اعتقادات و اصول گذشته بنای صحیح و پایه محکمی در تجربیات و آزمایش‌های بشری داشته باشد، مسلماً می‌توان فرمول‌های جدیدی که با این عصر مطابقت داشته باشد، پیدا کرد (ایورت، ۱۳۴۸، ص ۱۴۲). فن (Fenn) نیز معتقد است دین، حتی در جامعه نو نیز می‌تواند دوام آورد، به شرط آنکه نقش و خصلت خود را دگرگون سازد (همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۳۰۴). بکفورد (Beckford) نیز سکولاریته را به بارآورنده سبک مذهبی متمایزی سازگار با شرایط نو می‌داند (همان).

انسان جدید چون، عموماً، این‌جهانی‌تر، انسان‌گراتر، فردگراتر، استدلال‌گراتر، آزاداندیش‌تر، تعبدگریزتر و برابری‌طلب‌تر از انسان قبل از دوران تجدّد است، بیشتر مجذوب دین یا ادیانی می‌شود که وسعت فقهشان کمتر باشد، جزییات و تعبدیات نظری و عملی کمتری داشته باشند، عمق انسان‌شناختی و روان‌شناختی بیشتری داشته باشند، به مرزهای ناشی از رنگ پوست، نژاد، ملیت، جنسیت، قشربندی‌های اجتماعی حتی کیش و آیین بی‌اعتنا تر باشند و به خودشکوفایی فرد مجال بیشتری بدهند (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۲۴۱).

تحولاتی که اشکال دینداری و دین‌ورزی متعالی را رقم می‌زنند، اموری از این دست‌اند: اومانیسم، عقلانیت ابزاری، اصالت فرد انسانی، اعتقاد به خودبسندگی بودن جهان و نفی متافیزیک، فقدان نظام‌های فراگیر ارزشی، محور قانون‌گذاری دگر فرمان و ظهور خود قانون‌گذاری حوزه‌های مختلف فرهنگی. جامعه و فرهنگ بشری در

دهه‌های پایانی قرن بیستم، شاهد امور و تحولات جدیدی بوده است. دین و مذهبی که در دوران مدرنیته متأخر بیشتر مورد توجه است، مذهبی است که متناسب با این دوران است. به گفته برنل «ایمان باید خردمندانه باشد؛ بنابراین محتوای آن باید دانشگاهی و عقلایی باشد» (برنل، ۱۳۸۳، ص ۲۰۵). جمع بین عقلانیت و معنویت به عنوان تنها راه رهایی برای انسان امروز پیشنهاد کرده‌اند که نباید یکی را به نفع دیگری مصادره به مطلوب نمود؛ یعنی معنویت را فدای عقلانیت کرد یا عقلانیت را فدای معنویت. در معنویت، تعبد به آن معنای موجود در ادیان تاریخی و نهادینه وجود ندارد و بنابراین با عقلانیت مدرن سازگار است؛ از این روی به گفته بسیاری از اندیشمندان، وظیفه فکری ما در دوران اخیر، همانا آشتی دادن جهان بینی‌های علمی، دینی و عقلانی و دینی با یکدیگر است (اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۳۷۴). روشن است که ائتلاف بین علم و معنویت، ائتلاف قدرتمندی است و شاید بتوان آن را قوی‌ترین ائتلاف در تاریخ حیات بشر دانست.

