

تاب‌آوری دینی مسلمانان در عصر علم

جواد درویش آقاجانی

استادیار، پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

Email: j_darvishaghajani@sbu.ac.ir

DOI: 10.22096/rc.2026.2073686.1274

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۳

چکیده

این مقاله به شکافی توضیحی در روند جهانی دینداری می‌پردازد. از حدود سال ۲۰۰۷ به بعد در بسیاری از کشورها برخی شاخص‌های دینداری فردی، مانند اهمیت خدا در زندگی و مشارکت آیینی، کاهش یافته‌اند؛ اما جوامع با اکثریت مسلمان در همین شاخص‌ها سطوح بالایی دینداری را با ثبات نسبی حفظ کرده‌اند. این تفاوت پرسش از سازوکارهای «تاب‌آوری دینی» را پیش می‌کشد. مقاله با نقد روایت مدرنیزاسیون‌محور از سکولاریزاسیون، که گاه توسعه علم، فناوری و عقلانی‌شدن را علت خطی و جهان‌شمول افول دین می‌داند، استدلال می‌کند اثر علم بر دینداری، زمینه‌مند، غیرخطی و وابسته به بافت‌های فرهنگی و اجتماعی است. بر پایه شواهد ثانویه از پیمایش ارزش‌های جهانی (WVS)، عرب‌بارومتر و یافته‌های پروژه RASIC درباره نگرش دانشمندان به دین، چهارچوبی سه‌لایه پیشنهاد می‌شود. در لایه معرفتی-متنی، ظرفیت‌های درونی اسلام برای تفسیر و همساز کردن دانش جدید

برجسته می‌شود؛ در لایه تاریخی-نهادی، حافظه همزیستی دین و دانش در تمدن اسلامی و الگوهای آموزشی کاهش‌دهنده تعارض بررسی می‌شود و در لایه هویتی-فرهنگی، نقش معنا، مناسک، زبان دینی و تجربه استعمار در تولید انسجام اجتماعی تبیین می‌شود. جمع‌بندی مقاله آن است که «سازگاری اجتماعی شده علم و دین» – و نه انکار علم یا عقب‌ماندگی علمی – یکی از عوامل کلیدی کندی افول دینداری در جوامع مسلمان است؛ ازاین‌رو توضیح این تفاوت‌ها مستلزم رویکردی چندبعدی و زمینه‌محور است.

واژگان کلیدی: افول دینداری؛ تعارض علم و دین؛ پیمایش جهانی سنجش ارزش‌ها؛ دوره طلایی اسلام.

شواهد تجربی برآمده از پیمایش‌های معتبر بین‌المللی از وجود واگرایی معنادار در مسیر دینداری جوامع معاصر حکایت دارد. در حالی که بسیاری از کشورها پس از سال ۲۰۰۷ کاهش شتابانی را در برخی شاخص‌های دینداری فردی، مانند اهمیت خدا در زندگی، خودتوصیفی مذهبی و مشارکت آیینی تجربه کرده‌اند، داده‌های مربوط به کشورهای با اکثریت مسلمان الگویی از ثبات و پایداری در سطوح بالای دینداری را نشان می‌دهد. این تفاوت چشمگیر، پرسشی کلیدی را مطرح می‌کند: چرا با وجود کاهش جهانی برخی شاخص‌های دینداری، جوامع مسلمان در این شاخص‌ها مسیر پایداری را طی کرده‌اند؟

در این مقاله، «افول دینداری» به معنای کاهش شاخص‌های پیمایشی دینداری، مانند اهمیت خدا در زندگی، خودتوصیفی مذهبی و مشارکت آیینی به کار می‌رود؛ شاخص‌هایی که اینگلهارت در تحلیل داده‌های WVS/EVS برای سنجش روندهای جدید دینداری به کار می‌گیرد.^۱ این معنا باید از مفهوم عام‌تر «سکولاریزاسیون» یا «عرفی‌شدن» تفکیک شود. در ادبیات جامعه‌شناسی دین، سکولاریزاسیون صرفاً به معنای کاهش باور یا عمل دینی نیست؛ کازانووا سه معنای متمایز آن را از هم جدا می‌کند: تفکیک حوزه‌های عرفی مانند دولت، اقتصاد و علم از نهادها و هنجارهای دینی، افول باور و عمل دینی و خصوصی‌شدن دین.^۲ به همین دلیل، چاوز نیز پیشنهاد می‌کند سکولاریزاسیون را بیش از آنکه «زوال دین» بدانیم، «کاهش دامنه اقتدار دینی» بفهمیم.^۳

1. Ronald F. Inglehart, *Religion's Sudden Decline: What's Causing It, and What Comes Next?* (New York: Oxford University Press, 2020), 1–3.

2. José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 19; and José Casanova, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective," *The Hedgehog Review* 8, nos. 1–2 (2006): 7–9.

3. Mark Chaves, "Secularization as Declining Religious Authority," *Social Forces* 72, no. 3 (1994): 749–50.

بر این اساس، مسئله این مقاله نه انکار عرفی شدن نهادی در جوامع مسلمان، بلکه توضیح پایداری نسبی دینداری فردی، هویتی و مناسکی در این جوامع است.

این مقاله درصدد است با تمرکز بر یکی از مهم‌ترین موتورهای فرضی افول دینداری، یعنی «پیشرفت علم» به تبیین علل این تمایز بپردازد. درواقع، پرسش اصلی این پژوهش چنین صورت‌بندی می‌شود: چه سازوکارهایی سبب شده‌اند که جوامع با اکثریت مسلمان با وجود مدرنیزاسیون، توسعه علمی و تجربه صورت‌هایی از عرفی شدن نهادی در شاخص‌های دینداری فردی، هویتی و مناسکی پایداری بیشتری نشان دهند؟

پاسخ به این پرسش، نه در ذات علم مدرن، بلکه در نحوه بازتفسیر دین و زمینه فرهنگی نهفته است که رابطه علم و دین در آن تعریف می‌شود؛ از این رو پاسخ این مقاله آن است که تاب‌آوری دینداری در جهان اسلام ریشه در یک هم‌افزایی سه‌لایه دارد که شامل عوامل معرفتی-متنی، یعنی ظرفیت‌های درونی سنت اسلامی برای سازگاری با عقلانیت علمی، عوامل تاریخی-نهادی، مانند حافظه فرهنگی مثبت از هم‌افزایی علم و دین در گذشته و توسعه موازی نهادهای علمی و دینی در دوران مدرن و عوامل هویتی-فرهنگی به معنای کارکرد دین به عنوان منبع معنا، همبستگی و هویت در مواجهه با چالش‌های مدرنیته و جهانی شدن است. مقاله نشان خواهد داد که این سه لایه در تعامل با یکدیگر، زمینه‌ای سازگارتر برای ارتباط علم و دین در جوامع اسلامی فراهم کرده‌اند و در نهایت، تاب‌آوری آنها را در برابر فشارهای سکولاریستی افزایش داده‌اند.

افراد مختلفی از میان اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان نیز به این موضوع پرداخته‌اند و تلاش کرده‌اند به این پرسش که «چرا کشورهای مسلمان در مقابل کاهش دینداری مقاومت می‌کنند؟» پاسخ دهند. پالدام^۴ با استفاده از داده‌های پیمایش ارزش‌های جهانی (WVS) نشان داد که در کشورهای مسلمان، افزایش درآمد تنها تأثیر اندکی بر کاهش دینداری دارد؛ در حالی

4. Martin Paldam, "An Essay on the Muslim Gap - Religiosity and the Political System," *SSRN Electronic Journal* (2011): 4, <https://doi.org/10.2139/ssrn.1141752>.

که در سایر نقاط جهان، رشد اقتصادی معمولاً با کاهش محسوس‌تر برخی شاخص‌های دینداری همراه بوده است؛ به بیان دیگر، رابطه‌ای که در برخی روایت‌های مدرنیزاسیون میان توسعه اقتصادی و افول دینداری فرض می‌شود در کشورهای مسلمان کندتر و پیچیده‌تر عمل می‌کند. یافته‌های جدیدتری نیز وجود دارد که مقاومت کشورهای اسلامی را تأیید می‌کند. بررسی رابرتز^۵ روی ۱۰۳ کشور روند «افت سریع دینداری از ۲۰۰۷ به بعد» را در بسیاری از کشورها نشان می‌دهد، اما برای کشورهای مسلمان الگوی پایدارتری می‌یابد.

در سطح خرد، ریاض^۶ نشان می‌دهد دینداری در جوامع مسلمان چندبعدی و هویت‌محور است (با ابعاد عبادت، باور، احساس و اجتماع) و همین پیوندهای هویتی می‌تواند نقش حفاظتی در برابر فشارهای سکولار داشته باشد. در عین حال برخی هشدار می‌دهند که باید جانب احتیاط روش‌شناختی را نگه داشت، چراکه معتقدند سنجش برون‌فرهنگی دینداری دشوار است و «سطح بالای دینداری» منحصر به کشورهای مسلمان نیست، بلکه در بسیاری از مناطق خارج از اروپا نیز مشاهده می‌شود؛ بنابراین مقایسه‌ها باید به تفاوت شکل‌های دینداری حساس باشند. افزون بر این، مطالعات ناهمسانی سنجش (measurement invariance) نشان می‌دهند همه شاخص‌های رایج دینداری در WVS در همه کشورهای کاملاً هم‌ارز نیستند و باید بر سنجه‌های پایاتر (اهمیت دین/دعا/اعتماد نهادی) تکیه بیشتری کرد.^۷

در سطح ساختاری نیز توجه به این نکته حائز اهمیت است که در بسیاری از کشورهای مسلمان، رژیم‌های سیاسی متفاوت از غرب، حضور نیرومند دین در عرصه عمومی را ممکن

5. Lacey L. Roberts, "How Exceptional Is the West? An Investigation of Worldwide Trends in Societal-Average Levels of Religiosity, 1981–2020," *Journal for the Scientific Study of Religion* 62, no. 3 (2023): 648, <https://doi.org/10.1111/jssr.12860>.

6. Riaz Hassan, "On being religious: Patterns of religious commitment in Muslim societies," *Muslim World* 97, no. 3 (2007): 437, <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2007.00190.x>.

7. Alina Remizova, Maxim Rudnev, and Eldad Davidov, "In Search of a Comparable Measure of Generalized Individual Religiosity in the World Values Survey," *Sociological Methods and Research* 53, no. 2 (2024): 1001, <https://doi.org/10.1177/00491241221077239>.

