

مسیرهای محتمل در «عرفی شدن» ایران

علیرضا شجاعی زند

مسیرهای محتمل در عرفی شدن ایران تلاش دارد تا با تعیین جایگاه بحث در ادبیات عرفی شدن، راه خویش را از تأملات پراکنده و اهمت‌امات و دغدغه‌های دیگر در این باب متمایز سازد. بررسی عرفی شدن ایران به مثابه یک فرایند محتمل، مستلزم برداشتن سه گام تمهیدی است: ۱. داشتن تصویری گویا از **«بستر وقوع»**؛ ۲. تعریفی روشن و متمیز از این **«پدیده»** و بالآخره ۳. و ارسای و نقد **«ایده‌های مطرح»** درباره عرفی شدن ایران. مدلل ارائه شده درباره عرفی شدن ایران، مدعای اصلی و محصول نهایی این تلاش است که حاوی اشاراتی است به: ۱. عوامل مؤثر بر این فرایند در چهار سطح کلان، میانه، خرد و خوددین؛ ۲. شاخص‌های تفصیل‌یافته هرکدام و ۳. مسیر و روند وقوع آن‌ها.

مفاهیم کلیدی: دین، عرفی شدن، حکومت دینی، روحانیت، روشنفکران.

مسئله

عرفی شدن اگرچه خاستگاهی غربی دارد و در آن سامان به بلوغ تجربی و نظری رسیده است، مع الوصف فرایندی است عمومی و برخاسته از تمنای بشر برای حصّ بیشتر از مواهب حیات و لذا دامان هر فرد و جامعه‌ای را که بی محابا در مسیر توسعه گام بردارد خواهد گرفت. این بحث در جامعه ما با تمام گستردگی و کفایتش دچار دو کمبود و نقصان جدی است:

۱. به سامان نرسیدن تلاش‌های نظری برای طرح و ارائه تئوری‌های منطبق با شرایط ایران؛
 ۲. فقدان تلاش‌های جدی برای عبور از بحث‌های تئوریک به تحقیقات میدانی.
- ادبیات عرفی شدن در ایران ترجمه‌ای است و هنوز به مرحله نقد و ارزیابی تئوریک و ترکیب و تولید نظری پا نگذارده است. حتی آن‌جا که با شکار و آشکارسازی عناصری از واقعیت برای

تئوری‌های عرفی شدن مصداق‌یابی می‌کند، همچنان فحوای ترجمه‌ای دارد و در چارچوبه‌های کلاسیک و مسیرهای غیر منطبق با وضع و شرایط ایران متوقف مانده است. به علاوه به دلیل داشتن بار سیاسی و مضمون ایدئولوژیک، مستعد دچار شدن به مجادلات کلامی و ماندن در مرحله شبهه‌افکنی و پاسخ به شبهات است.

این مقاله با تأکید بر جدی بودن این فرایند در ایران به دلیل پیروی از یک دین اشتهالی و تشکیل حکومت دینی بر پایه آن، معتقد است بررسی «احتمال» و «مسیر» و «نشانه‌های عرفی شدن در ایران مستلزم بازبایی درست مسئله و واکاوی دقیق نظریات و واریسی مسیرهای مطرح و نقض و ابرام بر هر یک از طریق بازخوانی انتقادی دیدگاه‌های نهفته در پس آن‌ها است. همچنین تلاش دارد در ازای نقض و تردید در برخی از ایده‌ها درباره عرفی شدن ایران، از تئوری و مسیرهای محتمل‌تری که با وضع و شرایط ایران انطباق بیشتری دارد دفاع نماید.

مقدمه

«مسیرهای محتمل در معرفی شدن ایران»، بحثی است تبیینی و البته مصداقی، ناظر به بررسی علل و عوامل وقوع این فرایند در ایران. مع الوصف باید مشخص شود عرفی شدنی که قرار است مسیر وقوع آن در ایران بررسی شود، چه تعریفی دارد و چه «سطحی» از آن مطمح نظر است؟ زیرا در عین مرتبط و به هم وابسته بودن عرفی شدن‌های «دین» و «فرد» و «جامعه» و داشتن احیاناً برخی وجوه مشترک و متداخل، اقتضائات و بعضاً علل ویژه‌ای دارند که باید به نحو جداگانه‌ای به آن‌ها پرداخت. پس علاوه بر تدقیق و تفکیک‌های مفهومی، لازم است بحث‌های عرفی شدن از حیث «سطح تحلیل» که ناظر به «آثار و پی‌آمدهای» آن است، از بحث‌های مربوط به «زمینه تأثیر» که به نوعیت «عوامل» می‌پردازد، از هم تمیز داده شود. تفکیک «عرفی شدن دین» از «عرفی شدن فرد» و هر دو از «عرفی شدن جامعه» بر پایه سطح تحلیل صورت گرفته است؛ در حالی که بررسی عوامل برحسب زمینه تأثیرشان، ما را به سطوح «کلان»، «میانه»، «خرد» و «حوزه دین» رهنمون می‌گردد.

احتمال عرفی شدن تابع آن است که عوامل وقوع آن در یک موقعیت مشخص، تا چه حد گرد هم آمده و چقدر مؤثر واقع شده است. این عوامل را به اعتباری می‌توان در دو دسته «عام» و «خاص» از هم تفکیک کرد. از جمله عوامل عام عرفی شدن، می‌توان به «ساخت جامعه» از حیث نسبتش با دین و همچنین به «نوعیت آن دین» اشاره کرد. با دسته‌بندی جوامع و ادیان از این دو حیث، باید ابتدا نوع جامعه و نوع دین در ایران مشخص شود.

جوامع را در نسبتشان با دین می‌توان در سه دسته از هم تمیز داد؛ ولو این‌که در مقام تحقق بعضی از آن‌ها هیچ مصداق واقعی پیدا نکنند:

۱. جوامعی که هیچ نسبتی با دین ندارند؛

۲. جوامعی که نسبتشان با دین از طریق تأثیر غیرمستقیم و محدود افراد دین‌دار است؛

۳. جوامعی که نسبتشان با دین ساختاری و نظام‌مند می‌باشد.

نوع نخست که تحقق آن نیز نادر است و تنها مصداق احتمالی آن برخی جوامع به‌شدت عرفی شده غربی است، از بحث ما خارج است. چراکه بحث این مقال مربوط به جامعه‌ای است که هنوز به این وضعیت دچار نشده یا آن را تکمیل نکرده است. نوع دوم، یعنی جوامعی که نسبتشان با دین به واسطه تأثیرات ناشی از دین‌داری‌های فردی است^۱، شایع‌ترین مصداق را در حال حاضر دارد و بر روی یک طیف، وصف حال اکثر جوامع امروزی است؛ و بالأخره نوع سوم، با تمام ندرتش، مصداقی چند در جهان معاصر دارد که شاید بتوان ایران پس از انقلاب را مصداق بارز آن دانست. ما با اندک تسامحی در تعبیر، این انواع را به ترتیب، «جامعه عرفی»، «جامعه دین‌داران» و «جامعه دینی» نام نهاده‌ایم. عامل دیگری که در احتمال عرفی شدن جوامع مؤثر است و بیش از هر جا بر «جامعه دین‌داران» تأثیر می‌گذارد، مسئله وجود تکثر یا وحدت دینی^۲ در این جوامع است (مارتین، ۱۹۷۸). از این‌رو، جوامع نوع دوم را لااقل باید در دو نوع «جامعه دین‌داران چنددین» و «جامعه دین‌داران یک‌دین» از هم تفکیک کرد.

گونه‌شناسی ادیان به اعتبارهای مختلفی صورت گرفته و می‌گیرد. مهم‌ترین معیار گونه‌شناسی مرتبط با بحث عرفی شدن، اهتمام دنیوی و مداخله اجتماعی ادیان است. ما بر این اساس، ادیان را به دو گونه «تجزی‌گرا» و «اشتمالی» که مبدأ مفارق تجربه مسیحی و اسلامی عرفی شدن است تقسیم کرده‌ایم^۳.

فرض و لحاظ این سه عامل عمومی تأثیرگذار بر احتمال عرفی شدن به ما اجازه می‌دهد قبل از ورود تفصیلی به بررسی عوامل خاص‌تر، مدخل و مسیر اصلی آن را مشخص نماییم. جدول زیر که با لحاظ سه عامل فوق ترسیم گردیده است، این تشخیص را برای ما میسر می‌سازد:

۱. پارسونز معتقد است در یک نظام اجتماعی تمایز یافته، ارزش و هنجارهای دینی تنها به صورت غیرمستقیم و توسط حاملان فردی به دیگر نهادها انتقال می‌یابد (مک‌گوثر، ۱۹۸۱: ۲۲۹).

2. multi or mono confessional

۳. برای آشنایی با اسنادات و شواهدی درباره ادیان اشتمالی و تجزی‌گرا، نگاه کنید به: (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۳۲۲-۳۲۴؛ باریه، ۱۳۸۴: ۶-۳۲).

جدول شماره ۱. انواع جوامع در نسبت با دین

جامع						
جامعه دینی	جامعه دین داران					
روحانی سالاری	جامعه دین داران یک دین	جامعه دین داران چند دین	تجزی گرا	ادیان		
دین سالاری	جامعه دین داران یک دین	جامعه دین داران چند دین	اشتمالی			

با توجه به:

۱. جوهر توأمانی و اشتمالی اسلام^۱؛
 ۲. اکثریت بیش از ۹۸ درصدی مسلمان و قریب ۹۰ درصدی شیعه در ایران؛
 ۳. و مهیا شدن شرایط برای ایفای نقش ساختاری دین در این جامعه به تبع انقلاب؛
- چنین به نظر می رسد که گونه ششم بیش از هر یک از انواع دیگر با وضع ایران تطابق دارد. لذا باید مسیرهای احتمالی معرفی شدن و عوامل خاص تر تأثیرگذار بر آن را برای یک چنین الگو و مصداقی مورد بررسی قرار داد.

اصولاً ادیان اشتمالی و تمام گرا به دلیل ماهیت مداخله جویانه و طرح مدعیات بلند پروازانه بیش از ادیان دیگر در معرض آزمون های تاریخی قرار دارند. حضور فعال این قبیل ادیان در عرصه های سیاسی-اجتماعی و دچار شدن به مقتضیات عمل، آن ها را نیز در معرض آسیب هایی نظیر معرفی شدن قرار می دهد، لیکن از مسیری به جز آن چه در ادیان تجزی گرا مشاهده شده است. احتمال معرفی شدن در بین آن دسته از این ادیان که فرصت تشکیل حکومت را نیز به دست آورده اند افزون تر می باشد.

عرفی شدن چیست؟

عرفی شدن در یک بیان عام، فرایندی است که طی آن، موقعیت و اهمیت دین نزد فرد و در عرصه اجتماع تنازل می یابد (چیوز، ۱۹۹۴؛ ویلسون، ۱۹۸۵) و برداشت هایی صرفاً دنیوی از تعالیم و غایات دینی غالب می گردد (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۹۷-۳۰۲؛ کیویت، ۱۳۷۶: ۱۱-۲۵).

۱. اگر قانون طلایی و اصل اخلاقی مشترک برای تمامی ادیان، «بر دیگران روا دار آن چه بر خود روا می دانی.» باشد؛ فصل ممیز ادیان اشتمالی از تجزی گرا، این عبارت منقول از امام علی (ع) است که: «در دنیا چنان زی که گویی عمر جاودان داری و به آخرت چنان پیرداز که گویی فردا می میری.»

با این‌که تعریف فوق عرفی شدن را پدیده‌ای عام و جهان‌شمول معرفی می‌کند، مع الوصف نافی مدعای پیشین نیست که آن را تابعی از دین و جامعه مورد مطالعه دانست و لزوم بازتعریف آن را با توجه به مبانی اسلام و موقعیت ایران مطرح نمود. با برداشتن گام بعدی در عینیت‌بخشی به این مفهوم و تلاش برای شاخص‌سازی و مصداق‌یابی آن است که مسیرهای عرفی شدن از هم جدا می‌شود، و همان‌جاست که تفاوت‌های موجود در مبانی آموزه‌ای ادیان تجزی‌گرا و اِشتمالی اثر خود را بر تعریف این پدیده آشکار می‌نمایند.

براساس رویکرد تجزی‌گرایانه غالب بر تعالیم مسیحی، عرفی شدن به معنی نزول موقعیت و اهمیت دین همراه با نوعی «انتقال» از ماوراءالطبیعه به سوی طبیعت، از خدا به سوی انسان و از ایمان به سوی عقل است^۱. برحسب نگرش تقابلی جاری در نگاه تجزی‌گرای مسیحی، هرگونه اهتمام به طبیعت و اعتنای به انسان و استمداد از عقل مستلزم و بلکه ناشی از روگردانی و اِدبار نسبت به عدیل‌های دینی آن‌ها است. بدیهی است که این تعریف و تلقی از عرفی شدن با آموزه‌های ادیان اِشتمالی و مشخصاً اسلام که نه بر تفکیک و تجزی، بلکه بر تسری و ادغام و نه بر تقابل و رویارویی، بلکه بر تلائم و به هم‌آوری دوشقی‌های مذکور و دیگر دوگانه‌های منبعت از آن‌ها، نظیر عقل و وحی، علم و دین، دین و دولت، سنت و مدرن تأکید دارد مغایر است. در این صورت، آن تعریفی که بر عنصر «انتقال» تصریح می‌کند، نمی‌تواند این فرایند را در بین مسلمانان و جوامع اسلامی به درستی شناسایی و بیان نماید. براساس روح حاکم بر تعالیم ادیان اِشتمالی، شاید بتوان عرفی شدن را با دو شاخصه «افول» اهمیت و موقعیت دین در سطح فردی و اجتماعی و غلبه «قرائت‌های یک‌سویه و تقابلی» در سطح دین که به معنی عدول از رویکرد توأمانی است تعریف کرد.

عنصر مشترک در هر سه تعریف (تعریف عام، تعریف مبتنی بر دین تجزی‌گرا و تعریف مبتنی بر دین اِشتمالی) با تمام تفاوت‌هایشان، بیان وجه ایجابی عرفی شدن در کنار وجه سلبی آن است که مورد توجه و تأکید برخی از متفکران نیز قرار گرفته است (ضاهر، ۱۹۹۳: ۶۳؛ العطاس، ۱۳۷۴: ۳۹-۴۱) و تصریح بر آن از آن‌روست که به خطای برخی دیگر که آن را تنها از طریق ضعف و افول دین‌داری اثبات کرده‌اند (کاظمی‌پور و رضایی، ۲۰۰۳) دچار نشویم.

۱. عرفی شدن به‌مثابه «انتقال» بر مصادیقی از دین استوار است که در قالب‌های دوشقی تعریف می‌شوند. نمونه‌ای از این تعاریف را در کار دورکیم، اسپيرو و رابرتسون می‌توان دید. اولی بر دوگانه «مقدس/نامقدس» دومی بر «انسانی/فراانسانی» و سومی بر «تجربی/فراتجربی» به‌عنوان معرف اصلی دین تأکید کرده‌اند. برای مصادیق دیگری از این تعاریف، نگاه کنید به (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۵۴-۵۷).

حال با همین تلقی از عرفی شدن، به بررسی مسیر و عوامل تأثیرگذار بر این فرایند در ایران می‌پردازیم. لیکن پیش از آن، جا دارد برخی از ایده‌ها و دیدگاه‌هایی را که دربارهٔ مسیر و عوامل عرفی شدن ایران مطرح شده است مورد واکاوی قرار دهیم تا ضمن بهره‌برداری از دستاوردهای نظری‌شان، افتراق مدعای این مقاله با آن آرا بهتر نمایان گردد. همچنین از طریق نقد دیدگاه‌ها و ردّ مسیرها و عوامل مطرح شده از سوی آنان، بیان دقیق و شفاف‌تری از مسیر و عوامل مؤثر در عرفی شدن ایران حاصل آید.