چنین ائتلافی در بین مغزهای متفکر جهان دیده می‌شود و به سختی می‌توان کسی را یافت که دارای این نوع احساس مذهبی متعالی نباشد. این مذهب با مذهب یک شخص‌عادی فرق دارد. خدای یک فرد عادی موجودی است که او به رحمتش امیدوار و از قهر و سختش گریزان و بیمناک است؛ ولی یک دانشمند مصلح به عقیده قانون‌علیت، عالم وجود می‌باشد. آینده برای او همان قدر مشخص معلوم و لازم‌الاتفاق است که گذشته، عقل و وجدانش رنگ ربانی و آسانی ندارد، بلکه آن را از قضایای کاملاً بشری می‌داند؛ مذهبش شکل تحیری شعف‌آور از نظام عجیب و دقیق کائنات است که گاه گاه پرده از روی اسراری بر می‌دارد که در مقام مقایسه با آن، تمام تلاش‌ها و تفکرات منظم بشری انعکاسی ضعیف و ناقابل‌بیش نیست (اینشتین، ۱۳۴۲، ص ۶۱-۶۰). باید متوجه این مطلب بود که مذهب اینان با مذهب عوام‌الناس فرق کلی دارد. مذهب اینها مذهبی ماورای علم است و مذهب عوام مذهبی مادون علم است.

به این ترتیب دقیقاً به همان نحو که علم تغییر می‌کند، دین نیز می‌تواند یا بهتر است بگوییم باید که تغییر کند و به چیزی تبدیل شود که با آنچه تا کنون تصور می‌کرده‌ایم،

شباهتی نداشته باشد. شاید به نوع جدیدی از دین نیاز داشته باشیم که چندان شباهتی با سنت‌های دینی‌ای که قبلاً شاهد آنها بوده‌ایم، نداشته باشد؛ شاید به الهیات و دینی - که کمتر شبیه الهیات سنتی باشد - نیاز داشته باشیم که به گونه‌ای تغییر یابد که اذهان را به تصرف درآورده، نوعی جهان‌بینی ارائه کند و الهام‌بخش گروه‌های مختلف مردم باشد؛ آن جهان‌بینی که نه تنها می‌تواند کلیت علم را دربر گیرد، بلکه طیف کامل پرسش‌های انسان را در آن «معنا»ی غایی، ملحوظ می‌دارد. این جهان‌بینی به مردم دلیلی برای زندگی کردن ارائه می‌کند و تکیه‌گاهی برای تعهداتشان فراهم می‌آورد؛ به مردم می‌فهماند که چرا به آرای اندیشمندان توجه دارند و چرا مردم باید به چیزهایی بیندیشند که اهمیت دارند (اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۳۷۲-۳۷۱).

فِنِ معتقد است آن صورتی از دین که پهنه محدودی به امور مقدس می‌دهد و درجه پایینی از تلفیق نظام‌های ارزشی فردی و گروهی را تقویت می‌کند، یعنی دین اسرارآمیز و اختصاصی، بهترین سازگاری را با مدرنیته نشان می‌دهد. این نوع دین را می‌توان بدون هرگونه تناقض با نقش‌های شغلی روزمره به کار بست؛ زیرا فعالیت‌های آن، محدود به زمان‌ها، مکان‌ها، چیزها و قضایای بسیار مخصوصی است. این دین، یک نوع فعالیت وجدآور و جادویی و عرصه‌ای برای اشتغال به امور غیرعقلانی در برابر عقلانیت تحمیلی سازمان‌های رسمی و دیوان‌سالار و نقش‌های زندگی روزانه، برای مؤمنانش فراهم می‌سازد (همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۳۰۳).

در رنسانس، علم وقتی از مذهب برید، پیش رفت؛ اما بعد از دو سه قرن، باز هم علم در حال بازگشت به یک احساس مذهبی و عرفانی بوده و این همان مذهب متعالی است. این بازگشت بر خلاف گذشته است؛ در گذشته جهل، ضعف، ترس و نیازهای مادی انسان با مذهب درآمیخته بود و می‌خواست همه چیز را از مذهب بگیرد؛ ولی اکنون علم بسیاری از نیازها را برآورده می‌کند؛ اما آنچه را که برآورده نمی‌کند مذهب متعالی است؛ مذهبی است که برای انسان امروز جهان را توجیه کند و به انسان و زندگی معنا ببخشد و انسان امروز بیش از هر وقت به این مذهب احتیاج دارد.

بنابراین دنیاگرایی دین را از جامعه نو بیرون نمی‌راند، بلکه آن نوع دینی را پر و

بال می دهد 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 (همان، ص ۳۰۴).

