

## نقد آرای شجاعی زند درباره عرفی شدن

در کتاب‌های دین، جامعه و عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی

محمد مسعود سعیدی

(تاریخ دریافت ۸۷/۳/۲۸، تاریخ پذیرش ۸۷/۱۲/۷)

چکیده: در میان نوشته‌هایی که به زبان فارسی منتشر شده است، آثار کمی وجود دارد که جامعه‌شناسانه به فرآیند سکولاریزاسیون پرداخته باشند. در این میان دو کتاب از آثار شجاعی زند نمونه‌های برجسته‌ای هستند که مطالب ارزنده‌ای به خواننده ارائه می‌کنند. مطالبی مانند شاخص‌های عرفی شدن، بسترهای عرفی شدن، عوامل عرفی شدن، تفاوت مسیحیت و اسلام در عرفی شدن و تئوری‌های عرفی شدن. این بحث‌ها در عین حال خالی از نکاتی قابل تأمل نیستند. برخی نکات روش‌شناختی اند مثل این‌که نگاه جامعه‌شناختی به دین در مقام تعریف باید متوجه قدر مشترک فهم متخصصان دین باشد، نه متوجه برداشت شخصی جامعه‌شناس، یا این‌که کانون توجه جامعه‌شناس در بحث عرفی شدن باید عملکرد و فهم عموم مردم از منابع دینی باشد، نه خود منابع. برخی نکات قابل تأمل دیگر در کتاب‌های شجاعی زند محتوایی هستند مثل تقسیم دوگانه ادیان به اندماجی و تجزی‌گرا که برخی از دیدگاه‌ها را ندیده می‌گیرد، یا این‌که تقابل میان دین و دنیا را به عنوان پیش شرط لازم برای به راه افتادن موتور عرفی شدن دانستن که فرض ناتمامی به نظر می‌رسد، یا تأکید فراوان روی تفاوت آموزه‌های دین اسلام و مسیحیت که توجه به فهم و عمل پیروان از اهمیت آن می‌کاهد، یا مفهوم عرفی شدن دین که وسیله‌ای تبلیغاتی شده است، یا عدم توجه کافی به مکانیسم‌های احتمالی مشترک، یا عدم تفتن به انواع تکرر، و بالاخره ابهام مفهوم «تجدد فی‌نفسه».

مفاهیم کلیدی: عرفی شدن (سکولاریزاسیون)، اسلام و مسیحیت، ادیان اندماجی و تجزی‌گرا، تقابل یا تلائم دین و دنیا

### مقدمه

آثار و نوشته‌هایی که درباره‌ی سکولاریسم و سکولاریزاسیون در ایران وجود دارد، اکثراً درباره‌ی ایده‌ی سکولاریسم است و نه فرآیند سکولاریزاسیون. این آثار معمولاً به ریشه‌یابی تفکر سکولاریسم در غرب و علت نفوذ آن در بین اندیشمندان و روشنفکران ایرانی می‌پردازند. برخی از این آثار نکات اصلی این طرز فکر و شیوه‌ی نگاه آن را به موضوعات مختلف مطرح کرده و آن را با نظرات دین مقایسه می‌کنند. کراماً دیده می‌شود که نویسندگانی به‌سادگی دو مبحث سکولاریسم و سکولاریزاسیون را با هم می‌آمیزند و در خلال بحث از یک موضوع به موضوع دیگر منتقل می‌شوند و به تفاوت این دو مبحث و موضوع و به پیامدی که این تفاوت در شیوه‌ی استدلال‌ها و اقامه‌ی ادله دارد، توجهی ندارند، تا جایی که حتی گاه این دو واژه را نیز مترادف دانسته و به جای هم به کار می‌برند.

درست است که سکولاریسم در عصر حاضر خود از پیامدهای سکولاریزاسیون است و لذا تبیین این دو ممکن است دارای هم‌پوشانی‌هایی باشد، ولی اولاً این ایده تنها یکی از پیامدهای فرآیند است. سکولاریزاسیون، لزوماً در همه‌ی افراد و همه‌ی جوامع، به ایجاد مکتب فکری سکولاریسم منجر نمی‌شود. همان‌طور که در نظرات برخی جامعه‌شناسان نیز وجود دارد، تغییر شکل دینداری و به وجود آمدن صورت‌های متفاوتی از دینداری، در برخی از افراد نیز از پیامدهای دیگر فرآیند سکولاریزاسیون است. ثانیاً، بین کسی که تحت تأثیر فرآیند سکولاریزاسیون فردی، دارای نگرش سکولار می‌شود، و کسی که سکولاریست است تفاوت وجود دارد. نگرش سکولار مجموعه‌ای است از باورها، ارزش‌ها، عواطف و انگیزه‌ها نسبت به زندگی و جهان هستی که می‌تواند در هر فردی وجود داشته باشد بدون این‌که خود فرد بتواند به‌طور آگاهانه آن را مفهوم‌پردازی و مضمون‌سازی کند. درحالی‌که سکولاریسم یک مکتب فکری و نظری است که کاملاً آگاهانه در فرد شکل می‌گیرد. به همین جهات است که باید تمایز بین سکولاریسم و سکولاریزاسیون را در توصیف و تبیین رعایت کرد.

