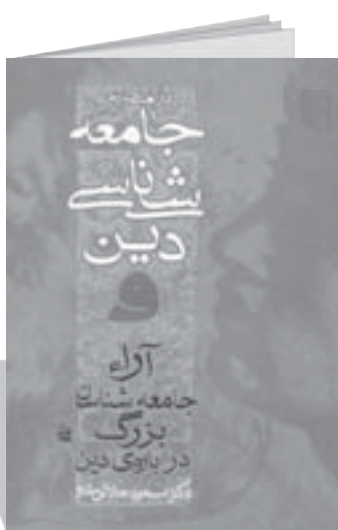


جامعه‌شناسی مدرنیته دینی

دکتر سارا شریعتی



سخنرانی دکتر سارا شریعتی در انجمن جامعه‌شناسی ایران سال گذشته در جامعه‌شناسی ایران صحبتی داشتم در خصوص دین عامه، دین خاموش. این بار صحبت‌م در خصوص دین خاص است، دین پر هیاهوی روشنفکران. اگر مشکل در خصوص دین عامه این بود که باید خودم سخنگوی مردم می‌شدم و صور متفاوت دینداری مردم و ویژگی‌هایش را پیدا و اثبات می‌کردم و همچنین مرزهایش را با دین رسمی روشن می‌کردم، در اینجا مشکل این است که میدان کارم خاموش نیست. هزار و یک متن در خصوص مدرنیته و دین منتشر شده و هر کس دین و دینداری خود را نامگذاری کرده است. هزار و یک اصطلاح در خصوص دینداری مدرن خلق و ابداع شده است.

در مورد دین عامه، مساله خاموشی بود. دین عامه، دین خاموش است. دین روشنفکران اما بالعکس، دین سخنگوست. دین عامه، در شکل و آیین و مناسک نمود می‌یافت، دین روشنفکران اما بی شکل و سیال است.

صحبت من در آغاز، تعریف عنوان بحثم، "مدرنیته دینی" و سپس گزارشی از نسبت میان دین و مدرنیته در اروپای غربی است. تاکیدم بر اینکه این نسبت مربوط به شرایط خاص اروپای غربی است، تنها به این دلیل است که تعمیمش ندهیم و مثلاً نگوییم اصولاً دین و مدرنیته چنین نسبتی دارند بلکه در ظرف مکان و زمانش قرار دهیم و این نسبت را در حوزه‌های مختلف اجتماعی بررسی کنیم و روشن کنیم: کدام دین و کدام مدرنیته؟

در پایان این بحث، این نسبت را در کشورهای اسلامی و در ایران بررسی خواهیم کرد.

طرح مساله:

تا سالهای شصت میلادی مفاهیمی چون^۱ خروج دین^۲، "کسوف امر قدسی"^۳، افسون زدایی از جهان^۴، بیانگر جایگاه دین در دنیای مدرن بود. تئوری غالب سکولاریزاسیون بیانگر این بود که مدرنیته دین را اگر نه حذف، اما به حاشیه می‌کشاند. جوامع به تدریج از سلطه نهادهای دینی خارج می‌شوند و به این ترتیب فرهنگی بدون ارجاع به استعلا شکل می‌گیرد.

این تضاد میان دین و مدرنیته به دلیل سه شاخصه اصلی مدرنیته، سلطه عقلانیت ابزاری، علمی و تکنیکی، خودمختاری سوژه و تفکیک گذاری نهادها بود. سلطه عقلانیت ابزاری، عقلانیت علمی و تکنیکی در همه عرصه‌های زندگی به افسون زدایی از جهان انجامیده بود و خودمختاری سوژه، که خود معیار خیر و شر و معنای زندگی اش را می‌یافت در برابر رویکرد دینی و رابطه‌ی استعلایی دین با هستی قرار می‌گرفت و تخصصی شدن و تفکیک گذاری نهادها که امر خصوصی امر عمومی، امر اقتصادی، امر سیاسی و امر دینی از هم جدا می‌کرد، دین را به یک انتخاب ارادی، فردی یا گروهی تبدیل کرده بود که تنها به عنوان یکی از هویت‌های انتخابی ما مطرح می‌شد. باین شاخص‌ها روشن است که چرا دین در برابر مدرنیته قرار گرفت.