کرده‌اند. داده‌های پروژه «دین و دولت» نیز نشان می‌دهد در بخش قابل توجهی از این کشورها یا دین رسمی وجود دارد یا سطح مداخله/تتظیم دولت در حوزه دین بالاست؛ وضعی که به بازتولید نهادی دینداری یاری می‌رساند.^۸ البته این حضور نهادی به معنای فقدان عرفی شدن یا نبود تفکیک کارکردی در جوامع مسلمان نیست؛ بلکه نشان می‌دهد رابطه دین و دولت در این جوامع اغلب به صورت ترکیبی، چندسطحی و متفاوت از الگوی کلاسیک اروپایی سامان یافته است.

نهایتاً، پویایی‌های منطقه‌ای و جمعیت‌شناختی نیز می‌توانند شکاف کشورهای اسلامی و سایر کشورها را در کاهش دینداری توضیح دهند. در خاورمیانه و شمال آفریقا داده‌های عرب‌بارومتر نشان می‌دهد، سهم افرادی که خود را «غیرمذهبی» می‌نامند پس از افزایش محدود در موج پنجم (۲۰۱۸-۲۰۱۹) در موج هفتم (۲۰۲۱-۲۰۲۲) کاهش یافته و نوعی «بازگشت به دینداری» رخ داده است. این تغییر به‌ویژه در میان جوانان برجسته‌تر است (مثلاً افت چندواحدی «غیرمذهبی»ها در مراکش، مصر، الجزایر، اردن، فلسطین، سودان و تونس نسبت به ۲۰۱۸-۲۰۱۹).^۹ این الگو بیشتر با «پایداری منعطف» سازگار است تا افول یکنواخت و خطی.

این مقاله در سه بخش اصلی سازماندهی شده است: بخش نخست با اتکا به داده‌های پیمایش ارزش‌های جهانی و عرب‌بارومتر، روند کاهش برخی شاخص‌های دینداری فردی در جهان و پایداری نسبی این شاخص‌ها در جوامع با اکثریت مسلمان را توضیح می‌دهد. بخش دوم، روایت مدرنیزاسیون‌محور از سکولاریزاسیون را بررسی می‌کند و با استفاده از یافته‌های پروژه بین‌المللی RASIC نشان می‌دهد که پیشرفت علم به خودی خود عامل مستقیم و یکنواخت افول دینداری

8. Ahmet T. Kuru, *Secularism and state policies toward religion: The United States, France, and Turkey* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 102, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511815096>.

9. Amir Azedi, "Religious Trends among Arab Muslims, 2010–2022: Continued Revival, Polarization, or Burgeoning Secularization?," *International Journal of Comparative Sociology* (2025): 12, <https://doi.org/10.1177/00207152251319750>.

نیست. بخش سوم، مدل تبیینی سه‌لایه، یعنی لایه معرفتی-متنی، تاریخی-نهادی و هویتی-فرهنگی را برای توضیح پایداری دینداری در جهان اسلام ارائه می‌کند.

۲- افول دینداری در جهان: طرح مسئله و شواهد بین‌المللی

مسئله این بخش بررسی روند دینداری در چند دهه گذشته بر پایه داده‌های «پیمایش ارزش‌های جهانی»^{۱۰} است. این پروژه از ۱۹۸۱ تاکنون در موج‌های متوالی در بیش از ۱۰۰ کشور جهان اجرا شده و حدود ۹۰ درصد جمعیت جهان را پوشش می‌دهد. بخشی از داده‌ها و نتایج این پروژه که معطوف به تغییر در باورهای دینی است در کتاب افول ناگهانی دین (*Religion's Sudden Decline*) توسط رونالد اینگلهارت،^{۱۱} راهبر اصلی کل این پروژه منعکس شده است. در این پیمایش شاخص محوری دینداری پرسش «اهمیت خدا در زندگی» بر مقیاس ده‌نقطه‌ای^{۱۲} است که با سایر مؤلفه‌های دینی شامل، خودتوصیفی مذهبی بودن تا حضور آیینی و اعتماد به نهادهای دینی به صورت همسو حرکت می‌کند.^{۱۳}

تا حوالی ۲۰۰۷، تصویر جهانی دینداری ناهمگون بود. در بررسی ۴۹ کشور با داده‌هایی که بین سال‌های ۱۹۸۱ تا ۲۰۰۷ جمع‌آوری شده است، ۳۳ کشور دیندارتر شدند، دو کشور تغییر معناداری نداشتند و چهارده کشور کاهش در شاخص اهمیت خدا در زندگی را نشان دادند. در شکل ۱ هر میله نشان‌دهنده میزان تغییر در میانگین پاسخ به پرسش «اهمیت خدا در زندگی» است. مقدار صفر به معنای نبود تغییر است؛ میله‌هایی که به سمت راست کشیده شده‌اند، بیانگر افزایش دینداری و میله‌های سمت چپ، کاهش آن را نشان می‌دهند. کشورهای پساکمونیستی با

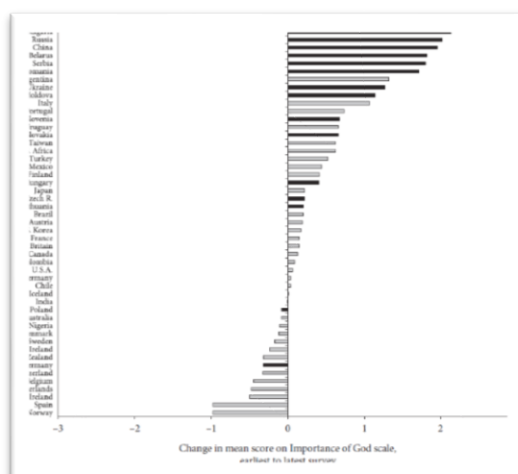
10. World Values Survey Association, "World Values Survey (WVS)," accessed, <https://www.worldvaluessurvey.org>

11. Inglehart, *Religion's sudden decline: What's causing it, and what comes next?*, 35, <https://doi.org/10.1093/oso/9780197547045.001.0001>.

۱۲. مقیاس ده‌نقطه‌ای یعنی پاسخ‌دهنده اهمیت خدا را از ۱ (کاملاً بی‌اهمیت) تا ۱۰ (بسیار مهم) درجه‌بندی می‌کند.

13. Ronald F. Inglehart, *Religion's Sudden Decline: What's Causing It, and What Comes Next?*, in *Religion's Sudden Decline: What's Causing It, and What Comes Next?* (2020), 15, <https://doi.org/10.1093/oso/9780197547045.001.0001>.

میله‌های سیاه متمایز شده‌اند.^{۱۴} برای نمونه، بلغارستان از میانگین ۳/۵۶ به ۵/۷۰، روسیه از ۴/۰۰ به ۶/۰۲ و چین از ۱/۶۲ به ۳/۵۸ جهش کردند. در مقابل، شماری از کشورهای پردرآمد مانند نروژ، اسپانیا، هلند، بلژیک، سوئیس، آلمان شرقی، نیوزیلند، سوئد، دانمارک و استرالیا کاهش در اهمیت خدا را گزارش کرده‌اند.^{۱۵}

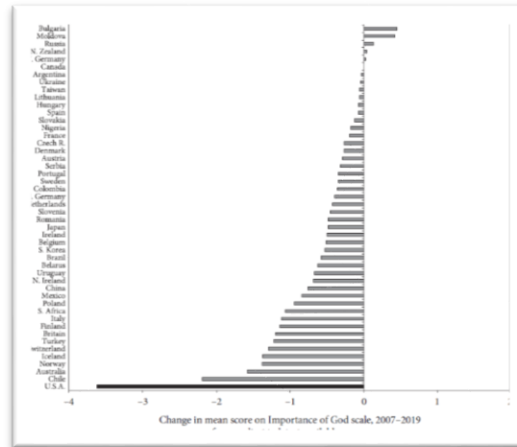


شکل ۱. تغییرات دینداری در ۴۹ کشور از سال ۱۹۸۱ تا ۲۰۰۷^{۱۶}

14. Inglehart, *Religion's Sudden Decline*, 78.

15. Inglehart, *Religion's Sudden Decline*, 78, 81.

16. Inglehart, *Religion's Sudden Decline*, 78.



شکل ۲: تغییرات دینداری در ۴۹ کشور از ۲۰۰۷ تا ۲۰۲۰^{۱۷}

از سال ۲۰۰۷ به بعد، روند دینداری در جهان تغییر مسیر داد. همانطور که شکل ۲ نشان می‌دهد، الگوی غالب از «افزایش دینداری در بسیاری کشورها» به «کاهش دینداری در بیشتر کشورها» بدل شد. در ۴۹ کشور بررسی شده، سهم کشورهایی که افزایش دینداری داشتند از ۶۹ درصد در دوره ۱۹۸۱ تا ۲۰۰۷ به ۱۳ درصد در دوره ۲۰۰۷ تا ۲۰۲۰ کاهش یافت؛ در مقابل، ۸۷ درصد کشورها افت دینداری را تجربه کردند. در این میان، ایالات متحده بیشترین افت را داشت و در نمودار با میله سیاه در پایین‌ترین جایگاه مشخص شده است.^{۱۸} در این کشور، سهم کسانی که خدا را «بسیار مهم» (گزینه ۱۰) می‌دانستند از ۵۲ درصد در ۱۹۸۲ به ۲۳ درصد در ۲۰۱۷ سقوط کرده است. همزمان، نسبت افرادی که خود را مذهبی توصیف می‌کردند از ۸۳ درصد به ۵۵ درصد

17. Inglehart, *Religion's Sudden Decline*, 81.

18. Inglehart, *Religion's Sudden Decline*, 81, 82.

افت کرد و سهم کسانی که هرگز در مراسم مذهبی شرکت نمی‌کنند از ۱۶ درصد به ۳۵ درصد افزایش یافت.^{۱۹}

پیش از ۲۰۰۷، بیشترین رشد دینداری در کشورهای پساکمونیستی از جمله بلغارستان، روسیه، چین، بلاروس، صربستان و رومانی، دیده می‌شد. پس از ۲۰۰۷ شمار کشورهایی که هنوز افزایش نشان می‌دهند، بسیار محدود شد و عمدتاً در همان گروه متمرکز بود.^{۲۰}

۳- وضعیت دینداری در کشورهای (با اکثریت) مسلمان

به‌رغم کاهش مطلق روند دینداری به‌ویژه از ۲۰۰۷ تا الآن در جهان، وضعیت کشورهای مسلمان متفاوت است. به گفته اینگلهارت در کشورهای با اکثریت مسلمان پاسخ‌ها به پرسش ثابت WVS یعنی «خدا در زندگی شما چقدر اهمیت دارد؟» (بر مقیاس ۱۰ نقطه‌ای از ۱ اصلاً مهم نیست تا ۱۰ بسیار مهم است) تقریباً همیشه در بالاترین بخش مقیاس قرار می‌گیرد و فقط اندکی با سقف ۱۰ فاصله دارد. بنابراین، سطح دینداری در این کشورها به‌طور مطلق بسیار بالاست و روند تغییر آن بسیار کند است.^{۲۱}