مسیرهای نامحتمل عرفی شدن ایران

ایده‌های مطرح شده دربارهٔ مسیر و عوامل عرفی شدن ایران را می‌توان در پنج دسته کلی از هم تفکیک کرد:

۱. ناشی از تمایزبایی ساختی؛
۲. ناشی از توسعه و نوسازی؛
۳. ناشی از فرایندهای جهانی شدن؛
۴. ناشی از رقابتی شدن بازار پیروی؛
۵. ناشی از تشکیل حکومت دینی.

۱. تمایزبایی ساختی

این ایده که برخاسته از تئوری‌های جامعه‌شناختی دربارهٔ روندهای منتهی به ظهور جوامع جدید است و بیان‌های مختلفی در آرای تونیس، اسپنسر، دورکیم و پارسونز یافته است، مدعی است فرایند «تمایزبایی ساختی» به‌مثابهٔ یک رویداد اجتناب‌ناپذیر باعث می‌گردد تا از نقش همه‌کارگی دین در اجتماع کاسته شده و قلمروهای مختلف حیات عمومی چون اقتصاد و آموزش و حقوق و سیاست و حتی فرهنگ و خانواده، به تدریج از حوزهٔ نفوذ و تأثیرگذاری آن خارج شوند. تمایزبایی ساختی جامعه در نخستین گام موقعیت و مدعای فرآیندهای دین را مورد تهدید قرار می‌دهد و به‌رغم مقاومت‌های متولیان دین و نگرانی‌های مؤمنان، آن را به نهادی در کنار نهادهای اجتماعی دیگر بدل می‌سازد. در ادامه، با اهمیت یافتن نهادهای اصلی در جوامع مدرن، این موقعیت برای دین بیش از پیش تقلیل می‌یابد و به نهادی فرعی و کم‌اهمیت و بعضاً در سایه و حاشیهٔ نهادهای دیگر تغییر وضعیت می‌دهد. در جوامع کاملاً عرفی که صورت متکثر و کاملاً شخصی‌شده‌ای از دیانت در آحادی از جامعه آن‌هم به نحو ناپایدار و سیال رواج دارد، همین موقعیت نیز از دست می‌رود و بعد از این هیچ تجلی و تبلور نهادی از دین مشاهده نخواهد شد.

شاید به همین سبب بود که پیتر برگر (۱۹۶۷) تمایزیابی ساختی را مهم‌ترین عامل مؤثر بر عرفی شدن دانست و آن را سرمنشأ نضج‌گیری عوامل دیگر، چون عقلانیت کارکردی، جداسدن سپهرهای خصوصی و عمومی و غیر آن معرفی کرد. او چندگانه شدن جهان‌های زندگی در دنیای مدرن را نیز عامل مؤثری در افول نقش فراگیر دین و عرفی شدن فرد و جامعه دانسته است (برگرا و کیلنر، ۱۳۸۰: ۸۷). دابلر (۱۹۹۹) نیز تصریح می‌کند عرفی شدن محصول آن تفکیک و تمایزی است که دامنه‌اش علاوه بر کارکردها و وظایف، عناصر مبادله‌ای و ارزش‌های درونی نهادها را نیز در برمی‌گیرد. او می‌گوید نهادها خواهان خودبسندگی و استقلال هرچه بیشتری از دین هستند (همان)؛ تا جایی که هنجارهای دینی تنها در سپهر خاص آن کاربرد خواهند داشت (لاکمن، ۱۹۶۷).

این ایده با ابتنای مدعای خود بر تمایزیابی ساختی که به لحاظ نظری و شواهد تجربی از اتقان و انتشار کافی نیز برخوردار است، صورتی از حتمیت و شمول را برای عرفی شدن تمامی جوامع پیش‌بینی می‌نماید و از این طریق آن را از تأثیرات ناشی از تفاوت‌های آموزه‌ای ادیان مبرا می‌سازد. مدافعان این ایده هیچ نیازی به تأمل در فجوائ آموزه‌ای اسلام به نحو مستقل و غور در شرایط تاریخی-اجتماعی ایران و بررسی جریان‌های فکری-سیاسی مؤثر در تحولات آن ندارند و می‌توانند بدون حضور در میدان و صرف وقت در جزئیات، براساس یک نسخه کلی، به پیش‌بینی و درواقع پیش‌گویی آینده ایران از این بابت مبادرت نمایند. از نظر ایشان، سرنوشت اسلام در همه‌جا (ضاهر، ۱۹۹۳) و مشخصاً در ایران (حجاریان، ۱۳۸۰: ۱۸)، همان سرگذشت مسیحیت در غرب است؛ با اندک تفاوت‌هایی که چندان محل اعتنا نیست.

۲. روندهای توسعه و نوسازی

این ایده درواقع تکمله‌ای است بر رهیافت پیشین و به نوعی بر نتیجه‌گیری‌های انتهایی آن مبتنا دارد؛ یعنی ملزم دانستن جهان در حال توسعه به پیمودن مسیر جوامع توسعه یافته. تلاش جوامع اسلامی برای توسعه و پیشرفت، با تمام تفاوت‌های تاریخی، اجتماعی و فرهنگی‌شان، در عمل به «همسان‌شدن» و درواقع همانندی با غرب معطوف بوده است (کارلسون، ۱۳۸۰: ۴۲-۵۳؛ روآ، ۱۳۷۸: فصول ۴ و ۸) و خواه‌ناخواه از «پی‌آمدهای آن، نظیر عرفی شدن دین و فرد و جامعه، نیز برخوردار خواهند شد. لذا با توجه به منحصر به فرد بودن مقصد و مسیر توسعه - یا لاقبل به صرفه بودن رفتن از راهی که پیش از این گشوده و آماده شده است - و پی‌آمدهای ناگزیرش، تنها یک راه برای جوامع تابع در اجتناب از عرفی شدن و حفظ دین باقی می‌ماند و آن هم دست‌شستن از توسعه و متوقف ماندن در عصر سنت و وضع عقب‌ماندگی

است. هاموند (۱۹۸۴)، جیمسون (۱۹۹۱)، کازانوا (۱۹۹۴) و استارک و فینک (۲۰۰۰) در تبیین‌های خود از عرفی شدن، بر این قبیل از پی‌آمدهای توسعه از مسیر مدرنیته تأکید کرده‌اند. برگر نیز اگرچه در عمومیت این نظریات تردید کرده و بر عدم لزوم تباین ذاتی میان دین و نو شدن تأکید نموده است، مع‌الوصف معتقد است ادیان در مواجهه با موج نوسازی راهی جز «طرده» یا «تطابق» در پیش رو نداشته‌اند (برگر، ۱۳۸۰: ۱۹) که به تعبیری همان متوقف ماندن در وضعیت پیشین یا تن‌دادن به نوعی عرفی شدن تدریجی است.

۳. فرایندهای جهانی

جهانی شدن از دو طریق بر عرفی شدن جوامع، افراد و ادیان تأثیر می‌گذارد. یک، از طریق جهانی‌سازی شیوه زندگی و پارادایم فکری غرب (لاتوشه، ۱۳۷۹: ۲۰، ۶۶-۶۷) و دو، از طریق به هم مرتبط و نزدیک ساختن جوامع و فرهنگ‌ها و فشرده و سخت شدن بازار رقابت در پیروی دینی. مسیر نخست به نحوی همان ایده پیشین، یعنی اثر همسان‌کننده توسعه براساس الگوهای رایج غربی است، و مسیر دوم، همان است که بعد از این تحت عنوان «رقابتی شدن پیروی دینی» مطرح خواهیم کرد. فلذا ایده‌هایی که عرفی شدن ایران را براساس پدیده جهانی شدن توجیه و پیش‌بینی می‌کنند، به یکی از دو ایده مذکور قابل تحویل هستند. بنابراین تلقی، عرفی شدن ایران رویداد محتومی است که هیچ امتناع و انکاری در قبال آن جز از طریق ایجاد جامعه‌ای بسته و در پیش گرفتن سیاست انزوا و متوقف ماندن در مرحله ماقبل مدرن متصور نیست. این در حالی است که اتخاذ این مشی در دنیای کنونی و بعد از این برای تمام کشورها خصوصاً ایران - با توجه به وسعت قلمرو و کثرت جمعیت و موقع جغرافیایی آن - به امر تقریباً محالی بدل شده است.

۴. رقابتی شدن بازار پیروی

با افزایش تراکم اخلاقی به معنای دورکیمی و بسط و تسهیل ارتباطات، وضعیتی برای فرهنگ‌ها و عقاید دینی پدید آمده است که به کلی با عرضه انحصاری آن‌ها در گذشته متفاوت است. در شرایط جدید، هیچ فرهنگ و آیینی از میدانی بکر و بلامنازع، مخاطبانی بی‌مجال انتخاب و پیروانی کاملاً سرسپرده برخوردار نیست؛ بلکه همه چیز از طریق رقابتی سخت به دست می‌آید. تماس با مخاطب و برقراری ارتباط با پیروان نیز نه به نحو مستقیم و در فضاهای اختصاصی و محافل خصوصی، بلکه در بازار مشترکی شکل می‌گیرد که میدان عرضه کالاها و بسیار و غالباً مشابه است و در آن به نحوی بی‌حذر از هر ساز و کار و ابزار مؤثر در جلب مشتری

و حذف رقیب استفاده می‌شود (برگر، ۱۹۷۳؛ همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۹۹-۳۰۰). عرفی شدن براساس این تلقی، پی‌آمد وضعیتی است که اولاً رقبای قدر و کارآمدی به میدان آمده‌اند و در برابر ادیان قد علم کرده‌اند که بیش از آن‌ها به فوت و فن بازار آشنا هستند؛ ثانیاً بازار مشترکی برای عرضه دین و کالاهای مشابه شکل گرفته که مجال و قدرت انتخاب مخاطبان و حتی پیروان را افزایش داده است؛ و بالأخره آن‌که ادیان نیز به بازیگری در عرصه رقابت و حضور در بازار عرضه کالاهای دینی و شبه‌دینی وادار شده‌اند. محصول این سه رخداد را می‌توان در رواج «تغییر کیش»^۱، ظهور «دین‌داری‌های ترکیبی»^۲ و «جنبش‌های دینی جدید»^۳ دید که اگر از علائم عرفی شدن نباشند، طلایه‌هایی از موکب‌آئند و همچنین در نقض غرض و قلب ماهیت ادیان تاریخی به سبب پذیرش قواعد و ساز و کارهایی که مقتضای حضور و بازیگری در چنین میدانی است. عامل اخیر همان چیزی است که در رویکرد اصلاح‌گری بی‌محابا در میان پیروان ادیان تاریخی می‌توان دید. عرفی شدن در شرایط رقابتی شدن پیروی، سرنوشت محتومی برای ادیان و جوامع دینی است؛ زیرا تن دادن به قواعد بازی برای بقا و تسابق بر رقیب، موجب زوال جوهر معنوی-اخلاقی دین است و عدم ورود به میدان یا عدم توسل به ساز و کار و ابزارهای مناسب آن، موجب از دست دادن مخاطبان و کاهش پیروان.

۵. تشکیل حکومت دینی

از پیچیدگی‌های تئوریک و قدرت عمل‌پذیده عرفی شدن همین بس که «حکومت دینی» به‌رغم دلالت‌های ظاهریش، به‌زودی به عاملی شتاب‌دهنده به این فرایند بدل می‌شود (روا ۱۳۷۸: فصول ۴ و ۸ و ۱۰ و ۱۲؛ وثیق ۱۳۸۴: ۱۱؛ محمدی ۱۳۷۷: ۲۷۹-۳۳۱؛ کاظمی‌پور و رضایی ۲۰۰۳). عرفی شدن در این دیدگاه از چنان موجبیت و شمولی برخوردار است که هم «بی‌عملی» و هم «عمل‌گرایی» دینی به وقوع آن کمک می‌کند؛ با این تفاوت که اولی با حفظ قداست و خلوص «دینی»، مسیر عرفی شدن را به سوی «جامعه» باز می‌کند و دومی با بستن راه آن به سوی جامعه، «دین» و «فرد» را در معرض هجوم آن قرار می‌دهد تا در مراحل بعدی هر دو در یک نقطه به هم برسند.

ایده‌های عرفی شدن ناشی از تشکیل حکومت دینی به عوامل و مسیرهای متعددی اشارت دارند. از وجود تعارض ذاتی میان دین و دولت که با غور نظری در مبانی و اقتضائات آن‌ها (وبر ۱۳۷۴: ۶۶-۶۷) و همچنین با استناد به شواهد فراوان تاریخی در غرب و شرق عالم اثبات

1. Conversion

2. Syncretic Religiosities

3. New Religious Movements

می‌شود؛ تا تقدس‌زدایی از دین به دلیل دچار شدن به اقتضائات عمل و وارد شدن در بازی قدرت؛ تا ناگزیری آن از تغییر و تبدل تدریجی به تبع اضطرارها (محمدی، ۱۳۷۷: ۳۰۳-۳۱۳) و تعقیب مصالح (حجاریان، ۱۳۸۰: ۹۲-۱۲۲)؛ تا ریایی شدن دین‌داری و صوری و قالبی شدن ایمان؛ تا قرار دادن خود در معرض آزمون و نقد و واقع شدن در موضع بازخواست و پاسخ‌گویی، جملگی یا فرداً فرد به عرفی شدن دین در گام نخست و عرفی شدن فرد و جامعه در گام‌های بعدی می‌انجامد. مبتلا بودن حکومت‌های دینی به مرض ذاتی ناکارآمدی به دلایلی چون: ساختار بسته و ناشایسته‌سالار، از دست دادن حمایت‌نخبگان (مجتهد شهبستری، ۱۳۸۲: ۶۴)، دچار بودن به منازعات بی‌حاصل کلامی-ایدئولوژیک در درون و بیرون، آن را به سراشیبی سقوط سوق می‌دهد و با پشت‌سرگذاشتن یک دوران پُرتنش و خسارت، جامعه را نیز به جریان عظیم عرفی شدن می‌سپارد. به جز عوامل مذکور که دامن‌گیر حکومت‌های دینی در طول تاریخ بوده است، کم‌ابالی از این نوع حکومت در عصر افول ایدئولوژی‌ها و در دوران اهمیت یافتن حقوق شهروندی و رواج مشروعیت‌های عقلانی-قانونی و دموکراسی خواهی، مانع جدی‌تری بر سر راه توفیق آن محسوب می‌شود. مدعیان این ایده معتقدند که بررسی وضع کنونی ایران از درون و در مناسبات جهانی شواهد فراوانی از فعال شدن عوامل مذکور را با خود دارد.