آثاری که صرفاً به جریان سکولارشدن (فرآیند سکولاریزاسیون) می‌پردازند کمتر هستند. این نوشته‌ها گاهی نگاهی کلی به سیر اندیشه‌ی آدمی و تحول مفاهیم ذهنی و جهان‌بینی او دارند و سکولاریزاسیون را تنها در بُعد ذهنی و فکری، و گاهی نیز انگیزشی بررسی می‌کنند، آن هم به نحوی بسیار کلی و از دیدگاهی معرفت‌شناختی و تا اندازه‌ای نیز انسان‌شناختی. و بالاخره آثار مکتوبی که از دیدگاه جامعه‌شناختی به فرآیند سکولاریزاسیون پرداخته‌اند، بسیار کم هستند. ظاهراً کتاب‌های مجید محمدی در این زمینه فضل تقدّم را از آن خود کرده است. شجاعی زند نیز با روش دانشگاهی رسمی‌تری (به عنوان رساله‌ی دکترا) موضوع را دنبال کرده و مباحث

ارزشمندی را خصوصاً با نگاهی تطبیقی بین اسلام و مسیحیت به ادبیات موضوع افزوده است. این پژوهش‌ها همه قابل تقدیر و محترم هستند و هر کدام گوشه‌ای از زوایای مختلف بحث را روشن می‌کنند.

شجاعی‌زند با رویکردی که سعی دارد جامعه‌شناسانه‌تر باشد و نظم دانشگاهی را رعایت کند به موضوع پرداخته است. البته نوعی همدلی با دین در سراسر آثار ایشان مشهود است. یکی از این آثار کتاب دین، جامعه و عرفی‌شدن (جستارهایی در جامعه‌شناسی دین) است که مجموعه مقاله‌های مؤلف کتاب را درباره جامعه‌شناسی دین و بحث عرفی‌شدن (سکولارشدن) دربرمی‌گیرد. نویسنده کتاب نگاهی انتقادی نسبت به جامعه‌شناسی‌های دین و نیز نظریات مربوط به سکولارشدن دارد (در فصل هفتم، به نقد یکی از آثار ایرانی درباره روند سکولارشدن می‌پردازد). وی سعی می‌کند در این کتاب رویکردی تحقیقی و پژوهشی را به موضوع مورد مطالعه‌اش حفظ کند و آثاری را که درباره هر یک از زیرمجموعه‌های بحث وجود دارد، مرور نماید. نویسنده در پایان هر بخش به اختصار نظریات یا حداقل سؤالات خود را مطرح می‌کند. از این رو خواننده کتاب، حتی اگر با برخی نظریات و نتیجه‌گیری‌های مؤلف نیز موافق نباشد، می‌تواند از دسته‌بندی‌ها و مطالبی که در کتاب نقل کرده است، حداکثر استفاده را ببرد و به بحث جامعه‌شناسی دین و سکولارشدن در افقی بازتر و گسترده‌تر از مباحث سیاست‌زده و روزنامه‌نگارانه بیانديشد.

مؤلف در مقدمه کتاب دین، جامعه و عرفی‌شدن، چکیده و عصاره نظرش را درباره عرفی‌شدن که در چند مقاله کتاب به شرح و تفصیل آن پرداخته است، چنین بیان می‌کند که فرایند عرفی‌شدن «بستگی بسیار زیادی به بضاعت و ظرفیت‌های آموزه‌ای دین دارد و همچنین به سرگذشت تاریخی و نحوه صیوررت آن، به سابقه و عملکرد متولیان و نهادهای دینی در آن جامعه، به سطح توسعه‌یافتگی، الگو و مسیر توسعه آن، به وضع مشروعیت و کارآمدی نظام حاکم بر جامعه و البته به حجم و قدرت جریانات عرف‌گرا و عرفی‌ساز و میزان توانایی برای مقابله با این امواج. چنانچه به دلیل نقصان در هر یک از عوامل فوق، چنین فرآیندی به راه افتد، با توجه به عوامل مساعد بیرونی، خصوصاً در دنیای جدید، دشوار بتوان از پیشروی آن جلوگیری کرد و لاقلاً تا رسیدن به بالاترین نقطه اوج، از شتابی فزاینده برخوردار خواهد بود» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۲-۳).