آخرین موج‌های پیمایش ارزش‌های جهانی، این موضوع را به‌خوبی نشان می‌دهد. برای نمونه، میانگین اهمیت خدا در مصر ۹/۹۶ (۲۰۱۸)، یمن ۹/۸۷ (۲۰۱۴)، مراکش ۹/۸۶ (۲۰۱۱)، عربستان سعودی ۹/۷۸ (۲۰۰۳)، قطر ۹/۷۴ (۲۰۱۰)، اندونزی ۹/۷۲ (۲۰۱۸)، لیبی ۹/۷۲ (۲۰۱۴)، بنگلادش ۹/۶۶ (۲۰۱۸)، الجزایر ۹/۵۶ (۲۰۱۴)، پاکستان ۹/۵۳ (۲۰۱۸)، اردن ۹/۵۱ (۲۰۱۸)، ایران ۹/۴۳ (۲۰۰۷) و لبنان ۹/۲۱ (۲۰۱۸) گزارش شده است.^{۲۲}

افزون بر سطح بسیار بالا، ثبات بلندمدت نیز در این کشورها چشمگیر است. جدول ۱ داده‌های یازده کشور با اکثریت مسلمان را مقایسه می‌کند و نشان می‌دهد میانگین کل این کشورها

19. Inglehart, *Religion's Sudden Decline*, 84.

20. Inglehart, *Religion's Sudden Decline*, 84.

21. Inglehart, *Religion's Sudden Decline*, 86.

22. Inglehart, "World Value Survey."

در طول حدود ۱۶ سال تغییری نکرده و از ۹/۴۵ به ۹/۴۵ ثابت مانده است. در دل این ثبات کلی، برخی کشورها کاهش اندکی داشته‌اند؛ مثلاً اردن از ۹/۹۷ به ۹/۵۱ و مراکش از ۹/۹۴ به ۹/۵۱ تغییر کرده است و برخی افزایش جزئی ثبت کرده‌اند، مانند ترکیه از ۸/۸۴ به ۹/۲۶ و بنگلادش از ۹/۵۱ به ۹/۶۶؛ اما در مجموع، تصویر کلی همان «ایستادن در نزدیکی سقف مقیاس» است، نه تغییر پرشیب به سمت بالا یا پایین.^{۲۳}

23. Inglehart, *Religion's Sudden Decline*, 86.

جدول ۱: تغییرات دینداری در ۱۱ کشور با اکثریت مسلمان در طول ده سال^{۲۴}

Table 7.1. Changes in religiosity in 11 Muslim-majority countries providing at least 10 years of time-series data* (mean scores on 10-point Importance of God scale)

	Earliest Survey	Latest Survey
Egypt	9.63	9.96
Iraq	9.84	9.80
Jordan	9.97	9.51
Turkey	8.84	9.26
Malaysia	8.07	8.46
Azerbaijan	8.67	8.68
Morocco	9.94	9.51
Pakistan	9.88	9.53
Bangladesh	9.51	9.66
Indonesia	9.95	9.72
Mean	9.45	9.45

* Median time span is 16 years.

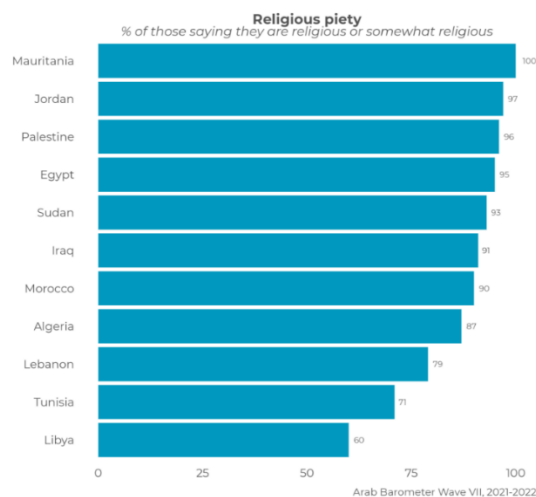
در کشورهای عربی (بخشی از جهان با اکثریت مسلمان)، پیمایش مشابهی انجام شده است که تحت عنوان پروژه «عرب بارومتر»^{۲۵} منتشر شده است. این پروژه، تصویری تکمیلی در کنار یافته‌های پیمایش ارزش‌های جهانی (WVS) ارائه می‌دهد. تفاوت اصلی در این دو پروژه این است که در WVS شاخص محوری «اهمیت خدا در زندگی» بر مقیاس ۱۰ نقطه‌ای است، در حالی که عرب بارومتر از سنجۀ «خودارزیابی مذهبی بودن» (مذهبی/نسبتاً مذهبی/نامذهبی) بهره می‌گیرد و توجه ویژه‌ای به نسل جوان ۱۸ تا ۲۹ سال دارد.^{۲۶}

24. Inglehart, *Religion's Sudden Decline*, 86.

25. <https://www.arabbarometer.org/>

26. Michael Robbins, "MENA Youth Lead Return To Religion," *ARAB BAROMETER* (March 23, 2023), <https://www.arabbarometer.org/2023/03/mena-youth-lead-return-to-religion/>.

در موج پنجم (۲۰۱۸-۲۰۱۹) عرب بارومتر که بازتاب رسانه‌ای گسترده‌ای یافت، سهم کسانی که خود را «نامذهبی» توصیف می‌کردند به‌ویژه میان جوانان، افزایش چشمگیر نشان داد. نمونه‌هایی چون تونس و لیبی در صدر توجه قرار گرفتند؛ اما داده‌های موج بعدی (۲۰۲۱-۲۰۲۲) در گزارش تحلیلی عرب بارومتر که سال ۲۰۲۳ منتشر شد، نشان دادند که این روند کوتاه‌مدت بوده است؛ یعنی در سال‌های گذشته در بیشتر کشورهای عربی، سهم «نامذهبی‌ها» کاهش یافت. برای نمونه در مراکش ۷ درصد، در مصر ۶ درصد و در الجزایر ۵ درصد افت در «نامذهبی‌ها» ثبت شد؛ در اردن، فلسطین، سودان و تونس نیز هر کدام کاهش ۴ درصدی گزارش شد.^{۲۷}



شکل ۳: سنجش دینداری در ۱۱ کشور مسلمان در سال‌های ۲۰۲۱ و ۲۰۲۲ براساس پیمایش عرب بارومتر^{۲۸}

این نکته حائز اهمیت است که در پیمایش عرب بارومتر، «نامذهبی» به کسانی گفته می‌شود که در پرسش «تا چه اندازه مذهبی هستید؟» گزینه سوم (نامذهبی) را برگزیده‌اند. این دسته الزاماً

27. Robbins, "MENA Youth."

28. Robbins, "MENA Youth."

معادل «بی‌خدا» یا کسانی که در پیمایش‌های اینگلهارت به گزینه «خدا برای من مهم نیست» رأی می‌دهند، نیست.

در مجموع، داده‌های WVS در سطح جهانی نشان می‌دهد که سطح دینداری در کشورهای با اکثریت مسلمان بسیار بالاست و در طول زمان ثبات قابل توجهی دارد. یافته‌های عرب‌بارومتر نیز این تصویر را درباره جوامع عربی تأیید و تکمیل می‌کند.

۴- آیا پیشرفت علم عامل اصلی کاهش دینداری در جهان است؟

قبل از ورود به اینکه چرا الگوی تغییرات دینداری در کشورهای اسلامی با بقیه کشورهای چنین تفاوتی دارد، باید مشخص کنیم که اساساً چرا جهان به سوی کاهش دینداری حرکت می‌کند. نظریات گوناگونی در این زمینه ارائه شده است که اینگلهارت نیز در کتابش برخی از آنها را ارائه کرده است و خود از دیدگاه خاصی حمایت می‌کند. یکی از روایت‌های اثرگذار در این زمینه، روایت مدرنیزاسیون‌محور از سکولاریزاسیون است که پیشرفت علم را علت اصلی عقب‌نشینی دین می‌داند. در صورت‌بندی ماکس وبر از این نظریه، سکولاریزاسیون پیامد گسترش عقلانی‌شدن است. با رشد علوم طبیعی، فناوری و بوروکراسی مبتنی بر اقتدار عقلانی و قانونی، زندگی اجتماعی هرچه بیشتر محاسبه‌پذیر و پیش‌بینی‌پذیر می‌شود و فرآیند «افسون‌زدایی از جهان» (Entzauberung) رخ می‌دهد. در چنین جهانی عمده مسائل به مسئله فنی تبدیل می‌شوند، تسلط تکنیکی بر طبیعت و مدیریت ریسک و عدم قطعیت گسترش می‌یابد و در نتیجه نیاز به تبیین‌های قدسی و مداخلات فراطبیعی کاهش پیدا می‌کند. پیامد این جابه‌جایی معرفتی، برتری مرجعیت علمی در عرصه عمومی و عقب‌نشینی دین از کانون اداره امور جمعی و تولید دانش معتبر به حوزه معنابخشی و اخلاق فردی است.^{۲۹}

29. Berger, "Reflections," 445; Max Weber, *The Vocation Lectures*, eds. David Owen and Tracy B. Strong, trans. Rodney Livingstone (Indianapolis: Hackett Publishing Co, Inc., 2004), 78; and Philip S. Gorski and Ateş Altınordu, "After Secularization?," *Annual Review of Sociology* 34, no. 1 (2008): 55, <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.34.040507.134740>.

در این بخش نشان می‌دهیم که روایت مدرنیزاسیون‌محور از افول دینداری، نقش علم را در کاهش دینداری بیش از اندازه بزرگ می‌کند. معمولاً میان توسعه علمی و فناوریانه و میانگین پایین‌تر دینداری، همبستگی دیده می‌شود، اما سرچشمه اصلی این الگو بیشتر به فرایندهای اجتماعی و فرهنگی برمی‌گردد، نه به محتوای نظریه‌های علمی.