به جز این پنج دسته، ایده‌های آشفته‌ای نیز وجود دارد که بدون هرگونه تلاش نتیجه‌بخش در مبتنی ساختن مدعای خود بر یک چارچوب مفهومی و قالب تئوریک روشن، تنها با استناد به برخی شواهد صوری و استنتاجات ساده از آن‌ها درباره‌ی عرفی شدن ایران سخن گفته‌اند (محمدی، ۱۳۷۷؛ وریح کاظمی و فرجی، ۱۳۸۲؛ مشایخی، ۲۰۰۴) البته، بخش مرتبط و قابل اعتنای سخن ایشان بیرون از رهیافت‌های پنج‌گانه فوق نیست و بخش‌های دیگر مستلزم تأمل و تمرکز بر بحث «نشانه‌ها و شاخص‌های عرفی شدن» است که بررسی آن، هدف این مقال نیست. ایده‌های مذکور درباره‌ی عرفی شدن ایران ملهم از تئوری‌هایی است که بر چند پیش‌فرض خدشه‌پذیر استوارند:

۱. غالب این تئوری‌ها بر آموزه‌های تجزی‌گرای مسیحی و تجربه تاریخی خاص آن در غرب استوارند؛ لذا تعمیم و تسری آن به ادیان و جوامع دیگر محل بحث و تأمل فراوان است؛
۲. الگوی خاصی از پیشرفت و توسعه را که در غرب مسیحی رخ داده و آثار و پی‌آمدهای خاصی از خود بر جای گذاشته است به‌عنوان تنها مسیر تحول معرفی می‌نمایند؛
۳. بر درک و تصویری غیر پویا از دین که ناتوان از هرگونه همراهی با تحولات حیات بشری و پاسخ‌گویی به اقتضائات عصری است ابتناء دارند؛

۴. بر نوعی موجبیت تاریخی و ساختی ابتناء دارند و نقش اراده و آگاهی انسان را در تنظیم و ترسیم آینده خویش نادیده می‌گیرند.
به‌علاوه به بعضی مغالطات منطقی و خطاهای تئوریک دچارند که به تفکیک درباره هر یک بیان خواهیم کرد:

نقد ایده نخست: به حاشیه‌روی دین بر اثر تغییرات ساختی و ظهور جوامع پیچیده مدرن به‌جز واکنش به عملکرد ناخوشایند کلیسای کاتولیک در عصر میانه، اسبابی نیز در خصلت تجزی‌گرای مسیحی داشت^۱. چنان‌که در حرکت اصلاح دین با جهت‌گیری بازگشت به الگوی نخستین، میل به افراز قلمروهای دینی از غیر دین و اکتفا به موقعیت نهادی حتی در مؤمنان مسیحی تقویت گردیده بود. بنابراین، تبدیل شدن دین به نهادی در کنار نهادهای دیگر بیش از آن‌که مقتضای ذاتی جوامع پیچیده جدید باشد، ناشی از دینی بود که ماهیتی تجزی‌گرا داشت و به‌رغم این، در یک تجربه ناموفق مداخله‌گری سیاسی نیز گرفتار آمده بود. پس نمی‌توان آن را به‌عنوان یک نتیجه عام به هر دین و هر تجربه تاریخی دیگر تسری بخشید. مع‌الوصف موقعیت نهادی برای دین از سوی جامعه‌شناسان کلاسیک چنان مسلم و بدیهی گرفته شد و ساخت‌های مغایر چنان غیر متعارف و بیمارگون معرفی گردیدند که هیچ‌گاه مجال و جرئتی برای تردیدافکنی در این تلقی به منظور آشکارسازی مبنای ناستوار آن پدید نیامد.

مهم‌ترین خدشه بر این ساختار شایع و جاافتاده که همواره و در همه جا با تنش‌های آشکار و پنهان مواجه بوده است، این نکته مغفول مانده است که جنس «دین»، خصوصاً ادیان ایشتمالی با مقولاتی چون اقتصاد و حقوق و آموزش و خانواده که به راحتی قالب نهادی می‌پذیرند، تفاوت اساسی دارد. دین به سبب طبیعت بنیادینشی در پاسخ‌گویی به سؤالات وجودی و معنابخشی به حیات و جهت‌دهی به غایات و ارائه الگوی زندگی، با آن‌ها که محتاج جهت‌گیری از بیرونند فرق دارد و به‌دلیل ماهیت متفاوتش، در نازل‌ترین صورت، حکم یک فرانهاد یا نهاد غالب را پیدا می‌کند که همچون چتری فراگیر (برگ‌ها و کلنر، ۱۳۸۰: ۸۷) بر نهادهای دیگر سایه می‌اندازد و آن‌ها را کمابیش متأثر می‌سازد. لذا فرض موقعیت نهادی برای دین در جوامع جدید و ساخت‌های تمایز یافته، حتی از نوع مسیحی آن، چندان صائب به‌نظر نمی‌رسد. این مدعا یا ناشی از خطای در تشخیص است که کلیسا یا نهاد متولی را به جای دین گرفته است؛ یا ناشی از عدم شناسایی و معرفی دین پنهانی است که در دنیای مدرن جایگزین مسیحیت شده و همچون یک فرانهاد بر تمامی اجزای نهادی جامعه ساخت یافته غربی سریان دارد. البته این خطا در هر دو

۱. درباره ماهیت تجزی‌گرا و زمینه‌های مسیحی عرفی شدن، نگاه کنید به: (دیویس، ۱۹۹۵: ۱۲۵).

حالت از روحیه تجزی‌گرای جاری در آموزه‌های مسیحی که اتفاقاً مسیحیان عصر مدرن بهتر از عصر میانه آن را تشخیص داده‌اند تغذیه می‌کند.

پس اولاً ساخت‌یافتگی جوامع به اقبضای گسترش و پیچیدگی و به‌مثابه یک فرایند اجتناب‌ناپذیر هیچ قالب یکسانی ندارد و صورت نهایی آن تابع عوامل عدیده‌ای از جمله ماهیت و عملکرد دین در همان جامعه است. ثانیاً تمکین کلیسای مسیحی به موقعیت نهادی و حتی نازل‌تر در جوامع غربی هیچ به معنی نفی وجودی بدیل‌های فرانهادی آن در ساختارهای مدرن نمی‌باشد. بنابراین نه ساخت‌یافتگی الزاماً مساوق با نزول موقعیت دین است و نه تمایز‌یافتگی موجب زائل شدن موقعیت فرانهادی دین یا شبه‌دین‌ها است. آنچه در تجربه غربی به عرفی شدن تعبیر شده، چیزی نیست جز جایگزینی رویکردی شبه‌دین به جای مسیحیت در جایگاه فرانهادی ساختار مدرن. با این توضیح که اولاً این جابه‌جایی چندان آشکار و رسمی صورت نگرفته و ثانیاً با آمادگی و تمایل تلویحی مسیحی به وقوع پیوسته است. به‌علاوه فرض تفکیک قاطع و استقلال کاملی که دابلر (۱۹۹۹) برای نهادهای اجتماعی مطرح می‌سازد و از آن طریق وجود هرگونه تبادل و هم‌سویی میان آن‌ها را در جوامع ساخت‌یافته انکار می‌کند چندان قابل دفاع نیست و نه تنها با تلقی جامعه‌شناسان کلاسیک نظیر پارسونز (۱۹۶۴) و معاصر نظیر برگر و لوکمان (۱۳۷۵: ۹۳-۱۴۴)، بلکه با واقعیت جاری در جوامع حتی عرفی شده نیز هیچ انطباقی ندارد.^۱

نقد ایده دوم: در این‌که میان مدرنیته و عرفی شدن نسبتی برقرار است و با تبعیت از الگوی آن در توسعه و پیشرفت، موقعیت دین در جامعه و نزد افراد دستخوش افول می‌گردد، کمترین تردیدی وجود ندارد. این را هم با تأمل در مبانی نظری-کلامی آن و هم با مرور تجربیات تاریخی انسان و جامعه مدرن می‌توان به‌دست آورد. لذا عرفی شدن جوامع با گام نهادن در مسیر توسعه مدرن ادعای چندان گزافی نیست؛ لیکن سخن بر سر این است که آیا تنها یک راه و یک سرانجام برای تحول و پیشرفت جوامع وجود دارد؟ آیا مقصد و مقصود دیگری جز آمالی که الگوی غربی توسعه ارائه می‌دهد نمی‌توان برای بشر فرض کرد؟ مقاصدی که با غایات دین در

۱. بحث ما در این‌جا ناظر به اثر «تمایز‌یافتگی ساختی و نهادی» (Structural and institutional differentiation) است و دلایل ابراز شده در رد آن به‌عنوان عامل گریزناپذیر عرفی شدن نیز به همین سطح ارجاع دارد؛ حال اگر تمایز از بیرون به درون زندگی و شخصیت افراد تسری یابد و در قالب «تجزی‌یافتگی زندگی، شخصیت و ارزش» (Compartmentalization of life and personality and value) نمایان گردد، مسئله صورت دیگری خواهد یافت که در صفحات بعد، در ذیل بحث از مسیرهای محتمل عرفی شدن ایران، تحت عنوان «تغییر ارزش‌ها» و «تغایر نقش‌ها» به آن پرداخته‌ایم.

تعارض نباشد تا ناگزیر به کنار گذاردن آن گردد. بدیهی است اگر در هدف‌گذاری و طراحی الگوی توسعه، معیارهای دینی مورد توجه قرار گیرد و با راهکارهای مناسب علمی و فنی و برنامه‌ریزی‌های درست و عملی قرین توفیق گردد، نه تنها دین به حاشیه نخواهد رفت، بلکه به تقویت و سروری آن نیز خواهد انجامید. پس میان توسعه و دین تقابل ذاتی نیست تا هر نوع تحول و پیشرفتی منجر به عرفی شدن دین و فرد و جامعه گردد. ادیانی که نسبت به آبادی دنیا و بهره‌مندی بشر از مواهب هستی و کاهش آلام، بی‌اعتنا یا بدبین هستند و یا به دلیل ناتوانی‌شان در مواجهه با تحولات و درک شرایط دائماً نوپدید، ماندن در حصار بسته سنت را ترجیح می‌دهند. بی‌سبب نیست که تئوریسین‌های عرفی شدن و ایدئولوگ‌های عرفی‌گرا همواره همین نوع ادیان را به‌عنوان نوع آرمانی کار خویش قرار می‌دهند؛ چراکه تزه‌های عرفی شدن در باب آن‌ها با سهولت بیشتری قابل اثبات است.

نقد ایده چهارم^۱: تئوریسین‌های «رقابتی شدن بازار پیروی» که آن را به‌عنوان عامل مهمی در تشدید فرایندهای عرفی شدن معرفی کرده‌اند، این جنبه را ناگفته گذارده‌اند که این رقابت از گذشته میان ادیان وجود داشته و عموماً نیز به نفع ادیان پیشرفته و کامل‌تر تمام شده است؛ همان ادیانی که به دلیل دواعی تامیت و شمول، بیش از ادیان دیگر در معرض عرفی شدن قرار داشته‌اند و طبق آن باید پیش‌تر میدان را به نفع رقبای خویش خالی می‌کردند. شکی نیست که این رقابت امروزه صورت جدی‌تری به خود گرفته و به دلیل جابه‌جایی‌های مکانی و بسط ارتباطات، از جمع خواص به میان آحاد پیروان رفته است. شاید هم با نظر به همین پدیده اخیر بوده است که از تشدید رقابت سخن گفته‌اند و آن را موجب عرفی شدن دانسته‌اند؛ لذا آثار آن را بعد از این باید انتظار داشت.

واقعیت‌های جاری و مقایسه‌های آماری در سطح جهانی نشان می‌دهد که در رقابت میان ادیان، ادیان جهانی بیش از ادیان قومی و ملی و محلی، و ادیان اشمالی بیش از ادیان تجزی‌گرا از خود سرسختی و ایستادگی نشان داده‌اند. حتی روند گسترش این قبیل ادیان هنوز در سرزمین‌ها و در میان مردمان دیگر جاری است و متوقف یا وارونه نشده است. این قبیل ادیان حتی در میدان رقابت با شبه‌دین‌ها، یعنی مرام‌ها و ایدئولوژی‌های دنیوی، از توفیقات شایانی برخوردار بوده‌اند؛ به طوری که در مقابل افول آن‌ها در دهه‌های پایانی قرن اخیر، بازار دین از رونق

۱. سبب صرف‌نظر کردن از ایده سوم و جهش از نقد دوم به چهارم همان است که در توضیح اثر «فرایند جهانی شدن» آمد و آن را قابل تحویل به ایده دوم یا چهارم دانستیم. البته جهانی شدن تأثیرات مستقل دیگری هم بر عرفی شدن دارد که برای رعایت اختصار و اجمال از طرح و بحث آن در این مقال صرف‌نظر شد.

و اقبال به مراتب بیشتری برخوردار شده است. این تئوری باید پاسخ دهد که اگر تسهیل و تشدید رقابت، صرف‌نظر از آموزه‌ها و بستر اجتماعی دین، به عرفی شدن می‌انجامد، چرا پدیده‌هایی نظیر «بازار مشترک کالاهاى دینی»، «جنبش‌های نوپدید دینی» و «دین‌داری‌های ترکیبی» و «تغییر کیش‌های» گسترده جز در آمریکا، آن هم به دلیل ساختار به شدت متکثر آن، زمینه مساعدی برای ظهور پیدا نکرده است؟ چرا پدیده بنیادگرایی که نوعی بازگشت به اصول است و مطالبه دخالت در حوزه‌های عمومی را دارد، به روندی رو به رشد در تمامی ادیان جهان تبدیل شده است (برگر ۱۳۸۰)؟ چرا از تهدید اسلام سیاسی سخن می‌رود و هر از چندگاهی به مرزهای خونین تمدنی و رویارویی صلیبی اشاره می‌شود؟ پس تسهیل رقابت، لاقفل در این سوی عالم و برای پیروان ادیان اشتهالی، نه به عرفی شدن، بلکه به تشدید صف‌بندی‌ها و تحکیم پیوندهای دینی انجامیده است.

نقد ایده پنجم: حساس و فعال بودن ادیان اشتهالی نسبت به عمل اجتماعی و تلاش برای به دست گرفتن قدرت و تشکیل حکومت یک الزام و مبادره دینی است^۱؛ به علاوه تحقق‌پذیری بسیاری از مدعیات آن تنها از همین طریق محک می‌خورد و موضوعیت می‌یابد؛ بنابراین هرگونه انصراف از خط‌مشی «جامعه‌سازی» و تحویل آن به راهبردهای منفعلانه و خاص‌گرا، رفتن به پیشواز عرفی شدن است. از دیگر سو، پای نهادن دین به عرصه قدرت و پذیرفتن مسئولیت‌های حکومتی، به دلیل اقتضای ذاتی سیاست و تجربه عملی بشر در آن، استقبال دیگری از همان سرنوشت است. پس ظاهراً برای این ادیان هیچ مفزعی از عرفی شدن وجود ندارد و با اندک تفاوتی از هر دو سو به همان نقطه خواهند رسید.

نکته‌ای که در این بحث از آن غفلت شده و به نتیجه‌گیری غلط از مقدماتی صحیح انجامیده است، این حقیقت است که دین نه فقط در وقت رفتن به سراغ حکومت، بلکه در هر گام و مرحله‌اش با گزینش‌های سخت و گذارهای مخاطره‌آمیز مواجه است؛ همان‌طور که انسان در هر انتخاب از تهدید و ابتلائی می‌جهد و خود را به مخاطره دیگری می‌افکند. دین همچون انسان یک «وجود» در حال تحقق است که ممکن است «ماهیتی» جز آن‌چه در آغاز بر آن فرض شده (سروش، ۱۳۷۶: ۳۰۴) پیدا کند. اما با عذر دور افتادن از مسیر و انحراف از هدف، نه انسان را از حیات و تجربه کردن محروم می‌کنند و نه دین را از آزموده شدن باز می‌دارند. انسان و دین و

۱. کسانی چون علی عبدالرزاق (۱۹۹۳)؛ مهدی حائری یزدی (۱۹۹۵) و مهندس مهدی بازرگان (۱۳۷۷) از بین معاصران در این فرض و مدعا تردید کرده و در اثبات آن به دلایل درون‌دینی قابل اعتنائی استناد جستند. با وجود این، «الزام دینی به تشکیل حکومت در صورت مهیا شدن شرایط»، هنوز از برداشت‌های اجماعی در بین مسلمانان است.