از پایان این سالها اما در ادبیات جامعه‌شناسی، تحول چشم گیری بوجود آمد: "بازگشت امر دینی"^۵، "بیداری دین"^۶، "افسون‌گری مجدد جهان"^۷، "انتقام خدا"^۸، عناوین جدید آثاری بودند که سرنوشت دین در مدرنیته را موضوع کار خود قرار می‌دادند. کمتر از یک ربع قرن، چرخش از پارادایم "زوال دین" به "بازگشت و بازترکیب امر دینی" آشکار بود و دین خصوصی شده در جوامع سکولاریزه، جوامعی که به پیشرفت خود جز با زوال تدریجی دین نمی‌اندیشیدند، ورود جنجالی‌ای به عرصه عمومی داشت.

ورود دین به عرصه اجتماعی در همه ادیان و در همه جوامع در اشکال جدیدی بارز بود. هویت‌گرایی مذهبی همچون نوعی از همبستگی اجتماعی و سیاسی، معنویت‌گرایی‌های نو همچون نوع جدیدی از هستی‌شناسی، اوانزلیسم همچون شکلی از درمان اجتماعی

و فردی، اسلام همچون یک‌ایدئولوژی سیاسی... هر کدام به نحوی در واکنش و گاه در نتیجه کاستی‌های جامعه مدرن^۹ خلا معنا، ناهنجاری، فردگرایی، تک‌الگوی، ماتریالیسم، عقلانیت ابزاری...^۶ ظاهر شدند و سیاست به نوبه خود با ارائه آلت‌رئاتیوهای چون کیش حقوق بشر، محیط زیست، اکونومیسم و لیبرالیسم به نوعی جانشین ادیان سکولار دیرپرو شد.^۷ چندین دهه است که دین و مدرنیته، این دو مفهومی که تا دیروز جدا و اغلب در برابر هم تعریف می‌شدند^۸ ترکیب شده و اصطلاحات جدیدی را بوجود آورده‌اند: "دین مدرن"^۹، "مدرنیته دینی"^{۱۰}، "دین مدرنیته"^{۱۱}، محصولات دینی مدرنیته^{۱۲}.

دینداران این تحول را به بن بست مدرنیته و بازگشتش به دین نسبت دادند. مدرن‌ها به نوبه خود، تاکید می‌کردند که حضور مجدد دین در عرصه اجتماعی و سیاسی و ظهور اشکال جدید دینداری به معنای منتفی شدن و بی اعتباری روند سکولاریزاسیون نیست بلکه نشانگر تطبیق ناگزیر دین با عصر مدرن در مواجهه اش با جهانی شدن است. از این سالها، پارادایم عقب نشینی و زوال دین، مورد سوال قرار گرفت و یک تجدید نظر تئوریک را اجتناب ناپذیر میکرد، تجدید نظری که اغلب در تئوری‌های سکولاریزاسیون انجام گرفت. در این شرایط در برابر دوگانه‌های میراث راسیونالیسم روشنگری که دین را در برابر مدرنیته قرار می‌داد، رویکردهای جامعه‌شناسانه و انسان‌شناسانه، قوت گرفتند. اگر راسیونالیسم روشنگری تصور می‌کرد که معرفت می‌تواند جانشین ایمان شود و علم می‌تواند با به عهده گرفتن کارکردهای معرفتی دین، جامعه را از آن بی‌نیاز کند، جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی بر دیگر کارکردهای دین که تنها به عرصه معرفت محدود نمی‌شد تاکید کردند و نقش و کارکرد اجتماعی آن را (باقت و همبستگی اجتماعی، آرمان‌پرذاری جمعی) موضوع مطالعه خود قرار دادند. کلاسیک‌های جامعه‌شناسی که به نقش دین در ساخت جامعه مدرن توجه داشته‌اند، توکویل، به نقش ادیان تاریخی و پیامبران در افسون زدایی از جهان و آغاز روند سکولاریزاسیون اشاره کرده‌اند^{۱۳} و بر، میان دین و احساس دینی، دین و امر دینی تفکیک قائل شده‌اند دورکهم، زیمل... بازخوانی شدند و پارادوکس میان روند تاریخی مدرنیته که به عقب نشینی دین می‌انجامد و وجه اتوپییایی آن که خود مولد دین میشود^{۱۴}، مورد مطالعه قرار گرفت. دینی که بقا و تداوم خود را با تجدید مداومش ممکن می‌کرد و عقلانیت مدرنی که دیگر نمی‌توانست خود را در برابر امر قدسی مصون کند.^{۱۵} از این حیث نسبت دین و مدرنیته، در کادر جامعه‌شناسی تحریک^{۱۶} مورد تحلیل مجدد قرار گرفت. چه، در جهانی که مرزهای جغرافیایی اش نیز سیال و شکننده است، میان دوگانه‌ها نیز نمی‌توان مرز عبورناپذیری کشید و هر مفهوم را در موضعی زندانی کرد.