برای روشن‌تر کردن این بحث، یک پژوهش جامعه‌شناختی، که دینداری خود دانشمندان را مستقیماً سنجیده است، بررسی می‌کنیم. پروژه «دین در میان دانشمندان در بستر بین‌المللی (Religion Among Scientists in International Context, RASIC)» ابتدا در ایالات متحده اجرا شد و نشان داد سطح دینداری دانشمندان دانشگاهی به‌طور معناداری از میانگین جامعه پایین‌تر است. پژوهشگر اصلی این طرح، الینا هاوارد اکلاند (Elaine Howard Ecklund)، استاد جامعه‌شناسی دین در آمریکا برای کاستن از اثر فرهنگ و سیاست، همان الگو را در هفت کشور دیگر نیز به کار برد و در نهایت نشان داد نسبت علم و دین بیش از آنکه تابع میزان تماس با علم باشد به زمینه فرهنگی و ملی وابسته است. این برنامه در فاصله ۲۰۱۳ تا ۲۰۱۵ از ۲۲۵۲۵ فیزیکدان و زیست‌شناس در هشت کشور شامل ایالات متحده، بریتانیا، فرانسه، ایتالیا، ترکیه، هند، هنگ‌کنگ و تایوان اجرا شد و ۹۴۲۲ پاسخ معتبر با نرخ پاسخ ۴۲ درصد به همراه ۶۰۹ مصاحبه عمیق گردآوری شد.^{۳۰}

در اینجا چند نمونه مشخص از نتایج پروژه RASIC آورده شده است:

- بریتانیا: ۶۳ درصد از دانشمندان هیچ دین مشخصی را برای خود اعلام نکرده‌اند؛ در کل جمعیت بریتانیا این رقم ۴۷ درصد است. ۶۶ درصد از دانشمندان هرگز (یا تقریباً هرگز) در مناسک دینی شرکت نمی‌کنند؛ در کل، جمعیت این سهم ۴۷ درصد است. با وجود این تفاوت‌ها ۵۹ درصد گفته‌اند کار علمی حرفه‌ای هیچ اثری بر دینداری‌شان نگذاشته است. سهم «ایمان

30. Elaine Howard Ecklund et al., *Secularity and Science* (2019), 219, <https://doi.org/10.1093/oso/9780190926755.001.0001>.

بی‌تردید به خدا» در میان دانشمندان، کمتر از ۱۰ درصد است و ۵۳ درصد معتقدند ادیان گوناگون حاوی حقایق پایه‌اند. درباره نسبت علم و دین، ۳۴/۶ درصد تعارض به نفع علم، ۴۶/۸ درصد استقلال و ۱۱/۷ درصد همکاری را برگزیده‌اند؛ بنابراین «استقلال علم و دین» دیدگاه غالب است.^{۳۱}

• فرانسه: این کشور دارای الگویی مشابه انگلیس است. ۲۶/۵ درصد تعارض به نفع علم را گزارش کرده‌اند، ۵۷/۱ درصد استقلال را ترجیح داده‌اند و ۶/۷ درصد همکاری را ممکن دانسته‌اند. در فرانسه به‌منزله یکی از کانون‌های لائیسته، اکثریت به تعارض ذاتی باور ندارند و «استقلال» علم و دین، برداشت مسلط است.^{۳۲}

• هند: الگویی ترکیبی دارد. ۴۴/۱ درصد استقلال، ۲۸/۷ درصد همکاری و ۱۸/۱ درصد تعارض به نفع علم را برگزیده‌اند. احتمال انتخاب «همکاری» در میان دانشمندانی که برای خود دینی اعلام کرده‌اند، بیشتر از کسانی است که هیچ دین مشخصی را اعلام نکرده‌اند. زنان نیز کمتر از مردان از تعارض سخن می‌گویند.^{۳۳}

• هنگ کنگ و تایوان: سهم تعارض به نفع علم پایین است (۱۶ درصد در هنگ کنگ و ۹ درصد در تایوان). «استقلال» برداشت غالب است (حدود ۴۴ درصد در هنگ کنگ و ۶۳ درصد در تایوان). «همکاری» نیز سهم قابل‌توجهی دارد (۲۳ درصد در هنگ کنگ و ۲۱ درصد در تایوان).^{۳۴}

• ترکیه: گرایش به «همکاری» از همه جا بالاتر است؛ حدود یک‌سوم دانشمندان همکاری علم و دین را باور دارند و حدود ۳۴ درصد استقلال را ترجیح می‌دهند. نزدیک به ۶۲ درصد نیز گفته‌اند

31. Ecklund et al., *Secularity and Science*, 63-65.

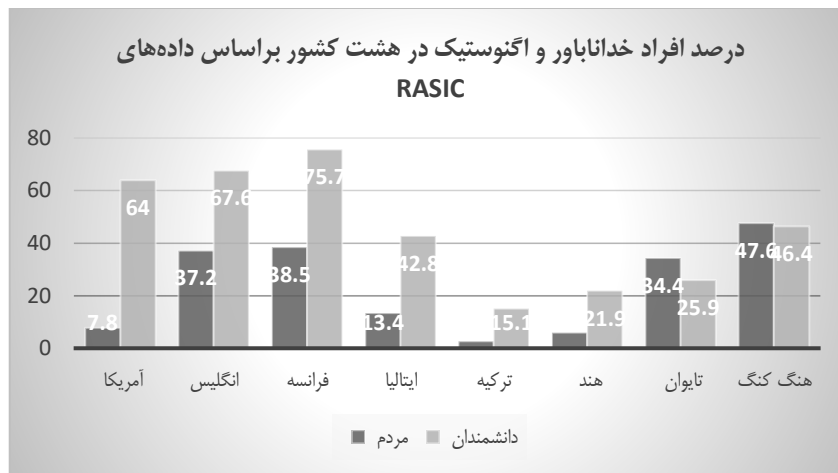
32. Ecklund et al., *Secularity and Science*, 89.

33. Ecklund et al., *Secularity and Science*, 157.

34. Ecklund et al., *Secularity and Science*, 177-180.

«بدون هیچ شکی به خدا» باور دارند که نشان‌دهنده همسویی محسوس با فرهنگ دینی ملی است.^{۳۵}

برای اینکه درک بهتری از تفاوت این کشورها پیدا کنیم، نتایج کلی در نموداری گردآوری شده است. در این نمودار درصد افراد خداناباور و ندانم‌گرا (اگنوستیک) باهم جمع زده شده و برای هر کشور در دو ستون (یکی دانشمندان و دیگری مردم) عدد مرتبط با آن آمده است. ستون پررنگ درصد افراد خداناباور و ندانم‌گرا در مردم عادی و ستون کم‌رنگ درصد این افراد در میان دانشمندان است.



شکل ۴: نمودار مقایسه افراد خداناباور و ندانم‌گرا در میان دانشمندان و مردم عادی در ۸ کشور

اکلاند در نهایت نتایج این پروژه را در چهار نکته جمع‌بندی می‌کند:^{۳۶}

۱. شمار دانشمندان دیندار بیش از آن چیزی است که معمولاً تصور می‌شود. در هند، ایتالیا، تایوان و ترکیه اکثریت دانشمندان وابستگی دینی دارند و بیش از نیمی «حداقل اندکی»

35. Ecklund et al., *Secularity and Science*, 135.

36. Ecklund et al., *Secularity and Science*, 8-10.

دیندارند؛ در فرانسه، هنگ کنگ، آمریکا و بریتانیا اقلیت‌اند. با اینکه وابستگی دینی همیشه به باور و عمل تبدیل نمی‌شود، بخش معناداری نیایش می‌کنند و به خدا باور دارند: حدود ۱۰ درصد در آمریکا و بریتانیا، یک‌چهارم در هند و دوسوم در ترکیه «هیچ‌شکی» به وجود خدا ندارند. بسیاری هم میزان دینداری دانشمندان را دست‌کم می‌گیرند، چون درباره دین در محیط دانشگاهی حرفی زده نمی‌شود.

۲. حتی برخی دانشمندان خداناباور هم نوعی «معنویت سازگار با علم» را می‌بینند؛ معنویتی مبتنی بر شگفتی، زیبایی و حیرت کشف علمی که آن را از دین نهادی جدا می‌دانند. در چند کشور، نزدیک به یک‌دهم خداناباوران خود را «معنوی اما غیردینی» توصیف کرده‌اند.
۳. نگاه «تعارض ذاتی علم و دین» عمدتاً زائیده غرب است. فقط در آمریکا، بریتانیا و فرانسه حمایت از این دیدگاه به حدود یک‌سوم می‌رسد. در همه مناطق، دیدگاه غالب «استقلال» است (علم و دین به جنبه‌های متفاوتی از واقعیت می‌پردازند) و یک اقلیت قابل توجه نیز به امکان «همکاری» باور دارد. بیشتر دانشمندان، تعارض ذاتی میان دینداری و دانشمند بودن را نمی‌بینند؛ تجربه همکاری با دانشمندان دیندار موفق نیز این برداشت را تقویت می‌کند.
۴. دین از محیط کار علمی، کنار گذاشته نمی‌شود. برخلاف ایده «قلمروهای ناهمپوش»^{۳۷} که گولد در سطح نظری مطرح کرد، در زندگی روزمره دین وارد دفتر و آزمایشگاه می‌شود. بعضی درباره‌اش صحبت می‌کنند، برخی از همکاری دین و علم دفاع می‌کنند و برخی جدایی

۳۷. استیون جی. گولد (۱۹۴۱-۲۰۰۲)، دیرینه‌شناس و زیست‌شناس فرگشتی آمریکایی، استاد هاروارد، ایده قلمروهای ناهمپوش یا Nonoverlapping Magisteria (NOMA) را برای علم و دین مطرح کرد؛ او می‌گفت علم و دین دو حوزه جدا با مسئولیت‌های متفاوت‌اند. علم با روش تجربی به این می‌پردازد که «جهان چگونه کار می‌کند و چه هست» و دین به «معنا، هدف و ارزش‌ها» می‌پردازد به نظر گولد این دو حوزه نباید در کار هم دخالت کنند و اگر هر کدام در قلمرو خود بماند، تعارضی میان علم و دین پیش نمی‌آید.

Stephen Jay Gould, "Nonoverlapping Magisteria," *Filozoficzne Aspekty Genezy* 11 (2021): 5, <https://doi.org/10.53763/fag.2014.11.95>.

قاطع را می‌خواهند. این حضور هم در میان دانشمندان دیندار و هم در میان غیردینداران دیده می‌شود.

برای جمع‌بندی این بخش می‌توان گفت در جوامع غربی سکولار (مانند بریتانیا و فرانسه) سهم دانشمندانی که وابستگی دینی ندارند و نگاه «تعارض» دارند، بالاتر است. در کشورهای آسیایی (هند، تایوان، هنگ‌کنگ) برداشت غالب «استقلال» یا «همکاری» میان علم و دین است. در ترکیه نیز، باور شخصی به دین همچنان پررنگ است و بیشتر دانشمندان «استقلال» یا «همکاری» را برمی‌گزینند. بنابراین، می‌توان ادعا کرد از آنجا که محتوای کتاب‌های اصلی، محتوای علمی و نتایج آزمایشگاهی برای دانشمندان فیزیک و زیست‌شناسی در ترکیه، ایتالیا، انگلیس و آمریکا یکسان است، این تفاوت معنادار در میزان دینداری آنها در خود محتوای علم نیست؛ به عبارت دیگر، علم‌ورزی به‌تهایی موتور بی‌دین‌شدن نیست. فرهنگ، نهاد دین، تاریخ آموزشی و سیاست‌های عمومی، که در کشورهای مختلف متفاوت‌اند، نقش بیشتری در شکل‌دهی الگوها دارد.