مقولاتی از این دست تنها با عبور از کوران همین ابتلائات است که حقیقت خویش را احراز و حقانیت‌شان را به اثبات می‌رسانند. ایده‌ای که با گمان رفع تهدید، ساحل‌نشینی دین را توصیه می‌کند، در واقع آن را از غواصی در دریای وجود باز می‌دارد. عرفی شدن دین به سبب مبادرت به عمل اجتماعی و حضور در صحنه‌های سیاسی همان‌قدر محتمل است که با پای گذاردن به عرصه وجود و جاری شدن در میان انسان‌ها در معرض آن قرار گرفته است.

دین حسب ادعا و بر حسب انتظار آمده است تا رنگ دیگری به زندگی آدمیان بزند و لذا هیچ عرصه‌ای از زندگی و هیچ عنصر تأثیرگذار در آن نمی‌تواند از حوزه تأملات دینی بیرون افتد؛ حتی اگر مرزن ابتلائات و اشتباهات بسیار شود و آن را معروض آسیب‌هایی نظیر عرفی شدن سازد. عرفی شدن دین و فرد و جامعه به تبع تشکیل حکومت دینی تنها ناتوانی همان دین یا ناشایستگی همان دسته از پیروان را اثبات می‌نماید و نه بیشتر. درخواست عدم مداخله از دین، خواهش از دین است که دین نباشد؛ اما نمی‌توان از آن خواست تا برای مصون ماندن از مخاطراتی نظیر عرفی شدن از بخش فعال زندگی آدمیان بیرون رود و از تأثیرگذاری بر آن صرف‌نظر نماید.

مسیرهای محتمل عرفی شدن ایران

تردید در تطبیق و تسری تئوری‌های مذکور بر شرایط ایران به هیچ‌رو احتمال عرفی شدن ایران، شامل جامعه، فرد و دین جاری در آن را نفی نمی‌کند؛ بلکه در صدد است تا با واکاوی درست مسئله، عوامل و مسیر واقعی آن را کشف و معرفی نماید.

به‌جز عوامل برنامه‌ای و اراده‌شده که موضوع بحث و بررسی این مقال نیست، عوامل فرایندی عدیده‌ای در قالب یک شبکه روابط علی در عرفی ساختن ایران مؤثرند. اثر و اهمیت آن‌ها بسته به شرایط و سطح تأثیر، متفاوت و متغیر است. در این شبکه روابط، برخی از عوامل همواره نقش تعیین‌کننده‌تری نسبت به بقیه دارند؛ لذا می‌توان در یک بیان تسامحی از دو دسته عوامل اصلی و فرعی تأثیرگذار بر این فرایند در ایران یاد کرد. عوامل اصلی آن‌هایی‌اند که با فعال شدن‌شان زمینه‌ساز نضج‌گیری عوامل دیگر می‌شوند. این دسته از عوامل به سبب ریشه داشتن در ساختارهای کلان از گستردگی، عمق و صلابت به مراتب بیشتری برخوردارند و مقابله و مقاومت در برابر آن‌ها با دشواری‌هایی همراه است.

به اعتقاد ما، عرفی شدن در ایران در درجه نخست متأثر از «کارآمدی یا عدم کارآمدی» نظامی

۱. درباره اجتناب‌ناپذیری مداخله دین در عرصه‌های سیاسی-اجتماعی، نگاه کنید به: (دیویس، ۱۹۹۵: ۱۲۵، ۱۱۸).

است که دعوی بس بزرگی را مطرح کرده است و ثانیاً تابع «الگوی توسعه» ای است که برای مدیریت این جامعه برگزیده یا خواهد گزید. ناکارآمدی‌های شدید حکومت دینی در تمهید حداقل‌های زندگی شرافتمندانه انسان پُرتمنای این عصر می‌تواند مسلمانان را در تعقیب ایده جامعه و حکومت دینی متزلزل سازد و از پیگیری آرمان‌های دینی به‌عنوان برنامه عمل و زندگی جدول شماره ۲. مدل عرفی شدن ایران

سطح تأثیر	عوامل	شاخص‌ها	مسیر و روند وقوع
در سطح کلان	ناکارآمدی	مُعَوَّق ماندن اهداف دین	جامعه + فرد
		شکست تئوریک و سرشکستگی ایدئولوژیک	فرد ⇌ جامعه
	الگوی نامناسب توسعه	اثر متابعت	جامعه + فرد
		اثر پی‌آمد	فرد ⇌ جامعه
در سطح میانی	عملکرد و جهت‌گیری نخبگان	جدا شدن روحانیت از مردم	فرد ⇌ جامعه
		دنیاگرایی روحانیت	فرد ⇌ جامعه
		محافظه‌کاری روحانیت	جامعه + فرد
		غرب‌گرایی روشنفکران	جامعه + فرد
در سطح خرد	تغییر ارزش‌ها نزد فرد	انفکاک ارزش‌ها	فرد ⇌ جامعه
		جابه‌جایی در اولویت‌های ارزشی	جامعه + فرد
	تغایر نقش‌ها	مقاصد نابه‌هم‌سو	فرد + جامعه
		منابع هنجاری متناقض	فرد + جامعه
نقض فردیت دینی	افول فردیت دینی	فرد + جامعه	
	ابدال فردیت دینی	فرد ⇌ جامعه	
در حوزه دین	آسیب‌های احیا و اصلاح دینی	تحت‌جر	جامعه ⇌ فرد
		بدعت	دین + فرد + جامعه
	قلب دین	غلبه نگاه و اغراض کارکردی	دین + فرد + جامعه
		برابرنشانی دین و ایمان	فرد + جامعه
نهادینگی		دین ⇌ فرد + جامعه	
تکثر قرانات		روزمرگی	فرد ⇌ جامعه
		بی‌سامانی	فرد ⇌ جامعه
		نسبیت شناختی	دین ⇌ فرد + جامعه
		فرقه‌گرایی	فرد + جامعه

خویش مأیوس و منصرف نماید. همچنان است نسخه برداری منفعلانه و بی‌دخل و تصرف از الگوهای توسعه غربی که می‌تواند جامعه و افراد متدین را در عمل عرفی سازد؛ حتی اگر متعرض ظاهر متدینانه آنان نشود. با توجه به معیارهای فوق درباره اصلی - فرعی کردن عوامل عرفی شدن، به نظر می‌رسد «ناکارآمدی» و «الگوی نامناسب توسعه» اصلی‌ترین عوامل عرفی شدن جامعه ایران هستند. به این فهرست عوامل دیگری را نیز می‌توان افزود که با نظر به شرایط ایران و سطح تأثیرشان جنبه فرعی دارند. جدول شماره ۲ تصویری از این عوامل و اجزای خردتر و مسیر تأثیرشان را ارائه نموده است:

ناکارآمدی: با این‌که ناکارآمدی به عملکرد نظام سیاسی در مدیریت کلان اجتماعی مربوط می‌شود و آثار و پی‌آمدهای آن نیز قبل از همه در سطح اجتماعی نمایان می‌گردد، مع الوصف در عرفی شدن فرد نیز مؤثر است. ناکارآمدی و ضعف عملکرد حکومت دینی ضمن دور کردن اجتماع مؤمنان از اهداف میانی و غایات دینی، آنان را نسبت به بضاعت و مقدرات دین نیز بدگمان می‌سازد و آماده پذیرش بدیل‌های جایگزین در اداره جوامع می‌نماید. مشکلات و ضعف‌های ساختاری متولیان، چنین نظامی را وامی‌دارد تا در عمل از بسیاری از اصول تعیین‌کننده و ارزش‌های مورد تأکید دین صرف‌نظر نموده و در حداقل‌ها و اضطرارها متوقف بمانند و در نهایت به‌جای تلاش در مسیر تحقق نمونه‌اعلا، به حفظ آنچه هست از هر طریق ممکن مشغول گردند. آشکار شدن ناکارآمدی ادیان اشتهالی در تأسیس و اداره و اعتلای جامعه بسیار گران‌تر از ادیان تجزی‌گرا تمام می‌شود و علاوه بر از دست دادن فرصت نادر، زمینه‌ای مساعد و فرصتی مضاعف به رقبای مترصد دین برای عرفی ساختن جامعه و فرد عطا می‌کند. این مسئله درباره مذاهبی چون شیعه که به‌دلیل ناهمراهی‌های تاریخی، شور و شتاب آرمانی بیشتری به خود گرفته‌اند و با مدعیات بس بزرگ‌تری به میدان آمده‌اند جدی‌تر رخ می‌نماید.

با این‌که ناکارآمدی یک مفهوم نسبی است و اثبات و احراز آن به نحو مستقل دشوار به نظر می‌رسد، لیکن در دنیای کنونی که امکان مقایسه جوامع از جنبه‌های مختلف فراهم آمده است این کار دائماً توسط افراد و گروه‌های سیاسی - اجتماعی صورت می‌گیرد و بر روی نتایج آن تحلیل می‌شود و لذا هر فرد و جریانی صرف‌نظر از سمت و سوی حرکت جوامع و اهداف و آرمان‌های مورد ادعای آن، به ارزیابی این جنبه از عملکرد حکومت دینی مشغول است. لذا بی‌آن‌که کارآمدی، ارزش ایدئولوژیک یا ماهیت تئوریک داشته باشد به تبع همین امر امروزه به عاملی تعیین‌کننده در رد و اثبات تئوری‌ها و طرد و قبول ایدئولوژی‌ها بدل شده است. تأکید بر تأثیر مضاعف ناکارآمدی بر عرفی شدن نیز ناشی از همین امر است که علاوه بر به «تعویق

انداختن اهداف پیش‌بینی‌شدهٔ دین»، موجب «شکست و تنازل در عرصه‌های ایدئولوژیک و تئوریک» آن می‌گردد.

الگوی نامناسب توسعه: ساخت اجتماعی جوامع به‌مثابهٔ بستری برای پیاده‌کردن تعالیم دینی و محقق ساختن آرمان‌های آن دربارهٔ انسان به‌شدت تحت‌تأثیر شیوهٔ اداره و الگوی توسعهٔ آن است. کارآمدی ناظر به توفیقات عملی است در به تحقق رساندن برنامه‌ها، سیاست‌ها و اهداف یک حکومت؛ لیکن این الگوی توسعه و جهت‌گیری‌های مستتر در آن است که مسیر و مقصد حرکت را مشخص می‌نماید. به تبع همین تأثیرات ساختاری و محتوایی در حیات اجتماعی است که از این دو عامل به‌عنوان عوامل اصلی تأثیرگذار بر فرآیند معرفی شدن یاد شد.

برخلاف دیدگاهی که تلاش دارد توسعه را به یک مداخلهٔ فنی-مدیریتی صرف در عرصه‌های مختلف اجتماعی تقلیل دهد و آن را بی‌نیاز از هرگونه مبنای تئوریک و جهت‌گیری ایدئولوژیک معرفی نماید؛^۱ باید گفت توسعه پدیده‌ای است که هم از حیث تعریف و بیان شاخص‌ها و هم از حیث تعیین مقصد و مسیر تحول به‌شدت نیازمند راهنمایی ایدئولوژیک و راهگشایی‌های تئوریک است. کم‌توجهی نسبت به تأثیر الگوی توسعه بر فرایندهای معرفی شدن علاوه بر خطای ناشی از تلقی فنی-مدیریتی از توسعه، از غیر ایدئولوژیک شمردن ادیان برخاسته است. این مدعا که بعضاً در جانبداری و به قصد تعظیم مقام دین (بازرگان، ۱۳۷۴؛ سروش، ۱۳۷۶: ۱۱۹-۲۲۶) و تضمین بقای آن در عصر خاتمهٔ ایدئولوژی و به منظور مصون داشتنش از لطمات ناشی از منازعات میان ایدئولوژی‌ها (حجاریان، ۱۳۸۰: ۱۵۱-۱۷۵؛ محمدی، ۱۳۷۷: ۸۶-۸۷) مطرح می‌شود، ناخواسته به بی‌خاصیت‌سازی و از انتفاع خارج ساختن دین می‌انجامد. اثبات غیرایدئولوژیک بودن دین اگر در باب ادیان تجزی‌گرا و دنیاگریز سهل باشد و مصاب؛ در حق ادیان اشتهالی نه بر صواب است و نه میسر. حداقل آن است که ادیان، حتی به فرض غیرایدئولوژیک یا فرایدئولوژیک بودن، نمی‌توانند در قبال جهت‌گیری‌های ایدئولوژیک نهفته در مقصد و مسیر الگوهای توسعه بی‌اعتنا باشند و هر الگو و مدلی از توسعه نمی‌تواند اغراض و غایات آن‌ها را تأمین و بقا و پویایی‌شان را تضمین نماید. تأثیرات شگرف و گستردهٔ توسعه در عرصه‌ها و اجزای مختلف حیات فردی و اجتماعی از یک‌سو و تضمین و تبلور ایدئولوژیک آن‌ها از سوی دیگر، ادیان و پیروان‌شان را همواره با بستر و زمینه‌های ناموافق مواجه می‌سازد؛ آن‌چنان‌که در آغاز راه بدان دچار بوده‌اند. با ناهمراهی

۱. گفتمان‌های غالب توان آن را دارند که ضمن ایدئولوژیک معرفی کردن گفتمان‌های رقیب، ماهیت ایدئولوژیک خود را پنهان داشته و اعتبار و شمولیتی عام بدان بخشند. برای تفصیل در این‌باره، نگاه کنید به: فولکلاف (ص ۴۵-۴۹).

همیشگی شرایط با مطالبات، آرمان‌های دینی همواره در محاق انتظار باقی خواهند ماند و دین‌داری به تکلیفی شاق و بعضاً مالاپاق بدل می‌شود و لذا از دین در بهترین حالت، تنها در صفحه ذهن و نهانخانه دل می‌توان سراغ گرفت. این همان معنایی است از عرفی شدن که برخی از روشنفکران دینی آن را بسیار مشفقانه یافته‌اند؛ چراکه نه تنها به هدم کلی دین مبادرت نمی‌نمایند، بلکه از سر لطف کمک می‌کند تا در متلائم‌ترین جایگاه خویش، یعنی ذهن و دل مؤمن، مأواگزینند و همچنان مقدس و مؤمن باقی بماند و از آلودن به امور دنی و فانی برحذر باشد.

به‌جز اثر «متابعت» از الگوی توسعه دیگران در اداره و پیشبرد جامعه توسط حکومت دینی که پیش از این اشاره شد، «پی‌آمد» این متابعت، چه با توفیق قرین باشد و چه با شکست، به نفع صاحبان و ارائه‌کنندگان آن الگو تمام خواهد شد و تأیید دیگری است بر ناتوانی‌های دین در عرصه‌های اجتماعی؛ ناتوانی در طراحی و ارائه الگوی توسعه و ناتوانی در اقتباس و الگوگیری و پیاده کردن درست الگوهایی که در تجربیات دیگران با توفیق همراه بوده است.