مباحثی از این کتاب که ارتباط مستقیم‌تری با فرآیند عرفی‌شدن دارند در کتاب بعدی نویسنده به شکلی کامل‌تر و پخته‌تر دنبال شده‌اند. البته بحث الگوهای عرفی‌شدن جوامع از این حکم مستثنا است. در این مبحث مؤلف از ترکیب انواع دین (تجزی‌گرا و اندماجی) و انواع

جامعه که قابل طرح در بحث است (اجتماع مؤمنان چنددین، اجتماع مؤمنان یک‌دین، و بالاخره جامعه دینی یا حکومت دینی)، به شش گونه جامعه به عنوان تیپ‌های ایده‌آل وبری می‌رسد و به بحث درباره نسبت هر کدام از این جوامع با مسئله عرفی شدن می‌پردازد که حاوی نکات ارزنده‌ای است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۳۲۲-۳۴۲).

شجاعی‌زند در کتاب عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی به طور اختصاصی به مباحث مربوط به سکولارشدن می‌پردازد و مطالب کتاب قبلی خود را در این موضوع تکمیل می‌کند؛ شاخص‌های عرفی شدن در بستر غربی-مسیحی و اسلام، پیشینه‌های نظری و زمینه‌های اجتماعی عرفی شدن، بسترهای وقوع یا سطوح عرفی شدن، عوامل و پیامدهای عرفی شدن و بالاخره مقایسه مسیحیت کاتولیک و پروتستانی و اسلام در رابطه با مسئله عرفی شدن، از مهم‌ترین مباحث مطرح شده در این کتاب است که در این‌جا گزارشی گذرا از این مباحث ارائه می‌شود:

### شاخص‌های عرفی شدن

در شاخص‌های عرفی شدن غربی-مسیحی، نویسنده نوعی تقابل بین ماوراء طبیعت و طبیعت، آخرت و دنیا، آسمان و زمین، خدا و انسان، کلیسا و دولت، اجتماع و فرد، برون و درون، وحی و عقل، ایمان و عقل... می‌بیند که در جریان عرفی شدن، نوعی انتقال از یکی به دیگری تحقق یافته است. می‌گوید: «شاخص‌های عرفی شدن در بستر اجتماعی و دینی جوامع اسلامی، تفاوت‌های مهمی با آنچه که برای جوامع غربی-مسیحی برشمردیم، دارد... در یک جمع‌بندی کلی می‌توان چنین نتیجه گرفت که عرفی شدن اسلام و مسیحیت در شاخص‌هایی که مبتنی بر نوعی انتقال و عدول از یک وجه حیات به وجه دیگر آن باشد، هیچ تطابقی با یکدیگر ندارند، اما در بعضی از شاخص‌ها که سخن از فروگاهی و حاشیه‌روی دین و امر قدسی در حیات انسانی است، همسان‌هایی قابل مشاهده است» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۶۷-۶۹).

### بسترهای عرفی شدن

نویسنده به تبع دابلر<sup>۱</sup> جریان عرفی شدن را در بسترهای سه‌گانه دین، فرد و جامعه بررسی کرده است (دابلر، ۱۹۸۱، به نقل از ویلم، ۱۳۷۷: ۱۴۰) و همچنین به نقل از شجاعی‌زند از ویلم، ۱۳۸۰: ۲۱۷). برای عرفی شدن دین مفاهیم تک‌بعدی کردن، عصری‌کردن و بشری‌ساختن دین را

1. Dobbelaere

معرفی می‌کند، و در بحث عرفی شدن فرد، تحولات بینشی، گرایشی، نگرشی و رفتاری را از هم بازشناسی می‌کند. نویسنده پنج سطح را برای جریان عرفی شدن جامعه مهم‌تر می‌داند؛ عرفی شدن ساختاری، نهادی، فرهنگی، منزلت‌ها و بالاخره عرفی شدن روابط اجتماعی (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۱۰۳-۱۳۲).

### عوامل عرفی شدن

وی در بحث از عوامل عرفی شدن می‌نویسد: «وایلم به پنج دسته از عوامل مؤثر بر وقوع این فرآیند اشاره کرده است. او از عواملی چون تمایزیابی ساختی جوامع، عقلانی شدن، تکثرگرایی و نسبیّت، رشد فردیت و جهانی شدن نام برده است. ما نیز به بررسی همین عوامل به‌اضافه تأثیر جریان اصلاح‌گری دینی و همچنین اثر مدرنیسم بر آن خواهیم پرداخت» (وایلم، ۱۳۷۷: ۱۴۸-۱۵۰ به نقل از شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۱۳۳).

### تفاوت مسیحیت و اسلام در عرفی شدن

شجاعی‌زند معتقد است که «غرب مسیحی با نظر به جوهر مسیحیت و حسب تجربه تاریخی آن در قرون وسطی و همچنین با ملاحظه تحولات منجرشده به شکل‌گیری دنیای جدید و عناصر و جریانات مقوم آن، استعداد و آمادگی بسیار بالایی برای عرفی شدن داشته است» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۳۴۵).

