

دینداری در زندگی روزمره جامعه غربی و گونه‌شناسی آن در ادبیات جامعه‌شناسی

محمد رضا کلاهی*

چکیده

شیوه دینداری مردم عادی در زندگی روزمره جامعه غربی (عامه مردم) موضوعی است که به تازگی توجه جامعه‌شناسان دین را به خود جلب کرده است. «دین عامه» را اغلب در برابر «دین نخبگان» قرار می‌دهند که «عقلانی‌سازی زندگی»، «ارتباط با متخصصان دینی»، «تعلق به طبقه ممتاز»، «ثبات»، «مردسالاری» و «اقتدار» را مهم‌ترین ویژگی‌های آن برشمرده‌اند. در مقابل، دین عامیانه را «دین فرودستان»، «دین غیررسمی»، «غیرعقلانی»، «بی‌قاعده»، «دین زیسته»، «غیر تأملی»، «سیال»،

«باواسطه» و «پاسخگو به دغدغه‌های بنیادین» دانسته‌اند. از زمان طرح بحث دین عامیانه با این عنوان خاص، گونه‌شناسی مهمی از آن ارائه نشده است اما در گذشته، برخی گونه‌شناسی‌هایی از دین عامه (اگر چه نه دقیقاً با این عنوان) ارائه داده‌اند. دسته‌بندی‌های ماکس وبر، یواخیم واخ و گابریل لوبرا مهم‌ترین گونه‌شناسی‌هایی‌اند که انجام شده‌اند.

واژگان کلیدی: دینداری عامیانه، دینداری رسمی، نخبگان، اقشار اجتماعی، گروه دینی.

مقدمه

تولد جامعه‌شناسی به عنوان یک علم، به صورت تنگاتنگی با مسئله تحول انسان مذهبی در جوامع غربی همواره همراه بوده است (ویلیم، ۱: ۱۳۷۷). «اولین دسته از علمای جامعه‌شناسی نمی‌توانستند در تلاش خویش به منظور تشریح جامعه نوین غربی، با پدیده دین برخورد نکنند» (همان: ۲). به عقیده نسبت، از نوشته‌های دینی متفکران اجتماعی محافظه‌کار و نیز پیروان مکتب رمانتیک در اروپا که در واکنش به غیرمذهبی (لاییک) بودن عصر روشنایی و انقلاب نوشته شده‌اند، چهار عقیده اساسی و بنیادین درباره دین مستفاد می‌شود که کاملاً با روش خاص بررسی ادیان توسط جامعه‌شناسان بعدی مطابقت دارد. یکی از این عقاید از این قرار است: «دین منشأ و اساس همه اصول و عقاید بنیادین انسان است» (همان: ۳). علی‌رغم این تأکیدات بر اهمیت دین به عنوان یک متغیر مستقل در شکل‌دهی به اعتقادات، در جامعه‌شناسی دین کمتر به «چگونگی» این شکل‌دهی توجه شده است. مطالعه چگونگی «شکل‌دهی» دین به اعتقادات، قبل از هر چیز مستلزم بررسی «شکل‌دهی» متفاوت خود دینداری به عنوان متغیر مستقل است؛ اما چنان که واخ (واخ، ۷: ۱۳۸۰) توضیح می‌دهد بیشتر مطالعات در این زمینه، در حوزه تاریخ ادیان و ماهیت روان‌شناختی آن بوده است و درباره شکل‌های متفاوت بیان تجارب دینی، مطالعات منظم و تطبیقی کمی انجام گرفته است. مطالعات جامعه‌شناسی دین، تأثیر عوامل اجتماعی بر شکل‌دهی به نوع دینداری و اعتقادات دینی را

بررسی کرده‌اند نه اثر دینداری را بر پدیده‌های اجتماعی. به عقیده واخ (همان: ۱۵) به عنوان مثال مطالعات بسیاری وجود دارند که موجب «گسترش دانش ما از پیش‌فرض‌های اجتماعی و اقتصادی اندیشه و عمل دینی» شده‌اند. مثلاً یکی از دانشمندان دین یهود اظهار داشته است که: «سنن قوم یهود را باید محصول نبرد فرهنگی پیگیری دانست که بین گروه‌های آواره یا فاقد زمین و بزرگ‌زمین‌داران ستمگر وجود دارد... در مطالعات مربوط به دوره اصلاحات اجتماعی و شکل‌گیری فرقه‌های پروتستان [نیز] توضیحات فراوانی از همین نوع وجود دارد» (همان) و بدین ترتیب، جامعه‌شناسی دین چنین می‌نماید که در «تحقیقات یک‌بعدی» به دام افتاده است (همان). «تورلتش از اولین کسانی بوده که به این برداشت‌های تک‌بعدی اعتراض کرده است» (همان: ۱۶). به نظر او: «به رغم نفوذ وسیع محرک‌های اجتماعی در دین که بدون تردید وجود داشته است، دانشمندان می‌خواهند این مسئله را که تأثیرات ناشی از دین و عکس‌العمل آن در ساختار اجتماعی به یک اندازه مهم بوده‌اند، فراموش کنند» (همان). نکته دیگر آن که انواع دینداری، یعنی شیوه‌های مختلف ارتباط یافتن دین با سایر ابعاد زندگی، می‌تواند متأثر از نوع دین باشد، چنان که برخی از ادیان مثلاً دنیاگراتر و برخی آخرت‌گراتر دانسته شده‌اند. اما دینداری در درون یک دین خاص نیز می‌تواند تنوع بپذیرد؛ و این همان نکته‌ای است که جامعه‌شناسی به آن کمتر توجه کرده است. در جامعه‌شناسی، بیشتر به گونه‌شناسی و دسته‌بندی «ادیان»

یکسان دیندار نیستند و در چارچوب دین خود، امکان انتخاب را نیز برای خود محفوظ می‌دارند. البته عالمان دین، ممکن است بسیاری از انواع دینداری را غلط، یا انحراف از صورت اصلی و صحیح دین بدانند، اما عامه دینداران معلوم نیست اصلاً صدای این علما را بشنوند و اگر بشنوند معلوم نیست واکنششان الزاماً «پذیرش» باشد، که اگر بود، تا به امروز دینداری‌ها یکدست و راست و درست شده بود. این، صرف‌نظر از اختلاف در دینداری خود علماست که - شاید در برخی ابعاد مانند انسجام و هماهنگی درونی، یکدست باشد اما - از جهت نوع معلوم نیست که از اختلاف علما با عوام کمتر باشد. به هر روی در این نوشتار، اصیل یا انحرافی و درست یا غلط بودن نوع دینداری دینداران محل بحث نیست؛ بلکه از منظری جامعه‌شناسی به این پدیده به مثابه یک واقعیت موجود می‌نگریم و قصد داریم تا امکان توجه به تنوع در دینداری مردم عادی را در ادبیات جامعه‌شناسی جستجو کنیم. به عبارت دیگر هدف از این نوشتار بررسی این نکته است که ادبیات موجود جامعه‌شناسی چه امکاناتی برای تحقیق در انواع دینداری‌ها - صرف‌نظر از نوع دین - فراهم می‌کند و چه کاستی‌هایی در این زمینه وجود دارد. بدین ترتیب، نوشتار حاضر به بررسی وضعیت دو موضوع اصلی در ادبیات جامعه‌شناسی دین می‌پردازد: اول چگونگی بروز دین در زندگی روزمره دینداران یا به عبارت دیگر چیستی «دینداری عامیانه»؛ و دوم، انواع این بروز و به عبارت دیگر انواع دینداری عامیانه.

توجه شده است تا دینداری‌های مختلف در درون یک دین. در این دسته‌بندی‌ها، به هر دین خاصی، ویژگی‌های مشخص و معینی منسوب می‌شود و نحوه ارتباط آن دین با سایر ابعاد زندگی از طریق این ویژگی‌ها تثبیت می‌گردد. بنابراین جایی برای دینداران باقی نمی‌ماند تا نحوه دیگری از ارتباط با زندگی را از دین خود بخواهند. بدین ترتیب آنچه درباره انواع دینداری در جامعه‌شناسی مطرح است، حداکثر به تأثیر انواع دین مربوط است تا تنوع دینداری در درون یک دین خاص. در حالی که یکی از وظایف جامعه‌شناسی در مطالعه دین بررسی انواع دینداری در درون یک دین معین است. به عنوان مثال ژان پل ویلم (۱۳۷۷) در مورد مذهب کاتولیک معتقد است که وظیفه اصلی جامعه‌شناس، بررسی و مطالعه روش‌های مختلف و متنوع کاتولیک بودن است بدون توجه به این که چه کسی را باید یک کاتولیک مؤمن‌تر تلقی کرد و چه کسی را کم‌ایمان‌تر. چرا که به عقیده او، فرهنگ دینی کاتولیک نیز مانند همه فرهنگ‌های دینی، در حقیقت تنش‌های زیادی دربردارد و دیدگاه‌ها و گرایش‌های متنوعی را شامل می‌شود.

در این نوشتار، بی‌توجهی به انواع دینداری و انواع بروز تجارب دینی، نگاهی تعیین‌گرایانه تلقی می‌شود که در آن، دین همچون ساختاری اجتماعی دیده می‌شود که امکانی از انتخاب برای کنشگران خود باقی نمی‌گذارد. چنین فرضی، نه منطقیاً ضروری است و نه با واقعیت سازگار. پیروان یک دین معین، به شیوه‌هایی

۱. دین رسمی، دین عامیانه

به طور خاص مطالعات حوزه فرهنگ و دین عامه بعد از جنگ جهانی دوم آغاز شد (شریعتی، ۱۳۸۴) اما تأکید بر تمایز نخبه/ عامی در مطالعات جامعه‌شناسی دین، اگر چه نه دقیقاً با این عنوان، از ویر آغاز شده بود. کارهای اخیرتر در این زمینه، تمایل دارند تا بیشتر بر اعمال مذهبی در سطوح محلی و محفلی تأکید کنند تا سطوح کلانی مانند مبدأ دین، تاریخ دین، کتاب مقدس و الهیات که بیشتر در کارهای ویر بدانها توجه شده بود. این تمرکز، ناگزیر به معنای آن است که ادراکات و تفاسیری که نخبگان نسبت به عوام از سنت‌های دینی دارند، توجه بسیار زیادی را به خود جلب کرده است (شاروت، ۲۰۰۱).

با این که ویر در جامعه‌شناسی دین خود به دین عامه توجه کرد، اما این توجه، همراه با شکل‌دهی مفهوم مستقلی به نام دین عامه نبود و نیز سنتی را بنا نگذاشت که به شکل‌گیری چنین حوزه‌ای در جامعه‌شناسی دین منجر شود. پس از ویر مطالعه‌ی جدی دیگری درباره دین عامیانه انجام نشد و متفکران، «سال‌های زیادی مطالعه عقاید و اعمال دینی مردم عادی را مسکوت گذاشتند» (لیژو، ۴۴۹: ۲۰۰۳). دین عامیانه اما در سال‌های اخیر توجه متفکران را به خود جلب کرده است و در اندک زمانی، ادبیات گسترده‌ای حول آن شکل گرفته و تحقیقات بسیاری درباره‌اش انجام شده است. در ادامه این بخش، به دو مفهوم دین عامیانه (یا دین عامه) و در مقابل آن دین رسمی به شیوه‌ای که امروزه در جامعه‌شناسی دین مطرح است، می‌پردازیم.