عملکرد و جهت‌گیری نخبگان: بی‌آن‌که با طرح تأثیر عملکرد و جهت‌گیری نخبگان بر فرایندهای اجتماعی بخواهیم بر تحلیل‌های صرفاً نخبه‌گرایانه صحنه بگذاریم و نقش توده‌های مردم و عوامل دیگر در این قبیل فرایندها را نادیده بیان‌کاریم، تحت شرایطی آن را عامل مؤثری در بروز و تشدید عرفی شدن می‌دانیم. در ایران با توجه به سرگذشت تاریخی و شرایط کنونی آن دو جریان نخبگی تأثیرگذار در عرصه سیاسی اجتماعی قابل شناسایی است: ۱. جریان روحانیت؛ ۲. جریان روشنفکری^۱.

تأثیرات این دو جریان که از سوی غالب تحلیل‌گران اجتماعی ایران به‌عنوان مؤثرترین جریان‌های فعال دو سده اخیر ایران مورد اشاره قرار گرفته است، برحسب ویژگی، عملکرد تاریخی و موقعیتی که در ساختار اجتماعی امروز ایران دارند متفاوت با دیگری است.

۱. روحانیت: روحانیت به حسب دعوی و نقش و رسالتی که بر عهده گرفته و انتظاری که به تبع آن در توده‌های مردم پدید آورده است، لاقلاً از سه طریق در عرفی کردن ایران مؤثر خواهد افتاد: ۱. جدا شدن از مردم؛ ۲. دنیاگرایی؛ ۳. محافظه‌کاری.

۱-۱. جدا شدن روحانیت از مردم: یکی از مهم‌ترین میراث نخبگان دینی با غیر خود در همین خصلت مردمی آنان نهفته است. این ویژگی که عمدتاً به واسطه نقش و وظیفه ترویج و تعلیم و تهییج دینی در آنان پدید آمده، در ادیان مبلغ و فعال‌گرا به مراتب پُررنگ‌تر نیز می‌باشد.

۱. آن دسته از روحانیون که با گرایش‌های روشنفکرانه آمیزه‌ای از این دو را نمایندگی می‌کنند نیز محل جداسازی ما نیستند. آنان با هر یک از دو شأن خود یا به نحو توأمان، می‌توانند موجب عرفی شدن باشند.

مواجهات تاریخی روحانیت شیعه با حکومت‌ها پیوند و بستگی آنان به مردم را از این هم فراتر برده است، تا جایی که موجب بروز نگرانی‌هایی درباره عوام‌زدگی ایشان بوده است (مظه‌ری ۱۳۶۹). این ویژگی که محصولش را در برهه انقلابی ایران در سال‌های ۵۶ و ۵۷ به خوبی نشان داد، پس از تشکیل نظام سیاسی دینی و به دست گرفتن حکومت، دستخوش تغییراتی گردیده است که از آن به «جدایی مردم از روحانیت» تعبیر می‌شود. این پدیده اگرچه ممکن است با حدی از بزرگ‌نمایی مواجه باشد و معانی متفاوتی نزد مدعیان داشته باشد، واقعیتی است که به دلیل وجود شواهد فراوان نمی‌توان بی‌اعتنا از آن گذشت؛ مع الوصف در کم و کیف و علل آن اختلاف نظرهای جدی وجود دارد. آنچه از این مسئله مطمح نظر ماست، البته فاصله‌گیری روحانیت از مردم است که به جدایی مردم از روحانیت و احتمالاً از دین نیز خواهد انجامید.

تشکیل نظام دینی، روحانیت شیعه را خواسته یا ناخواسته درگیر مسئولیت‌های سنگین و متعددی نمود که تجربه زیادی در آن نداشت و خود را برای آن چندان آماده نکرده بود. مشغولیت گریزناپذیر روحانیت در نقش‌ها و مسئولیت‌های جدید، ارتباط و پیوندهای مستقیم و غیر رسمی گذشته با مردم را تحت الشعاع قرار داده و از حضور آن‌ها در جایگاه سنتی ایشان، یعنی مساجد و منابر به میزان زیادی کاسته است. به جز عدم همراهی رشد جمعیت روحانی از رشد جمعیت عمومی کشور که موجب افول سهم نسبی ایشان نسبت به پیش از انقلاب شده است، بخش قابل توجهی از آن‌ها جذب فعالیت‌های به ظاهر مهم‌تر در دستگاه‌های حکومتی مثل دوائر دولتی، نهادهای انقلابی، نیروهای نظامی و انتظامی و قوه قضایی و بخش‌های تبلیغات رسمی شده‌اند. حاد شدن بحث‌های معرفتی در جامعه و اهمیت یافتن دروس آکادمیک و فعالیت‌های پژوهشی نیز طلاب جوان و با استعدادتر را جذب خویش نموده است. وجود عوامل جاذب در این سو و افول جاذبه در نقش‌های پیشین، مجموعاً همان کاهش را در ارتباط میان روحانیت و مردم پدید آورده که از آن به فاصله‌گیری روحانیت از مردم نام برده می‌شود. پذیرفتن خوب و بد مسئولیت سیاسی و واقع شدن در موضع نقد و در مقام پاسخ‌گویی و تن دادن بعضی از ایشان به اقتضائات امنیتی - تشریفاتی شخصیت‌ها که تا پیش از این سابقه نداشت و بلکه پرهیز می‌شد، به اضافه آجواء و شایعاتی که از سوی مخالفین‌شان در میان مردم پراکنده می‌گردد، این احساس فاصله را هرچه بیشتر تشدید کرده است و می‌رود تا جایگاه و اعتبار روحانیت را در نزد مردم به کلی تغییر دهد و آنان را به دو آفت «رسمی شدن» و «جدایی از مردم» دچار سازد. آفاتی که پیش از این در بین کشیشان مسیحی و روحانیون اهل سنت و در میان روشنفکران رخ نموده بود و روحانیت شیعه خود را به سبب وضع و رویه تاریخی خویش، مبرای از آن می‌دانست.

۲-۱. دنیاگرایی روحانیت: تأسیس حکومت از سوی ادیان اشتهالی اگرچه راهبرد لازم و مفیدی برای بسط و تحکیم آموزه‌ها و پی‌جویی آرمان‌های دینی است؛ مع‌الوصف آفاتی نظیر دنیاگرایی دین‌داران را با خود دارد. عدم مراقبت لازم و کم‌توجهی به این ورطه می‌تواند ضمن مسخ حکومت دینی و نقض غرض دین، اِدبار و انکار مردم را نیز به‌دنبال داشته باشد. نقشی که روحانی با متمایز ساختن خود از پیروان عادی در هر دینی می‌پذیرد، آن را در مرثای توجهات و انتظاراتی فراتر از مؤمنان غیر روحانی قرار می‌دهد. مردم از فردی که بدین نقش و کسوت در آمده است، بیش و پیش از هر چیز انتظار دارند که عالم عامل و مبلِّغ نائل و به‌طور کلی تبلور عینی آیین مورد توصیه خویش باشد؛ در غیر این صورت نمی‌تواند موجد تحول و تأثیر در مخاطبان گردد. دنیاگرایی روحانیت خصوصاً در شرایط تحقُّق حکومت دینی که قدرت را نیز به کفّ دارد، علاوه بر ناپسندی ناشی از تغایر فعل و مدعا، نوعی فرصت‌طلبی محسوب می‌شود و پی‌آمدهای به مراتب حادث‌تری در اِدبار مردم از ایشان و احتمالاً انکار دین به همراه خواهد داشت.

۳-۱. محافظه‌کاری روحانیت: انواع حکومت‌هایی که در سرزمین‌های اسلامی به نام دین برپا گردیده‌اند، به یک عارضهٔ مشترک دچار بوده‌اند: تقدم و ترجیح بقا بر اصول. این عارضه نه فقط گریبان‌گیر حاکمان که به‌نظر بدیهی و همه‌جایی می‌رسد، بلکه به انحای مختلف، دامن‌گیر روحانیون نیز بوده است. ضرورت‌هایی نظیر بقا، امنیت، حزم و هشپاری در برابر رقبای مذهبی و تهدیدات بیگانگان همواره موجبی بوده برای رسوخ و رواج نوعی روحیه محافظه‌کاری در قبایل حاکمیت‌های وقت. این روحیه اگرچه به‌دلیل غلبهٔ تاریخی و وجود برخی بنیان‌های آموزه‌ای موافق، شیوع بیشتری در بین علمای اهل سنت داشته، لیکن از ساحت عمل و اندیشه علمای شیعه نیز به‌کلی خارج نبوده است (بهشتی سرشت، ۱۳۸۰؛ منظورالاجداد، ۱۳۷۹).

روحانیت شیعه در تعقیب آرمان و انجام دادن رسالت دینی خویش و نیل به موقعیت کنونی در دهه‌های اخیر، سرگذشت پرفراز و نشیب و در عین حال رو به کمالی را در تاریخ این سرزمین داشته است. تفاوت موضع و موقع کلینی تا خواجه‌نصیر و از او تا محقق کرکی تا ملاعلی‌کنی تا میرزای شیرازی و آخوند خراسانی تا مدرس و بروجردی و کاشانی و از آن‌ها تا آیت‌الله خمینی ۱۵ خرداد و امام خمینی ۵۷ و پس از آن، گویای تحولی شگرف و گسترش‌یابنده در نفوذ و اقتدار و سطح مطالبات روحانیت است. با این‌که نیرو و نفاذ روحانیت در تمام این دوران رو به افزایش بوده و در آخرین فراز به جایگاه انحصاری قدرت حکومتی نیز دست پیدا کرده است؛ مع‌الوصف از احتمال دچار شدن به عارضهٔ مصلحت‌سنجی و احتیاط‌کاری محافظه‌کارانه‌رهایی نیافته است. این مسئله خصوصاً در دورهٔ استقرار حکومت دینی شیعی، از احتمال وقوع بیشتری برخوردار شده است.

دشواری‌های تعیین و ترسیم «اصول» به‌مثابه مرزهای تخطی‌ناپذیر و صعوبات شناسایی نقطه تعادل در جمع بین «اصول» و «مصالح» و تنظیم استراتژی مناسب برای نظارت بر روند تحولات و کنترل پی‌آمدهای ناخواسته چندان سنگین است و پیچیده که نمی‌توان با اطمینان از سرانجام کار سخن گفت. هزینه‌های آرمان‌گرایی و دشواری‌های پافشاری بر اصول از یک‌سو و نگرانی از بابت از دست رفتن این فرصت بی‌نظیر از سوی دیگر، می‌تواند روحانیت را در مسیری قرار دهد که با عذر ملاحظه طاقات و مقتضیات، از اصول‌گرایی مورد انتظار، دست بردارد و به‌صورت و چرخه به‌سامان امور بسنده نماید.

محافظه‌کاری و مصلحت‌گرایی روحانیون در حکومت‌های دینی نه فقط باعث معطل ماندن اصول، بلکه بعضاً موجب سخت‌گیری و شدت عمل نسبت به منتقدان مُصلح و مخالفان اصول‌گرای نظام حاکم می‌گردد و لذا از هر دو طریق به معرفی شدن دین و جامعه و افراد مؤمن دامن می‌زند.

۲. روشنفکران: روشنفکران با صرف‌نظر از گرایش‌تشان، جریان تأثیرگذاری در صحنه‌های اجتماعی هستند. البته گستره و عمق این تأثیر تا حد زیادی تابع نزدیکی‌شان به مردم از دو حیث عقاید و روابط است. جنبه‌هایی که جریان روشنفکری در ایران از آن بهره‌چندانی نداشته؛ مع‌الوصف خصلت نوجویی و نقادی، این جریان را برای اقشاری از جامعه خصوصاً جوانان، مجذوب و مطلوب ساخته است. در دنیایی که به سبب گسترش ارتباطات، داشته‌ها و یافته‌های دیگران مورد توجه و غبطه قرار دارد، اقبال به سوی آنان که ناقلان این دستاوردهای فکری-مرامی هستند، فزونی می‌پذیرد. این مسئله با توجه به صبغه و پیشینه روشنفکری در ایران که همواره نگاهی به بیرون و به صوب غرب داشته (سروش، ۱۳۷۷: ۲۸۲-۲۹۸)، وضع و صورت خاصی پیدا می‌کند که بی‌تأثیر در فرایندهای معرفی شدن ایران نیست.

عرفی شدن دین، فرد و جامعه تجربه‌ای است که در یک فرایند تدریجی و تاحدی طبیعی در غرب مسیحی و خصوصاً اروپا به تحقق رسیده و مراحل و منازل پیشرفته‌ای را پشت سرگذارده و اینک در آن سامان به وضعیت تثبیت‌شده‌ای نائل آمده است؛ به طوری که تمامی اجزا و عناصر متشکله آن در نسبتی هماهنگ و هم‌سو با هم، تشکیل یک کل منسجم را می‌دهند که به تعبیر شایگان (۱۳۷۸: ۴۹) نمی‌شود محسناش را گرفت و سیئاتش را پس زد. از این‌رو هرگونه اخذ و اقتباس از اندیشه و الگوهای غالب غربی، عناصر آشکار و نهانی از معرفی شدن را با خود دارد و منتقل می‌سازد. لذا نقش روشنفکران و حتی تکنوکرات‌ها و دیوان‌سالاران آموزش دیده غربی که مهم‌ترین مترجمان و ناقلان تجربه غربی در ایران بوده و هستند، آگاهانه یا ناآگاه، معرفی‌سازی فرد و جامعه ایرانی است (برگر، ۱۳۸۰: ۲۶). متصف بودن این جریان به

عناوین و جبهی چون روشنفکر، تحصیل کرده و متخصص، راه را بر ایشان تسهیل می‌نماید و آن‌ها را در گشودن مسیر بسط این فرایند محق و مصاب می‌نماید.

عوامل فردی تأثیرگذار بر فرایند عرفی شدن، خود به شدت تحت تأثیر عوامل پیشین، یعنی عوامل اجتماعی سطح کلان و میانه و عوامل ناشیه از دین هستند. مع الوصف پس از شکل‌گیری، خود نیز به مثابه یک عامل مستقل، اثری تشدیدکننده بر این فرایند دارند. ما آن‌ها را در سه دسته «تغییر ارزش‌ها»، «تغایر نقش‌ها» و «نقض فردیت دینی» بررسی می‌کنیم.