علاقه به دین «متعالی» را باید از همان جنس علاقه به امور اسرارآمیز دانست. این دین موجب می‌شود انسان لختی از فشار عقلانیت مدرن بیاساید و به قول فن «عرصه‌ای برای اشتغال به امور غیرعقلانی در برابر عقلانیت تحمیلی سازمان‌های رسمی و دیوان‌سالار و نقش‌های زندگی روزانه برای مؤمنانش فراهم می‌سازد» (همان، ص ۳۰۳). پس باید گفت تقویت اجتماعی دوباره دین و گرایش به سوی اشکال جدید دینداری، به معنای بازگشت به دینداری سنتی نیست؛ به بیان دیگر اگرچه جامعه مجال عرض اندام دوباره به دین داده است، حدود آن را نیز تعیین می‌کند. به همین دلیل تلقی متعالی و مافوق علمی از دین است که به مذاق انسان پست‌مدرن بسیار خوش می‌آید؛ زیرا بدون آنکه از او، اعتقاد به مابعدالطبیعه بطلبد، بر نقص و اشکال دستاوردها و فناوری‌های علمی مدرن و نیاز به ساحتی فراتر، متعالی‌تر و فوق علمی صحه می‌نهد.

نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه آمد، می‌توان تفاوت‌های مهم رویکردهای اساسی دو مدرنیته نخست و متأخر را در جدول زیر ارائه داد:

مدرنیته نخست	مدرنیته متأخر
اعتقاد به قطعیت و یقینی‌بودن گزاره‌های علمی	تردید و شکاکیت نسبت به واقعیت گزاره‌های علمی
باور به سودمندی و خدمات مطلق علم و تکنولوژی	اعتقاد به اینکه علم و تکنولوژی در عین سودمندی می‌توانند برای بشریت بسیار خطرناک باشند
باور به اینکه فقط علم می‌تواند به پرسش‌های وجودی انسان پاسخ دهد	باور به اینکه علم نو در پاسخ‌گویی به پرسش‌های فلسفی و غایی انسان ناتوان است
نگاه تکاملی به تاریخ و نفی هر آنچه مربوط به گذشته است	بازاندیشی و نگاه‌گزینی به میراث پیشینیان

افول پایبندی به دین‌های کلاسیک و نهادینه	رشد جنبش‌های نوی دینی و بنیادگرایی‌های دینی و فرهنگی و گسترش ادیان ماورای علمی
مقاومت یا انفعال مطلق متولیان ادیان رسمی در برابر یافته‌های علمی	تغییرات بنیادین در آیین‌ها و باورهای ادیان رسمی، رشد معنویت‌ها به جای ادیان رسمی
حرکت از جامعه مقدس به سوی جامعه‌ای سکولار	حرکت از جامعه ای سکولار به سمت جامعه مقدس
باور به اینکه سکولاریزم گوهر مدرنیته است	پذیرش تکثرگرایی به عنوان گوهر مدرنیته است

نقد و ارزیابی

خلاً کامل معنا دقیقاً همان مشخصه فلاکت وجودی انسان امروز است. مدرنیته پس از آنکه وعده آزادی انسان را داده، او را از بند قیمومت خدایان و اسارت شوکت قدرت و قداست مذهب رها کرد، به ضد خود بدل شد (شایگان، ۱۳۸۶، ۵۱). درحقیقت ما به جای آنکه وارد دوره پسامدرنیته شده باشیم، به سوی دوره‌ای گام برمی‌داریم که در آن، پیامدهای مدرنیته ریشه‌ای‌تر و جهانی‌تر از پیش شده‌اند (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۶).