۱.۱. دین رسمی

یکی از شایع‌ترین تعاریفی که از مفهوم دین عامیانه ارائه می‌شود، تعاریفی است که این نوع از دین را در مقابل مفهوم دیگری به نام «دین رسمی»^۱ قرار می‌دهد (شاروت، ۲۰۰۱). دین رسمی گاه دین خواص دانسته شده است، به معنای روشنفکران، روحانیان و همه کسانی که به نحوی جزو خواص جامعه محسوب می‌شوند و نه افراد ساده اجتماع (شریعتی، ۱۳۸۴)، گاه دین طبقه مسلط و گاه دین حاکمیت سیاسی. برخی برای مطالعه دین عامیانه، تلاش کرده‌اند چارچوبی برای تحلیل دینداری نخبگان نسبت به عوام بر اساس بحث ویر درباره کنش تدوین کنند. دین در چنین چارچوبی، شکلی از کنش، با اهداف و ابزارهای خود دانسته می‌شود که در معرض موقعیت‌ها و شرایط متنوعی قرار دارد که به آن جهت می‌دهند (همان).

اصطلاح دین رسمی اولین بار به طور گسترده در آثار متخصصان عهد عتیق به کار رفت اما هیچ‌گاه تعریف روشنی از آن ارائه نشد. دین رسمی با معانی متنوعی مانند «دین مستقر»^۲، «دین بهنجار»^۳، «دین دولتی»^۴ و مانند اینها به کار رفته است. تا جایی که از خود اصطلاح برمی‌آید، دین رسمی دینی است که با یک پشتوانه سیاسی یا رسمی حمایت می‌شود. به این ترتیب، در یک جامعه معین، سنت‌های دینی رسمی متعددی می‌تواند وجود داشته باشد (چاکو، ۵۲: ۲۰۰۴). در سال‌های اخیر با مطرح شدن بحث «دین عامیانه»، مفهوم «دین رسمی» نیز مجدداً مطرح شده است و متفکران مختلف تلاش کرده‌اند تعاریفی از آن ارائه کنند.

در اینجا برخی از مهم‌ترین تعاریف ارائه شده از این مفهوم را بررسی می‌کنیم.

الف) عقلانی‌سازی زندگی دینی: چنان که گفته شد، در سال‌های اخیر مباحث مربوط به دین عامیانه و در ارتباط با آن دین رسمی اولین بار توجه ماکس وبر را به خود جلب کرد. وبر دین رسمی را دین اشراف و دیوان‌سالاران تعریف می‌کند. برای وبر، دین رسمی، زندگی دینی را عقلانی می‌کند، که عبارت است از: «نظام‌مندکردن روابط فرد در چارچوب الهی و یک اخلاق دینی مبتنی بر چنین مفاهیم فراطبیعی‌ای.» این عقلانی‌سازی به نظر وبر تنها جایی کاملاً بسط می‌یابد که یک نظام روحانیت، توانسته باشد یک وضعیت اخلاقی و یک موضع قدرت را با موفقیت مستقر سازد. پیامبران نیز از آنجا که به دنبال «دادن معنایی منسجم به جهان و هدایت فرد در جهت هماهنگی با رستگاری خویش» هستند، در شکل‌دهی به عقلانی‌سازی نقش مهمی ایفا می‌کنند. به نظر او دیوان‌سالاران «حامل یک عقلانی‌سازی جامع^۱»، نسبت به همه انواع دین غیرعقلانی بی‌رغبت شده‌اند. خصیصه متمایز این «دین دیوان‌سالارانه» به طور عمده عبارت است از «زدودن همه بروزات احساسی و غیرعقلانی از دین شخصی» و فاصله گرفتن از «ارواح، مهارت‌های جادویی و مانند اینها.» او گرایش دینی «اشرافیت و دیوان‌سالاری، که طبقاتی با بیشترین امتیاز اجتماعی هستند» را با رفتار دینی اقشار اجتماعی پایین‌تر مقایسه می‌کند. آنچه وبر تلاش می‌کند انجام دهد، دسته‌بندی اعمال و رفتارهای دینی طبقات اجتماعی مختلف



به رغم نفوذ وسیع محرک‌های اجتماعی در دین که بدون تردید وجود داشته است، دانشمندان می‌خواهند این مسئله را که تأثیرات ناشی از دین و عکس‌العمل آن در ساختار اجتماعی به یک اندازه مهم بوده‌اند، فراموش نکنند.

باشند. همه عملکردهایی که مستقیماً با جهان مقدسات رابطه دارند، به تصویب متخصصانی می‌رسد که بدین منظور منصوب شده‌اند یا تحت کنترل و نظارت آنان در مجموعه‌ای از آداب و مناسک تثبیت می‌شوند (همان).

ج) **دین طبقات ممتاز:** چنان که گفته شد و بر نیز دین رسمی را دین اشراف و دیوان‌سالاران می‌داند. کسان دیگری هم هستند که دین رسمی را دینی می‌دانند که توسط طبقه ممتاز ترویج می‌شود. به نظر رابرت تاولر^{۱۳}، دین رسمی «با تخصیص نهادی^{۱۴} تعریف می‌شود.» این نوع دین تحت سلطه کسانی است که از قدرت سیاسی/اقتصادی/دینی برخوردارند. این نوع از دین تنها عقاید و اعمال خاصی را در درون کانون تقدس خود جا می‌دهد (همان). از این منظر، برلینر بلاو^{۱۵}، یکی از متفکران حوزه دین عامیانه، امکان خوانشی ماده‌گرایانه از دین رسمی را ارائه می‌دهد. بر اساس این خوانش، «صاحبان ابزار تولید» می‌توانند در رأس هواداران دین رسمی باشند. دین رسمی «صرفاً بیرقی ایدئولوژیک خواهد بود که از طریق آن، علائق خاص طبقاتی ابراز می‌شود.» چنین دینی «دربدارنده و/یا بیان‌کننده علائق یک طبقه ممتاز اقتصادی است» که از طریق دین رسمی از علائق خود دفاع می‌کند و آنها را رواج می‌دهد (همان).

د) **ثبات:** چنان که گفته شد دین رسمی مجموعه‌ای از عقاید منسجم، عقلانی و یکپارچه است. به اعتقاد برلینر بلاو اعتقادات فراطبیعی خاصی که از قبل پیش‌بینی شده‌اند، در دین رسمی متعمدانه تدقیق، نظام‌مند، مدون و شفاف می‌شوند. بنابراین دین رسمی دینی نظام‌مند و

است بر اساس پایگاه اقتصادی‌شان (همان: ۵۴). مفهومی از «عقلانی‌سازی» در دیگر تعاریف دین رسمی نیز به چشم می‌خورد. برای دیگران نیز، دین رسمی نه تنها در تلاش برای عقلانی‌کردن زندگی دینی است، بلکه به دنبال نظام‌مندکردن، نظریه‌بندی کردن^{۱۶} و مدون کردن^{۱۷} اعتقادات و آموزه‌ها به کمک نخبگان متخصص است (همان: ۵۵). به عنوان مثال وریج هوف^{۱۸} با تحلیل ماهیت دین روحانیتی^{۱۹}، آن را عبارت از «آموزه‌ها و قواعد عقلانی، منسجم و اجبارآور» می‌داند (همان).

ب) **ارتباط با جمع متخصصان:** عقلانی‌سازی، توسط مجموعه‌ای از نخبگان و متخصصان، یا توسط یک نهاد تخصصی انجام می‌شود. بنابراین وجود چنین مجموعه‌ای یا نهادی ویژگی مهم دیگر دین رسمی است که در غالب تعاریف ارائه شده از این مفهوم به چشم می‌خورد. به دلیل همین ویژگی، شاید بتوان دین رسمی را «دین نخبگانه» (در برابر دین عامیانه) نیز نامید. جی. جی. اف. بوریتوس^{۲۰} با تحلیل دین رسمی قرن نوزدهم مسیحیت اروپایی تعریف زیر را برای دین رسمی پیشنهاد می‌دهد: دین رسمی عبارت است از: «صورتبندی یک نظام دینی که از طریق وحی و از طریق انعکاس‌های نظام‌مند یک سنت دینی متعین، به وسیله جمع برگزیده کوچکی از رهبران مقتدر حاصل می‌شود.» بر اساس نظر توماس لاکمن^{۲۱}، در دین رسمی، آموزه‌ها در قالب تفاسیر و متون مقدس مدون می‌شوند. به نظر لاکمن آموزه‌ها به وسیله بدنه‌ای رسمی از متخصصان انتقال داده و تفسیر می‌شوند به نحوی که برای مردم عادی الزام‌آور

درک آنتونیو گرامشی^{۱۶} از هژمونی، با آن که ابهامی مفهومی در آن هست، می‌تواند بصیرت‌های سودمندی برای تقویت درک ما از این جنبه از دین رسمی فراهم آورد (همان). گرامشی توضیح داده است که فرایند کسب هژمونی به طور گسترده از طریق «دسته‌بندی دستوری^{۱۷}» انجام می‌پذیرد. این امر عمدتاً بیانگر وابستگی روشنفکرانی است که «بیش از همه مسئول دگرگونی و ثبات اجتماعی هستند؛ آنها هستند که شیوه‌های تفکر و رفتار توده‌ها را تقویت می‌کنند، اصلاح می‌کنند و تغییر می‌دهند» یا به عبارت دیگر، آنها «تغذیه‌کننده آگاهی هستند». آنها عقاید رایج را ترجمه می‌کنند و انتقال می‌دهند. این عمل می‌تواند یا از طریق «سلطه‌جویی» انجام شود یا از طریق «رهبری فکری و اخلاقی». طبق نظر گرامشی، گروه اجتماعی‌ای که بر گروه‌های رقیب غلبه می‌کند، تمایل خواهد یافت که دیگران را حتی با نیروی نظامی از میان بردارد یا مطیع خود سازد؛ این امر منجر به شکل‌گیری گروه‌های خویشی و هم‌پیمان خواهد شد؛ اما یک گروه اجتماعی می‌تواند و در واقع باید پیشاپیش، «رهبری» خود را اعمال کند قبل از آن که قدرت سیاسی را به دست آورد (همان).

دین رسمی نیز در ماهیت خود نوعاً نخبه‌گرایانه است. بوریتویوس دین رسمی را با «نخبگان دیندار» (شامل نویسندگان و پژوهندگان) و دین عامیانه را با «توده‌های دیندار» مرتبط می‌سازد. استنلی براندز^{۱۸} معتقد است که راست‌کیشی دینی «قلمرو نخبگان دیندار» است. همچنین پیتر ویلیامز^{۱۹} معتقد است

عقلانی تعریف می‌شود (که البته الزاماً به معنای آن نیست که دین عامیانه ماهیتاً کمتر از آن عقلانی یا حتی غیرعقلانی است). این نظام‌مندی و عقلانیت، چنان که گفته شد وجود گروهی از متخصصان را که برای اجرای وظایف فوق تربیت شده باشند، ضروری می‌سازد. وجود مجموعه‌ای این شرایط به نظر برلینز بلاو به معنای آن است که «دین رسمی» از دگرگونی‌های «عامیانه» برکنار است (همان).