۵- چرا «افول دینداری» در جوامع مسلمان کندتر است؟ سه لایه تبیین

براساس آنچه تا اینجا تشریح شد، لازم است از روایت تک‌عاملی فاصله بگیریم و رابطه علم و دین را در چهارچوبی فرهنگی درک کنیم؛ چهارچوبی که در آن بسته به بستر ملی، علم و دین می‌توانند مستقل از هم یا حتی همکار باشند و الزاماً در تقابل قرار نگیرند. بر این اساس، اگر نسبت علم و دین فقط به تعارض‌های معرفتی فروکاسته نشود به چهارچوبی بزرگ‌تر نیاز داریم تا این رابطه را بازتفسیر کنیم و وجوه غیرمعرفتی آن را نیز بسنجیم. ما در این مقاله در سه لایه مختلف این رابطه را تبیین می‌کنیم: ۱. لایه معرفتی-متنی که بُعد شناختی و معرفت‌شناختی را به هم پیوند می‌دهد و بر منطق درون‌متن‌های دینی، شیوه فهم و معیارهای صدق و دلالت تمرکز دارد. ۲. لایه تاریخی- نهادی که به پیامدهای تفکیک نهادهای علم و دین، ساختار آموزش و پژوهش، سیاست‌ها و منابع و درجه خودگردانی هر یک می‌پردازد. ۳- لایه هویتی-فرهنگی که بُعد غایتی

و ارزشی را به حوزه هویت‌های جمعی، ارزش‌های عمومی و سیاست‌های فرهنگی بسط می‌دهد و محل تعیین معنا و منزلت اجتماعی دین و علم است. در ادامه، ضمن تشریح هرکدام از این لایه‌ها درباره تأثیر آنها بر پایداری دینداری در دوره مدرن، به طور عام و درباره نقش آنها در کندتر شدن افول دینداری فردی در جوامع مسلمان به طور خاص، بحث می‌کنیم.

۵-۱. لایه معرفتی - متنی

در این بخش بررسی می‌کنیم که منطق درونی قرآن و سنت درباره طبیعت، معرفت و تفسیر چگونه می‌تواند اصطکاک معرفتی با علم جدید را کاهش دهد و از تبدیل مواجهه با علم به محرک مستقیم افول دینداری جلوگیری کند.

۵-۱-۱. طبیعت به مثابه «آیه»: بنیان‌های قرآنی علم‌آموزی

در منطق قرآن، طبیعت مشتمل بر «آیات الهی» است و انسان به مشاهده، سفر در زمین و سنجش فراخوانده می‌شود. آیه «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ»،^{۳۸} دعوتی روش‌مند به کاوش درباره منشأ پدیده‌هاست، نه صرفاً توصیه‌ای اخلاقی؛ همچنین توصیف‌هایی مانند «وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِ»^{۳۹} بر قانون‌مندی و سنجش‌پذیری جهان دلالت دارد و بهره‌گیری هدایت‌شده انسان از این نظم را مجاز می‌شمارد. این تعبیر، نفی علیت طبیعی نیست، بلکه برعکس تأکید بر نظم‌پذیری طبیعت و امکان به‌کارگیری آن است.^{۴۰} این نگاه طبیعت‌محور با جایگاه محوری دانش در سنت اسلامی تقویت می‌شود. در روایات نبوی، دانستن بر عبادت برتری دارد و حدیث «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» آن را تکلیف همگانی معرفی می‌کند.

۳۸. (عنکبوت، آیه ۲۰)

۳۹. (اعراف، آیه ۵۴)

40. Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London: I.B. Tauris, 2010), 189.

قرآن نیز بارها ارزش دانایی را برجسته می‌کند و صراحتاً می‌پرسد «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَظُنُّونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ؟»^{۴۱} که بر برتری دانایان دلالت دارد.

خوانش‌های معاصر از رابطه «اسلام و علم» می‌گویند قرآن کتاب راهنمای ایمان و اخلاق است، نه کتاب فیزیک یا زیست‌شناسی؛ هدف آن ارائه نظریه‌های علمی نیست.^{۴۲} در عین حال، قرآن مطالعه سامان‌مند طبیعت را مشروع و ارزشمند می‌داند و آن را راهی معتبر برای شناخت می‌شمارد. همین منطق طبیعت‌محور قرآنی-روایی، در سطحی دیگر، سبب شد مواجهه با علم جدید در بسیاری از جوامع مسلمان به «افسون‌زدایی شناختی»، که در ادبیات ماکس وبر ویژگی جهان سکولار مدرن شمرده می‌شد، منجر نشود. از این رو به سبب مشروعیت دینی علم‌آموزی، امکان تأویل متون و تفکیک کارکردی میان آنچه «علم تبیین می‌کند» و «آنجا که دین به آن رهنمون می‌شود»، پابرجا ماند.^{۴۳}

۵-۱-۲. زبان استعاری و انعطاف هرمنوتیکی

عامل دوم در لایه معرفتی-متنی، زبان استعاری و تأویل‌پذیر قرآن است. متن قرآن واجد سطوح معنایی گوناگون است؛ سنت تفسیری از آغاز میان محکم و متشابه تمایز گذاشته و نیز میان تفسیر به معنای فهم ظاهر و تأویل به معنای دستیابی به معنای ژرف‌تر، فرق نهاده است.^{۴۴} این چندلایگی اجازه می‌دهد هنگام مواجهه با یافته‌های علمی معتبر به جای تقابل صفر و یک، قرائت‌های سازگارتر مرجح باشند. یک نمونه مهم در اینجا به داستان آدم و حوا در قرآن برمی‌گردد. مطهری در این زمینه تصریح دارد اگرچه «آدم اَوَّل» شخصی تاریخی و پیامبر خداست، اما اجزا دیگر داستان که در قرآن آمده از جمله سکونت در بهشت، اغوای شیطان، هبوط و توبه

۴۱. (زمر، آیه ۹)

42. Mehdi Golshani, *The Holy Quran and The Sciences of Nature*, 1st edition, vol. 1 (Tehran: The Islamic Propagation Organization, 1986), 28-29.

43. Taner Edis, *Islam's Encounter with Modern Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), 48-50, <https://doi.org/10.1017/9781009257473>.

۴۴. (آل عمران، آیه ۷)

برای تعلیم اخلاقی و به صورت «سمبولیک» روایت شده است؛^{۴۵} از این رو غایت این داستان از نگاه مطهری، تبیین مقام معنوی و هنجارهای اخلاقی انسان است، نه شرح خلقت زیستی انسان؛ قرائتی که با چندلایگی متن، امکان سازگاری با دانش معتبر روز را حفظ می‌کند.^{۴۶} این با رویکرد مسیحیان (به ویژه پروتستان‌ها) قابل مقایسه است. اکلاند تصریح می‌کند که در پژوهش خود متوجه شد که ۴۰ تا ۴۵ درصد مردم آمریکا «خلقت باوران زمین جوان‌گرا»^{۴۷} هستند.^{۴۸}

در ادبیات معاصر «اسلام و علم» نیز بر همین انعطاف هرمنوتیکی تأکید شده و پرسش‌های روش‌شناختی کلیدی در کانون بحث قرار گرفته است؛^{۴۹} از این رو چنین مبنایی در تفسیر و تأویل، تعارض‌های ذهنی مؤمن اندیشه‌ورز را کاهش می‌دهد و در عمل اجازه نمی‌دهد مواجهه با علم به سادگی به محرک مستقیم افول دینداری بدل شود.

۵-۳. عقلانیت درون‌دینی و اصل «عدم تعارض حقیقت و حکمت»

عامل سوم به جایگاه «عقل» در فهم اسلام مربوط است. در سنت فلسفی-کلامی اسلامی از معتزله و ابن‌رشد تا سنت فقهی-فلسفی شیعی، یک اصل محوری پذیرفته شده است: «حقیقت

45. Morteza Motahhari, *Majmue-ye Asar-e Ostad Shahid Motahhari*, vol. 1 (Tehran: Sadra, 1997), 515, <https://noorlib.ir/book/view/3323>.

۴۶. نتایج کلی مقاله‌ای که به بررسی دیدگاه هشت اندیشمند مسلمان ایرانی دیگر می‌پردازد، مؤید دیدگاه مطهری است. آنها غالباً بر این باورند که قرآن در مورد چگونگی خلقت فیزیکی انسان صراحت ندارد و در صورتی که نظریه تکامل به صورت قطعی به اثبات برسد، می‌توان ظاهر آیات را به نفع آن بازتفسیر کرد.

Maryam Farahmand, Mustafa Taqavi, and Ali Akbar Ahmadi, "Iranian Scholars' Contemporary Debate between Evolutionary Human Genesis and Readings of the Qur'an: Perspectives and Classification," *Religions* 14, no. 2 (2023): 143, <https://doi.org/10.3390/rel14020143>.

۴۷. «زمین‌جوان‌گرا» (Young-Earth Creationism): دیدگاهی دینی که بر پایه قرائت لفظ‌گرایانه از کتاب مقدس — به ویژه سفر پیدایش ۱-۲ و آیاتی چون خروج ۱۱:۲۰ — عمر زمین و انسان را حدود ۶ تا ۱۰ هزار سال دانسته و آفرینش را در شش «روز» حقیقی پیایی می‌فهمد.

National Center for Science Education (NCSE), "Young Earth Creationism," last modified January 22, 2016, <https://ncse.ngo/young-earth-creationism>.

48. Ecklund et al., *Secularity and Science*, 52.

49. Nidhal Guessoum and Stefano Bigliardi, *Islam and Science: Past, Present, and Future Debates* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), 11, 12, <https://doi.org/10.1017/9781009414615>.

و حیانیِ راستین با حقیقتِ برهانی یا تجربیِ راستین تعارض ندارد؛ اگر تعارضی به ظاهر دیدیم یا استدلال ما نارساست یا باید به تأویلِ متن رو آورد». ابن رشد این اصل را در فصل‌المقال به صراحت تقریر می‌کند و می‌گوید سخنِ راستینِ دین با نتیجهِ راستینِ عقل ناسازگار نمی‌شود و در تعارضِ ظاهری باید به تفسیرِ درستِ آیاتِ روی آورد.^{۵۰} در سنت شیعی نیز عقل «حجتِ باطنی» و از منابع معتبر استنباطِ فقهی شمرده می‌شود و دستگاه‌هایی چون حکمتِ متعالیه کوشیده‌اند نسبتِ قرآن، عقل و شهود را ذیلِ «حقیقتِ واحد» سامان دهند.