تمدن جدید غربی یگانه تمدن سکولاری است که تاریخ بشر به خود دیده است. عقل و انسان خودبنیاد و نیهیلیسم نیز نخستین بار تنها در بسط سنت متافیزیک یونانی و در دوره جدید پا به عرصه کره خاک گذاشت (عبدالکریمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۹۰). در اینجا مراد از غرب یک نحوه تفکر و عمل تاریخی است که از چهارصد سال پیش در اروپا آغاز شده و به انحای مختلف در همه جای عالم کم و بیش بسط پیدا کرده است. غرب در یک جمله عبارت است از مغرب یا غروب حقیقت قدسی و ظهور بشری که خود را اول و آخر و دایرمدار همه چیز می‌داند که همه چیز است و کمال خود را در این می‌داند که همه چیز و حتی عالم قدس را برای خود تملک کند (داوری اردکانی، ۱۳۷۳، ص ۷۳)؛ تاریخ چهارصد تا پانصد سال اخیر غرب این است که وقتی به حضور می‌رود، عبارت است از خوداثباتی مطلق. خوداثباتی حوالت تاریخی جهان غرب است. قرب فرائض جدید آخرین مرحله شرک و کفر است (فردید، ۱۳۸۶، صص ۸۰ و ۱۵۸).

به گمان نیچه در دنیای مدرن، از یک سو، خدا مرده و جهان از معنا تهی شده است و از سوی دیگر، تلاش برای نشان دادن جهان‌بینی علمی در جایگاه جهان‌بینی مذهبی نیز

به شکست محکوم است؛ به عبارت دیگر ویژگی برجسته دنیای مدرن نیهیلیسم (هیچ‌انگاری) است. در جامعه سنتی این دین است که تصویر کلی از جهان را در اختیار فرد می‌گذارد و توجیه نهایی رفتار اخلاقی به عهده جهان‌بینی دینی است. در دنیای مدرن، دین دیگر مرجع نهایی نیست و به جای آن علم بر این مسند نشسته است. پیامد قطعی رد تفسیر دینی از جهان و قبول تفسیر علمی به جای آن، بی‌گمان تهی شدن زندگی از معنا، بی‌هدف نمودن هستی، توجیه‌ناپذیری ارزش‌ها و در نتیجه پیروزی نیهیلیسم است. به گمان نیچه نیهیلیسم سرنوشت محتوم دنیای مدرن است (حقیقی، ۱۳۷۹، ص ۲۶ و ۱۴۴). عبارت کسوف خداوند جانشینی است که بوبر برای مرگ خداوند نیچه‌ای در نظر گرفته است. استنباط بوبر از کسوف ناظر بر آن است که با گذشت عصری که طی آن نور الهی مخفی شده است، دگرباره امکان تماس نزدیک با حقیقت مطلقه که ما فراروی آن قرار گرفته‌ایم، فراهم خواهد آمد. حقیقت آن است که واقعیت خداوند در وجدان مابعدالطبیعی و اخلاقی بسیاری از اهل سفسطه تضعیف شده است؛ ولی سرزندگی انگیزه دینی در سطوح دیگر جامعه غیرقابل انکار است و حضور خداوند چه بسا که به اشکال و انحاء شگفت‌انگیز دوباره فرصت جلوه و ظهور یابد (بوبر، ۱۳۸۰، ص ۱۵). بنا بر آنچه آمد، می‌توان در یافت اعتقاد به لوگوس یا ندایی الهی و سخن‌گفتن با خدا یا خدایان دربردارنده تبیین عمیقی از ساختارهای وجودشناختی آدمی است که در تفکر متافیزیکی - غربی - کاملاً فراموش یا انکار شده است. مطابق این تبیین، نحوه هستی انسان به گونه‌ای است که به سوی حقیقت وجود، امر قدسی یا امر متعالی باز و گشوده است (عبدالکریمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۸۳).