ه) مردسالاری: دین رسمی در اغلب جوامع، توسط مردان مسلط شده است. وبر با مشاهده رفتارهای دینی در سایر فرهنگ‌ها اظهار می‌دارد که: «از آیین دینی رسمی چینیان، مانند آیین‌های رمی و برهمنی، زنان کاملاً حذف شده‌اند؛ ...» برلینز بلاو نتیجه می‌گیرد که دین رسمی‌ای که «مردان آن را مدیریت کرده‌اند» طبیعتاً زنان را به جایگاه‌های پایین‌تر می‌راند (همان).

و) اقتدار: علاوه بر این موارد، دیگر جنبه مهم دین رسمی عبارت است از به کار انداختن قدرت، با متمرکز کردن خواسته‌ها و تصمیماتش بر دیگران. طبق نظر وبر، «قدرت» عبارت است از امکان این که یک کنشگر درون یک رابطه اجتماعی، در جایگاهی قرار داشته باشد که خواسته خود را علی‌رغم وجود مقاومت انجام دهد؛ صرف‌نظر از مبنایی که این امکان بر آن مبتنی است. بر این اساس، برلینز بلاو دین رسمی را دینی تعریف می‌کند که: «برای برپاداشتن آموزه‌ها، اعتقادات، اعمال و... به عنوان اموری که باید از آنها تبعیت شود و مقبول همه اعضای جامعه واقع شوند، قدرت لازم را داشته باشد» (همان).

تعاریفی که در سطور قبل از دین رسمی ارائه شد نیز کم و بیش به چشم می‌خورد. به طور خاص نگاه به دین عامه چهار مرحله را از سر گذرانده است. رویکرد اول که موضع راست‌کیشی (ارتودوکسی) و راست‌کرداری (ارتوپراکسی) است قبل از موضع کلیساست که نگاه خود را نگاه راست و درست می‌داند و دین عامه را انحراف از راه راست و از دین حق می‌داند و با جادو مترادف گرفته می‌شود (شریعتی، ۱۳۸۴).

در رویکرد دوم، دین عامه بخشی از فرهنگ مردم عامی است که با خرافه مساوی گرفته می‌شود و بازمانده عصر جاهلیت و سنت و خرافه قلمداد می‌شود. از این نگاه، به میزانی که عقلانیت و علم و فهم و دانش رشد می‌کنند، جنبه‌های خرافی دین عامه نمایان‌تر می‌شود (همان). پتر براون^{۲۶} در کتاب خود *دین اولیا: ظهور و کارکرد آن در مسیحیت لاتین* توصیفی درخشان از تمایلات و گرایش‌های این مرحله ارائه کرده است. او مقاله «تاریخ طبیعی دین» دیوید هیوم را که در آن ادعا می‌کند انحرافات شرک‌آمیز شخصیت‌های انسانی متوسط، عمدتاً ناشی از «محدودیت‌های فکری» بوده، تحلیل کرده است. در نتیجه این «بی‌عقلانیتی» موجود در عموم مردم که ویژگی دین عامیانه است، هیوم اعمال دینی عامیانه را بازنمود «ابتذال» و «نادانی و بی‌سوادی» تلقی می‌کند. از این منظر براون معتقد است که دین عامیانه نسخه‌ای کاهش یافته، به خطا رفته و آلوده شده از «دین غیرعامیانه» است (چاکو، ۲۰۰۴).
سومین رویکرد، رویکردی اقتصادی -

که طبقه روحانی، «مدافع رسمی» ترجمه، تفسیر و انتقال رسمی اعتقادات و اعمال دینی است. به طور کلی همه این دیدگاه‌ها ممکن است درست باشند اما معمولاً در شناسایی نقاطی که در میان نخبگان و توده‌ها همپوشانی رخ می‌دهد دچار نقصان می‌شوند (همان).

۱.۲. دین عامیانه^{۲۰}

کارهای انجام شده درباره دین عامیانه افزایش قابل توجهی داشته است، اما هنوز اجماعی در این باره که این مفهوم واقعاً به چه معناست، حاصل نشده است. تعاریف متعددی ارائه شده است، اما هیچ یک از آنها هنوز جایگاه مسلطی نیافته است. این نشانگر آن است که دین عامیانه، مفهومی بسیار پیچیده و بغرنج است و به شیوه‌های متنوع و مختلفی درک می‌شود. محققانی مانند الن بادون^{۲۱} و توماس سلمان^{۲۲} دین عامیانه را یک «مقوله علمی^{۲۳}»، «مسئله‌دار^{۲۴}» می‌دانند چرا که به گستره وسیعی از مواضع هنجارین^{۲۵}، که دامنه‌ای از خصومت تا تحسین را دربرمی‌گیرند، آغشته شده است (چاکو، ۲۰۰۴). چنان که گفته شد، یک رشته از مهم‌ترین تعاریف دین عامیانه، تعاریفی است که آن را در تقابل با دین رسمی مطرح می‌سازد، و به عبارت دیگر آن را در چارچوب دوقطبی «عامیانه - رسمی» معنا می‌کند. این تعاریف، ریشه در نگاه‌های قدیمی‌تر به این مفاهیم دارد با این تفاوت که در رویکردهای قدیمی‌تر، این دوقطبی به نفع دین رسمی معنا می‌شد اما به تدریج این سوگیری از میان رفت، و بعداً به نفع دین عامیانه گرایش یافت؛ گرایشی که در

است که هیچ تعریف واحدی از این مفهوم، نهایی و واضح نخواهد بود. در چنین زمینه‌ای ارنست هناو^{۲۷} دربارهٔ خطر «تقلیل‌گرایی» در تعریف دین عامیانه هشدار و پیشنهاد می‌دهد که تنها راه برای پرهیز از این خطر، «تلاش برای یافتن تعریفی کلی‌تر است که بتواند کل طیف پدیدهٔ دینی عامیانه را دربرگیرد و مبنای مشترک آنها را روشن سازد» (چاکو، ۷۱: ۲۰۰۴). این رویکرد در نگاه برلینر بلاو به دین عامیانه چونان «یک مقولهٔ چندپایه^{۲۸}» وضوح بیشتری می‌یابد؛ چنان که به نظر او، در نتیجهٔ چندپهلویی این مفهوم، همهٔ تلاش‌ها در جهت کشف تعریف جهان‌شمول و فراتاریخی از آن کاملاً ناممکن و ناکام خواهد بود. با این وصف، این مطالعات دربارهٔ این مقولهٔ پیچیده و جنبه‌های چندوجهی آن بصیرتی قابل توجه فراهم ساختند (چاکو، ۲۰۰۴). در ادامه، تعاریف مختلف دین عامیانه و جنبه‌های مختلفی را که برای این مفهوم ارائه شده است، مرور می‌کنیم.

الف) دین غیررسمی: اولین تعریف برای دین عامیانه، یا اولین ویژگی دین عامیانه، تقابل آن با دین رسمی است. این تقابل ممکن است از جنس مخالفت و مقابله باشد یا صرفاً از جنس تفاوت. استفن^{۲۹} و داو^{۳۰}، دین عامیانه را فعالیت‌های مناسکی یا مذهبی تعریف می‌کنند که عامدانه خارج از یا علیه دین نهادی شدهٔ مسلط انجام می‌شود، یا آن فعالیت‌های دینی که در درون چارچوب دین نهادی شده قرار دارند، اما حاوی نقدی بر آن چارچوب و بر نابرابری‌های سیاسی و اقتصادی کلان‌تر هستند. این نوع از دین‌های توده‌ها، در اشکال متنوعی ظهور می‌یابند و در

اجتماعی است که دین عامه را از بار الهیاتی آن خارج می‌سازد. این، دعوایی بین دین شهر و دین روستاست که از تقسیم کار ناشی شده است. به عبارت دیگر دعوا بر سر «دین مدنی» و «دین عامهٔ روستایی» است (شریعتی، ۱۳۸۴). به عبارت دیگر در این نگاه دین عامه نه در برابر دین نخبگان که در برابر دین مدنی قرار می‌گیرد. در این رویکرد، بحث دیگر اعتقادی نیست بلکه حالت فرهنگی به خود می‌گیرد. شهرنشینان دینداری روستانشینان را دینداری عامیانه و بدوی می‌دانند. در این تعریف دین عامیانه نه انحراف است و نه بازمانده بلکه به گفتهٔ بعضی یک دین دیگر یا آلترناتیو (جانشین) است (همان).

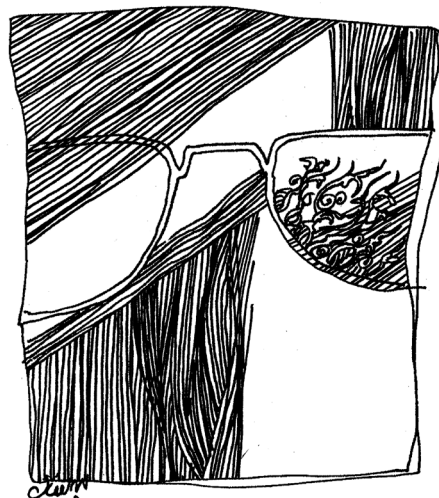
همهٔ رویکردهای فوق، هر یک به نحوی موضعی منفی نسبت به دین عامیانه دارند. چنین موضعی در چهارمین مرحله، سوگیری‌ها و پیش‌داوری‌هایی به حساب می‌آید که مانع از آن می‌شود که به دین عامیانه چونان یک «قلمرو دینی به خودی خود معنادار» نگریسته شود و در دوره‌های گذشته تا حدی متفکران را به سمت رهاکردن این مفهوم سوق می‌داده است. یکی از پیش‌فرض‌هایی که لازمهٔ چنین رویکردی است، تصور یکدستی و همگونی در دینداری‌های نخبه‌گرایانه و عامیانه است که آن دو را چونان دو کلیت مشخص در برابر هم قرار می‌دهد. در این مرحله با گسترش مطالعات برون‌دینی دربارهٔ دین رسمی و عامیانه، این دو نوع از دین، بیش از آنچه تصور می‌شد ناهمگون به نظر رسیدند و بنابراین یافتن تعریفی واحد برای دین عامیانه مشکل شد چرا که در این دوره عقیده بر آن

آنها عناصر بومی با سنت‌های اصلی که مبلغان مذهبی ارائه داده‌اند، یکی می‌شود (اوترو، ۲۵۵: ۲۰۰۳).

پژوهشگری به نام لی^{۳۱} در تحقیقی که دربارهٔ دین عامه در آمریکای لاتین انجام داده است، این دین را در تقابل با «دین رسمی» تعریف کرده است و منظور او از دین رسمی، مسیحیت سازمان یافتهٔ دسته‌بندی شده است. با این حال به نظر او حتی در درون یک دستهٔ مذهبی نیز ممکن است بیش از یک جریان مذهبی رسمی وجود داشته باشد. در هر دستهٔ مذهبی، بیش از یک شیوهٔ درک از دین رسمی وجود دارد. هر هم باشند، با یکدیگر همپوشانی داشته باشند یا با هم رقابت کنند (لی، ۷۵: ۲۰۰۵).

ب) دین فرودستان: چنان که گفته شد وبر دین رسمی را دین اشراف و دیوانسالاران می‌داند. برای وبر دین عامیانه در برابر دین رسمی، مرتبط است با گروه‌های دینی معین از اقشار اجتماعی، به ویژه گروه‌های فاقد امتیاز و عقاید و اعمال دینی خاص این گروه‌ها (چاکو، ۲۰۰۴). وبر در صحبت از «دین غیررسمی» از نوع فرقه^{۳۲}، اشاره می‌کند به «جذابیت گستردهٔ این دین برای اقشاری که در شهر موقعیت‌های فروتری را اشغال کرده‌اند از در منظر محرومیت روزانه‌شان، نوسان قیمت نان شبشان، بی‌امنیتی شغلی‌شان و وابستگی‌شان به مواظبت و رسیدگی دوستانه» (همان).