تغییر ارزش‌ها: آن چیزی که معمولاً از آن به تغییرات ارزشی در جوامع یاد می‌شود؛ چیزی نیست جز تغییر در اولویت‌های ارزشی و عوض شدن ترتیب تأثیرگذار ارزش‌ها نسبت به هم در بین افراد جامعه. همان ترتیب و ترتبی که از آن به نظام ارزشی تعبیر شده است. طرح و بررسی تغییر ارزش‌ها در سطح فردی هیچ به معنی نادیده گرفتن وجود ارزش‌های جمعی و یا اثر عوامل ساختاری بر روی آن نمی‌باشد و نافی امکان و لزوم پیگیری روند و آثار آن در سطح اجتماعی نیست؛ لیکن به دلیل یافتن تجلیات بارز در سطح فردی و قابلیت سنجش آثار آن در وضع دین‌داری، ترجیح داده شد که در این سطح مورد بررسی قرار گیرد. ارزش‌ها با تمام تنوع موضوعی و تکثرشان در مصادیق، از پنج دسته بیرون نیستند و نظامات ارزشی نیز با تمام تفاوت‌هایشان، چیزی جز ترتیباتی مختلف از همین پنج دسته نمی‌باشد. ممیزات این پنج نوع ارزش اولاً در «مبنا»، ثانیاً در «معیار» ارزش‌گذاری و ثالثاً در «دایره توافقی» بر سر آن‌ها است. جدول زیر ارزش‌های پنجگانه را از این سه حیث متمایز ساخته است:

جدول شماره ۳. نظام ارزش‌ها در اسلام

ترتیب	مبنا	معیار	دایره توافقی
اول	حقیقت‌شناسی	درست / غلط	بشریت، شامل تمام انسان‌های واجد قوه دزاکه
دوم	نیکویی‌شناسی	خوب / بد	اجماع کثیری از انسان‌ها
سوم	زیبایی‌شناسی	زیبا / زشت	اجماع کوچک‌تری از انسان‌های هم‌ذوق و سلیقه
چهارم	منفعت‌طلبی	سود / زیان	اجماع افراد هم‌منفعت، منتهی به فرد انسانی
پنجم	لذت‌جویی	خوشی / ناخوشی	فرد انسانی

آن چیزی که نظام ارزشی سازگار با آموزه‌های اسلامی را می‌سازد، اولاً اعتقاد به اولویت و ترتیبی است که در جدول فوق آمده است و ثانیاً لزوم سریان از بالا به پایین و تبعیت مادون از مافوق است به رغم متمایز بودن ملاک‌ها. براساس اعتقادات اسلامی، انفکاک عرصه‌ها و تفاوت

ملاکات هیچ‌گاه نمی‌تواند چندان باشد که مثلاً در عرصه مبادله منافع یا کسب لذت بتوان از ملاحظه ارزش‌های حقیقت‌شناسانه یا نیکویی‌شناختی به کلی چشم پوشید؛ بلکه عرصه‌های مادون با فرض قبول ساز و کارهای متفاوت‌شان همواره به نحوی در سایه نظارت و کنترل ارزش‌های مافوق خویش قرار دارند و ناگزیر به رعایت حداقل شرط عدم تغایر با آن‌ها هستند. اسلامی کردن هنر و اقتصاد و سیاست و تفریح، معنایی جز مخالفت با استقلال عمل کامل این عرصه‌ها، آن‌هم به عذر تفاوت معیار و اختلاف ساز و کار که به اباحه حقیقت‌شناختی و نیکویی‌شناختی منجر می‌شود ندارد. آن‌چه در فرایندهای عرفی شدن رخ می‌دهد اولاً استقلال‌بخشی تام به این عرصه‌ها است که دابله از آن به «چندمرجمی شدن» و «چندپاره شدن» ارزش‌ها یاد کرده است (۱۹۹۹) و ثانیاً بر هم‌زدن ترتیب و ترتب آن‌ها به نحوی که بعضاً به واژگونی کامل آن انجامد^۱ و بالأخره کوچک‌سازی دایره وفاق از طریق نسبی‌سازی ارزش‌هایی که اطلاق و شمولیت بیشتری دارند.

تغایر نقش‌ها: با این‌که پیچیده شدن ساخت و مناسبات اجتماعی، انسان معاصر را ناگزیر از اشتغال به کارهای متعدد و پذیرفتن نقش‌هایی بس متفاوت نموده است، مع‌الوصف از آن‌رو که وجودی واحد است و هیچ‌کس در هیچ لحظه‌ای از او فارغ نمی‌گردد، فرقی با گذشته خود نکرده است و نمی‌توان آن را عذری شمرد برای تلون شخصیت و چندپاره شدن انسان در دنیای جدید. دین‌داری به خلاف برخی از برداشت‌های عرفی‌گرا (محمدی، ۱۳۷۷: ۵۷)، نقش نیست تا در فرایند عرفی شدن ناشی از تمایزبایی، از دیگر نقش‌های اجتماعی فرد متمایز گردد؛ بلکه روح و جوهره تمام نقش‌هایی است که شخص در حیات فردی و اجتماعی خویش، صرف‌نظر از ساخت‌های ساده یا پیچیده به عهده می‌گیرد. بر این اساس کثرت نقش‌های محول و حتی تمایز آن‌ها از حیث اقتضائات نمی‌تواند موجبی برای تغایر و تقابل نقش‌ها گردد و به تعارضات درونی و آشفتگی شخصیتی افراد دامن زند؛ مگر وقتی که از منابع متناقضی ارتزاق کرده باشند و مقاصد نابه‌هم‌سوایی را تعقیب نمایند^۲ تلاش انسان دینی، هماهنگ نمودن مقاصد و

۱. جان استوارت میل با ابتناء اخلاق بر سودمندی (۱۳۵۸: ۴۶) و ماکس وبر با برترنشانی کنش عقلانی معطوف به هدف به‌عنوان جان‌مایه اصلی دنیای مدرن (کوزر، ۱۳۷۰: ۳۰۰-۳۰۱)، در واقع ترتیب و ترجیح دیگری از نظام ارزشی را پیشنهاد کرده‌اند.

۲. برگرها و کلنر با تاسی به نظریه چندپارگی آگاهی شوئس، اذعان می‌نمایند که در وضعیت مدرن، دستیابی به جهان‌بینی فراگیری که همه آن‌ها را به‌هم آورد و یکپارچه سازد، بسیار دشوار است (۱۳۸۰: ۱۱۷-۱۱۸). این کاری بوده است که در گذشته یا در جوامع سنتی توسط دین صورت می‌گرفته و در جوامع در حال نوسازی کنونی نیز همچون یک حسرت نوستالژیک یا یک آرمان رستگاری موضوعیت پیدا می‌کند (همان ۱۵۶-۱۵۸).

متلائم‌سازی نقش‌هاست، بی‌آن‌که ساز و کار و مقتضیات جاری در آن‌ها را نقض کند یا نادیده انگارد و البته سپردن حکم نهایی به اهداف و هنجارهای والاتر در هنگامه بروز مسغیرت‌های احتمالی میان آن‌ها.

عرفی شدن اما از دو طریق بر این ساختار اثر می‌گذارد: یک از طریق تشدید تمایز تا رسیدن به مرز تغایر و تقابل میان نقش‌ها؛ دو از طریق تجویز نسخه‌های معایر در صورت‌دهی به بافت هنجاری و نظام معنایی آن‌ها (برگر، ۱۹۷۱). این ساختار عرفی شده یا نیمه عرفی شده است که از انسان می‌خواهد در بازار همچون راکفلر، در سیاست همچون ماکیاوول و در مسجد همچون یک قدیس ظاهر شود و هیچ عرصه‌ای را به عرصه دیگر و هیچ نقشی را به نقش دیگر نیالاید.

عرفی شدن ایران در این سطوح و تحت تأثیر این عوامل، کمتر فحوای معرفتی و مسیر ایدئولوژیک دارد. بلکه بیشتر کاربردی است و برخاسته از اقتضات عمل و لذا باید آن را عرفی شدن عملی که اتفاقاً گستره وسیع‌تری هم دارد و با سهولت بیشتری به زندگی روزمره وارد می‌شود نامید. وضعیتی که امروزه تحت تأثیر الگوهای توسعه تقلیدی در ایران و در بسیاری از جوامع دیگر پدید آمده است، فرد را به‌رغم باور و اعتقاداتش عملاً وادار به تجدید نظر در نظام ارزشی و هنجارهای نقشی خویش می‌سازد و هم‌ورا در گام بعدی به عاملی مؤثر در تشدید این فرایند بدل می‌نماید. اختلاف بارز میان نظر و عمل، میان عقیده و سلوک و میان آنچه که فرد راغب است باشد و آنچه عملاً شده است، تماماً بر تقدم تأثیرات ساختاری در فرایندهای عرفی شدن صحنه می‌گذارد؛ اما چون هیچ فردی نمی‌تواند مدت مدیدی را با این تغایرات به‌سربرد، در صورت استمرار لاجرم به تئوریزه کردن واقعیت و وضع و موقعیت خود در آن می‌پردازد و صورت موجهی برای آن می‌تراشد و لذا به تبع عرفی شدن عملی، به لحاظ نگرش و گرایش نیز عرفی خواهد شد.

نقض فردیت دینی: از «فرد» و مفاهیم منشعب و مأخوذ از آن، تعبیر و تفاسیر مختلفی شده است. ادیان خصوصاً ادیان تاریخی در تلقی شایع، زائل‌کننده فردیت، روح انتخاب‌گری و استقلال عمل فردی می‌باشند و در مقابل، لیبرالیسم، سکولاریسم، مدرنیته و به‌طور کلی دنیای جدید به دلیل افکندن تردید در قدرت‌های ماورایی و چالش با نهادها و مرجعیت‌های دینی و کنار نهادن جامعه‌گرایی‌های ایدئولوژیک، زمینه‌ساز رشد و بلوغ فردیت بوده‌اند. دابلو (۱۹۹۹) با همین تلقی، ضمن تفکیک میان «فردگرایی منفعت‌محور»^۱ و «فردگرایی بیانگر»^۲ مدعی است فی‌مابین دین‌داری و فردگرایی نوع دوم، همبستگی مننی وجود دارد. یعنی هر چه از میزان دینی

بودن فرد کاسته می‌شود، بر فردیت بیانگیز او افزوده می‌گردد. ترنر (۱۹۹۱: ۱۷۱) نیز که به ریشه‌های دوگانه فردگرایی در بدبینی ریاضت‌گرایانه کالونیستی و خوش‌بینی عقل‌گرایانه روشنگری اذعان دارد و حتی سهم اولی را بیش از دومی ارزیابی می‌کند، معتقد است فردگرایی بیش از دین، با معرفی شدن سازگار است.

این تلقی از نسبت فردیت و دین‌داری که عمدتاً ناظر به وضع تاریخی و عمومی دین‌داری است، لزوماً با جوهر و فحوای آموزه‌های ادیان انطباقی ندارد. این را با نظر به خصوصیات و اقتضائات «ایمان» و «اخلاق» که بنیانی‌ترین وجوه دین و نهایی‌ترین غرض پیروی هستند، می‌توان دریافت. البته فردیت جاری در ادیان با آنچه در نحل‌های مشهور به فردگرایی دیده می‌شود، تفاوت اساسی دارد. برحسب آموزه‌ها، این فردیت نه برخاسته از منفعت‌جویی و نه منتهی به آن است و لذا نه در تقابل با دگرخواهی و اخلاق دینی است و نه منجر به رقابت و ستیز بر سر ندرت‌ها و حقوق می‌گردد. حقوق انسان در فردگرایی دینی، نه یک داشته پیشینی، بلکه دریافتی پسینی است که از قبول مسئولیت در قبال خود، دیگران، طبیعت و خداوند برمی‌خیزد و به عصیان و زیاده‌خواهی و قهر و انزوا دامن نمی‌زند.^۱

پس مسیر و مجرای دیگر معرفی شدن در سطح خرد، اولاً «افول فردیت دینی» است؛ بدین طریق که دین‌داری‌های ناشی از فشارهای اجتماعی، اعم از رسمی و غیررسمی که عمدتاً در ابعاد شریعتی و مناسکی و پای‌بندی‌های ظاهری تجلی پیدا می‌کند را به حساب تدبیر افراد بگذاریم و اهتمام و انگیزه‌های دینی را تماماً بدان سو سوق دهیم. این ورطه‌ای است که نوعاً دامن‌گیر حکومت‌های دینی ظاهرگرا می‌گردد و تلاش برای بسترسازی و آفت‌زدایی بعضاً موجب از بین رفتن بذر و نطفه‌های ایمان دینی می‌گردد. ثانیاً برخاسته از «ابدال» و تحول معنایی آن به فردگرایی پروتستانی یا لیبرال و فردی شدن‌های صوری دنیای مدرن است (ترنر ۱۹۹۱: ۱۶۲-۱۶۴).

۱. چالش اصلی میان «حق» و «تکلیف» که تز برخی از متفکران داخلی در سال‌های اخیر بوده است، نه از آموزه‌های اسلامی، بلکه از تقابل پنهان میان جهت‌گیری‌های لیبرالی و کالونی برخاسته است. کالونیسیم که به تعبیر ویر زمینه‌ساز ظهور سرمایه‌داری نوین بوده است، در مراحل و منازل بعدی، راه خویش را از جاده‌ای که به سرمنزول لیبرالیسم می‌رسید، جدا کرد. کشف ویر از وجود اصل «وظیفه» (Calling) در کنار ذم بهره‌مندی در تعالیم کالون که به زهد دنیوی می‌انجامید و تشبیه او از مؤمن پیوریتن به مثابه «ابزار خداوند»، تماماً مؤید تکلیف‌گرایی محض در ایشان است و همین بود که آن‌ها را در برابر رویکرد حق‌محور لیبرالی قرار داد و به نحو غیرقابل فهمی به چالش میان حق و تکلیف دامن زد. برای آشنایی با مصادیقی از نگاه چالشی میان حق و تکلیف، نگاه کنید به: (سروش ۱۳۷۷: ۱۳۵-۱۳۶؛ مجتهد شبستری ۱۳۷۹: ۶۰-۶۸).

عوامل دینی عرفی شدن ایران را در سه دسته «آسیب‌های احیاء و اصلاح»، «قلب دین» و «تکثر قرائات» از هم تفکیک کرده‌ایم. در توضیحات تفصیلی، وجوه مختلف این عوامل بیشتر روشن می‌شود.

آسیب‌های احیاء و اصلاح دینی: ادیان داعیه‌دار جهانی در صیوررت تاریخی و انتشار جغرافیایی خویش نوعاً دچار دو عارضه عمومی هستند: ۱. تحریف جوهر نخستین؛ ۲. تغییر اوضاع و شرایط پیروان. همین امر، دو نوع تلاش فکری و عملی را از سوی نخبگان و متولیان دینی در این قبیل ادیان رقم زده است: احیاگری و اصلاح‌گری.

تاریخ این ادیان شاهد مصادیق معتناهایی از این قبیل تلاش‌ها در راستای بازگشت به جوهر نخستین و پالایش زنگارهای تحریف از یک سو و بازخوانی آموزه‌ها به منظور انطباق با اوضاع و شرایط جدید از سوی دیگر بوده است. این دو حرکت که هریک به طریقی در صدد حفظ و تقویت دین در برهه‌های توأم با غفلت و کاهلی پیروان بوده‌اند، خود نیز به اقتضای ثقل اهتمامشان، در مظان دو لغزش و آسیب جدی قرار داشته‌اند. یعنی با انگیزه حفظ خلوص یا تقویت دین، موجد شکل‌گیری دو جریان انحرافی که از عوامل تأثیرگذار بر عرفی شدن فرد و جامعه می‌باشند، شده‌اند.

جریان احیاگرا که بحران و مسئله اصلی دین در روزگار خویش را جداافتادگی از جوهر بنیادین می‌داند و تمام جدیتش را مصروف پالایش آموزه‌ها و بازگشت به فحوا و صورت ناب اولیه می‌نماید، پیش از همه در معرض دچار شدن به تحجر و توقف در صورت نخستین است. جریانات معروف به سلفی در بین اهل تسنن و آخاری در بین شیعیان، مصادیق مُعَنَوَن این گرایش در بین مسلمانان هستند. مع الوصف چهره‌های غیر منتسب به این نحله‌ها نیز در بین اندیشمندان اسلامی بوده‌اند که با این گرایشات به نحوی همراهی نشان داده‌اند. در مقابل، هم اصلی جریان اصلاح‌گرا، مسئله انطباق دین است با اوضاع و شرایط دائماً نوپدید؛ لذا آمادگی بیشتری برای بازتفسیر و بازفهمی آموزه‌های دینی برای دستیابی به استنباطی متناسب با گفتمان غالب و نیازهای روز دارند. همین آمادگی به همراه میزانی از واقع‌پذیری، آن‌ها را مستعد دچار شدن به گرایشات بدعت‌آمیز نموده است.