منابع و مأخذ

۱. الیاده، میرچا؛ دین پژوهی (دفتر دوم)؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاهی؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۲. آربیب، مایکل ای؛ «هراس‌های بشری و محاسبه خود»، علم و کندوکاو معنوی: تازه‌ترین نوشتارها از پیشگامان علم امروز؛ ترجمه محمدحسین ملایری؛ تهران: انتشارات پنگان، ۱۳۸۳، ص ۳۰۳-۳۳۲.
۳. احمدی، بابک؛ معمای مدرنیته؛ تهران: انتشارات مرکز، ۱۳۷۷.
۴. اسپنسر، لوید؛ روشنگری: قدم اول؛ ترجمه مهدی شکیبانیا؛ تهران: انتشارات و پژوهش شیرازه، ۱۳۷۸.
۵. استیس، والتر. تی؛ «در بی‌معنایی معنا هست»، مجله نقد و نظر؛ ترجمه اعظم پویا؛ سال هشتم. ش ۲۹-۳۰، ۱۳۸۲، ص ۱۰۸-۱۲۳.
۶. اسمیت، برایان کانتول؛ «خداوند، تقریباً»، علم و کندوکاو معنوی: تازه‌ترین نوشتارها از پیشگامان علم امروز؛ ترجمه محمدحسین ملایری؛ تهران: انتشارات پنگان، ۱۳۸۳، ص ۳۶۵-۳۹۶.
۷. اینشتین، آلبرت؛ دنیایی که من می‌بینم؛ ترجمه فریدون سالکی؛ تهران: انتشارات پیروز، ۱۳۴۲.
۸. ایورت، جان ر؛ مذهب در آزمایشها و رویدادهای زندگی بشر؛ ترجمه مهدی قائنی؛ قم: انتشارات دارالفکر، ۱۳۴۸.
۹. برمن، مارشال؛ تجربه مدرنیته: هر آنچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود؛ ترجمه مراد فرهاد پور؛ تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۱.

۱۰. برنل، جوسلین بل؛ «علم، معنویت و دین»، علم و کندوکاو معنوی: تازه‌ترین نوشتارها از پیشگامان علم امروز؛ ترجمه محمدحسین ملایری؛ تهران: انتشارات پنگان، ۱۳۸۳، ص ۲۰۱-۲۲۰.
۱۱. بوبر، مارتین؛ کسوف خداوند: مطالعاتی در باب رابطه دین و فلسفه؛ ترجمه عباس کاشف و ابوتراب سهراب؛ تهران: نشر و پژوهش فرزانه‌روز، ۱۳۸۰.
۱۲. حقیقی، شاهرخ؛ گذر از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا؛ تهران: آگاه، ۱۳۷۹.
۱۳. دامب، سیریل؛ «آیا علم، مدرکی در مورد هدفداری جهان و وجود واقعیت متعالی ارائه می‌دهد»، علم و کندوکاو معنوی: تازه‌ترین نوشتارها از پیشگامان علم امروز؛ ترجمه محمدحسین ملایری؛ تهران: انتشارات پنگان، ۱۳۸۳، ص ۶۹-۹۲.
۱۴. داوری اردکانی، رضا؛ فلسفه در بحران؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۳.
۱۵. راسل، برتراند؛ عرفان و منطق؛ ترجمه نجف دریابندی؛ تهران: انتشارات ناهید، ۱۳۸۶.
۱۶. سانداژ، آلن؛ «علم و دین: دو نهانگاه جدا، در یک خانه»، علم و کندوکاو معنوی: تازه‌ترین نوشتارها از پیشگامان علم امروز؛ ترجمه محمدحسین ملایری؛ تهران: انتشارات پنگان، ۱۳۸۳، ص ۴۵-۶۸.
۱۷. سودارشان، جورج؛ «یک پژوهش، یک آگاهی»، علم و کندوکاو معنوی: تازه‌ترین نوشتارها از پیشگامان علم امروز؛ ترجمه محمدحسین ملایری؛ تهران: انتشارات پنگان، ۱۳۸۳، ص ۴۲۱-۴۳۸.
۱۸. شایگان، داریوش؛ افسون‌زدگی جدید: هویت چهل‌تکه و تفکر سیار؛ ترجمه فاطمه ولیانی؛ چ ۵، تهران: نشر و پژوهش فرزانه‌روز، ۱۳۸۶.
۱۹. طالبی، ابوتراب؛ «تجدد، سنت و احیاگری»، مدرنیته، روشنفکری و دیانت (مجموعه مقالات و گفتگوها)؛ به اهتمام مجید ظهیری؛ مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۱-۲۱۸.
۲۰. عبدالکریمی، بیژن؛ پایان تئولوژی ۱ (تئولوژی، عقلانیت و علوم انسانی جدید)؛ تهران: نقد فرهنگ، ۱۳۹۵.