دین عامیانه در همین چارچوب به طور خاص مرتبط با اعمال دینی یک گروه دینی خاص دانسته شده است. مشخصاً زنان و اقشار



نیایش، نماز و دعا نیست بلکه اعمال فرمول‌های جادویی است. این، یکی از مبانی جدایی‌ناپذیر دین عامیانه، خصوصاً در هند است» (همان: ۷۴). در دین عامه در برابر عقلانیت، «امید» قرار دارد. دین عامه دین غیرعقلانیت است و به همین دلیل دین امیدواری است - زیرا امید عقلانی نیست - دینی که سراسر از اسطوره‌های طلایی و اتوپیا‌های نجاتبخش، بهشت و جهنم و ملکوت خداوندی که بالاخره برقرار خواهد شد، ساخته شده است. این امور غیرعقلانی در عامه مردم به همان اندازه کارکرد دارد که عقلانیت در جامعه مدرن (شریعتی، ۱۳۸۴).

د) **دین بی‌قاعده:** دین عامیانه به مثابه چیزی محلی، خارج از ساختارهای قاعده‌مند و مستقر دین رسمی و بنابراین عاری از فتاوی قاعده‌مند دین رسمی فهمیده می‌شود. تاوُلر عبارت «دین عادی^{۳۰}» را بر «دین عامیانه» ترجیح می‌دهد. منظور او از «دین عادی»، «دین مردم عادی» است. این دین، شامل عناصری متنوع است و عمدتاً خارج از پارامترهای دین رسمی قرار دارد و عمل می‌کند و فاقد انتظامات سازمانی است. بدون نیز عقیده دارد که دین عامیانه را «می‌توان با ارجاع به آن اعتقادات، اعمال و سبک‌های بروزات دینی بی‌قاعده و غیررسمی قرائت کرد که فاقد فتاوی قاعده‌مند ساختار مستقر کلیسا هستند.» ویلیامز با توجه به ناهمگونی و پیچیدگی این مقوله، دین عامیانه را «مقوله خاصی از گستره وسیع‌تری از پدیده‌ها و جنبش‌های دینی» تعریف می‌کند که «فراکلیسایی^{۳۱}» است. این توصیف، منجر به این نتیجه می‌شود که دین عامیانه یکپارچه نیست (چاکو، ۲۰۰۴). به

پایین جامعه، کسانی هستند که به اعمال دینی عامیانه تمایل دارند. بنابراین، دین عامیانه، اعمال دینی توده یا دین مردم دانسته می‌شود؛ دینی که کمتر فکری و بیشتر مرتبط با زندگی روزانه است؛ در تقابل با دین رسمی که «دین کتابی» شمرده می‌شود. برای ویلیامز، دین عامیانه، عبارت است از دین «برآمده از تعلق به مردم نه به نخبگان متخصصی که به طور خاص برای وظائف دینی پرورش یافته‌اند» (همان). به علاوه، این نوع از دین را نمی‌توان به آسانی بر اساس مقوله‌های سنتی دسته‌بندی کرد. بنابراین برای بوریتوس، دین عامیانه چنین تعریف می‌شود: آن نگرش‌ها و الگوهای رفتاری که در میان اغلب مؤمنان و «توده» دیندار بروز عملی یافته است. این نگرش‌ها از سنت دینی برآمده‌اند، بدون آن که مردم احساس کنند که از آنچه «دین رسمی» ضروری می‌شمارد منحرف شده‌اند (همان).

ج) **دین غیرعقلانی:** در برابر دین رسمی که دینی عقلانی‌ساز است، دین عامیانه برای وبر از عقلانی‌سازی^{۳۲} به دور است و «نوعاً از تولید جهان‌بینی عقلانی عاجز است.» این نوع از دین، «رابطه‌ای قوی با نیروی طبیعت» نشان می‌دهد (گرچه این نکته نیز همواره صادق نیست). بدین ترتیب دین عامیانه ممکن است در همه انواع رفتارهای جادویی درگیر شود. وبر جادو را نوعی از دین اجباری^{۳۳} می‌داند. مشارکت‌کنندگان مجبورند نیرو و اضطراب زیادی اعمال کنند تا موافقت خدایان را برای درخواست‌هایشان جلب کنند. وبر می‌گوید: «در این موارد، رفتار دینی، پرستش خدا نیست بلکه اجبار خداست؛ و

عبارت دیگر دین عامیانه «تفکیک‌گذار» نیست. در دین عامیانه، همه چیز، زمان، مکان، اشیا و... در معرض هجوم امر قدسی هستند. امر قدسی به قول باستید وحشی است و هر لحظه می‌تواند هر چیزی را متصرف شود (شریعتی، ۱۳۸۴). ترکیبی بودن، وجه دیگری از بی‌قاعدگی دین عامیانه است. عناصری که در دین رسمی و دین نخبگان مانعة‌الجمع و ناسازگار تلقی می‌شوند در دین عامیانه کنار هم می‌نشینند: در اسلامیت و جوهی از ایرانی بودن را می‌بینیم. در چین، بودیسم، تائوئیسم و کنفوسیوسیسم به هم پیوند خورده است و در ژاپن، شینتوئیسم و بودیسم. همچنین ادیان آفریقایی - آمریکایی نوعی مسیحیت آفریقایی شده هستند. اینها همگی نمونه‌های خوبی برای نشان دادن این ترکیب‌اند (همان).

ه) دین زندگی شده: برخی دین عامیانه را «دین زندگی شده، در مقابل دین توصیه شده» یا «دین آنچه‌ان که عمل می‌شود، در برابر دین آنچه‌ان که توصیه می‌شود» می‌دانند.^{۳۷} به عقیده هناو دین عامیانه دینی است که زندگی شده و تجربه شده به نحوی که در فرمول‌ها بیان نشده بلکه به اشکال دیگری انتقال یافته است. این نکته ما را به این بصیرت و دریافت رهنمون می‌کند که دین عامیانه نمی‌تواند با کفایت درون چارچوب‌های منطقی فرمول‌بندی شده قرار بگیرد و بنابراین به راحتی می‌تواند شخصی و احساسی تلقی شود (چاکو، ۲۰۰۴).

و) دین پاسخگو به دغدغه‌های بنیادین: علاوه بر این، چنان که نوربرت گیناچر^{۳۸} اظهار می‌کند، دین عامیانه به دغدغه‌های بنیادین مردم، مانند

زندگی، معنای رنج و معنای زندگی پس از مرگ باز می‌گردد، بنابراین دین عامیانه کمک می‌کند تا پیوستگی و سمت‌وسویی به زندگی داده شود؛ در ایجاد و حفظ هویت فردی و جمعی، این یک عامل محوری است (همان). لی نیز که چنان که گفته شد درباره دین عامیانه در آمریکای لاتین تحقیق کرده است و عقیده دارد که این دین توانایی آن را دارد که: به نیازهای بنیادین انسان از راه‌هایی که معتبر و واضح هستند و دگرگونی‌های فردی و جمعی را تصدیق می‌کنند، پاسخ گوید (لی، ۲۰۰۵: ۷۵).

ز) دین غیرتأملی: دین عامیانه را عموماً دینی کمتر تأمل‌شده^{۳۹} و کمتر انشا شده^{۴۰} دانسته‌اند. بوریتوس دین عامیانه را چنین توصیف می‌کند: «بی‌واسطه‌تر، کمتر طبقه‌بندی شده، مرتبط‌تر با زندگی روزانه که به طور طبیعی عمل می‌کند و اغلب بر موضوعات علائق دینی خود تأکید می‌کند.» چنان که لوئیس مالدونادو اشاره می‌کند، جستجوی روابط ساده‌تر به معنای تلاش برای جستن از اشکالی به شدت عقلانی شده^{۴۱}، به شدت مفهوم‌بندی شده^{۴۲}، فکری^{۴۳}، انتزاعی و تعصب‌آمیز اعمال دینی است، و به جای آن، جستجوی اشکالی حسی‌تر و تخیلی‌تر است که نیروهای احساسی و تخیلی افراد از طریق آن بتواند بسط و بروز یابد (چاکو، ۲۰۰۴: ۷۷).

با این حال، این جنبه‌های حسی الزاماً به معنای آن نیستند که دین عامیانه همواره غیرعقلانی است. مطالعه جین اشنايدر^{۴۴} این فهم عمومی از ماهیت غیرتأملی (غیربازاندیشانه^{۴۵}) دین عامیانه را زیر سؤال می‌برد. طبق نظر اشنايدر، روستاییان به شدت غیرتأملی

(غیربازاندیش) بودند. اشنایدر در مقاله‌اش، «ارواح و روح کاپیتالیسم»، این تصور عمومی را که روستاییان در مسائل عملی زندگی خود بیشتر بر «راه‌حل‌های جادویی» تکیه می‌کنند و «کمتر بازاندیش» هستند، در حالی که دینداران رسمی بیشتر به بازاندیشی‌های فلسفی و الهیاتی می‌پردازند، به چالش می‌کشد. او روستاییان را کمتر از متخصصان دینی آموزش‌دیده‌ای که سعی می‌کنند آنها را اصلاح کنند، بازاندیش نمی‌بیند. او بر اساس نتایج مطالعات مردم‌نگارانه‌اش، نتیجه می‌گیرد که روستاییان درباره معانی هستی و آداب روابطشان با ارواح، اندیشه تأملی دارند (همان).

ح) سیالیت: «سیالیت» از دیگر ویژگی‌های دین عامیانه است. لی در مطالعه خود درباره دین عامیانه در آمریکای لاتین به این نکته اشاره می‌کند: دین عامیانه آمریکای لاتین، به عنوان جریان‌هایی از سنت شفاهی، یک هدف متحرک است؛ پدیده‌ای است دگرگون شونده، بدان معنا که همواره در حال نو شدن است (لی، ۲۰۰۵: ۷۵). به نظر لی دین عامیانه بخشی از اعمال دینی و سنت‌های شفاهی است که از روی اختیار بدانها عمل می‌شود و گاه علی‌رغم مخالفت روحانیت رسمی، نسل به نسل منتقل می‌شود. سنن شفاهی از خلال واکنش به نیازهای اجتماع محلی و از خلال احیای آنچه در درون سنن مسیحی مضمور بوده است، رشد می‌کند (همان). چنان که گفته شد لی معتقد است دین عامیانه آمریکای لاتین توانایی آن را دارد که نیازهای بنیادین انسان را از راه‌هایی که معتبر و واضح هستند و دگرگونی‌های فردی و



یکی از دانشمندان دین یهود اظهار داشته است که: «سنن قوم یهود را باید محصول نبرد فرهنگی پیگیری دانست که بین گروه‌های آواره یا فاقد زمین و بزرگ‌زمین‌داران ستمگر وجود دارد... در مطالعات مربوط به دوره اصلاحات اجتماعی و شکل‌گیری فرقه‌های پروتستان نیز توضیحات فراوانی از همین نوع وجود دارد.»