بر پایه همین میراث عقل‌گرایانه، بسیاری از متفکران مسلمان معاصر همانطور که پیش‌تر هم بیان شد به جای تقابل با علم، به تفکیک کارکردی حوزه‌ها روی آورده‌اند. این عقل‌گرایی درون‌دینی به کاهش تعارض‌های معرفتی کمک می‌کند.

۵-۲. لایه تاریخی-نهادی

ذیل این قسمت و در دو محور نشان می‌دهیم، چگونه آرایش نهادها همراه با حافظه همزیستی ایمان و علم بر آهنگ سکولاریزاسیون در جهان اسلام اثر گذاشته است.

۵-۲-۱. میراث علمی عصر طلایی اسلام

یکی از دلایل کندی افول دینداری در جوامع اسلامی، «حافظه تاریخی همزیستی ایمان و دانش» در دوره موسوم به «عصر طلایی اسلام (Islamic Golden Age)» (تقریباً از قرن دوم تا هشتم هجری / هشتم تا چهاردهم میلادی) است. در این دوره، خود دانش، شأنی قدسی داشته و آموزشِ رسمیِ علومِ نقلی و عقلی در دلِ نهادهای دینی سامان می‌گرفت.^{۵۱} از این رو مسجد، مدرسه و شبکه موقوفات پستوانه مستقیمِ نهاد علم بود.^{۵۲} این همنشینی در سطح شهری و دربار

50. Guessoum, *Islam's Quantum Question*, 2.

51. Seyyed Hossein Nasr, *Science and civilization in Islam*, 1st edition, vol. 1 (New York: Barnes & Noble, 1992), 24, 64-66.

52. Eric Chaney, "Religion and the Rise and Fall of Islamic Science," *Working paper, Harvard University* (December 2016).

نیز دیده می‌شد؛ مثلاً بغداد به کانون بزرگ ترجمه و تولید دانش بدل شد و نهادهایی چون بیت‌الحکمه در کنار رصدخانه‌ها و کتابخانه‌ها کار می‌کردند.^{۵۳}

فضای علمی آن روزگار میان فرقه‌ای و میان‌دینی هم بود. نمونه شناخته‌شده غرب اسلامی، قرطبه است که با ده‌ها کتابخانه و حضور عالمان مسلمان، مسیحی و یهودی به قطب دانش بدل شد.^{۵۴} در چنین بستری، رشته‌هایی چون فلسفه، طب، ریاضیات و نجوم شکوفا شد و چهره‌هایی مانند الکندی، خوارزمی، رازی، ابن‌سینا و ابن‌هیثم در مرزهای مشترک علوم دینی و عقلی بالیدند.

در سطح نهادی نیز پیوند دین و دانش صرفاً خاطره‌ای تاریخی نبود؛ مدارس، بیمارستان‌ها و حتی برخی رصدخانه‌ها با وقف‌های دینی اداره می‌شد و مسجد نقشی پایدار در آموزش رسمی داشت.^{۵۵} چنین تجربه طولانی از هم‌افزایی در حافظه فرهنگی مسلمانان الگوی «همکاری نهادی دین و علم» را تثبیت کرد. الگویی که هنگام مواجهه مدرن با علم از تبدیل آن به یک منازعه ذاتاً ستیزه‌جویانه کاست.

۲-۲-۵. ادغام آموزش دینی در ساختار مدرن

با ورود آموزش و فناوری غربی در قرون نوزدهم و بیستم به کشورهای اسلامی که اکثراً هم تحت استعمار بودند، درباره سازگاری علم مدرن با فرهنگ اسلامی، بحث‌های جدی شکل گرفت؛ اما بسیاری از کشورهای مسلمان به جای تفکیک رادیکال از جنس فرانسوی که در بخش قبل دیدیم به «سازماندهی منعطف آموزشی» روی آوردند.

ترکیه نمونه روشنی از این الگوست. در دهه ۱۹۸۰ مباحث خلقت‌باوری وارد کتاب‌های درسی ترکیه شد و تکامل به حاشیه رفت؛ سپس در سال ۲۰۱۷ فصل «آغاز حیات و تکامل» از

53. Nasr, *Science and civilization*, 69-70.

54. Guessoum, *Islam's Quantum Question*, 14-15.

55. Nasr, *Science and civilization*, 71-72, 89-91.

زیست‌شناسی دبیرستان حذف و استدلال شد که دانش‌آموزان پیش‌زمینه علمی کافی ندارند.^{۵۶} در کنار سیاست رسمی، شبکه‌ای از مدارس غیردولتی نزدیک به جنبش گولن^{۵۷} با نگاه انتقادی به «داروینیسیم»، مفاهیم تکاملی لازم را به‌ویژه در پایه‌های بالاتر آموزش دادند تا آمادگی علمی دانش‌آموزان حفظ شود.^{۵۸} در برخی دیگر از کشورهای اسلامی حتی انعطاف در برابر تکامل، بیشتر هم بود. مثلاً در ایران به‌رغم وجود حکومتی دینی، هیچ مانعی برای آموزش ایده «نیای مشترک»، که پرمنافشه‌ترین بخش نظریه تکامل است، وجود ندارد.^{۵۹}

البته این نمونه‌ها نشان نمی‌دهند که جوامع مسلمان رابطه‌ای بی‌تنش با علم مدرن دارند. برعکس، نمونه ترکیه خود گواه وجود تنش‌های جدی در سیاست‌گذاری آموزشی است. نکته اصلی این است که این تنش‌ها در بسیاری از جوامع مسلمان اغلب از مسیرهای نهادی، آموزشی و تفسیری مدیریت می‌شوند و الزاماً به الگوی واحدی از گسست دینی یا دین‌گریزی نمی‌انجامند. این الگو با تجربه کشور آمریکا قابل مقایسه است. تنش بر سر آموزش نظریه تکامل در نظام آموزشی و حتی عرصه‌های حقوقی و سیاسی آمریکا در قرن بیستم به اوج رسید و مناقشه‌ای علمی-مذهبی-سیاسی پدید آورد که تا امروز و نزدیک به یک قرن استمرار داشته است.^{۶۰} از آن پس، این بحث به شکافی پایدار میان محافظه‌کاران مذهبی و لیبرال‌ها بدل شد و حتی به مناظره‌های انتخاباتی راه یافت.

56. Edis, *Islam's Encounter*, 42-45.

۵۷. جنبش گولن، که با نام «حزمت» (Hizmet) نیز شناخته می‌شود، یک جنبش اجتماعی فراملی با ریشه‌های اسلامی-ترکی است که توسط فتح‌الله گولن (۱۹۴۱-۲۰۲۴)، نویسنده و متفکر ترکیه‌ای، پایه‌گذاری شد. این جنبش بر آموزش، گفت‌وگوی بین ادیان و فعالیت‌های مدنی تأکید می‌کند و شبکه‌ای گسترده از مدارس، دانشگاه‌ها و نهادهای مدنی را در سراسر جهان تأسیس کرد.

58. Edis, *Islam's Encounter*, 55.

59. Edis, *Islam's Encounter*, 20.

60. Eugenie C. Scott, *Evolution vs. Creationism: An Introduction, Second Edition* (Berkeley: University of California Press, 2008), 97.

۵-۳. لایه هویتی-فرهنگی

در جوامع مسلمان، کندیِ افول دینداری بیش از آنکه با سنجشِ صدق/کذب گزاره‌های دینی توضیح داده شود از کارکردهای هویتی دین برمی‌خیزد. این کارکرد در سه سطح به هم پیوسته عمل می‌کند که در ادامه بررسی می‌شوند.

۵-۳-۱. فرم و زبان قرآن

هویت فرد مسلمان به چند رکن به هم پیوسته گره خورده است که همه به نوعی به قرآن مرتبط هستند: عربی به منزله زبان قرآن و زبان مشترک عبادت، صورت آوایی-موسیقایی متن وحی و باور عمومی به «بی‌تحریف‌مندن» قرآن که آن را همچون حضوری زنده در زندگی روزمره مسلمانان نگاه می‌دارد. نوید کرمانی، نویسنده و اسلام‌شناس ایرانی-آلمانی، نشان می‌دهد تجربه قرآنی پیش از آنکه صرفاً مفهومی باشد، رخدادی شنیداری-اجرائی است.^{۶۱} لفظ «قرآن» به معنای «خوانده‌شده» و لفظ «بایبل» به معنای «نوشته‌شده» است. بنابراین، قرآن وقتی «محقق می‌شود» که تلاوت شده و شنیده شود. به تعبیر او، متن «آنگاه هست که تلاوت می‌شود» و هر قرائت، رویدادی یگانه است که با بداهه‌پردازی و تعامل قاری و شنونده پیش می‌رود.^{۶۲} این خصلت اجرائی-شنیداری، قرآن را از یک «کتاب خواندنی ساکن» فراتر می‌برد و آن را به رخداد آیینی تکرارشونده‌ای بدل می‌کند که پیوند عاطفی و هویتی عمیقی می‌سازد.

از سوی دیگر در سنت اسلامی، قرآن پیش از هر چیز به زبان عربی فهم و تجربه می‌شود و همین پیوند دین با زبان، ستون هویت جمعی مسلمانان است. برخلاف مسیحیت که به زبان‌های گوناگون بیان و منتشر شده، اسلام با «زبان قرآن» گسترش یافته و هر جا رفته عربی را به تمام یا دست‌کم تا حدی با خود برده است. ترجمه قرآن، پدیده‌ای متأخر است و هرچند امروز رواج دارد،

61. Navid Kermani, *God Is Beautiful: The Aesthetic Experience of the Qur'an*, ed. Tony Crawford, vol. 1 (Cambridge: Polity Press, 2015), 135-139.

62. Kermani, *God Is Beautiful*, 156.

هنوز هم جای متن عربی را در عبادت و آموزش دینی نمی‌گیرد.^{۶۳} در منطق رایج سنت اسلامی، کسی که می‌خواهد اسلام را بفهمد و مسلمان بماند باید عربی بیاموزد، نه آنکه انتظار داشته باشد قرآن به زبان او تغییر کند. این ترجمه‌ناپذیری نسبی و اصالتِ متنِ عربی، کانونِ مشترکی می‌سازد که فراتر از مرزهای قومی و ملی، احساس وحدت میان مسلمانان را دائماً بازتولید می‌کند.