تامل در خصوص این شرایط و ارزیابی فرایند تحول دین در دنیای مدرن، و تاثیر مدرنیته ی اجتماعی در دین، محور مطالعه جامعه



لوکمن از "دین ناپیدا"^{۱۷} گفت. دینی که در همه عرصه‌های جامعه حضوری ناپیدا دارد و ژان بوبرو از "دین پخش، منتشر شده"^{۱۸}، دینی که در همه جامعه انتشار یافته و منبسط شده است و یک جامعه شناس انگلیسی از "دین پنهان شده"^{۱۹} و یا به تعبیری دیگر "دین منفجر شده"^{۲۰}. این وضعیت بحث "عرصه دینی"^{۲۱} بوردیو را به پرسش می‌کشد.

روژه باستید به این تحول اشاره دارد آنجا که می‌گوید، "امر دینی همیشه در ادیان نیست، امر دینی از بین نمی‌رود، جا به جا می‌شود، امر قدسی از خانه اش بیرون می‌آید و در هر مکانی، هر جایی می‌تواند سکنی گزیند".

جامعه‌شناسان از اصطلاحات بسیاری چون ادیان سکولار^{۲۲}، ادیان تمثیلی^{۲۳}، ادیان استعاره‌ای^{۲۴}، ادیان بی شکل^{۲۵}، ادیان موازی^{۲۶}، دینداری‌های لایت-سبک^{۲۷}، ادیان خود-ساخته^{۲۸}، دین کدر^{۲۹}... برای نامگذاری این صور جدید دین در دنیای مدرن استفاده کردند. دورکهم به صور بنیان حیات دینی برداشته بود و در دنیای مدرن انگار وقت آن رسیده بود که به صور امروزی حیات دینی نیز توجه مجددی نشان داد. این صور جدید ویژگی‌های مشترکی داشتند: اولین ویژگی خصلت گزینشی و ترکیبی بودن این دینداری‌ها بود. یک جامعه‌شناس فرانسوی از اصطلاح "سرهیم بندی التقاطی" به عنوان شاخص‌ترین ویژگی این دینداری‌ها نام برد. اما به گفته دانیل هرویو له ژه، اگر تا دیروز این تقاطق مذموم قلمداد می‌شد و از آن تبری می‌جستند، از این دوره به بعد، این سرهیم بندی و گزینش به عنوان یک حق مطالبه می‌شد. ویژگی دیگر این دینداری‌ها، فقدان ارتودکسی بود چرا که فرهنگ پلورالیستی موجود، مانع از شکل‌گیری آن می‌شد. قبیله‌ای بودن^{۳۰}، یا به تعبیر مافزولی دینداری قبیله‌ای، به معنای یک شکل غیر انحصاری و سیال با هم بودن، که بیشتر بر امر عاطفی و رابطه‌های شبکه‌ای مبتنی است، به نوبه خود، نوع تجمع این دینداری‌های جدید را شاخص می‌ساخت. فقدان مرجع، تبار و سنت مشخص، و ارزشگذاری بر زمان حال نیز از بارزترین ویژگی‌های این دینداری‌ها بود، دینداری‌هایی که مراجعی ناهماهنگ و متنوع داشتند و از عناصر شرقی: یوگا، تناسخ، مدیتیشن ترانساندانتال گرفته تا مفاهیم مسیحی (تجسد، جهنم) و عرفان شرقی و ستاره‌شناسی را در دستگاه نظری خود وام می‌گرفتند.