رسمی ندارند، مثال نقضی است که این مدعا را نشان می‌دهد. یکی از مهم‌ترین نمونه‌های دین عامیانه که در تقابل با پدیده‌ای به نام دین رسمی شکل نگرفته، اما حضوری قاطع و پراهمیت داشته است، دین عامیانه در جوامع کمونیستی (سابق) است. در آن جوامع، دین به طور رسمی وجود ندارد اما مردم (یا بسیاری از مردم) در زندگی روزمره خود دین دارند. چین یکی از مهم‌ترین این نمونه‌هاست «اعمال و عقاید دینی مردم عادی در خانه‌ها و روستاهایشان، جریان اصلی را در تاریخ ادیان چینی شکل می‌دهد و پشتیبانی اساسی برای ارزش‌ها، فرهنگ و جامعه سنتی فراهم می‌آورد» (لیژو، ۲۰۰۳: ۴۴۹). اعمال دینی عامیانه عبارت‌اند از: پرستش نیاکان، خدایان، مراسم تشییع و تدفین، مراسم تجدید افتخار در سالروز تولد خدایان محلی، اشکال متنوع فالگیری، غیب‌گویی، احضار روح، طرد نیروهای پلید و دیگر مناسک (همان؛ چینگ‌چان، ۲۰۰۷). خصوصاً معابد و پرستشگاه‌ها در دین عامیانه چینی نقشی محوری ایفا می‌کنند به طوری که معابد را موتور محرک اصلی در احیای دین عامیانه در چین دانسته‌اند (چائو، ۲۰۰۵: ۲۳۷).

در چین، هم متفکران و هم مقامات رسمی، معمولاً این چنین دینداری‌های عامیانه را «بین - سی^{۴۶}» (قربانی غیرمجاز) یا «می - زین^{۴۷}» (اعتقادات خرافی) می‌نامند. بنابراین نه تنها متفکران غربی از شناختن دین عامیانه چینی ناتوان بودند، بلکه نخبگان مدرن چینی نیز تلاش‌های طاقت‌فرسایی کردند تا مشخصه منحصر به فرد مردم چین و آنچه چین را از

جمعی را تصدیق می‌کنند، پاسخ گوید. همه اینها بدان معناست که مفهوم دین عامیانه آمریکای لاتین به سختی در چنگ دقت نظر تحلیلی گیر می‌افتد (همان).

ط) دین باواسطه: دین عامه یک دین با واسطه است در حالی که دین نخبگان دین بی‌واسطه است. اینان اگر به سراغ دین می‌روند اول به سراغ مرکز (خدا)، کتاب مقدس و اصول دین می‌روند. ولی دین عامه مردم، از مرکز و ثقل دین دور می‌شود. در دین عامه، این واسطه‌ها (ائمه، پیامبر، قدیسن، نشانه‌ها و...) هستند که مردم را به سمت خدا می‌کشاند. خدا باید نشانه‌هایی داشته باشد که انسان از آن طریق به خدا برسد. اشمیت می‌گوید: در آغاز یک خدا بود که خیلی دور و به کار روزمره مردم نمی‌آمد. دهقان فی‌المثل نیاز به خدایی داشت که در هنگام زراعت از او طلب باران کند. بنابراین مفهوم خدای واحد متعالی و دور، چنان ناکارآمد شد که فراموش شد و جای خود را به خدایان و رب‌النوع‌ها داد و دین مردم، دین با واسطه شد. مردم با مفهوم سروکار ندارند. این تصویر و شمایل است که احساس نزدیکی به خدا را در مردم ایجاد می‌کند. مثلاً با این که تصویر و شمایل در اسلام محکوم است، با این حال می‌بینیم که تا چه حد در نزد عامه مردم، شمایل قدیسن رواج دارد (شریعتی، ۱۳۸۴).

ی) دین عامیانه، نه در تقابل با دین رسمی: اگر دین عامیانه را به طور خیلی اجمالی «دین مردم عادی» تعریف کنیم، آن‌گاه توضیح آن در تقابل با «دین رسمی» همه انواع این پدیده را پوشش نمی‌دهد. وجود دین عامیانه در جوامعی که دین

می‌دهد، اشتباه گرفت. معنای دین عامیانه در این تعریف جدید، ارتباط نزدیکی با مفهوم «فرهنگ عامه» (به معنای جدید آن) دارد که گسترش رسانه‌های جمعی در پیدایش و بسط آن نقش محوری داشته‌اند. بدین ترتیب، نوبلاوش مقوله جدیدی به دوگانه دین رسمی - دین عامه اضافه می‌کند و سه‌گانه دین رسمی - دین عامه - دین عامیانه را می‌سازد گرچه خود در کارش چنین سه‌گانه‌ای را تصریح نکرده است.

این ایده که مرزهای امر دینی باز ترسیم شده است، با جابه‌جایی عرصه خصوصی مرتبط است که پیامد دگرگونی اخیر در ارتباطات اجتماعی است. بر اساس نظریه دنیوی شدن که رویکرد غالب در توضیح جایگاه دین در جامعه مدرن معاصر است، زندگی اجتماعی به دو عرصه عمومی و خصوصی تقسیم می‌شود و دین، متعلق به عرصه خصوصی دانسته می‌شود. در سال‌های اخیر نقش سازمان‌های دینی در گفتمان عمومی منجر به این نگاه شده است که اندیشه خصوصی‌ساختن^{۵۰} دیگر برای توضیح موقعیت جاری دین کافی نیست. با توجه به این نکته (و حتی اگر نقشی که سازمان‌های دینی در ارتباطات عمومی ایفا می‌کنند دیگر واقعاً جدید نباشد)، می‌توان در این که تقابل میان «دین عمومی^{۵۱}» و خصوصی‌کردن همچنان برقرار است، تردید روا داشت. از این رو به عقیده نوبلاوش تمایز میان عمومی و خصوصی در حال انحلال است. متکثر شدن رسانه‌های ارتباط جمعی و انفجار عظیم رسانه‌های تعاملی و وسایل ارتباطی دیجیتال این فرایند را شتاب بخشیده است. اکنون هر فرد کم و بیش به آسانی با کنشگران فردی شده نامعین

غرب متمایز می‌کند، چنین معرفی کنند که: «چین کشوری بدون مذهب است و چینیان مردمی هستند که خود را در توهمات مذهبی محصور نکرده‌اند.» تصویر مشابهی را نیز دولت چین ترسیم می‌کرد (لیژو، ۲۰۰۳: ۴۵۰).

در جوامع کمونیستی‌ای مانند چین، به دلیل فقدان چیزی به نام دین رسمی نمی‌توان دین عامیانه را در برابر آن تعریف کرد، اما ممکن است وجه تقابل و مخالفت با ساختارهای مسلط که در دین عامه در این جوامع وجود دارد، در مقایسه با دیگر جوامع (که دین رسمی دارند و دین عامه در آنها در تقابل با دین رسمی تعریف می‌شود) بسیار پررنگ‌تر باشد. در این جوامع، گرچه دین رسمی و مسلط وجود ندارد، اما «ایدئولوژی مسلط» در غالب اوقات بسیار قوی‌تر از «دین رسمی مسلط» عمل می‌کند. بنابراین در این جوامع نیز دین همچنان وجهی از تقابل و مخالفت در خود دارد. با این حال از آنجا که ایدئولوژی حاکم از جنس دین نیست، بنابراین تعریف دین عامیانه در آن جوامع نمی‌تواند تنها متکی به تقابل با ایدئولوژی حاکم باشد بلکه باید به نحوی مستقل تعریف شود.

ک) نظریات جدیدتر - دین عامیانه مرتبط با گسترش رسانه‌های جمعی: در رویکردهای جدیدتر برخی از محققان مفهوم دین عامیانه را گاه با معانی کاملاً متفاوتی به کار برده‌اند. محققى به نام نوبلاوش^{۴۸} (۲۰۰۸) یکی از این افراد است. او آنچه را «دین عامیانه» خوانده می‌شد، در کار خود «دین عامه^{۴۹}» می‌نامد و تأکید می‌کند که نباید آن را با تعاریف قبلی «دین عامیانه»، که او برایش تعریفی جدید ارائه

تعلق داشت، در دیگر عرصه‌های فرهنگی منتشر شده است و در زمینه‌های فرهنگی غیردینی، به طور عمده در رسانه‌های تجاری عامیانه و در فرهنگ فراغت به کار می‌رود. رمزهای دینی به درون فرهنگ عامه نفوذ کرده‌اند. ممکن است «استعاره‌سازی»^۶ دین را یکی از پیامدهای این تخطی از ارتباطات دینی بدانیم. علاوه بر استعاره‌سازی، در عین حال جنبش‌ها و سازمان‌های دینی در حال سازگار کردن شیوه‌ها و اشکال ارتباطی به کار رفته در فرهنگ عامه‌اند؛ برای مثال در تله‌ونجلیسم^۷، موسیقی پاپ دینی و حتی راهبردهای بازاریابی. انحلال مرزهای میان عمومی و خصوصی و میان ارتباطات دینی و غیردینی به اندازه اهمیت در حال رشد سوژه بودن^۸، به شکل اجتماعی جدیدی منجر می‌شود که می‌توان آن را «دین عامیانه» نامید (همان: ۱۴۷).

نوبلاوش دین عامیانه را تنها به معنای حضور نمادهای دینی در فرهنگ عامه در نظر نمی‌گیرد و نیز به عقیده او دین عامیانه نباید به «دین رسانه‌ای»^۹ یا «دین مصرف‌کننده»^{۱۰} فروکاسته شود یا با «دین عامه» اشتباه گرفته شود. دین عامیانه به بخش‌هایی از فرهنگ که «به نحوی دینی» نشان‌گذاری شده‌اند باز نمی‌گردد، بلکه نشانگر آن است که تفکیک‌زدایی از ارتباطات دینی منجر می‌شود به دسترسی عمومی و استفاده نمادین از آنچه قبلاً به منزله دین و نیز به منزله قالب‌های به حاشیه رانده شده (بدیل) اشکال دینی نشان‌گذاری می‌شد. همه این جنبه‌ها وجود دارد، اما نوبلاوش در مفهوم دین عامیانه به دنبال تأکید بر این نکته است که

دیگری که در گستره‌های جهانی در دسترس‌اند، در ارتباط است. این کنشگران، الزاماً مخاطبان یا «عموم» خاصی را به معنای کلاسیک مدرن آن شکل نمی‌دهند، بلکه در عوض «کاربران»^{۱۱} فردی‌شده‌ای هستند که در بهترین حالت، کم و بیش شبکه‌های ارتباطی رسمی‌ای را می‌سازند. یکی از پیامدهای این وضع آن است که محتواهایی که در گذشته بسیار خصوصی بودند، بیشتر در دسترس قرار می‌گیرند. زندگی‌نامه‌های شخصی، احساساتی از زندگی خصوصی افراد و هر نوع از تجربه‌ها و مناسک دینی، اکنون مستقیماً از اذهان فردی به همه کسانی که در کانال‌های ارتباطی مربوطه و در موضوعات مربوطه مشارکت دارند، منتقل می‌شوند. بنابراین نه تنها در حوزه دین، بلکه در حوزه‌های بسیار دیگر، بیشتر آشکار می‌شود که تقابل بورژوازی مدرن میان خصوصی و عمومی، دیگر عرصه‌های ارتباطی واضحی را نشان نمی‌دهند. اگر هنوز چیزی به نام خصوصی وجود دارد، دیگر به هیچ وجه در تقابلی خط‌کشی شده با عموم شناخته نمی‌شود بلکه به نظر می‌رسد که در ارتباطات عمومی غرق شده و با آن درآمیخته است (نوبلاوش، ۲۰۰۸).