می‌نویسد: «در بحث عرفی شدن... مناسب‌ترین شاخص برای گونه‌شناسی دین بررسی نحوه نگرش دین به دنیا و میزان اهتمامی است که به عرصه حیات اجتماعی دارد. از این حیث می‌توان ادیان جهانی را در کلی‌ترین وضعیت، با دو گونه تجزیه‌گرا و اندماجی از یکدیگر بازشناخت... اندماجی... صفت آن دسته از ادیانی است که میان دنیا و آخرت نقاری نمی‌بینند و نسبت معارض و صورت نقیضی میان‌شان برقرار نمی‌سازند، بلکه آن‌ها را دو بخش مکمل از حیات انسان و دو نشئه متفاهم از هستی عالم برمی‌شمرند که جمع میان آن‌ها نه تنها میسر است، که توصیه شده و طرحی برای آن ارائه گردیده است. برخلاف این گونه، ادیان تجزیه‌گرا به تقابل میان دنیا و آخرت قائل‌اند و موالیان خویش را در انتخابی بس دشوار به سوی آخرت فرامی‌خوانند» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۳۶۷-۳۶۹).

سپس نویسنده بخش مفصلی را به بررسی ویژگی‌های دین اسلام اختصاص می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که «برخلاف مسیحیت که دین تجزیه‌گرا و آخرت‌گرا است، اسلام یک دین اندماجی و دنیاپذیر است. به اعتقاد مسلمانان، ظرفیت‌های عظیم این آیین در به‌هم‌آوردن

جنبه‌های گوناگون حیات و دربرگرفتن ابعاد مختلف وجودی انسان و درپیش نهادن مسیر اعتدال و میانه‌روی، ناشی از اکمال و اتمام دین در دوره بلوغ بشری است» (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۴۲۱-۴۲۲).

در فصل پایانی کتاب، ابتدا پاسخ‌ها و عکس‌العمل‌های متفاوت اسلام و مسیحیت به فرایند عرفی شدن را مورد بررسی قرار می‌دهد و معتقد است که وجود تفاوت‌های بسیار در آموزه‌ها و سرگذشت تاریخی این دو آیین الهی هم‌ریشه موجب شده و پس از این خواهد شد که تجربه آن‌ها در مواجهه با پدیده‌های دنیای جدید کاملاً متفاوت از آب درآید (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۴۵۴).

در بحث از احتمالات عرفی شدن در اسلام، ظرفیت‌ها و مقهوراتی را ذکر می‌کند و معتقد است این‌ها اسلام را در برابر امواج عرفی ساز جهانی از درون مقاوم ساخته است (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۴۸۵-۴۹۰).

### اسلام و نظریه‌های عرفی شدن

نویسنده دسته‌ای از تئوری‌های عرفی شدن را مخصوص شرایط تاریخی-فکری غرب و نامربوط به حال اسلام و مسلمانان می‌داند. «به عنوان مثال نظریاتی که به وقوع فرایندهای منجر به جدایی ایمان از شریعت، از اخلاق، از عمل و از الاهیات تأکید می‌کند و به روندهای منتهی به درونی‌سازی، خصوصی‌سازی و نهایتاً شخصی‌سازی دیانت اصرار دارد، نمی‌تواند زمینه‌های مساعدی در اسلام پیدا کند» (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۴۹۱).

برخی از تئوری‌ها را نیز شامل و عام می‌داند: «فایده‌گرایی... اومانیزم الحادی... پوزیتیویسم، شکاکیت و نسبی‌گرایی...» (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۴۹۲).

و بالأخره به تئوری‌هایی اشاره می‌کند که انحصاراً به احوال مسلمانان در دنیای جدید اختصاص دارند: «اولاً اگرچه هنوز نظریه معتبری از نسبت یک‌به‌یک و همبستگی تام میان توسعه و عرف شدن دفاع نکرده و نمی‌کند... با این حال در مقابل این حقیقت نمی‌توان سرسختی نشان داد که الگوی غربی توسعه و پیشرفت در قالب مدرنیته، خویشاوندی و پیوند وثیقی با این فرایند دارد... [ثانیاً] ناکارآمدی یک جامعه دینی... آحاد آن را دچار واگرایی می‌سازد و جامعه را به جانب عرفی شدن سوق می‌دهد... [ثالثاً] با این‌که تکثر در حوزه فهم و استنتاج، به غنای فکری و نظری هر آیینی مدد می‌رساند، لیکن دو آفت، آن را تهدید می‌کند... نسبت بلارجحان... فرقه‌گرایی متصلب...» (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۴۹۴-۴۹۶).