پیبر روزانوالن^{۳۱} به نوبه خود، معتقد است که این دینداری‌های جدید با دو ویژگی شاخص می‌شوند: نخست، غیر نهادینه بودن: امر دینی از نهادهای دینی خارج می‌شود. (به این نکته ژان پل ویلم نیز اشاره دارد آنجا که می‌گوید: محل حقیقت دیگر نهاد دینی نیست بلکه فرد متدین است. فرد جانشین نهاد می‌شود.) و سپس، جایگزینی سعادت به جای خود رستگاری. موضوع دین دیگر نجات و رستگاری نیست بلکه خوشبختی است و یکی از اشکال نمود این سعادت و

شناسی "مدرنیته دینی" است. مدرنیته دینی، که به گفته ی ژان سگی در شرایطی که مدرنیته دیگر از مرحله ی مسلمات پیروز خود که در طی آن دین را بی ثبات کرده بود گذشته است، مطالعه تاثیر متقابل میان مدرنیته ی اجتماعی و دین را، موضوع کار خود قرار داده می‌دهد^{۳۲}.

در این میان آنچه مسلم است تحول دو مفهوم یا موقعیت دین و مدرنیته در شرایط جدید است. به این تحولات نگاهی بیانداریم.

نخست دین: حضور مجدد دین در عرصه سیاسی و اجتماعی، که در ظهور جنبش‌های جدید دینی، توسعه جنبش‌های پروتستان در مناطق مختلف دنیا، حیات مجدد کاتولیسیسم، رشد آنچه که "معنویت‌های آلترناتیو" می‌نامیدند، ظهور جنبش‌های اسلام‌گرا و همچنین هندویسم سیاسی... نمود می‌یافت و در اشکال جدید ظهور یافته بود، به آنجا انجامید که به گفته یک جامعه‌شناس فرانسوی، آنها که تا دیروز دیگر در هیچ جا اثری از دین نمی‌دیدند، این بار همه جا فقط دین می‌دیدند: در مسابقه فوتبال، در کیش ستارگان سینما و خوانندگان مردمی، در احزاب و تشکلات سیاسی... همه جا بدنال نشانه‌ها و شباهت‌های این آیین‌های اجتماعی با دین گشتند.

خوشیختی، کاهش پایبندی به ریاضت‌های مذهبی است که با راحتی و رفاه انسان در تضاد است. راحتی، سبکی، رفاه و آرامش جانشین اعمال سخت دینی، مانند ریاضت و روزه و جهاد و شهادت... شده‌اند. نوع اعمال دینی که به درمان و رولاک‌سازی نزدیکند و مراقبه و یوگا و شعر را با هم در می‌آمیزند. در میان این ویژگی‌های بسیار اما آنچه که بیش از هر چیز شاخص این دینداری‌های جدید است، ظهور فرد به عنوان محل و منبع امروزین حقیقت دینی است. فردی که جانشین نهاد شده است و خود دینداری خود را می‌سازد.

برخی گفتند دینداری‌های جدید، "محصولات مدرنیته" اند که در واکنش یا در نتیجه کاستی‌های مدرنیته در سه زمینه ی بحران معنا، بحران اخلاق و بحران آیین بوجود آمده‌اند. به این سه کاستی اما می‌توان مولفه ی دیگری نیز افزود و آن، بحران تعلق است. به یک معنا می‌توان گفت که ایدئولوژی‌های جدید یا ادیان سکولار، نامی که ریمون آرون بدانها داد و ژان پییر سیرونو^{۳۳}، و آلبرت پییت^{۳۴} بسط دادند، پاسخی به بحران معنا بودند، آرمان‌هایی خلق کردند و در شکل انتلکتوالیزاسیون و سوژکتیواسیون دینی نمود یافتند. دینداری‌های بی شکل به نوبه خود، که به تجربه دینی و احساس دینی ارجحیت می‌دادند در برابر شریعت دینی، پاسخی به مساله اخلاق بودند. دینداری‌های مناسکی و آیینی که اسطوره‌ها را امروزی می‌کردند، پاسخی به بحران آیین و واکنشی به عقلانیت و انتلکتوالیزاسیون افراطی بودند که بیان مذهبی یافتند و فرقه‌ها، کمونوت‌ها، یا قبایل، پاسخی به جامعه فردیت‌ها و بحران تعلق بودند. این دینداری‌های جدید در نتیجه گاه به شکل آلترناتیو و جانشین دین رسمی نمود می‌یافتند و "دینداری‌های آلترناتیو" نام می‌گرفتند و گاه به موازات و مکمل آن عمل می‌کردند و "دینداری‌های موازی" نامیده می‌شدند. در هر حال این اشکال جدید نمودی از تعامل، و گاه ترکیب دین و مدرنیته بود، تعاملی که به امتیزه، تجزیه و متکثر شدن دین و انتشار آن در همه حوزه‌های اجتماع انجامیده بود.