۵-۳-۲. پوشش و مناسک، دو عنصر هویت‌بخش

مقاومت در سطح اجتماعی، دست‌کم از دو مسیر موازی پیش می‌رود: نشانه‌های ظاهری هویت‌بخش مانند پوشش و مناسک جمعی دینی. در موضوع اول، می‌توان گفت حجاب در جهان معاصر یکی از برجسته‌ترین نمادهای ظاهری هویت اسلامی است؛ نمادی که به‌ویژه در جوامع غربی، به میدان بازنمایی، مناقشه و دفاع از هویت دینی بدل شده است. لیلا احمد در کتاب یک انقلاب آرام نشان می‌دهد پس از ۱۱ سپتامبر، گروهی از زنان مسلمان در آمریکا و اروپا، حجاب را آگاهانه به‌مثابه «اعلان هویت و همبستگی» برگزیدند تا پاسخی باشد به نیش و کنایه‌های متعصبانه ضد‌مسلمانان و اسلام‌هراسان که هم غرور دینی و فرهنگی را تقویت می‌کند و هم پیوندهای اجتماعی می‌سازد.^{۶۴} به گفته احمد، کارکرد هویتی حجاب فقط محصول غرب نیست؛ او در قاهره هم انگیزه‌های مشابهی دیده است. زنان، حجاب را در بافت‌های مختلف هم «اعلان هویت و تعلق» می‌دانند و هم «بیان مقاومت». این بیان مقاومت در مصر بیشتر در برابر مادی‌گرایی و آنچه فساد اخلاقی تلقی می‌شود، صورت می‌گیرد و در آمریکا عمدتاً در برابر تبعیض و برچسب «تروریسم».^{۶۵} این سازوکار هویتی شبکه‌های تعلق و همبستگی را تقویت می‌کند؛ کارکردی مشابه پوشش اسلامی را شریعت و به‌ویژه مناسک جمعی در هویت‌سازی ایفا می‌کنند. شریعت با ریتم‌های منظم، هویت دینی را هر روز و هر سال تازه می‌کند. نمازهای پنج‌گانه با وضو،

63. Kermani, *God Is Beautiful*, 124-126.

64. Leila Ahmed, *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America* (New Haven: Yale University Press, 2011), 208, 209, <https://doi.org/10.12987/9780300175059>.

65. Ahmed, *Quiet Revolution*, 215-218.

رو کردن به قبله و قرائت عربی قرآن و روزه‌های ماه رمضان، زمان و فضای مشترک می‌سازند و مسلمانان را هر کجا باشند به هم پیوند می‌دهد.^{۶۶} نماز جمعه و نماز جماعت این پیوند را آشکارا به صحنه عمومی می‌آورند. حج نیز تجربه‌ای بزرگ از «امت واحد» پدید می‌آورد: لباس یکسان، اعمال مشترک و حرکت هماهنگ در مکان‌های مقدس، احساس هم‌سرنوشتی و هم‌هویتی را تقویت می‌کند.^{۶۷} در مجموع، این آیین‌ها دین را از سطح باور فردی فراتر می‌برند و آن را به عادت‌ها و فضاهای عمومی گره می‌زنند؛ همین نهادینه‌شدن روزمره و جمعی، شبکه‌های تعلق را قوی نگه می‌دارد.

۵-۳-۳. اسلام، استعمار و بازآفرینی هویت

در لایه هویتی-فرهنگی، تجربه مشترک استعمار و «دیگری‌سازی» جهان اسلام، سپری مقاوم پیرامون هویت دینی ساخته است. ادوارد سعید در شرق‌شناسی نشان می‌دهد چگونه روایت‌های مسلط غرب، اسلام را «غیرعقلانی»، «ایستا» و «عقب‌مانده» تصویر کردند.^{۶۸} همین برچسب‌زنی در بسیاری از جوامع مسلمان، واکنشی هویتی برانگیخت. بازآرایی نمادها، زبان و آیین‌های اسلامی برای دفاع از کرامت جمعی و اعلام استقلال فرهنگی در راستای همین واکنش هویتی اتفاق افتاد. نتیجه آن شد که اسلام از سطح امر خصوصی فراتر رفت و به منبع پیوند، معنا و منزلت در عرصه عمومی و به سرمایه نمادین دولت-ملت‌های پسااستعماری بدل شد.^{۶۹} لیلا احمد همین واکنش علیه استعمار را از طریق جنبش‌های زنان مسلمان تبیین می‌کند. او نشان می‌دهد چگونه «فمینیسم استعماری»، که نمونه نمادینش لرد کرومر در مصر است، با شعار «نجات زنان شرقی»، حجاب را علامت عقب‌ماندگی معرفی می‌کرد، در حالی که در کشور

66. Nasr, *Heart of Islam*, 59.

67. Nasr, *Heart of Islam*, 135, 136.

68. Edward W. Said, *Orientalism*, 1st edition (New York: Pantheon Books, 1978), 1-4.

69. Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'* (London: Routledge, 2013), 186-88, <https://doi.org/10.4324/9780203006085>; and Said, *Orientalism*, 25-26.

خود با حق رأی زنان مخالف بود.^{۷۰} این تناقض، واکنش‌های هویت‌خواهانه و «بازتملکِ حجاب» را برانگیخت و پوشش را به‌عنوان نماد کرامت و عاملیت بدل ساخت.

در سطح سیاسی، حافظه ضداستعماری-از جنبش‌های رهایی‌بخش گرفته تا ملی‌سازی نمادهای اسلامی- به دین‌نقشی مشروعیت‌بخش و وحدت‌آفرین در جهان اسلام داده است. این نقش به دلیل پیوند خوردن فرهنگ سکولار با استعمار در ذهن مسلمانان، مانع از نفوذ این فرهنگ می‌شود.

این اثر تحت حمایت بنیاد ملی علم ایران (INSF) برگرفته از طرح شماره ۴۰۳۶۵۸۰ انجام شده است.

۶- جمع‌بندی

این مقاله نشان داد که پایداری دینداری در جوامع مسلمان را نباید با نبود سکولاریزاسیون نهادی یکی گرفت. داده‌های پیمایش ارزش‌های جهانی و عرب‌بارومتر نشان می‌دهند که از حدود سال ۲۰۰۷، شاخص‌هایی مانند اهمیت خدا در زندگی، خودتوصیفی مذهبی و مشارکت آیینی در بسیاری از کشورها کاهش یافته‌اند، اما این شاخص‌ها در جوامع مسلمان همچنان در سطحی بالا و نسبتاً پایدار مانده‌اند. بنابراین مسئله مقاله، نفی عرفی‌شدن نهادی نیست، بلکه توضیح‌کنندگی افول دینداری فردی و هویتی در این جوامع است.

دست‌آورد اصلی مقاله، تفکیک میان افول دینداری فردی و سکولاریزاسیون به معنای عام آن است. مقاله نشان داد که علم‌ورزی به‌خودی‌خود و به‌صورت خطی به کاهش دینداری نمی‌انجامد و چنانکه یافته‌های RASIC نیز نشان می‌دهد، نسبت علم و دین به زمینه‌های فرهنگی، ملی و نهادی وابسته است. مدل سه‌لایه مقاله نیز این پایداری را با ترکیب عوامل معرفتی-متنی، تاریخی-نهادی و هویتی-فرهنگی توضیح می‌دهد؛ ازجمله ظرفیت‌های تأویلی

70. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, 2nd edition, with a foreword by Kecia Ali (New Haven: Yale University Press, 2021), 152–53.

اسلام، عقل‌گرایی درون‌دینی، حافظه همزیستی علم و دین، الگوهای آموزشی، زبان قرآن، مناسک جمعی، تجربه استعمار و مرزبندی‌های هویتی.

با این حال، نتایج مقاله باید با توجه به چند محدودیت فهمیده شود. داده‌های استفاده‌شده عمدتاً ثانویه و پیمایشی‌اند و برای اثبات رابطه علی کافی نیستند؛ همچنین شاخص‌های سنجش دینداری در همه فرهنگ‌ها کاملاً هم‌ارز نیستند و جهان اسلام نیز یکدست نیست؛ تفاوت‌های مهمی میان کشورهای عربی، ایران، ترکیه، آسیای جنوب شرقی و جوامع مسلمان مهاجر وجود دارد. افزون بر این، RASIC فقط به‌طور محدود به کشورهای مسلمان می‌پردازد. ازاین‌رو، پژوهش‌های آینده باید مدل پیشنهادی مقاله را با داده‌های طولی، مطالعات مقایسه‌ای کشورها، و پژوهش‌های میدانی درباره نسل‌های جوان، آموزش علوم و تجربه زیسته دینداری در جوامع مسلمان بیازمایند.

سیاه منابع

الف- منابع لاتین:

- Ahmed, Leila. *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. New Haven: Yale University Press, 2011. <https://doi.org/10.12987/9780300175059>.
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. 2nd ed. With a foreword by Kecia Ali. New Haven: Yale University Press, 2021.
- Azedi, Amir. "Religious Trends among Arab Muslims, 2010–2022: Continued Revival, Polarization, or Burgeoning Secularization?." *International Journal of Comparative Sociology* (2025). <https://doi.org/10.1177/00207152251319750>.

- Berger, Peter L. "Reflections on the Sociology of Religion Today." *Sociology of Religion* 62, no. 4 (2001): 443–54. <https://doi.org/10.2307/3712435>.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Casanova, José. "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective." *The Hedgehog Review* 8, nos. 1–2 (2006): 7–22. <https://s3.amazonaws.com/berkeley-center/CasanovaRethinkingSecularizationGlobalComparativePerspective.pdf>.
- Chaney, Eric. "Religion and the Rise and Fall of Islamic Science." *Working paper, Harvard University*, December 2016.
- Chaves, Mark. "Secularization as Declining Religious Authority." *Social Forces* 72, no. 3 (1994): 749–774. <https://doi.org/10.1093/sf/72.3.749>.
- Ecklund, Elaine Howard, David R. Johnson, Brandon Vaidyanathan, Kirstin R. W. Matthews, Steven W. Lewis, Robert A. Thomson, and Di Di. *Secularity and Science: What Scientists Around the World Really Think About Religion*. New York: Oxford University Press, 2019. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190926755.001.0001>.
- Edis, Taner. *Islam's Encounter with Modern Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. <https://doi.org/10.1017/9781009257473>.
- Farahmand, Masoud, Mustafa Taqavi, and Ali Akbar Ahmadi. "Iranian Scholars' Contemporary Debate between Evolutionary Human Genesis and Readings of the Qur'an: Perspectives and Classification." *Religions* 14, no. 2 (2023): 143. <https://doi.org/10.3390/rel14020143>.
- Golshani, Mehdi. *The Holy Quran and The Sciences of Nature*. 1st ed. Vol. 1. Tehran: The Islamic Propagation Organization, 1986.
- Gorski, Philip S., and Ateş Altınordu. "After Secularization?." *Annual Review of Sociology* 34, no. 1 (2008): 55–85. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.34.040507.134740>.
- Gould, Stephen Jay. "Nonoverlapping Magisteria." *Filozoficzne Aspekty Genezy* 11 (2021). <https://doi.org/10.53763/fag.2014.11.95>.
- Guessoum, Nidhal. *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. London: I.B. Tauris, 2010.