شجاعی زند - تا آن‌جا که این جانب مطلع هستم - آخرین کاری که درباره عرفی‌شدن به صورت مکتوب داشته، مقاله‌ای است با عنوان «مسیرهای محتمل در عرفی‌شدن ایران» که در مجله جامعه‌شناسی ایران به چاپ رسانده است. این مقاله بعد از بیان مسئله، دارای چهار بخش اصلی است؛ مقدمه، تعریف عرفی‌شدن، مسیرهای نامحتمل عرفی‌شدن ایران و بالاخره مسیرهای محتمل عرفی‌شدن ایران. مطالب سه بخش اول عمده‌تاً همان‌هایی هستند که در دو کتاب قبلی مورد بحث واقع شده‌اند. البته مباحث را در قالب جدیدی خلاصه کرده‌اند، برخی نکات را که در آثار قبلی خود به‌اجمال گذشته‌اند در این‌جا به تشریح آن پرداخته‌اند و به مباحث شکل و قالب جدیدی داده‌اند. در بخش چهارم نیز همین وضعیت در سطح کلان و در حوزه دین صادق است. کار جدید ایشان در این مقاله، مربوط است به مسیرهای محتمل عرفی‌شدن در سطح میانی و خرد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۵).

مطالبی که گزارش کوتاهی از آن‌ها را آوردم، نکات آموزنده و سودمندی است که می‌تواند باور خوبی برای روشن‌شدن موضوع عرفی‌شدن (سکولارشدن) باشد. درعین حال نکاتی قابل تأمل نیز وجود دارد. با توجه به این‌که مقاله آخر ایشان بازگشت از آراء قبلی نیست بلکه حداکثر افزودن مطالب جدید به آن است، در این‌جا تنها به نقد دو کتاب فوق‌الذکر اکتفا می‌شود، با این امید که به وضوح این بحث، کمک بیشتری کند. جهات مثبت کار ایشان فراوان و قابل تقدیر است ولی نقد در این‌جا، فقط شامل عمده‌ترین نکات قابل تأملی است که متوجه این دو اثر نویسنده محترم است. نکات مهم‌تر و کلی‌تر را ابتدا می‌آورم و آن‌چه را در درجات بعدی اهمیت و کلیت است، بعد از آن ذکر می‌کنم و در هر حال از یادآوری نکات جزئی خودداری می‌کنم.<sup>۱</sup>

الف. جامعه‌شناس دین باید دین را در مقام تحقق خارجی بررسی کند و به قول خود ایشان

۱. این مقاله تلاش می‌کند تا نقدی از دیدگاه جامعه‌شناسی و گاه معرفت‌شناسی ارائه دهد. نقد مطالب شجاعی‌زند ممکن است از دیدگاه دیگری نیز صورت پذیرد. مثلاً حسن محدثی نسبت به سه کتاب شجاعی‌زند (دو کتاب مورد نقد این مقاله به‌علاوه کتاب مشروعیات دینی دولت و اقتدار سیاسی) نقدی را مطرح می‌کند که کاملاً صیغه‌ای کلامی دارد. محدثی سعی می‌کند با مراجعه به متون و منابع دین اسلام و مسیحیت نشان دهد که میان اسلام و مسیحیت آن تمایزی که شجاعی‌زند می‌گوید وجود ندارد (محدثی، ۱۳۸۲). مقاله این‌جانب سعی دارد که خود را درگیر بحث کلامی نکند. در بخشی از مقاله، به این نکته توجه می‌دهم که فهم کلامی یک متکلم یا یک جامعه‌شناس از منابع دینی غیر از فهم دینی و عمل دینی نوع مردم در سیر تاریخی خود است، و عرفی‌شدن مبتنی بر دومی است نه اولی، و کار جامعه‌شناس نیز در شناخت فرایند عرفی‌شدن پرداختن به دومی است نه اکتفا کردن به اولی.