در عین حال مدرنیته نیز دچار تحول شده بود. چون به گفته روزانوالن، می‌توان تاریخ مدرنیته را با تاریخ سوژه پیروز نوشت، سوژه مقتدری که همه قله‌ها را فتح کرده است، غول شده است و دیگر هیچ مجهول و معمایی در برابرش نیست، هست اما همچنان باور دارد که می‌تواند به مدد علم و دانش خود بر آنها نیز غلبه کند و تنها به زمان نیازمند است. تاریخ مدرنیته را اما با فرد شکست خورده نیز می‌توان نوشت، فردی که در جامعه‌ای پر خطر^{۳۴} زندگی می‌کند، دنیایی که خود ساخته و دیگر نه از جانب طبیعت (سیل، زلزله، طوفان) بلکه از جانب تمدن خود ساخته تهدید می‌شود (آلودگی هوا، ماشین، بیماری‌های از همه شکل...)، دنیایی برای ساختن که همه چیزش را باید محاسبه و انتخاب کند.

نظریاتی چون "جامعه پسا صنعتی"^{۳۵}، "مدرنیته افراطی"^{۳۶}،

"مدرنیته سیال"^{۳۷}، "مدرنیته تاملی یا بازتابشی"^{۳۸}، مدرنیته "متاخر"^{۳۹}، "مدرنیته دوم"^{۴۰}، تئوری‌هایی جدیدی بودند که جهت تحلیل تحول مدرنیته در جوامع مدرن بوجود آمدند. ما در چه جامعه‌ای زندگی می‌کنیم؟ چه تحولی به وجود آمده است؟ چه چیزی شرایط امروز را با شرایط مدرنیته آغازین متفاوت می‌سازد؟

از سوی دیگر، روشنفکران کشورهای غیر اروپایی نیز به نوبه خود مدرنیته را با پرسش‌های جدیدی روبرو کردند. آیا مدرنیته را می‌توان همچون یک بلوک واحد گرفت و فهمید؟ آیا نباید میان مفهوم و الگوی‌های مدرنیته تفکیکی قائل شد؟ آیا مدرنیته نیز همچون دین، در شرایط و جوامع متفاوت، صور و اشکال متنوعی به خود نمی‌گیرد؟ آیا مدرنیته‌ای که امروز از آن سخن می‌گویند، محصول تاریخ اروپایی مدرنیته نیست؟ تاریخ اروپا تا کجا می‌تواند جهان شمول باشد؟ مگر نه اینکه مدرنیته در حوزه‌های تمدنی دیگر، در درون غرب حتی (مثلا در آمریکا)، محصول و نتایج متفاوتی با آنچه که در اروپا رخ داده، داشته است؟

بسیاری معتقدند که امروزه دیگر ممکن نیست که در خصوص جامعه مدرن به یک منطق واحد توضیحگر بسنده کرد چرا که پیچیدگی روابط اجتماعی حاضر مانع از آن می‌شود که بتوان به یک تئوری عام رسید. از سوی دیگر نمی‌توان از الگوی واحد جامعه مدرن سخن گفت. جوامع مدرن امروز هر کدام خود خالق الگوهای جدیدی شده‌اند. به همین ترتیب، تاریخ تنش میان دین و مدرنیته نیز در سیر تحولی تاریخ اروپا، با همین تاریخ در دیگر حوزه‌های جغرافیایی متفاوت است.

جامعه شناسی مدرنیته دینی در کشورهای اسلامی

حال سوال اینست: آیا مساله شناسی دین و مدرنیته، در سیر تاریخی‌ای که بدان اشاره رفت، درحوزه ی اسلام و کشورهای اسلامی نیز معتبر است؟ نسبت مدرنیته که به گفته وبر، هم ریشه‌های دینی اش بر تفکر مسیحی استوار است و هم با سیر تکامل تاریخی سیاسی اروپا پیوند خورده است، با اسلام چیست؟ آیا می‌توان در عالم نظر از "شوک اسلام و مدرنیته" سخن گفت و این شوک را به شاخص‌های دینی اسلام نسبت داد، بی آنکه به واقعیت تاریخی و مشخصا سیاسی کشورهای اسلامی که مدرنیته را به غرب و غرب را به استعمار نسبت می‌دادند توجه کرد؟ و اصولا رویکرد ذات گرایانه در خصوص مثلا ناهمسازی اسلام و مدرنیته و بالعکس خوشاوندی مسیحیت با آن تا کجا می‌تواند معتبر باشد؟ با توجه به اینکه حتی در چنین رویکردی، ارتدکسی وجود ندارد و در حالیکه برخی از متخصصین بر تفکیک ناپذیری دین و دولت و عدم امکان لائسیسته در حوزه ی کشورهای اسلامی و یا ناممکن بودن سکولاریزاسیون در تشیع کربن سخن گفته‌اند، دیگران از تمایز میان سه مقام دین و دنیا