۲۱. فرید، احمد؛ آرا و عقاید سیداحمد فرید (مفردات فردیدی)؛ به کوشش موسی دیباج؛ تهران: علم، ۱۳۸۶.
۲۲. کریمی، عبدالقاسم؛ «اسباب و زمینه‌های توهم تعارض علم و دین»، مجله کلام اسلامی؛ ش ۵۳، ۱۳۸۴، ص ۴۴-۵۲.
۲۳. گلشنی، مهدی؛ علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹.
۲۴. گیدردونی، عبدالحق برونو؛ «جهان بینی اسلامی و کیهان شناسی نوین»، علم و کندوکاو معنوی: تازه‌ترین نوشتارها از پیشگامان علم امروز؛ ترجمه محمدحسین ملایری؛ تهران: انتشارات پنگان، ۱۳۸۳، ص ۱۱۳-۱۴۵.
۲۵. گیدنز، آنتونی؛ پیامدهای مدرنیته؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ تهران: انتشارات مرکز، ۱۳۷۷.
۲۶. ملکیان، مصطفی؛ «بی‌دلیلی بی‌معنایی»، مجله نقد و نظر؛ سال هشتم، ش ۳۱-۳۲، ۱۳۸۲، ص ۷۷-۹۴.
۲۷. —؛ راهی به رهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت؛ تهران: انتشارات نگاه معاصر، ۱۳۸۷.
۲۸. موسوی، محمود؛ «معنای زندگی، گزارشی از یک کتاب»، مجله نقد و نظر، سال هشتم، ش ۲۹-۳۰، ۱۳۸۲، ص ۲۱۷-۲۶۵.
۲۹. نوروزی، محمدجواد؛ «نشان‌واره‌های سکولاریزاسیون (عرفی شدن)»، مجله حکومت اسلامی؛ ش ۵۱، ۱۳۸۸، ص ۹۹-۱۳۱.
۳۰. وست، ویلیام؛ روان درمانی و معنویت؛ ترجمه شهریار شهیدی و سلطانعلی شیرافکن؛ تهران: انتشارات رشد، ۱۳۸۳.
۳۱. ولف، سوزان؛ «معنای زندگی»، مجله نقد و نظر؛ ترجمه محمدعلی عبداللهی؛ سال هشتم، ش ۲۹-۳۰، ۱۳۸۲، ص ۲۸-۳۷.
۳۲. وولف، دیوید ام؛ روان‌شناسی دین؛ ترجمه محمد دهقانی؛ تهران: انتشارات رشد، ۱۳۸۶.

۳۳. ویلم، ژان پل؛ **جامعه‌شناسی ادیان**؛ ترجمه عبدالرحیم گواهی؛ تهران: انتشارات علم، ۱۳۸۶.
۳۴. هابرماس، یورگن؛ «مدرنیته پروژه‌ای ناتمام»، **مدرنیته و مدرنیسم** (مجموعه مقالاتی در سیاست، فرهنگ و نظریه اجتماعی)؛ ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری؛ تهران: انتشارات نقش جهان، ۱۳۷۹.
۳۵. همیلتون، ملکم؛ **جامعه‌شناسی دین**؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ تهران: انتشارات ثالث، ۱۳۸۷.
36. Geertz, C.; **The Interpretation of Cultures: Selected Essays**; New York: Basic Books, 1973.
37. Heelas, Paul & Linda Woodhead & others; **The Spiritual Revolution, Why Religion is Giving Way to Spirituality**; Blackwell, Oxford: Blackwell, 2005.
38. Joynstone, Ronald; **Religion in society: a sociology of religion**; 3rd ed, Prentice Hall in Englewood Cliffs, 1988.