«به آثار و تجلیات آن در مقام تحقق» (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۴۱) پردازد. نویسنده در قسمتی از کار خود بحثی درون‌دینی دارد و به دین در مقام تعریف می‌پردازد، مثلاً می‌گوید: «سراغ آموزه‌های اسلام رفته‌ایم تا پاسخ‌های این آیین را نسبت به عناصر مقوم و برپادارنده‌ی عرفی‌شدن مورد واکاوی قرار دهیم» (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۱۵). اگر جامعه‌شناس دین می‌خواهد به دین در مقام تعریف، پردازد و با توجه به ادله‌ی درون‌دینی، ویژگی‌های ماهوی آن را بررسی کند - مانند آنچه گاهی ویر در سنخ‌شناسی ادیان انجام داده است - باید قرائتی از دین را اساس قرار دهد که عینی (غیرشخصی) باشد، یعنی قرائتی که لااقل مورد وفاق اکثریت غالب دین‌شناسان و متخصصان آن دین است. در معرفت‌شناسی نسبت به هر دانشی، ما تنها می‌توانیم آنچه را مورد وفاق جامعه‌ی متخصصان آن دانش است، قدر مسلم از آن دانش بدانیم و تمسک به یک قرائت خاص ما را از طریق بی‌طرفی علمی در قضاوت دور می‌سازد. به عبارت دیگر اگر جامعه‌شناس در برداشت از ادله‌ی درون‌دینی به نظر شخصی خویش اکتفا کند، کاری متکلمانه کرده است. در واقع او باید دین در مقام تعریف در اندیشه‌ی عالمان و دین‌مداران آن دین را بیابد تا کاری جامعه‌شناسانه کرده باشد. ولی نویسنده‌ی محترم اولاً گاهی این دو مقام (مقام تعریف و آنچه باید، در مقابل مقام تحقق و آنچه هست) را با هم درآمیخته‌اند، مثلاً درحالی‌که ارتباط اجتماع و دین را در مقام تحقق خارجی امری مسلم و بدیهی می‌دانند، تردید و انکار این رابطه را به دین‌پژوهانی نسبت می‌دهند که در واقع این ارتباط را نه در مقام تحقق خارجی، که در مقام تعریف و وجود آموزه‌ها بر نمی‌تابند! (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۱۱-۱۲) و پرواضح است که حتی دینی که در مقام تعریف، آخرت‌گر است و به امور اجتماعی کاری ندارد، بالاخره آثار اجتماعی خاص خود را در خارج و مقام تحقق خواهد داشت.

ثانیاً شجاعی زند دین اسلام را اندماجی (اشتمالی) می‌داند یعنی دینی که میان دنیا و آخرت نقاری نمی‌بیند و نسبت معارض و صورت نقیضی میانشان برقرار نمی‌سازد، بلکه آن‌ها را دو بخش مکمل از حیات انسان و دو نشئه‌ی متفاهم از هستی عالم برمی‌شمرد (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۴۲۱ و شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۳۲۳-۳۲۴). از بحثی که در خصوص اسلام می‌کند و به‌طور کلی از مضمون تمام بحث‌های‌شان روشن است که اسلام از نظر ایشان اهل سیاست و ایدئولوژی و دارای برنامه‌ای برای حکومت است (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۳۷۵ و بعد از آن). این برداشت از دین اسلام، هرچند محتمل‌تر، ولی بین متخصصان دین، برداشتی متفق‌علیه و اجماعی نیست. هستند دین‌پژوهانی نوگرا و حتی عالمانی غیرنوگرا که لااقل در عصر غیبت برای اسلام مرامی سیاسی و برنامه‌ی کلان اجتماعی



قائل نیستند و برای ایده خود دلایلی من جمله از روایات نقل می‌کنند و ادله مخالف را پاسخ می‌گویند.<sup>۱</sup>

در این جا به صحت یا سقم این قرائت کاری نداریم، آنچه در این جا مهم است این سؤال روش شناختی است که آیا جامعه‌شناس می‌تواند، وجود این گونه دیدگاه‌ها را ندیده بگیرد و تنها براساس برداشتی خاص (و البته رایج‌تر و محتمل‌تر) و مانند یک متکلم عمل کند؟! مثلاً مسلمانی را که آرمانی ایدئولوژیک برای دین خود قائل نیست، عرفی بداند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۳۳۴)؟

ولی آیا به راستی اگر دین را اندماجی ندانیم، لزوماً حکم به تجزی‌گرا بودن آن کرده ایم؟!؟  
ب. اشکال عمده دیگر، همین تقسیم دوگانه ادیان به اندماجی و تجزی‌گرا است و به نظر یک نوع ساده‌سازی ناموجه است. تعریف ایشان را از اندماجی ذکر کردم که قدری با مقصود اصلی ایشان از اندماجی فرق دارد. تعریف ایشان فقط ناظر به وجود یا عدم تقابل میان دنیا و آخرت است، ادیان اندماجی نسبت معارض میان دنیا و آخرت برقرار نمی‌کنند و جمع میان آن‌ها را نه تنها میسر می‌دانند بلکه توصیه می‌کنند ولی ادیان تجزی‌گرا به تقابل میان دنیا و آخرت قائل اند و موالیان خویش را در انتخابی بس دشوار به سوی آخرت فرامی‌خوانند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۳۶۸-۳۶۹).