نوبلاوش معتقد است دلایل مناسبی وجود دارد که بپذیریم انحلال تمایز عمومی/خصوصی بر ارتباطات دینی^{۱۲} تأثیر گذاشته است. به نظر او تفکیک‌زدایی^{۱۳} مؤثری که از ارتباطات دینی در دهه‌های اخیر رخ داده است، اغلب تحت عنوان «فرهنگ عامه»^{۱۴} تحلیل می‌شود. نمادهای دینی و قالب ارتباطات دینی که به طور غالب یا به طور انحصاری به عرصه «تقدس» دینی

از تجربه‌های ذهنی^{۶۶} (در دسترس در بسیاری از رسانه‌ها) بروز یافته است، و دست‌کم در اروپا، برنامه‌هایی را عمدتاً توسط کنشگرانی خارج از نهادهای دینی اعمال کرده و از طریق مجاری فرهنگ توده‌ای عامیانه مدرن منتشر ساخته است. نسبت به مرگ به مثابه یک «توپوس^{۶۷}» که اغلب منحصرأ بخشی از جهان مقدس بوده است، یک قلمرو گفتمانی عامیانه جدیدی توسعه یافته است که اغلب معانی مرتبطش را خلق و منتقل می‌کند. این قلمرو، غمخوارهای حرفه‌ای، مشاوران عمل‌گرا، شرکت‌های خصوصی تشییع، و گروه‌های خود - یار^{۶۸} را در راستای مهاجرت «توپوس» و نمادها از جهان مقدسات به جهان بیینی فرهنگ عامیانه دربرمی‌گیرد. این، فرهنگ عامه، رسانه‌های جمعی و بازار است که به نظر می‌رسد حامل این جهان بیینی است؛ نهادهای دینی سنتی، دیگر نقشی مرکزی ایفا نمی‌کنند (نوبلاوش، ۱۴۸: ۲۰۰۸).

۲. گونه‌شناسی دین عامیانه

برای مطالعه دین عامیانه کافی نیست که تنها به توصیف و ذکر مشخصات پرداخته شود. دوگانه دین عامیانه - دین رسمی خود یک گونه‌شناسی دینداری است اما برای ریزتر شدن در جزئیات و مطالعه به طور خاص «دینداری عامیانه» لازم است که گونه‌ها و انواعی که این نوع از دینداری به خود می‌گیرد، نیز تعیین شود. تنها در این صورت است که مفهوم دینداری عامیانه به طور مستقل و بدون آن که در برابر مفهوم دیگری مانند دینداری رسمی قرار داده شود، می‌تواند بررسی

مرزهای دینداری نشان‌گذاری شده^{۶۹} (مرسوم) مورد ادعای نهادهای کلان، به دو شیوه در حال انحلال‌اند. غیرروحانیان فعالانه در حال ایجاد ارتباطات دینی هستند و ارتباطات سازمان‌های دینی در حال فرارفتن از دینداری نشان‌گذاری شده است. از یک‌سو، موضوعات دینی، در حال سازگار شدن و پدیدار شدن در قالب‌های فرهنگی عامیانه‌اند، یعنی قالب‌هایی که برای فرهنگ عامه آشناست. این گرایش به طور گسترده در نسبتش با نمادهای دینی به کار رفته در فرهنگ عامه - مانند صلیب یا اسرارگرایی^{۷۰} در موسیقی راک - توصیف می‌شود. به نظر نوبلاوش نباید این سازگاری‌ها را با صرف آنچه او سکولاریزه شدن کنایی^{۷۱} می‌خواند اشتباه گرفت. برای مثال، در پیمایشی در آلمان نشان داده شده است که نماد بین/یانگ به همان اندازه در میان جوانان مورد مصاحبه، یک نماد ارزشمند دینی تلقی می‌شود که صلیب مسیح به لحاظ دینی ارزشمند است. از سوی دیگر و مهم‌تر آن که به عقیده نوبلاوش موضوعات و نمادهایی که تحت نظارت سازمان‌های دینی تخصصی بوده و بخشی از دین نشان‌گذاری شده به حساب می‌آمده، به درون فرهنگ عامه نشر یافته است. به عنوان مثال، «آرس موریندی^{۷۲}» جدیدی مرگ را - که یک موضوع دینی نشان‌گذاری شده به خصوص در سنت حافظه جمعی مسیحی است - به تصرف خود در آورده است که به وضوح در خارج از نهادهایی ایجاد شده است که ویژه دین هستند. بنابراین پدیده تجربه‌های نزدیک مرگ^{۷۳}، انبوهی از مخاطب یافته است، در شمار زیادی

شود و به تحلیل زندگی اجتماعی کمکی برساند. با این حال در جامعه‌شناسی، کار شناخت انواع دینداری چندان پررونق نبوده است و نمونه‌های اندکی از چنین مطالعه‌ای وجود دارد. در ادامه مهم‌ترین این نمونه‌ها را مرور می‌کنیم.

۲.۱. ماکس وبر

در جستجوی گونه‌شناسی دینداری در کار وبر، سه نوع گونه‌شناسی را می‌توان از یکدیگر تمییز داد. مورد اول، انواع دینداری در میان اقشار مختلف اجتماعی است که شاید اولین مطالعه‌ای باشد که درباره دین عامیانه صورت گرفته است، گرچه خود وبر چنین عنوانی را به کار نمی‌برد. مورد دوم، نوع گروه عضویت دینی و به عبارت دقیق‌تر، نوع بند و رشته اجتماعی است که دین به وجود می‌آورد.

الف) دینداری اقشار اجتماعی: دهقانان، نظامیان، بوروکرات‌ها، تجار، بردگان و روشنفکران اقشاری هستند که وبر نظر آنان را نسبت به دین بررسی می‌کند.

دین دهقانان: به عقیده وبر وابستگی کار دهقان به طبیعت، که بر آن مستقیماً کنترل و احاطه‌ای ندارد، او را به توسل به نیروهایی و می‌دارد که بر طبیعت غالب‌اند و با کمکشان می‌توان آن را در جهت دلخواه هدایت کرد و تغییر داد. این است که دهقان به امور فراطبیعی و نیروهای غیبی تعلق خاطر بیشتری دارد. با این حال به نظر وبر این دیدگاه که دهقان حبیب خداست، اندیشه جدیدی است که میراث ادیان پدرسری گذشته و دین زرتشت است. به عقیده

وبر در دین بودایی، دهقان برعکس، موجودی است نامطمئن و در مسیحیت ابتدایی روستاییان دهنشین را کافر و مشرک می‌خوانده‌اند و دین کسب و کار شهرنشین بوده است (فرون، ۱۸۹: ۱۳۸۳).

دین نظامیان: خشونت و برتری طلبی به نظر

وبر اقتضا می‌کند که با مفاهیمی مانند خشوع و خضوع و رستگاری و گناه بیگانه باشد و بنابراین به طور کلی نسبت به دین نظر مساعدی نداشته باشد. با این حال، بروز جنگ‌های نظامی موجب نزدیکی نظامیان به دین می‌شود؛ جنگ‌هایی که در آنها دشمن، از کیش و مذهبی دیگر است یا اصلاً دینی ندارد. به نظر وبر نزدیکی نظامیان به دین، به ویژه از نتایج دین اسلام، و به طور کلی کار ادیان رستگاری بوده است (همان: ۱۹۰).

دین بوروکرات‌ها: به نظر وبر یک کاست

بوروکرات با عقل و محاسبه زندگی می‌کند و بنابراین علی‌القاعده سروکارش به نیروی غیبی و فراطبیعی و فوق عقلی نمی‌افتد. تنها به عنوان عنصری از نظم اجتماعی و مقررات حقوقی است که دین در نظر یک بوروکرات اهمیت می‌یابد (همان).

دین تجار: به عقیده وبر سرشت فعالیت

تجار نیز بیشتر با امور دنیوی و مادی و محاسبه‌پذیر مجانست دارد تا با امور روحانی و غیبی؛ و یک بازرگان یا صاحب صنعت هرچه نیرومندتر شود این بی‌رغبتی به آن جهان در او پررنگ‌تر می‌شود. با این حال ما در طول تاریخ شاهد جریان معکوسی بوده‌ایم. در گذشته، بورژواها عموماً از متدین‌ترین مردم بوده‌اند. با پیدایش سرمایه‌داری این وضعیت شدیدتر نیز

است؛ از مدارا با همه اعتقادات و باورهای دینی که در جریانات اومانیستی تجلی پیدا کرد، تا بی‌اعتنایی و حتی پرخاشگری که از ویژگی‌های عصر روشنگری (قرن هجدهم) بوده است. دو پدیده جدید امور را پیچیده‌تر از آنچه بود، کرده‌اند: از یک‌سو پیدایش یک قشر روشنفکر هوادار پرولتاریا و از سوی دیگر اهتمام بسیاری از دانشمندان و اهل ادب که بتوانند آزادانه و بر پایه تفکر ویژه خود، معنایی به دنیا بدهند (همان).

ایراد این گونه‌شناسی آن است که بیش از آن که به «نوع» دینداری اқشار اجتماعی و نحوه رابطه آنان با مفاهیم و نهادهای دینی بپردازد، «شدت» دینداری اқشار مختلف را بررسی کرده و تنها به همین حد بسنده کرده است که هر قشر، به دلیل ماهیت و شیوه زندگی‌اش، به امور غیبی و ماورایی توجهی دارد یا نه. در حالی که در قدم بعد آنچه مهم است، شیوه‌ای است که فرد امور ماورایی و غیبی و مفاهیم دینی را در زندگی خود دخالت می‌دهد. این، همان نکته‌ای است که از کار وبر غایب است.

این تحلیل در نوع خود سودمند و مفید است اما نکته‌ای در آن مغفول مانده است. در این گونه‌شناسی، نوع دینداری تابع نوع جایگاه اجتماعی دانسته شده است و به دینداری به عنوان یک متغیر مستقل که می‌تواند مستقل از وابستگی‌های شغلی و سایر وابستگی‌های اجتماعی تعیین‌کننده باشد، توجه نشده است. نمی‌توان عقاید و اعمال معینی را به منزله اعمال و عقایدی منحصرأ متعلق به یک گروه خاص تلقی کرد؛ تعلق مجموعه‌ای از اعمال و عقاید به

شد و دین در جهت اخلاقی‌تر شدن بسط پیدا کرد. بارزترین نمونه آن، همبستگی میان روح فرقه‌ای و پیشرفت بازرگانی و صنعتی قرون گذشته است. خرده بورژوازی و پیشه‌وران نیز همواره تمایلاتی به مسائل دینی نشان داده‌اند، گرچه نه همیشه به شکل اصیل آن، چرا که این محافل اجتماعی منشأ گرایش‌ها و جریان‌های دینی بسیار متنوعی بوده‌اند (همان).

دین قشرهای پایین و بردگان: وبر در رفتارهای این قشر، جنبه دینی خاصی نمی‌بیند. احتمال می‌دهد که دلیل آن شرایط زندگی‌شان بوده باشد که مانعی در تشکیل اجتماعات دینی بوده است. وبر سخنانی را که درباره نقش بردگان در بسط مسیحیت ابتدایی گفته است نامعتبر می‌داند. دلیل دیگر بی‌رغبتی طبقات پایین، مثلاً پرولتاریای عصر صنعتی، نسبت به دین، آن بوده است که دین غالباً به توجیه و مشروع‌نمایی وضعیت طبقه بالای جامعه خدمت کرده است. اگر هم طبقات پایین امیدوار بودند که در ادیان رستگاری امکان‌رهایی پیدا کنند، به نظر وبر عموماً در آن بهانه‌ای جز برای کینه‌توزی نیافته‌اند (همان).