و دولت^{۴۱} و نظریه "اسلام لائیک یا بازگشت به سنت پیامبر"^{۴۲} البویه کره دفاع کرده‌اند.

بسیاری از "استثنای اسلامی" سخن گفتند. چرا که نسبت دین و مدرنیته در کشورهای اسلامی به گونه‌ی دیگری صورتبندی شد. اگر در غرب دین، "ناپیدا" و "پخش" شد، در کشورهای اسلامی بالعکس "عینیت" یافت و "متکثر" شد. اگر دین در غرب، رفت و در شکل امر دینی، بازگشت کرد، (و از این رو بسیاری اصطلاح "بازگشت" را نپذیرفتند و تاکید کردند که آنچه که بازگشته، همانی نیست که رفته است)، در اکثر کشورهای اسلامی مساله رفت و بازگشت اساسا معنایی نداشت و اشکال جدید دینداری با اشکال قدیمش در کنار هم قرار گرفتند و اغلب به موازات هم پیش رفتند.

اولین تصویر از این نسبت، "شوک اسلام و مدرنیته" بود: چرا شوک؟ زیرا ورود مدرنیته در این کشورها، با استعمار همراه بود و فرهنگ استعماری را تداعی می‌کرد و در حالی که در غرب بحث اصلی، رهایی فرد از سیطره دین بود، در کشورهای اسلامی، مساله اصلی رهایی از استعمار و سلطه بیگانه بو و آنهم با تمسک به دینی که نقش تعیین کننده‌ای در همبستگی و بسیج مردم ایفا می‌کرد. از این روست که هر جا دین استعمار یا فرهنگ استعماری قوی تر بود و نفوذ بیشتری یافته بود، اسلام‌گرایی نیز با شدت بیشتری نمود یافت. به عنوان مثال می‌توان از تجربه الجزایر یا مصر نام برد.

از سوی دیگر، در برابر الگوی واحد مدرنیته و استانداردیزه شدن آن در عصر جهانی شدن، اسلام به تولید تفاوت و هویت‌های ممتاز

مدرنیته در این حوزه، وجهی پارادوکسیکال به خود گرفت. نه سنتش، همان شکل سنت گذشته را داشت و نه مدرنیته اش با الگوی غربی آن سازگار بود. به عنوان نمونه، در کشورهای اسلامی مدرنیزاسیون با دمکراسی همراه نبود، ورود تکنیک با فرهنگ اجتماعی همخوانی نداشت. فرم‌های اجتماعی مدرن با محتوای سنتی و تاریخی این کشورها در تضاد بودند. در این کشورها از طرفی سنت چنان جایگاهی داشت که هر بار، برای ایجاد هر تحول سیاسی یا اجتماعی نیز ناگزیر به اقتدار مشروعیت بخش سنت مذهبی ارجاع داده می‌شد و در عین حال با مدرنیزاسیون وسیع، ورود و حضور کالاهای مدرن، از کالاهای فرهنگی گرفته تا تکنیک و مد و... چنان فراگیر شد که عینیت چشم گیری یافت. در تحلیل این شرایط، استفاده از دوگانه ی کلاسیک سنت/مدرنیته دیگر پاسخگو و راهگشا نبود. میتوان گفت که مدرنیته در اغلب این کشورها، مدرنیته‌ای پارادوکسیکال، ناهمساز، صد پارچه و قطعه قطعه شده است و با الگوهای غربی آن یکسان نیست و سنت نیز، تجزیه شده و با عناصر مدرن ترکیب یافته است و دیگر کاملاً با اشکال سنتی قدیم برابر نیست.