- Guessoum, Nidhal, and Stefano Bigliardi. *Islam and Science: Past, Present, and Future Debates*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. <https://doi.org/10.1017/9781009414615>.
- Hassan, Riaz. "On being religious: Patterns of religious commitment in Muslim societies." *Muslim World* 97, no. 3 (2007): 437–78. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2007.00190.x>.
- Howard, Don. "Einstein and the development of twentieth-century philosophy of science." In *The Cambridge Companion to Einstein*, edited by Michel Janssen and Christoph Lehner, 281–304. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. <https://doi.org/10.1017/CCO9781139024525.013>.
- World Values Survey Association. World Values Survey. Accessed [date]. <https://www.worldvaluessurvey.org>
- Inglehart, Ronald F. *Religion's sudden decline: What's causing it, and what comes next?*. New York: Oxford University Press, 2020. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197547045.001.0001>.
- Kermani, Navid. *God Is Beautiful: The Aesthetic Experience of the Qur'an*. Edited by Tony Crawford. Vol. 1. Cambridge: Polity Press, 2015.
- King, Richard. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East*. London: Routledge, 2013. <https://doi.org/10.4324/9780203006085>.
- Kuru, Ahmet T. *Secularism and state policies toward religion: The United States, France, and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511815096>.
- Motahhari, Morteza. *Majmue-ye Asar-e Ostad Shahid Motahhari*. Vol. 1. Tehran: Sadra, 1997. <https://noorlib.ir/book/view/3323>.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Science and civilization in Islam*. 1st ed. Vol. 1. New York: Barnes & Noble, 1992.
- Nasr, Seyyed Hossein. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. New York: HarperOne, 2004.
- National Center for Science Education (NCSE). "Young Earth Creationism." Last modified January 22, 2016. <https://ncse.ngo/young-earth-creationism>.
- Paldam, Martin. "An Essay on the Muslim Gap - Religiosity and the Political System." *SSRN Electronic Journal* (2011). <https://doi.org/10.2139/ssrn.1141752>.

- Remizova, Alina, Maxim Rudnev, and Eldad Davidov. "In Search of a Comparable Measure of Generalized Individual Religiosity in the World Values Survey." *Sociological Methods and Research* 53, no. 2 (2024): 1001–65. <https://doi.org/10.1177/00491241221077239>.
- Robbins, Michael. "MENA Youth Lead Return To Religion." *ARAB BAROMETER*, March 23, 2023. <https://www.arabbarometer.org/2023/03/mena-youth-lead-return-to-religion/>.
- Roberts, Lacey L. "How Exceptional Is the West? An Investigation of Worldwide Trends in Societal-Average Levels of Religiosity, 1981–2020." *Journal for the Scientific Study of Religion* 62, no. 3 (2023): 648–671. <https://doi.org/10.1111/jssr.12860>.
- Said, Edward W. *Orientalism*. 1st ed. New York: Pantheon Books, 1978.
- Scott, Eugenie C. *Evolution vs. Creationism: An Introduction, Second Edition*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- Weber, Max. *The Vocation Lectures*. Edited by David Owen and Tracy B. Strong. Translated by Rodney Livingstone. Indianapolis: Hackett Publishing Co, Inc., 2004.

The Religious Resilience of Muslims in the Age of Science

Javad Darvish Aghajani

Assistant Professor, Institute for in Science and Technology Studies, Shahid
Beheshti University, Tehran, Iran.

Email: j_darvishaghajani@sbu.ac.ir

DOI: 10.22096/rc.2026.2073686.1274

Received Date: 05/10/2025 - Accepted Date: 03/06/2026

Abstract

This article addresses an explanatory gap in global trends of religiosity: since around 2007, many countries have shown a decline in indicators of individual religiosity, such as the importance of God in life, religious self-identification, and ritual participation, while Muslim-majority societies have maintained stable and high levels of religiosity on these indicators. The article distinguishes this decline from secularization in the broader sociological sense, which includes the differentiation of public institutions from religious authority and the declining social authority of religion. It therefore does not deny that Muslim societies have experienced forms of institutional secularization; rather, it asks why individual, identity-based, and ritual religiosity has remained comparatively resilient in these societies. Critiquing a modernization-oriented account of secularization, which treats scientific progress and rationalization as linear causes of religious decline, the article argues that the impact of science on religiosity is context-dependent and shaped by cultural and social environments. Drawing on secondary data from the World Values Survey, the Arab Barometer, and findings from RASIC, it proposes a three-layered framework. The epistemic-textual layer highlights Islam's capacities for reinterpretation and integration of new knowledge; the historical-institutional layer emphasizes memories of

coexistence between religion and science and educational patterns that mitigate conflict; and the identity–cultural layer explains how rituals, language, meaning, and colonial experience foster cohesion and boundary-making.

Keywords: Decline of religiosity; conflict between science and religion; World Values Survey (WVS); Golden Age of Islam.

Bibliography

- Ahmed, Leila. *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. New Haven: Yale University Press, 2011. <https://doi.org/10.12987/9780300175059>.
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. 2nd ed. With a foreword by Kecia Ali. New Haven: Yale University Press, 2021.
- Azedi, Amir. "Religious Trends among Arab Muslims, 2010–2022: Continued Revival, Polarization, or Burgeoning Secularization?." *International Journal of Comparative Sociology* (2025). <https://doi.org/10.1177/00207152251319750>.
- Berger, Peter L. "Reflections on the Sociology of Religion Today." *Sociology of Religion* 62, no. 4 (2001): 443–54. <https://doi.org/10.2307/3712435>.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Casanova, José. "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective." *The Hedgehog Review* 8, nos. 1–2 (2006): 7–22. <https://s3.amazonaws.com/berkley-center/CasanovaRethinkingSecularizationGlobalComparativePerspective.pdf>.
- Chaney, Eric. "Religion and the Rise and Fall of Islamic Science." *Working paper, Harvard University*, December 2016.
- Chaves, Mark. "Secularization as Declining Religious Authority." *Social Forces* 72, no. 3 (1994): 749–774. <https://doi.org/10.1093/sf/72.3.749>.

- Ecklund, Elaine Howard, David R. Johnson, Brandon Vaidyanathan, Kirstin R. W. Matthews, Steven W. Lewis, Robert A. Thomson, and Di Di. *Secularity and Science: What Scientists Around the World Really Think About Religion*. New York: Oxford University Press, 2019. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190926755.001.0001>.
- Edis, Taner. *Islam's Encounter with Modern Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. <https://doi.org/10.1017/9781009257473>.
- Farahmand, Masoud, Mustafa Taqavi, and Ali Akbar Ahmadi. "Iranian Scholars' Contemporary Debate between Evolutionary Human Genesis and Readings of the Qur'an: Perspectives and Classification." *Religions* 14, no. 2 (2023): 143. <https://doi.org/10.3390/rel14020143>.
- Golshani, Mehdi. *The Holy Quran and The Sciences of Nature*. 1st ed. Vol. 1. Tehran: The Islamic Propagation Organization, 1986.
- Gorski, Philip S., and Ateş Altınordu. "After Secularization?." *Annual Review of Sociology* 34, no. 1 (2008): 55–85. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.34.040507.134740>.
- Gould, Stephen Jay. "Nonoverlapping Magisteria." *Filozoficzne Aspekty Genezy* 11 (2021). <https://doi.org/10.53763/fag.2014.11.95>.
- Guessoum, Nidhal. *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. London: I.B. Tauris, 2010.
- Guessoum, Nidhal, and Stefano Bigliardi. *Islam and Science: Past, Present, and Future Debates*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. <https://doi.org/10.1017/9781009414615>.
- Hassan, Riaz. "On being religious: Patterns of religious commitment in Muslim societies." *Muslim World* 97, no. 3 (2007): 437–78. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2007.00190.x>.
- Howard, Don. "Einstein and the development of twentieth-century philosophy of science." In *The Cambridge Companion to Einstein*, edited by Michel Janssen and Christoph Lehner, 281–304. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. <https://doi.org/10.1017/CCO9781139024525.013>.
- World Values Survey Association. World Values Survey. Accessed [date]. <https://www.worldvaluessurvey.org>

- Inglehart, Ronald F. *Religion's sudden decline: What's causing it, and what comes next?*. New York: Oxford University Press, 2020. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197547045.001.0001>.
- Kermani, Navid. *God Is Beautiful: The Aesthetic Experience of the Qur'an*. Edited by Tony Crawford. Vol. 1. Cambridge: Polity Press, 2015.
- King, Richard. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East*. London: Routledge, 2013. <https://doi.org/10.4324/9780203006085>.
- Kuru, Ahmet T. *Secularism and state policies toward religion: The United States, France, and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511815096>.
- Motahhari, Morteza. *Majmue-ye Asar-e Ostad Shahid Motahhari*. Vol. 1. Tehran: Sadra, 1997. <https://noorlib.ir/book/view/3323>.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Science and civilization in Islam*. 1st ed. Vol. 1. New York: Barnes & Noble, 1992.
- Nasr, Seyyed Hossein. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. New York: HarperOne, 2004.
- National Center for Science Education (NCSE). "Young Earth Creationism." Last modified January 22, 2016. <https://ncse.ngo/young-earth-creationism>.
- Paldam, Martin. "An Essay on the Muslim Gap - Religiosity and the Political System." *SSRN Electronic Journal* (2011). <https://doi.org/10.2139/ssrn.1141752>.
- Remizova, Alina, Maxim Rudnev, and Eldad Davidov. "In Search of a Comparable Measure of Generalized Individual Religiosity in the World Values Survey." *Sociological Methods and Research* 53, no. 2 (2024): 1001–65. <https://doi.org/10.1177/00491241221077239>.
- Robbins, Michael. "MENA Youth Lead Return To Religion." *ARAB BAROMETER*, March 23, 2023. <https://www.arabbarometer.org/2023/03/mena-youth-lead-return-to-religion/>.
- Roberts, Lacey L. "How Exceptional Is the West? An Investigation of Worldwide Trends in Societal-Average Levels of Religiosity, 1981–2020." *Journal for the Scientific Study of Religion* 62, no. 3 (2023): 648–671. <https://doi.org/10.1111/jssr.12860>.

- Said, Edward W. *Orientalism*. 1st ed. New York: Pantheon Books, 1978.
- Scott, Eugenie C. *Evolution vs. Creationism: An Introduction, Second Edition*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- Weber, Max. *The Vocation Lectures*. Edited by David Owen and Tracy B. Strong. Translated by Rodney Livingstone. Indianapolis: Hackett Publishing Co, Inc., 2004