دین متفکران: به نظر وبر بسط جریان‌های فکری در طی قرن‌ها در سرنوشت ادیان تأثیر عمده‌ای داشته است. تا وقتی که اکثریت قشر متفکر از جماعت روحانی تشکیل می‌شده است که نه فقط به الهیات و اخلاق، بلکه به فلسفه و مابعدالطبیعه و علوم نیز می‌پرداخته‌اند، روابط نزدیکی میان دین و اندیشمندی وجود داشته است. اما این روابط در نتیجه مستقل شدن و جدایی متفکران، در جهات گوناگونی سیر کرده

یک گروه خاص، نافی تعلق آن به دیگر گروه‌ها نیست. از این منظر، ویلیام کریستیان معتقد است که بررسی تاریخ اروپا معلوم می‌سازد که در زمان‌ها و مکان‌های خاصی اعمال و عقاید دینی محلی یکسانی در میان همه اقشار جامعه، اعم از تحصیل کرده و عامی و شهری و روستایی مشترک بوده است. در همین راستا، آر. فان دن بروک^{۶۹} برخی از اعمال دینی عامیانه مسیحیت اولیه را توصیف می‌کند، مانند آیین قربانی کردن^{۷۰} و برخی از هنرهای جادویی مانند طلسم‌ها و نشان‌ها و جواهرآلاتی که کسانی آنها را به کار می‌بردند که خود را اعضای ثابت قدم کلیسای کاتولیک می‌دانستند (چاکو، ۲۰۰۴: ۷۲).

۲. گروه دینی: دومین گونه‌شناسی دینداری در کار وبر، مبتنی بر نوع اشتراک در گروه دینی است. وبر از این منظر دو نوع دینداری را از یکدیگر متمایز می‌کند: دینداری کلیسایی و دینداری فرقه‌ای.

نوع اول، یعنی کلیسا، متشکل است از یک نهاد نجات و رستگاری دیوان‌سالار که درهای آن به روی همه باز است و نقش و مقام کشیش و روحانی در آن بسیار بالا و پراقتدار است. کلیسا وجود اجتماعی تنگاتنگی با جامعه پیرامون خود دارد (ویلیم، ۵۸: ۱۳۷۷). این نوع از دینداری را می‌توان متناظر با دینداری رسمی که در این نوشتار درباره‌اش بحث شد، دانست. گروه اجتماعی دینی دوم، یعنی فرقه مذهبی، اجتماعی است متشکل از مؤمنان داوطلب که کم و بیش در حالت نوعی قطع رابطه مستمر با محیط اجتماعی اطراف خویش زندگی می‌کنند. اقتدار دینی که در چنین جمعی وجود دارد بیشتر



هر یک از این سه گروه را بررسی می‌کند. **دین جنگجویان:** به نظر واخ هر یک از ادیان بزرگ جهان در یکی از ابعاد خود به صورت دین جنگجویان و سربازان و افسران درآمده است. با این که هیچ یک از این دین‌ها اصالتاً کیش نظامی نبوده‌اند، اما در مقاطعی از تاریخ، کاست مسلط جنگجویان، در بازسازی و تطبیق دوباره خود با خواسته‌های ذاتی، نیازها و بینش‌های جنگجویان توانسته است قالب خود را بر الگوی دینی تحمیل کند (همان). دین امپراتوری مکزیک پیش از کریستف کلمب یکی از ادیانی است که واخ نام می‌برد و خدایی مخوف، بی‌رحم، قدرتمند و باعظمت دارد (همان: ۲۵۱).

دین بازرگانان: واخ در توضیح ویژگی‌های این گروه شغلی، از کار و بر استفاده می‌کند. به نظر او: «وبر نخستین کسی است که به مطالعه تطبیقی نگرش‌های دینی گروه‌های اجتماعی و حرفه‌ای مختلف در دین مسیحی و ادیان دیگر پرداخته و به گستره وسیعی از مفاهیم دینی دست یافته که مهر اندیشه‌ها و علائق طبقه متوسط را دارد. یعنی طبقه‌ای که کمتر از نجبا و اشراف و بیشتر از مردم عادی از مواهب و امتیازات اجتماعی بهره‌مند است» و «بازرگانان» بخش مهمی از این گروه هستند. چنان که واخ توضیح می‌دهد، به نظر ووبر بازرگانان، در نگرش‌ها، سلائق و عادات خود به مراتب کمتر از اشراف و نظامیان هماهنگی و انسجام دارند و دامنه تغییرات ثروت، پایگاه اجتماعی و تحصیلاتشان بسیار گسترده است. نگرش بازرگانان به دین در همه جا تردیدآمیز یا بی‌توجه است (همان: ۲۵۴).

دین کشاورزان: واخ به نقل از «یکی از

بر پایه جاذبه معنوی فردی رؤسای آنهاست. در حالی که فرد از بدو تولد خود به خود عضو یک کلیسا یا مذهب است، عضویت در یک فرقه، داوطلبانه و اختیاری است (ویلیم، ۱۳۷۷).

متفکری به نام نیبور، یک گروه واسط به دوگانه کلیسا - فرقه اضافه کرد. این گروه جدید را برخی «کلیسای آزاد» نامیده‌اند. این گروه، کلیسایی است با گرایش‌های فرقه‌ای، یا فرقه‌ای است که در داخل جامعه جای داده شده باشد. وجود چنین گروهی ویژگی جوامعی است که مانند آمریکا تکثرگرایی دینی در آنها با قوت وجود دارد (همان: ۵۹).

ارنست ترولتس از متالهین پروتستان و جامعه‌شناس، با افزودن گونه سوم، تلاش می‌کند گونه‌شناسی ویر را تکمیل کند: «متصوفه». تجربه مستقیم (بلاواسطه) شخصی و دور از صور و اشکال متعین عقاید و آیین‌ها و گروه‌گرایی بسیار پراکنده و آزاد که در آن پیوندهای شخصی بر پایه تمایلات معنوی مقدم شمرده می‌شود، ویژگی‌های اصلی این گروه است (ویلیم، ۱۳۷۷).

۲.۲. یواخیم واخ

واخ نیز گونه‌شناسی‌ای بسیار شبیه گونه‌شناسی ویر دارد که البته هم از او وام گرفته است. به نظر واخ: «مراسم یا نهادهایی وجود دارد که ترجیحاً یا انحصاراً گروهی را که به یک شغل، مرتبه یا پایگاه اجتماعی خاص تعلق دارند، وحدت می‌بخشد.» واخ سه نوع شغل یا حرفه را در بسیاری از جوامع در توسعه‌ی بین مؤثر می‌داند: جنگجویی، بازرگانی و کشاورزی (واخ، ۲۵۰: ۱۳۸۰). واخ، دینداری

را به چهار دسته تقسیم می‌کند: ۱. بیگانگان از زندگی کلیسایی (یا مخالفان)؛ ۲. موافقان یا پیروان فصلی (یعنی کسانی که فقط برای برگزاری مراسمی که نشان‌دهنده مراحل اصلی زندگی هستند، مثل غسل تعمید، ازدواج، مرگ و غیره به کلیسا می‌روند)؛ ۳. پیروان منظم و مرتب کلیسا (کسانی که هر یکشنبه به کلیسا می‌روند، به گناهان خویش اعتراف می‌کنند و هنگام عید پاک مسیحیان نیز آداب خاص آن را به جا می‌آورند)؛ و ۴. مؤمنان متعهد (فعالان و متعصبان دینی). لوبرا همچنین بین کسانی که فقط بعضی از یکشنبه‌ها به کلیسا می‌روند و در مراسم عشای ربانی حضور پیدا می‌کنند و آنهایی که عادت دارند هر یکشنبه به کلیسا بروند، تفاوت می‌گذارد (همان: ۶۲).

در سال ۱۹۹۲ بر اساس این تقسیم‌بندی لوبرا، تقسیم‌بندی جزئی‌تری انجام شد که در آن گروه‌های دینی زیر در فرانسه قابل تفکیک و تمایز هستند: ۱. عاملان به مذهب الهی (کسانی که یک یا چندبار در هفته مراسم عشای ربانی را به جای می‌آورند)؛ ۲. عمل‌کنندگان ماهیانه (یک یا دو بار در ماه)؛ ۳. عاملان اتفاقی یا گاه‌گاهی (چندبار در سال به هنگام اعیاد بزرگ)؛ ۴. غیرعاملان (که جز برای مراسم هیچ‌گاه به کلیسا نمی‌روند)؛ ۵. لامذهب‌ها؛ و ۶. پیروان ادیان دیگر (همان: ۷۴).

همچنین در این تقسیم‌بندی علاوه بر تغییراتی که در واژه‌ها نسبت به تقسیم‌بندی لوبرا به چشم می‌خورد، گروه جدیدی به نام «ادیان دیگر» اضافه شده و نیز گروه «عاملان منظم و مرتب» توسعه داده شده است؛ یعنی این گروه،

پژوهندگان دین مایا» توضیح می‌دهد که خدایان بسیار کهن و بسیار مهم، با کشاورزی و حاصلخیزی زمین در پیوند تنگاتنگ بوده‌اند (همان: ۲۵۸). واخ در توضیح این پیوند، به اشتغال کشاورز در امور یدی و دوری او از امور فکری اشاره می‌کند و می‌گوید: کشاورز متوسط‌الحال ذهنی عملی دارد. بنابراین مفاهیم نظری و انتزاعی در دینداری او نقش چندانی ندارند. در عوض، بیان اساطیری با اندیشه روستایی به خوبی تطبیق یافته است و نشانه‌های آن در تخیلات روستایی مشهود است؛ چرا که خدایان خاک و حاصلخیزی از احترام خاصی برخوردارند (همان: ۲۵۹). در ادیان کشاورزی، تأکید عمده بر شعائر و مناسک است (همان).

۳.۲. گابریل لوبرا^{۲۱}

گابریل لوبرا (۱۹۷۰-۱۸۹۱) یکی از کسانی است که مستقیماً از «دین توده‌های مردم» یا «دین تجربه شده نزد مردم» حرف زده و در تحقیقی که در سال ۱۹۳۱ با عنوان *سنخ‌شناسی عمل‌کنندگان به امور و آداب دینی منتشر ساخته* تلاش کرده است که آداب دینی ملموس مردم فرانسه را مطالعه کند (ویلیم، ۱۳۷۷: ۶۱). چنان که در عنوان تحقیقش دیده می‌شود، در مطالعه او، علاوه بر بررسی «دین مردم عادی»، به «سنخ‌شناسی» این دینداری نیز توجه کرده است. به عبارت دیگر، هر دو موضوعی که در این نوشتار مدنظر بوده‌اند، در کار او وجود داشته‌اند. مبنای لوبرا برای تفکیک انواع دینداری از یکدیگر، «درجه و نحوه» عمل‌کردن دینداران به مسیحیت است. او با این معیار دینداران

بررسی آداب و اعمال آنان باشد. [به نظر او] صرف بررسی اعمال و آداب دینی برای نشان دادن تمام شوق و اشتیاق و سرزندگی دینی یک ملت، یک منطقه، یا یک فرد به هیچ وجه کافی نیست» (همان: ۶۳). بدین ترتیب، وی در تحقیقات بعدی خود (مثلاً تحقیقی درباره «کلیسا و روستا» که در سال ۱۹۷۶، پس از مرگ وی چاپ شد) به تمام جنبه‌های روابط بین گروه‌های مذهبی و جامعه پیرامون آن، چنان که در اماکن، ساختمان‌ها، افراد و گروه‌ها خود را نشان می‌دهد، توجه کرد (همان).