از این سیر تاریخی می‌توانیم نتیجه بگیریم که دین دیگر مفهومی بدیهی، متصلب و یکپارچه نیست، تغییر شکل می‌دهد و صور گوناگون و متنوعی به خود می‌گیرد و مدرنیته نیز بنا بر منطق درونی خود مدام در تحول و تغییر است. تحول و تجدید درونی دین و همچنین اسطوره زدایی و افسون زدایی از مدرنیته دو شاخص بارز این تحولند. تحولی که دین را به جدی ترین منتقد دین تبدیل می‌کند و مدرنیته را به جدی ترین منتقد مدرنیسم. بدین ترتیب به گفته ژان پل ویلم، مدرنیته دیگر به عنوان آلترناتیوی در برابر دین مطرح نیست بلکه همچون چهارچوب پلورالیستی طرح می‌شود که در آن دین می‌تواند در اشکال متفاوت و متکثرش بیان شود.^{۴۵}

در این شرایط، عرفی شدن و احیای دین (سکولاریته و ویتالیته)^{۴۶}، همزمان همزیستی می‌کنند و در هم تاثیر می‌گذارند و دو شاخص جوامع مدرن می‌باشند. نشست بین المللی جامعه شناسی دین در سال ۲۰۰۷، عنوان کارش مطالعه حضور جریان‌های احیای دینی و همچنین عرفی شدن روزافزون آن است.

اجتماعی و فرهنگی می‌پرداخت، هویت‌هایی که گاه در شکل آلترناتیو هویت مدرن ظاهر شدند و کارکردی سیاسی یافتند. در نتیجه اگر در غرب امر دینی به شکل پنهان در متن جامعه و در همه عرصه‌ها حضور یافت، در اغلب کشورهای اسلامی بالعکس عینیت بیشتری یافت و به شکل هویت گرایبی بیان شد.

و در نهایت می‌توان تفاوت میان سرنوشت دین را در این کشورها به نسبت غرب در این واقعیت دانستند که در فقدان ساختارهای سیاسی لازم، همچون احزاب سیاسی، سندیکاها... در کشورهای اسلامی، کشورهایی که اغلب فاقد دمکراسی بودند، دین کارکرد اعتراضی و مبارزاتی را به عهده گرفت و بسیج مذهبی در این کشورها همواره خصلتی ضد امپریالیستی و ضد استعماری داشت.

از این روست که برخی با اشاره به موج اسلام گرایبی در این کشورها، نه تفسیری دینی بلکه تفسیری سیاسی و اجتماعی کردند و تحت عنوان " آوای جنوب"^{۴۳} از آن نام بردند و اشاره کردند که با در نظر گرفتن این عوامل سیاسی، فرهنگی، تاریخی ست که می‌توان سرنوشت مدرنیته را در کشورهای اسلامی تحلیل کرد و نه با نسبت دادنش به جوهر اسلام و تکیه بر تئوری یا ایدئولوژی استعدادها و اعلام اینکه اصولاً اسلام بر خلاف مسیحیت، استعداد دمکراسی یا مدرنیته را نداشت.

محمد ارغون، در بررسی نقش سیاسی و اجتماعی اسلام در دهه‌های اخیر و خصوصاً در تحلیل شکل گیری و نفوذ جریان‌های انتگریتی به سه کارکرد مشخص اسلام در این جوامع اشاره می‌کند: نخست: اسلام در این کشورها پناهگاهی برای هویت متلاشی جوامع و گروه‌های قومی-فرهنگی بوده است که مدرنیزاسیون وسیع از ساختارها و ارزشهای سنتی شان جدا کرده بود. در ثانی اسلام در این کشورها، برای نیروهای اجتماعی‌ای که آزادی بیان و ابراز وجود سیاسی و اجتماعی نداشتند، امکانی بوده است که در پناه مصونیتی که امکان دینی بدانها می‌داد، مطالبات خود را مطرح کنند و در نهایت اسلام برای آنها که در صدد کسب قدرت و کنار زدن مخالفان سیاسی خود بودند، به عنوان یک سکوی پرش عمل می‌کرده است.^{۴۴}

اما نفی مدرنیته به معنای نفی مدرنیزاسیون نبود. نفی غرب به معنای نفی غربی شدن نبود. این بود که سنت در این کشورها و هم

پی نوشت‌ها و کتابشناسی:

- Arkoun. Entretien. Revue Tiers-monde. N 123. juillet-septembre 1990.
 Bauman Zigmund. 2000. Liquid Modernity.
 Beck Ulrich. 2001. La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité. Aubier.
 Beck Ulrich. 1998. Le conflit des deux modernités et la question de la disparition des solidarités. Lien social et politique: no 39/1998/
 Burgat F. islamisme au Maghreb. La voix du sud. Paris. Kathala. 1988.
 Carré olivier. 1993. Islam laïque ou le retour à la grande tradition. Armand Collin.
 Ferrarotti. 1987. Le paradoxe du sacré. Trad. Claude Javeau. Bruxelles. Les Eperonniers.