ولی مقصود ایشان از اندماجی بودن دین اسلام کمی از این فراتر می‌رود (خود نویسنده این اختلاف سطح را ندیده گرفته است). مقصود واقعی ایشان از اندماجی بودن دین، داشتن یک برنامه کامل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است. در هر دو صورت - خواه تعریف ایشان را از

۱. شجاعی‌زند در یکی از پاورقی‌های آخرین مقاله خود بعد از اعتراف به وجود قرائتی از دین در بین معاصران که تشکیل حکومت را تکلیف دینی نمی‌داند، می‌گوید: «با وجود این، الزام دینی به تشکیل حکومت در صورت مهیاشدن شرایط، هنوز از برداشت‌های اجماعی در بین مسلمانان است» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۵: ۴۳). ای‌کاش مقصود از این شرایط را که در صورت مهیاشدن‌اش ادعای اجماع بر الزام دینی تشکیل حکومت می‌کنند، روشن می‌کردند. لایذ با توجه به جهت استدلال ایشان، حضور امام معصوم (ع) جزء این شرایط نیست. در این صورت با قطع نظر از معاصران کافی است نگاهی به تاریخ فقه و آراء فقهی بیان‌دازیم تا ببینیم که در ادوار متعددی از فقه (حدوداً تا دوره قاجار)، فقهای شیعه گرچه پرداختن به اموری مثل امور حسبه و قضاوت و اقامه خود را از وظایف خود می‌دانستند، ولی مسئله ضرورت تشکیل حکومت در آثار آن‌ها دیده نمی‌شود تا نظر آن بزرگواران را در این مورد بدانیم. این‌که آیا اسلام در عصر غیبت امامان معصوم (ع) حکومتی دارد یا نه، ظاهراً برای فقهای هزاره اول هجری اصلاً مطرح نبوده است تا در این مورد نظری بدهند. در این صورت ادعای اجماع مسلمانان دلیلی ندارد.

اندام‌جی بودن ملاک قرار دهیم، خواه مقصود اصلی ایشان را مورد توجه قرار دهیم - تقسیم دوگانهٔ ادیان به اندماجی و تجزی‌گرا مشکل‌زا است.

اگر ملاک همان تعریف ایشان است، ما می‌توانیم قرائتی از اسلام را نشان دهیم که بر آن اساس اسلام نه اندماجی است که هیچ تقابلی بین دنیا و آخرت نبیند و نه تجزی‌گرا که لازمهٔ وصال یکی را ترک دیگری بداند. ما روایات فراوانی داریم، دال بر تشویق به زهد و عدم دل‌بستگی به دنیا و این‌که حبّ دنیا رأس هر خطایی است و مضامین دیگری که خود نویسنده نیز در پی‌نوشت‌های فصل پنجم از کتاب‌شان برخی از آن‌ها را بیان کرده‌اند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۴۲۷ و بعد آن). این‌گونه روایات نشان می‌دهد که بین دنیای متلائم با دین و دنیای ناسازگار با آن فرق بسیاری وجود دارد و این‌طور نیست که اسلام با هر گونه دنیا‌پذیری موافق باشد. پس در اسلام نیز اجمالاً یک گونه ناسازگاری میان دنیا و آخرت، وجود دارد. کسی که بخواهد دیندار باشد و آخرت را تحصیل کند، اجمالاً باید از گونه‌هایی از برخورد با دنیا پرهیز کند. دین اسلام با هر دنیایی موافق نیست و میان آخرت و برخی انواع زیست دنیوی، نسبت تعارض و تقابل برقرار می‌کند. بنابراین بر مبنای این برداشت، نمی‌توان اسلام را بنا بر تعریف به‌طور مطلق اندماجی دانست. و از طرف دیگر هم نمی‌توان آن را تجزی‌گرا و قائل به تعارض بین دنیا و آخرت دانست. زیرا اسلام به برخی از انواع زیست دنیوی توصیه کرده است.

نباید تصور شود که این بحث صرفاً نزاعی لفظی است، زیرا توجه به این مطلب که در اسلام نیز فی‌الجمله منافاتی بین آخرت و دنیا وجود دارد، این نکته را یادآوری می‌کند که دنیا‌پذیری مسلمانان نیز می‌تواند کاملاً عرفی شود. زیرا از «دنیا برای آخرت» تا «دنیا برای دنیا» هرچند فاصلهٔ نظری زیاد است، فاصلهٔ عملی بسیار کم است. معمولاً وقتی که فرد لذت دنیا را چشید، تحمل محدودیت در بهره‌برداری از آن، برای او کار آسانی نخواهد بود (معنای تکلیف)، درحالی‌که دنیای متلائم با دین، محدودیت دارد. پس محلی برای این کلام نویسنده نمی‌ماند که در جایی می‌گویند: «تأکید قرآن... بر اهمیت و اولویت آخرت نسبت به دنیا، اجازه نمی‌دهد که دنیا‌پذیری مسلمانان، آنان را به سوی یک رهیافت کاملاً عرفی سوق دهد» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۳۷۳). عرض می‌کنم که لاف‌دل دو جور روی‌آوری به دنیا ممکن است وجود داشته باشد یکی به عنوان وسیله و دیگری به عنوان هدف، یکی در حدّ ضرورت و دیگری به افراط، و تأکید قرآن غیر از عملکرد واقعی مسلمانان است.