این اشکال را ویلم نیز هنگام توضیح کار لوبرا گوشزد می‌کند: «استفاده منظم از وظائف و آداب مذهبی به عنوان شاخصی جهت ارزیابی سرزندگی دینی یک جمعیت، مسئله شایستگی و مناسبت داشتن این شاخص در جامعه‌شناسی ادیان را مطرح می‌سازد؛ همان طور که مسئله کلی‌تر شایستگی تعیین کمیت در جامعه‌شناسی ادیان را مطرح می‌کند» (همان: ۷۴). به نظر ویلم، این ایراد ناشی از نقش محوری‌ای است که مناسک و اعمال دینی در مذهب کاتولیک روم دارد. نقشی که در مذاهب مسیحی دیگر مانند پروتستان و انگلیکن و در ادیان دیگر مانند یهود و اسلام وجود ندارد (همان: ۷۵). به همین دلیل جامعه‌شناسان پروتستان از این شیوه لوبرا فاصله گرفته‌اند و از ماهیت انجام اعمال و آداب مذهبی، به عنوان شاخص عمده زنده بودن یک دین، کم کرده‌اند (همان).

نتیجه‌گیری

جامعه‌شناسی در سال‌های اولیه خود در مطالعه

تنها منحصر به عاملان یکشنبه‌ای نیست بلکه از سال ۱۹۷۰ به بعد شامل عمل‌کنندگان ماهیانه نیز می‌شود. این، نشان می‌دهد که برای طبقه‌بندی ساده‌دینداران نیز باید به تحولات اجتماعی دین، تبعات و پیامدهای اجتماع و برد اجتماعی آنها توجه شود (همان: ۷۵).

یکی از ایرادات این گونه‌شناسی آن است که بیشتر ناظر به «شدت» دینداری است تا «گونه» دینداری. به عبارت دیگر، این سنخ‌شناسی نیز همچنان در دل پارادایم کلی سکولاریزاسیون قرار دارد. این ایراد را ویلم نیز متذکر می‌شود. به نظر ویلم: «وظیفه جامعه‌شناسی این نیست که بگوید چه کسی یک کاتولیک مؤمن است و چه کسی نیست؛ بلکه کار وی بررسی و مطالعه روش‌های مختلف و متنوع کاتولیک‌بودن است و نمی‌خواهد این شیوه و روش‌ها از دید مقامات دینی کلیسای روم، به عنوان آداب و حرکاتی ارتدوکسی (حنیف و صحیح) تلقی شوند یا نشوند. فرهنگ دینی کاتولیک نیز مانند همه فرهنگ‌های دینی در حقیقت تنش‌های زیادی را دربرداشته و دیدگاه‌ها و گرایش‌های متنوعی را شامل می‌شود» (همان: ۷۵).

مشکل دیگر کار لوبرا آن است که در آن تنها به آداب و اعمال دینی توجه شده (به عبارت دیگر، فقط به بعد عملی دینداری توجه شده) و به ابعاد ذهنی، معنایی و ارزشی دین توجه نشده است. خود لوبرا نیز به این نکته توجه کرده است. به نظر او «مطالعه و تحلیل سرزنده بودن دینی یک جمعیت نمی‌تواند خود را تا حد بررسی اعمال و آداب دینی آنها پایین بیاورد و در حقیقت باید چیزی فراتر از صرف

نامیده‌اند. چنین نگرشی، موجب مغفول ماندن برخی از ابعاد دین عامیانه می‌شود و مانع از آن می‌شود که بتوان نگاهی همه‌جانبه‌تر و دقیق‌تر به دین عامه داشت و آن را به مثابه امری در خود و مستقل، جدا از هر مفهوم دیگری از جمله دین رسمی، یا ایدئولوژی حاکم بررسی کرد.

دیگر آن که توجه به دین عامیانه در همین اندازه هم که بوده، در حد توصیف ابعاد و وجوه آن باقی مانده و به مرحله گونه‌شناسی وارد نشده است. همچنان مهم‌ترین گونه‌شناسی دین عامیانه، کار وبر در بررسی دینداری اقشار اجتماعی است. اما در این گونه‌شناسی، دین متغیر مستقلی نیست و مرتبط با متغیر دیگری (نوع شغل) بررسی شده است. کار گابریل لوبرا که دین در آن متغیر مستقل است، تنها «شدت» دینداری را در نظر گرفته است نه «نوع» آن را. در اروپا و آمریکا، مطالعه شیوه‌های دینداری، چنان که گفته شد بر چیزی که اشکال جدید دینداری خوانده می‌شود، متمرکز است. جامعه‌ای مانند ایران از تأثیرات رشد آن قالب‌های جدید دینداری مبرا نبوده است، اما به نظر می‌رسد که آن پدیده‌ها هیچ‌گاه در ایران در نظر خود کنشگران نشان نیز دین تلقی نشده و جانشین دین مرسوم نبوده‌اند. به این دلیل به نظر می‌رسد که جامعه‌شناسی دین در ایران همچنان وظیفه‌اش مطالعه دینداری به معنای مسلمانی، به عنوان دین غالب مردم است. اما چنین مطالعه‌ای لازم است که توجه خود را به چگونگی بروز دین در میان دینداران عادی معطوف دارد و به سمت ارائه گونه‌شناسی‌ای از این بروزات حرکت کند.

دین کار خود را با موضوعاتی مانند منشأ دین، علت وجود دین، کارکرد دین و مانند اینها آغاز کرد، در سال‌های میانی با موضوع سکولاریزاسیون پی‌گرفت و این روزها به آنچه اشکال جدید دینداری و شبه دین نامیده می‌شود، مشغول است. توجه به چیزی به عنوان «دین عامیانه» و «دین مردم عادی» که علی‌القاعده و طبق تعریف جامعه‌شناسی باید محور چنین علمی باشد، هیچ‌گاه در مرکز توجه آن نبوده است.

اولین بار وبر به چگونگی دینداری دینداران عادی توجه کرد و کوشید انواع این دینداری را دسته‌بندی کند. کار وبر اما تداومی نداشت و توجه به دینداری مردم عادی رهروی نیافت. پس از آن، در مقاطع مختلفی توجه به دین عامه مطرح شده است از جمله در دهه ۱۹۳۰ در فرانسه و به دنبال کارهای لوبرا و در دهه ۱۹۶۰ همراه با توجه کلی به عامه مردم در قالب فرهنگ عامه. اما هیچ یک از این مقاطع منجر به شکل‌گیری سنتی مبنی بر توجه به دین عامه در جامعه‌شناسی نشده است. در سال‌های اخیر عوامل مختلفی موجب جلب توجه مجدد به دین عامیانه شده است. ادامه سنت توجه به فرهنگ عامه که از دهه ۱۹۶۰ باقی مانده یکی از دلایلی است که امروزه با گسترش رسانه‌های تعاملی ابعاد تازه‌ای نیز یافته است. از میان رفتن نظام کمونیستی و امکان آشکار شدن اشکالی از دینداری که در مدت حاکمیت نظام کمونیستی در لایه‌های زیرین این جوامع، حیاتی پنهان داشته است، دلیل دیگری است. به هر روی در غالب رویکردها، دین عامه در مقابل چیزی تعریف می‌شود که آن را دین رسمی با دین نخبگان

46. yin-si.
47. mi-xin.
48. Knoblauch.
49. religion populaire.
50. privatization.
51. public religion.
52. users.
53. religious communication.
54. de-differentiation.
55. popular culture.
56. metaphorization.
57. televangelism: به معنای استفاده مستقیم مبلغان مسیحیت از تلویزیون برای تبلیغ و ترویج آرای خود.
58. subjectivity.
59. media religion.
60. consumer religion.
61. marked religiosity.
62. occultism.
63. ironic secularization.
64. ars moriendi: هنر مردن، نام دو متن به هم مرتبط لاتین مربوط به قرن پانزدهم که آداب و فرایندهای یک مرگ خوب را توصیه می‌کند.
65. near-death experience.
66. subjective experiences.
67. topos.
68. self-help.
69. R. van den Broek.
70. cult of the martyrs.
71. Eglise Libre.
72. Gabriel Le Bras.

منابع

- شریعتی، سارا، (۱۳۸۴)، ((دین عامه، دین خاموش))، مجله اینترنتی فصل نو: <http://www.fasleno.com> دسترسی در ۱۲/۳/۸۷
- فروند، ژولین، (۱۳۸۳)، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: نوتیا.
- ویلم، ژان پل، (۱۳۷۷)، *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- واخ، یواخیم، (۱۳۸۰)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه جمشید آزادگان، تهران: سمت.
- Chacko, Thomas M., (2004), *Official and Popular Religion in the Northern Kingdom from Omri to Joash*, Drew University.
- Chau, Adam Yuet, (2005), "The politics of Legitimation and Revival of Popular Religion in Shaanbei, North Central China", in: *Modern China*, Sage Publication, 31(2), pp. 236-278.

پی‌نوشت‌ها

* دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی دانشگاه تهران و عضو هیئت علمی پژوهشکده فرهنگ و هنر.

1. official religion.
2. established religion.
3. normative religion.
4. state religion.
5. priesthood.
6. comprehensive sober rationality.
7. theorize.
8. codify.
9. Vrijhof.
10. clerical religion.
11. G. J. F. Bouritius.
12. Thomas, Luckmann.
13. Robert Towler.
14. institutional specialization.
15. Berlinerblau.
16. Gramsci.
17. directive grouping.
18. Stanley, Brandes.
19. Peter W., Williams.
20. popular religion.
21. Ellen, Badone.
22. Thomas A., Kselman.
23. scholarly category.
24. problematic.
25. normative.
26. Peter, Brown.
27. Ernest Henau.
28. multivalent.
29. Stephen.
30. Dow.
31. Lee.
32. sect.
33. rationalization.
34. coercive religion.
35. common religion.
36. extra-ecclesiastical.
37. Christian, William A., (1981), *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton: Princeton University Press.
38. Norbert Geinacher.
39. less reflective.
40. less thematized.
41. over intellectualized.
42. over conceptualized.
43. cerebral.
44. Jane Schneider.
45. unreflective.

- Ching Chan, Selina and Graeme S. Lang, (2007), "Temple Construction and the Revival of Popular Religion in Jinhua", Sage Publication.
- Knoblauch, Hubert, (2008), "Spirituality and Popular Religion in Europe", Sage Publication.
- Lee, Michael George, (2005), "*An analysis of the literature on Christian Practices and Popular Religion: Implications for Latino /a Religious Education in the United States*", Columbia University.
- Lizhu, Fan, (2003), "Popular Religion in Contemporary China", in: *Social Compass*, Sage Publication.
- Otero, Rodolfo A., (2003), *The Transformation of Identity through Possession Rituals in Popular Religion*, California: University of California.
- Sharot, Stephen, (2001), *A Comparative Sociology of World Religion: Virtuosos, Priests, and Popular Religion*, New York: New York University Press.