واقعیت‌ناپذیری جریانات احیاگرا و واقع‌نگری جریانات اصلاح‌گر هر کدام واجد دو وجه مثبت و منفی برای دین است و همان عنصر منفی نهفته در آن است که می‌تواند موجب شکل‌گیری پدیده «تحجر» و «بدعت» در جوار آن‌ها گردد. بی‌اعتنایی به واقعیت آن‌گاه که منجر به عینیت‌گریزی شود و قصور عالم دینی در درک درست شرایط و تدبیر مناسب برای تغییر و بهبود اوضاع را به همراه داشته باشد، چنان‌که در اهل تحجر دیده می‌شود، موجب بروز وجه منفی

واقع‌ناپذیری احیاگران است؛ اما اگر به عدم تمکین او نسبت به واقعیات به مثابه امور محتوم بیانجامد و تلاش او را برای تغییر و تحول و مداخله در واقعیت به نفع آموزه‌های تحقق‌نیافته دینی افزایش دهد، می‌تواند برای دین مثبت ارزیابی شود و به عاملی در برابر فرایندهای عرفی شدن بدل گردد. واقع‌بینی اصلاح‌گران نیز اگر فحوای واقع‌پذیری پیدا کند و به ناگزیری از واقعیت در هر وضع و صورتی که هست، معنی شود؛ اصلاح‌گر را به خروج کردن از دین به نفع امر واقع وامی‌دارد و از بدعت‌گذاری در دین سر در می‌آورد و اگر به معنی ملاحظه واقعیت در پیشبرد اهداف دینی و در نظر گرفتن اقتضائات زمانی و مکانی در استنباط احکام عملی دین گرفته شود، می‌تواند به توانمندسازی و کارآمدی دین در شرایط و بسترهای اجتماعی متفاوت بینجامد و به مثابه مانعی در برابر فرایندهای عرفی شدن عمل کند.

تجربه تاریخی این جریان‌ها نیز نشان داده است، آن‌جا که این دو رویکرد، به هم نزدیک شده و دغدغه احیا و اصلاح توأمان را در سر پرورانده‌اند، بیشتر به بسط و تقویت دین و تحریض دینی پیروان کمک کرده‌اند و آن‌جا که از هم فاصله گرفته و بعضاً به تقابل و مرزبندی میان خود دامن زده‌اند، بیشتر به آسیب‌های تحجر و بدعت که زمینه‌ساز فرایندهای عرفی شدن هستند، دچار آمده‌اند.^۱ تحجر با خالی کردن عرصه واقعیات از حضور فعال و کارآمد دین، فرصت را به رقبای مترصد آن می‌سپارد و بدعت از طریق قبول تجدیدنظر در ماهیت، غرض و غایات دین، آن را از خاصیت می‌اندازد. از مسیر تحجر ابتدائاً جامعه و سپس فرد عرفی می‌شود؛ هرچند که ممکن است از این طریق گزندی هم به دین نرسد و از مسیر بدعت، ابتدائاً دین و سپس فرد و جامعه عرفی می‌شوند؛ حتی اگر صورت اسمی دین در جامعه باقی بماند.^۲

قلب دین: قلب دین به معنی دگرگون شدن فحوا و جوهر دین است و دور شدن از غرض و مقصد اصلی آن. این پدیده که ورطه شایعی است در مسیر ادیان، نه از سوی مخالفان و دگرخواهان، بلکه غالباً توسط پیروان صدیق آیین‌ها و به قصد تقویت موضع و موقع دین در دنیای پُرآسیب و تحول پیش می‌آید. ما این پدیده را در پنج تلاش خیرخواهانه که بی‌آمدهای ناخواسته‌ای در تغییر فحوا و جهت‌گیری آموزه‌ای ادیان دارد، دسته‌ایم. از یک‌سو، تلاش مؤمنان و مروجان دینی برای اثبات «مفیدیت» دین به منظور جلب نظر مخاطبان، دین را با غلبه نگاه

۱. شاید بتوان دیدگاه‌های حضرت امام در برهه انقلابی و پس از آن را مصداق به هم آورنده احیا و اصلاح دانست و دیدگاه‌های شیخ فضل‌الله و میرزای نایینی در مواجهه با واقعیات عصر خویش و اندیشه‌های مشروطه‌خواهی را مصداق احیا و اصلاح‌گری و اگر بایزانه که می‌توانست راهی به سوی تحجر و بدعت بیابد، قلمداد کرد.

۲. در ضرورت به هم آمدن احیا و اصلاح، نگاه کنید به: (سروش، ۱۳۷۶: ۳۱۲-۳۱۵).

کارکردی مواجه می‌سازد و از سوی دیگر اهتمام ایشان برای حفظ و بقای دین و دستاوردهای آن به هر طریق ممکن، آن‌ها را با آفات «نهادینگی» و «روزمرگی» رودررو می‌کند و برای احیاناً فرار از آن، به دائمی کردن «بی‌سامانی و تلاطم» در حیات دینی می‌انجامد. تلاش برای صیانت از صدف ثمین دین، یعنی «ایمان»، کار دین‌داری را در برخی از رویکردها به تقابل با دین می‌کشاند.

غلبه نگاه و اغراض کارکردی: اگرچه در ادبیات کلامی و آموزه‌های دینی بعضاً از تعبیر و گزاره‌های کارکردی نیز استفاده شده است و خصوصاً بر فواید اخروی برخی از احکام دینی تأکید و افوری رفته است، مع‌الوصف غلبه پیدا کردن این نگاه به مثابه غرض غایی ایمان، آفتی بس بزرگ برای دین‌داری است و آن را بیش از هر رویکرد دیگری در مسیر ابدال و زوال قرار می‌دهد. این مسئله از طریق تأمل در اصول موضوعه این رویکرد و پی‌آمدهای ناخواسته آن بهتر روشن می‌شود. نگاه کارکردی اصولاً یک نگاه تحویل‌گرایانه است؛ یعنی به نتیجه و دستاوردهای هر پدیده بیش از خود آن نظر دارد. این اصالت‌بخشی به نتیجه و کارکرد موجب می‌شود که دین همواره مرهون کارکرد تعالیم و فواید ناشی از آن باشد و به یک امر تبعی که می‌تواند بدیل‌های کارکردی کارآمدتری هم بیابد، تقلیل یابد. خصوصاً اگر در این نگاه، به کارکردهای آشکار، شناخته شده و این جهانی دین که جاذبه بیشتری برای مخاطبان عام دارد، اکتفا شود. فکر کردن به بدیل‌های کارکردی از سوی جامعه‌شناسانی نظیر دورکیم و تلاش برای نیل بدان از سوی برخی دیگر نظیر گنت، یکی از مسیرهای شناخته شده‌ای است که به عرفی شدن فرد و جامعه انجامیده است. نهی از غلبه اغراض کارکردی در پیروی، هیچ تعارضی با استفاده از تحلیل و تبیین کارکردی در دین‌پژوهی، اعم از متکلمان یا جامعه‌شناسان آن ندارد و همچنین نهی نگاه کارکردی به دین، هیچ به معنی نفی وجودی کارکردهای حتی دنیوی برای دین نیست؛ بلکه بدین معناست که تنها وقتی می‌توان آثار کارکردی دین اعم از دنیوی و اخروی را انتظار داشت که به آن به مثابه گوهری فی‌نفسه نظر کرد و توسل جست. رفتن سراغ دین به اعتبار کارکردهای آن، هم به مسخ دین می‌انجامد و هم به زائل شدن کارکردهای قصد شده آن. چراکه همین کارکردها هنگامی از دین و از ایمان دینی صادر می‌شود که از پیش اراده شده نباشند؛ بلکه پی‌آمدهای ناخواسته از دین‌داری خالصانه و نه غرض‌مندانه فرد مؤمن باشد. به علاوه باید توجه داشت که اغراض کارکردی، ناقض دین‌داری و روح ایمان است و به‌جز در بُعد شریعتی (فقه‌المعامله و فقه‌الجزاء)، موضوعیتی ندارد. مناسک عبادی، ایمان و اخلاق که مشروط به طیب نیت و خلوصند، نسبت به ملاحظات کارکردی، به شدت حساس و آسیب‌پذیر می‌باشند و لذا غلبه پیدا کردن این نگاه، آن‌ها را از معنی و اثر تهی می‌سازد و دین و دین‌داری را به ابزاری در خدمت اغراض نازل‌ه بدل می‌سازد.

برابرنشانی دین و ایمان: خصلت آزاد و سیال ایمان که برخاسته از انتخاب آگاهانه و کاملاً ارادی انسان در اوج رهایی و وارهیدگی است، چندان مطلوب برخی دین‌داران فرهیخته قرار گرفته که در بند شدن آن با هیچ قیدی حتی قیود دینی را برنمی‌تابند و در دفاع سرسختانه از این گوهر ثمین، بعضاً به تقابل با دین رسیده‌اند. از نظر ایشان دین، صورت نهادینه شده و شکل‌یافته ایمان است و به همان میزان که به تعیین‌یابی و استقرار و فراگیری آن کمک می‌کند، از خلوص و وارستگی آن می‌کاهد و لذا از منظر و مسیری کاملاً خاص‌گرا به جست‌وجوی ایمان رهیده از قالب ادیان برخاسته‌اند. این موضع با تمام دل‌نگرانی و حمیتش نسبت به ایمان، از طریق دور نمودن آن از دسترس اوساط الناس و خارج کردنش از عرصه زندگی، راه را به روی جریان عرفی برای در ربودن آن‌چه که او وانهاد، باز می‌گذارد.^۱

نهادینگی: نگرانی‌های ایمان‌گرایان نسبت به مقید و محصور شدن ایمان، چندان هم بی‌راه نیست؛ اگرچه راه‌حل مسئله، مقابل‌نشانی دین و ایمان نباشد. مع‌الوصف آن‌جا هم که فرض تقابل میان دین و ایمان مطرح نیست، دین‌باوران از بابت مقید شدن دین به چارچوبه‌ها و مقتضیات واقعاً موجود و به تعبیر کلی‌تر، نسبت به «نهادینگی» دل‌نگرانند. برخلاف جامعه‌شناسان که نهادینه شدن را غایت مطلوب روندهای اجتماعی دانسته و برای تثبیت نظم و سامان امور، مفید ارزیابی می‌کنند؛ برخی از دین‌پژوهان آن را برای دین و به‌طور کلی برای هرگونه حرکت آرمانی، نامطلوب یافته‌اند. از نظر ایشان تبدیل شدن یک «رونده» به «نهاد» و یک «فراینده» رو به کمال به «فرآورده»، به معنی رسیدن آن به پایان راه و در نتیجه دچار شدن به وقفه و جمود است.

روزمرگی: آفت دیگر تقید و تقاعد ایمان، دچار شدن دین‌داری به روزمرگی است. اگر دین یا لااقل ادیان استعلایی^۲ را پاسخی به تمنای وجودی انسان به فرازوی از خود (گیسلر، ۱۳۷۳: بخش اول؛ همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۵-۳۲) و عبور از محدودیت‌های محیطی‌اش بدانیم، هر عاملی که آن را به توقف در این‌جا و اکنون وادارد، سببی برای دور شدن از غرض و غایات آن است. «روزمرگی» به جز «زندگی در اوضاع متعارف» است. روزمرگی به عادی و تکراری شدن زندگی و اقتناع به سوائق جسمانی، یعنی خور و خوش و خواب اشارت دارد و بیش از آن‌که وصف شرایط و اوضاع به‌سامان باشد، توصیفی است از حال و نگاه فرد متوقف‌مانده در موقعیت‌های این‌چنینی. دین هم‌نوا با این «حال» و همراه با این «نگاه»، عنصر تحول‌آفرین و جوهر استعلایی

۱. برای آشنایی با مصادیقی از این اندیشه، نگاه کنید به: (کیویت، ۱۳۷۶: ۲۸۹-۳۱۸؛ محمدی، ۱۳۷۸: ۲۴۸).

خویش را از کف داده و به قالبی میان تهی بدل می‌گردد.

بی‌سامانی و تلاطم: گرچه طرد «نهادینگی» و «روزمرگی» موجب حفظ پویایی و نشاط دین خواهد شد؛ مع‌الوصف آن را برای همیشه در موقعیت گذار و در موضع نفی و انکار نگه خواهد داشت. باید توجه داشت نه انسان موجودی است که ماندن در این وضع و موقعیت را برای تمام عمر خویش بپسندد و نه کمال انسانی و تمامیت دین در چنین موقعیت‌هایی به تحقق می‌رسد. با این‌که صیروت و استکمال، از ضرورت‌های وجودی انسان و اجتماعات انسانی است؛ لیکن به هیچ‌رو مستلزم طولانی ساختن عامدانه دوره‌های گذار و متوقف ماندن در وضعیت‌های اضطراب‌ناهی باشد. مدعای ادیان یا لاقلاً ادیان اشتهالی این است که طریق صیروت و استکمال را مطابق با هر شرایطی به انسان نشان می‌دهند تا این امکان به هیچ‌رو و در هیچ زمانی از هیچ‌کس سلب نگردد؛ مع‌الوصف بسترهای آماده و زمینه‌های سامان‌یافته، از آن حیث که تعداد بیشتری از انسان‌های میانه‌حال را به خود جذب و با خود همراه می‌سازد، برای این منظور مناسب‌ترند. حال اگر ادیان به بهانه‌گریز از نهادینه‌شدن، از فراهم‌آوری چنین بستری امتناع ورزند، انسان خسته از زندگی در بحران و از اوضاع دائماً متلاطم، به ساخت‌های مستقر و بی‌سامانی منقطع و مایل خواهد شد که دیگران بی‌خوف از نهادینگی و روزمرگی فراهم آورده‌اند. البته ممکن است که این ادبار به ترک کلی دین نینجامد و انسان گریخته از تلاطم دین، در برهه‌های فراغت و تفنن، سراغی هم از آن بگیرد؛ لیکن بخش مهم و عمده زندگی خویش را در ساحات ساخت‌یافته و سامان‌گرفته عرف به‌سر خواهد برد.