- Fumaroli Marc.1991.L'état culturel. Essai sur une religion moderne. Paris Fallois.
 Gendron Pierre. 2005. La modernité religieuse dans la pensée sociologique. Ernest Troeltsch et Max Weber. Collection Pensée allemande et européenne.
 Giddens Antony.1994. Les conséquences de la modernité Harmattan
 Hervieu-léger Danièle.1986.Sécularisation et modernité religieuse. Esprit.octobre.
 Hervieu-léger Danièle.1993. La religion pour Mémoire. Collection sciences humaines et religions. Cerf.
 Kepel Gilles. 1991. la revanche de Dieu. Seuil
 Gauchet Marcel. 1985. Le désenchantement du monde. Gallimard.
 Michel Patrick.1999. La religion au musée. Harmattan.
 Sabino Acquaviva.1967. L'éclipse du sacré. Mame
 Séguy Jean.1989..Modernité religieuse، religion méthaphorique et rationalité. Archive des sciences sociales des religions. 67/2. avril-juin.p:191-210
 Weber Max.1996. Sociologie de religion. Textes réunis et traduit par par Jean pierre Grossein.Paris.Gallimard.
 Willaime J.P.1992.La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain. Labor et fides. Suisse.
 URRY J. 2005. Sociologie des mobilités. Une nouvelle frontière pour la sociologie ?، traduit de l'anglais par Noël Burch، [Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century، London، Routledge، 2000]، Paris، Armand Colin، Coll. U Sociologie

بی نوشت:

- 25 -Religion Informel
 26 -religion parallel
 27 -light
 28 -self-religion
 29 -Implicite
 30 -Religiosité tribale
 31 -Pierre Rosanvallon
 32 -Jean-Pierre Sironneau-1982
 33 -Albert Piette- 1993
 34 -societe de risque.
 35 -Societe-post industrielle. D.Bell 1976-
 A.Tourain 1969
 36 -Ultra-Modernite. Balandier.Marc Auge
 37 -Modernité liquide. Sigmund Baumont.2000.
 38 -Modernité réflexive
 39 -Modernité tardive
 40 -Seconde Modernité. Ulrich beck.1986
 41 -Mohammad Arkoun1986
 42 -Olivier Carre1993
 43 -Francois Burgat.islamisme au Maghreb. La voix du sud.Paris. Kathala.1988.
 44 -Mohammad Arkoun. Entretien.Revue Tiers-monde. N 123.juillet-septembre 1990.
 45 - ژان پل ویلم، ۱۹۹۲
 46 -secularité. Vitalité

- ۱ - سخنرانی سارا شریعتی در انجمن جامعه شناسی ایران. دوشنبه ۲۲ آبان ۱۳۸۵
 ۲ - مارسل گوشه ۱۹۸۵
 ۳ - ساینو اکوایو ۱۹۶۷
 ۴ - وبر ۱۹۹۶
 5 - 2005. Champion. Dortier
 6 - 2001(. Berger
 7 - Gille Kepel1991
 8 -Raymond Aron. 1955
 9 -Marc Ferrarotti.1991
 10 -Hervieu- Leger1993، Gendron. 2005
 11 -Guilbo. 2005
 12 -Les productions religieuses de la modernité
 13 -1986(Hervieu- Leger
 14 -Marc Ferrarotti 1991
 15 -sociologies des mobilités، ۲۰۰۰، اروا ناژ
 16 -Jean Séguy 1989
 17 -Religion invisible.
 18 -Religion diffuse
 19 -Religion dissimines
 20 -Religion éclatée. Danièle Hervieu Léger. Le pèlerin et le converti. Flammarion. 1999. p29
 21 -Champs religieux
 22 -Religion secular
 23 -Religion analogique
 24 -Religion méthaphorique