تکثر قرائات: برای دین و هر پدیده دیگر متکی به متن، وجود قرائات و برداشت‌های مختلف، یک امر طبیعی و گریزناپذیر است و این ناشی از خصلت تأثیرپذیر انسان به‌مثابه فاعل شناسا و معرفت‌های اوست از یک‌سو و ایهام و اجمال نهفته در متن و خصلت قرائت‌پذیری آن‌ها است از سوی دیگر. با این‌که این مسئله باعث بروز مشکلاتی برای بشر در دستیابی به حاق پیام و فهم صائب و یکسان از متون مقدس و غیر مقدس گردیده، لیکن هیچ‌گاه موجب یأس و نگرانی خاطر او نبوده است. چراکه راه برون‌رفت از آن را نیز می‌شناخته و غالباً نیز با تلاش و جدیت و حصول اطمینان نسبی از آن عبور کرده است. زیبایی و شیرینی دچار بودن به تنوعات معرفتی و به هم آویختن و در آمیختن قرائات مختلف، کم از به‌سر بردن در تنوعات هستی و ترکیبات فراوان آن در عالم وجود نیست. پس تکثر قرائات در مقولات معرفتی و ذوقی از جمله دین، هم امری است ناگزیر و هم اتفاقی است میمون که موجب تأمل و تلاش بیشتر می‌گردد؛ البته تا جایی که راهی برای برون‌شدن از آن متصور و مهیا باشد. یعنی بتوان با صرف وقت و انرژی کافی به قطعیت اطمینان‌بخشی ولو به‌طور موقت دست پیدا کرد و از

خلیجان و سردرگمی ذهنی خلاصی یافت و از پی غواصی‌های نفس‌گیر در دریای پُرتلاطم معارف، بالاخره در ساحلی امن، آرام گرفت. لازمهٔ این شناگری مداوم و آرام‌گرفتن‌های متناوب در عرصهٔ معرفت، قبول تکثر در قرائات و نفی و طرد آن از معیارها و حجیت‌هاست.^۱ از این طریق ضمن اذعان به یک حقیقت معرفت‌شناسانه، راه بر هرگونه نسبیت‌شناختی بسته می‌شود تا هم حصول «معرفت» یعنی مهم‌ترین ممیزهٔ وجودی انسان و هم امکان «مفاهمه» و «تبادل معانی» که مهم‌ترین عناصر نگاه‌دارندهٔ جوامع انسانی است، مصون و میسر باقی بمانند. عرفی‌گرایان و تئوریسین‌های عرفی شدن با مفروض و اجتناب‌ناپذیر شمردن انتقال از «تکثر» قرائات به «نسبیت» شناختی، پیش‌بینی کرده‌اند که اطلاق‌گرایی ادیان از این طریق زوده می‌شود و زمینهٔ زوال فراروایت‌های دینی و ظهور کیش‌های شخصی فرا می‌رسد (تروئلچ، ۱۹۱۲: ۲۲-۲۳؛ برگر، ۱۹۶۷: ۱۵۰-۱۵۱؛ ۱۹۶۹: ۹۱-۹۲؛ ۱۹۸۰: ۱۷-۱۹). با آن‌که منطقاً هیچ نسبت الزام‌آوری میان آن تکثر و نسبیت برقرار نیست و نمی‌توان از آن‌ها، امتناع تشخیص و داوری را نتیجه گرفت، مع الوصف به عاملی مؤثر در عرفی شدن دین و سپس فرد و جامعه، بدل شده است.

فرقه‌گرایی: فزونی گرفتن قرائات دربارهٔ باورها و رویه‌های دینی که امروزه به سبب بسط معرفت و وفور رهیافت‌ها و البته به مدد عوامل غیر معرفتی، به مُد زمانه بدل گردیده است، از جهتی دیگر نیز می‌تواند بر عرفی شدن فرد و جامعه تأثیر بگذارد و آن، دامن زدن به فرقه‌گرایی‌ها است. یعنی برخلاف مسیر منتهی به نسبیت که به بی‌تفاوتی قاریان و بی‌خاصیتی متن‌ها می‌انجامید، قرائت‌ها از مسیر فرقه‌گرایی، متصلب و سرسخت‌تر می‌شوند و میدان محاجه و مناظره‌های معرفتی را به عرصهٔ منازعات سیاسی-مرامی بدل می‌سازند. کمترین اثر فرقه‌گرایی‌های دینی به جز تضعیف نیروها و خستگی و سرخوردگی دین‌داران، معطل ماندن اصلاحات اجتماعی از سوی دیگر است. عرفی شدن فرد و جامعه، نتیجهٔ محتوم حاد شدن منازعات فرقه‌ای است، صرف‌نظر از نتیجهٔ حاصل از معرکه برای اطراف دعوا.

۱. این با نظریهٔ ابطالی پوپر که هر یافتهٔ علمی را نظریه‌ای مشروط و موقت می‌داند، قرابتی نزدیک دارد. همو در عین قطعیت‌زدایی از یافته‌های معرفتی، بر مطلق بودن معیارها و حجیت‌ها تأکید می‌کند و بر توانایی بشر در تشخیص رجحان قرائات و فرضیات نسبت به هم، پای می‌فشاد. اما لزوماً با رویکردهای هرمنوتیکی که مؤلفان را قاریان محصور در زمینه‌ها (Contexts) و قراء ثانی را مؤلفین متون (Texts) اسلاف می‌شناسد و سرانجام از نوعی ایده‌آلیسم سر در می‌آورد، تطابقی ندارد. نگاه کنید به (پوپر، ۱۳۶۶ ج. ۳: ۶۶۱؛ ۱۳۷۹: ۳۰۴-۳۰۵).

جمع‌بندی و نتیجه

ادیان و پیروان‌شان به‌طور کلی با دو دسته عوامل عرفی‌کننده مواجهند: دسته نخست برخاسته از زمینه‌های مساعدی است در دنیای جدید که با نقصان و ضعف «عملکرده» دین فعال می‌شوند و دوم، عواملی هستند ذاتاً عرفی که مستقیماً با «جوهره و اغراض غایی» ادیان درگیر می‌شوند. عوامل نخست که به سبب ظهور و تجلیات بارزشان در تحولات عصر جدید، بیشترین توجهات را به سوی خود جلب کرده است، ماده اصلی تئوری‌های کلاسیک و مصداق‌یابی‌های بعدی در بحث‌های عرفی شدن بوده است؛ لیکن به دلیل ابتناء بر تجربه خاص غربی و ظرفیت‌های محدود مسیحی، از قدرت تبیین‌کنندگی کافی برخوردار نیست و پاسخ‌گوی زمینه‌های مغایر و ادیان متفاوت نمی‌باشد. خصوصاً آن‌جا که نوعیت دین و موقعیت‌های به فعلیت در آمدن آن، به کلی عوض می‌شود. بخش معظم ایده‌های مطرح درباره فرایندهای عرفی شدن که در بخش نخست مقال مورد نقد و بررسی قرار گرفت، به همین دسته از عوامل ارجاع داشت و لذا نمی‌توانست تصویر درستی از مسیر و شرایط عرفی شدن ایران ارائه دهد.

عرفی شدن به‌مثابه یک فرایند محتمل در ایران، به سبب پیروی از یک دین اشمالی و دارا بودن اجتماع و حکومت دینی‌نویز، مسیر و عواملی جز الگوی نخست دارد. عرفی شدن ایران به دلایلی که در متن مقاله توضیح داده شد، عمدتاً تحت تأثیر عوامل نوع دوم است که ماهیت و پی‌آمدهایی ذاتاً عرفی دارند و در چالش مستقیم با اغراض دینی قرار می‌گیرند.

«جامع‌نگری» ادیان اشمالی به همراه «آرمان‌خواهی» رهیافت شیعی و «واقع‌نگری» و «تحول‌پذیری» نگره اصولی، ظرفیت و قابلیت‌هایی را برای دین در ایران فراهم آورده که نمی‌توان روند تحولات آن را بر پایه تحلیل‌های خام و تئوری‌های عام رقم زد. مجموعه این شرایط به اضافه برخی ممیزات تاریخی-ساختی، تحلیل‌گر این بحث را وامی‌دارد تا فراتر از تطبیق و تصدیق‌های ساده، به نوعی مدل‌سازی برای بررسی احتمالات عرفی شدن در ایران روی آورد. این شبه‌مدل بدون هرگونه اطلاق و ادعای گزاف در قابلیت‌های خود، بر اصول زیر ابتناء دارد و بر پایه همان اصول قابل نقد و ارزیابی است:

۱. عرفی شدن نه حتمی است و نه کاملاً منتفی؛ بلکه فرایندی است محتمل برای همه ادیان، همه افراد و همه جوامع.

۲. عرفی شدن پدیده‌ای است جهانی و معطوف به دین؛ به همین رو به تمامی قلمرو و عرصه‌هایی که پیش از این از سوی دین در نور دیده شده یا مورد ادعای آن است، نظر دارد.

۳. با این‌که عرفی شدن به نفعی دین و تجلیات دینی منجر می‌شود، یک امر ایجابی است و به جز وجوه سلبی، نشانه‌های خاص خود را می‌طلبد.

۴. به‌رغم عام و محتمل بودن، عرفی شدن پدیده‌ای است ناظر به دین و شرایط مشخص و لذا شاخصه‌ها و احتمالات آن تابع همان دین و همان شرایط است. پس به‌جای تئوری‌های کلان و پیشگویی‌های قاطع، به سراغ مدل‌هایی باید رفت که بیانگر مسیر و نشانه‌های مأخوذ از همان دین و همان شرایط باشد.
۵. عرفی شدن در ادیان اشتهالی به معنی اُفولِ موقعیت دین در تمامی سطوح و عرصه‌های مورد ادعا، وانهادن اغراض، قلب فحوای متعالی و برهم‌خوردن انسجام درونی آن است.
۶. آثار و پی‌آمدهای عرفی شدن در سه سطح فرد و اجتماع و دین ظاهر می‌گردد و عوامل مؤثر بر آن از چهار سطح کلان، میانه، خُرد و خود دین برمی‌خیزد.
۷. عوامل و پی‌آمدهای عرفی شدن در ادیان اشتهالی برخلاف ادیان تجزی‌گرا، از روند و جهت هم‌سویی برخوردار است؛ لذا با نشانه‌ها و شاخصه‌های متعارض‌نمایی که تحلیل و تشخیص وضعیت را ناممکن سازد مواجه نمی‌گردد.
۸. مدل پیشنهادی برای تبیین احتمالات و ترسیم مسیر عرفی شدن ایران با ملاحظه ساخت و شرایط اجتماعی ایران، نوع دین و سابقه تاریخی آن، حاکمیت دینی و عملکرد آن، تأثیرات مدرنیته بر اندیشه و عمل‌نخبگان و خصوصیات انسان مطلع از اوضاع و تحولات جهانی ارائه شده است و اثر هر یک از این عوامل را در آن به‌حساب آورده است.

منابع

- باربیه، موریس (۱۳۸۴) *دین و سیاست در اندیشه مدرن*، ترجمه امیر رضایی. تهران: قصیده‌سرا.
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۴) «*خدا و آخرت*، هدف بعثت انبیا» ماهنامه کبان (ش. ۲۸) آذر و بهمن.
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۷) *آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا*. تهران. رسا.
- برگر، پیتر ال. (۱۳۸۰) *افول سکولاریسم*. ترجمه افشار امیری. تهران. پنگان.
- برگر، پیتر ال. و توماس لوکمان (۱۳۷۵) *ساخت اجتماعی واقعیت*. ترجمه فریبرز مجیدی. تهران. علمی و فرهنگی.
- برگر، پیتر ال. بریجیت برگر و هانسفرید کلنر (۱۳۸۱) *ذهن بی‌خانمان: نوسازی و آگاهی*. ترجمه محمد ساوجی. تهران. نشر نی.
- بهشتی‌سرشت، محسن (۱۳۸۰) *نقش علما در سیاست*. تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۶) *جامعه باز و دشمنان آن* (ج. ۳) ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران. خوارزمی.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۷۹) *اسطوره چارچوب*. ترجمه علی پایا. تهران. طرح نو.
- حائری یزدی، مهدی (۱۹۹۵) *حکمت و حکومت بی‌جا*. شادی.
- حجاریان، سعید (۱۳۸۰) *از شاهد قدسی تا شاهد بازاری*. تهران. طرح نو.
- روا، الیویه (۱۳۷۸) *تجربه اسلام سیاسی*. ترجمه حسن مطیعی امین و محسن مدیرشانه‌چی. تهران. الهدی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷) *رازدانی و روشنفکری و دین‌داری*. تهران. مؤسسه فرهنگی صراط.

- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶) *مدارا و مدیریت*. تهران: صراط.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۸) *آسیا در برابر غرب*. تهران: امیرکبیر.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۰) *دین، جامعه و عرفی شدن*. تهران: مرکز.
- ضاهر، عادل (۱۹۹۳) *الاسس الفلسفیه للعلمانیة*. بیروت: الساقی.
- عبدالرازق، علی (۱۹۹۳). *الاسلام و اصول الحکم: بحث فی الخلافه والحکومه فی الاسلام*. قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
- فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹) *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه فاطمه شایسته‌پیران، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- کارلسون، اینگمار (۱۳۸۰) *اسلام و اروپا: هم‌زیستی یا خصومت*. ترجمه منصوره حسینی و داود وفايي. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- کوزر، لیوئیس (۱۳۷۰) *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.
- کیویت، دان (۱۳۷۶) *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد. تهران: طرح نو.
- گیسلر، نورمن ال (۱۳۷۳) *فلسفه دین* ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: حکمت.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹) *نقدی بر قرائت رسمی از دین*. طرح نو.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۲) *تأملاتی در قرائت انسانی از دین*. تهران: طرح نو.
- محمدی، مجید (۱۳۷۷) *سربرآستان قدسی، دن درگرو عرفی تهران*. نقره.
- محمدی، مجید (۱۳۷۸) *دین علیه ایمان*. تهران: کویر.
- مشایخی، مهرداد «آهنگ شتابان سکولاریزاسیون و سکولاریسم در ایران».
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹) «مشکل اساسی در سازمان روحانیت» در کتاب ده گفتار. تهران: صدرا.
- منظورالاجداد، محمدحسین (۱۳۷۹) *مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست*. تهران: شیرازه.
- میل، جان استوارت (۱۳۵۸) *رساله درباره آزادی*. ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- وبر، ماکس (۱۳۷۴) *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و دیگران. تهران: مولی.
- وثیق شیدان (۱۳۸۴) *لایبسته چیست؟* تهران: اختران.
- وریج کاظمی، عباس و مهدی فرجی «عرفی شدن و زندگی روزمره» نامه علوم اجتماعی (ش. ۲۱).
- همیلتون، ملکم (۱۳۷۷) *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی. تهران: تبیان.

Berger, Peter. L. (1967) *The Sacred Canopy: The Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Doubleday.

Berger, Peter. L. (1969) *The Social Reality of Religion* London: Faber & Faber.

Berger, Peter. L. (1971) "Secularization and the problem of plausibility" in: Kenneth Thompson and Jeremy Tunstall (eds.) *Sociological Perspective*, Harmondsworth, Penguin. (Pp. 446-459).

Berger, Peter. L. (1973) *The Social Reality of Religion*, Hamondsworth: Penguin.

Berger, Peter. L. (1980) *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religion Affirmation* London: Collins.

- Casanova, Jose. (1994) *Public Religions in the Modern World*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Chaves, Mark. (1994) "Secularization as Declining Religious Authority" *Social Forces*, 72 (3): 749-774.
- Davis, Charles (1995) *Religion and Making of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dobbelaere, Karl. (1999) "Towards an integrated perspective of the processes related to the descriptive concept of secularization" *Washington: Fall*. 60 (3): (229-247).
- Hammond, philip. (ed.) (1984) *The Sacred in a Secular Age*, University of California press.
- Jameson, Fredric (1991) *Postmodernism or the Cultural Logic of Capitalism*, London and New York: Verso.
- Kazemipur, Abdolmohammad. & Ali Rezaei. "Religious life under theocracy: the case of iran". *Journal for the Scientific Study of Religion* 42: 3 (2003) 347-361.
- Luckmann, Thomas. (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society* New York: Macmillan.
- Martin, D. (1978) *A General Theory of Secularization*, Oxford: Blackwell.
- McGuire, B. Meredith. (1981) *Religion: The Social Context*. California: Wadsworth.
- Parsons, Talcott. (1964) *The Social System*, New York: The Free Press, Paperback Edn.
- Stark, Rodney. & Roger Finke (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, California & London: University of California Press.
- Troeltsch, Ernst. (1912) *Protestantism & Progress*, Crown Theological Library. London.
- Turner, Bryan. S. (1991) *Religion & Social Theory*, London: Sage.
- Wilson, Bryan. (1985) "Secularization: the inherited model" In: *The Sacred in a Secular Age*, edited by Phillip E. Hammond: University of California Press.

علیرضا شجاعی‌زند، عضو هیئت علمی گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس است. از ایشان کتاب‌ها و مقالاتی در زمینه جامعه‌شناسی دین به چاپ رسیده است.

Email: shojaeeza@Modares.ac.ir