و اما اگر مقصود اصلی نویسنده از اندماجی را ملاک قرار دهیم، مشکل تقسیم دوگانهٔ ادیان به اندماجی و تجزی‌گرا بسیار روشن خواهد بود. بر مبنای این فرض، اندماجی یعنی دینی که برای همهٔ جوانب زندگی بشر از جمله حیات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی او برنامه‌ای کامل دارد و

تجزی‌گرا آن است که بین دنیا و آخرت تقابلی تام برقرار می‌کند. در این صورت می‌توان دینی را تصور کرد که تجزی‌گرا نیست و وصال آخرت را در ترک دنیا نمی‌بیند بلکه دنیا را مزرعه آخرت می‌شمارد و در مورد زندگی دنیا دستورالعمل‌ها و احکامی دارد تا شخص مؤمن را به سعادت اخروی رهنمون گردد، در عین حال از دستورات و احکام شریعتی آن یک برنامه کامل و نظام جامع و دقیق برای اداره دنیا در سطح کلان استخراج نمی‌شود (انداماجی نیست)، بلکه به دنیا همان اندازه پرداخته است که برای سعادت آخرت لازم است. تصور چنین دینی، دست‌کم در نظر برخی، نامعقول نیست. بنابراین گونه قرائت‌ها هیچ‌کدام از ادله درون‌دینی که شجاعی‌زند در فصل پنجم آورده است، این دین حد وسط را نفی نمی‌کند. در این نوع قرائت‌های مفروض، از اهتمام جدی اسلام به حیات اجتماعی-سیاسی (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۳۷۹)، از آموزه‌های تکلیف‌آور در پهنه سیاست و اجتماع (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۳۸۱)، از هیچ‌کدام از این راهنمایی‌های کلی، یک برنامه‌ریزی اقتصادی و سیاسی و نظامی جامع برای آبادانی دنیا بیرون نمی‌آید. نگارنده این سطور در مقام اثبات یک قرائت کلامی از دین و نفی دیگری و بررسی ادله دو طرف نیست، بلکه مقصود، فقط تذکر این مهم است که تقسیم دوگانه ادیان، برخی احتمالات را که در بین دین‌شناسان قائل هم دارد، نادیده می‌گیرد و این از نظر روش‌شناسی کار مؤلف محترم را قابل ایراد می‌سازد.

وجود همین تقسیم دوگانه ادیان در ذهن نویسنده محترم، باعث شده است ایشان معتقد شوند روح حاکم بر رویکرد کسانی که دین ایدئولوژیک را سکولار می‌دانند، از همان تجزی‌گرایی مسیحی تغذی می‌کند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۴۵۳). حال آن‌که این رویکرد نمی‌گوید که برای رسیدن به دین و آخرت، دنیا را رها کن - چنان‌که کاتولیسیسم معتقد است - و نیز نمی‌گوید که جهان از الوهیت خالی است و تنها ارتباط تو با خدا از مجرای بسیار باریک همان کلام الهی است - چنان‌چه پروتستانتیسم معتقد است - بلکه می‌گوید برنامه‌ریزی دنیوی را از دین مخواه. دوباره تأکید می‌کنم، مقصود در این جا حمایت از رویکرد خاصی نیست، بلکه هدف، تأکید بر روش علمی است.

ج. ظاهراً یکی از علل مهمی که در بحث عرفی‌شدن، سبب تأکید و تکیه شجاعی‌زند روی مسئله تقابل دین و دنیا است، فرض ناتمام مجید محمدی است که تقابل میان دین و دنیا را پیش‌شرط لازم برای به راه افتادن موتور عرفی‌شدن دانسته است (محمدی، ۱۳۷۷: ۱۳۰) به نقل از شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۳۰۸). لذا تلاش شجاعی‌زند بر این است که اثبات کند برخلاف مسیحیت، در اسلام تقابلی بین دین و دنیا وجود ندارد و دین اسلام اندماجی است و با فرض تلائم بین دین و دنیا، دیگر نمی‌توان به راحتی هر نوع روآوری به دنیا و اعتنا به عقل بشری و

حیات اجتماعی را به نفع فرایند عرفی‌شدن مصادره به مطلوب کرد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۳۰۹).  
 قبلاً یادآوری کردیم که تنها یک نوع روئی‌آوری به دنیا نداریم. اگر روئی‌آوری به دنیا و نیز به عقل بشری و حیات اجتماعی با قطع نظر از مبدأ و معاد باشد، دینی نیست.  
 ولی اشکال ریشه‌ای تر همان فرض مجید محمدی است (تقابل میان دین و دنیا، پیش‌شرط لازم برای به راه افتادن موتور عرفی‌شدن است (محمدی، ۱۳۷۷: ۱۳۰). به نقل از شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۳۰۸)) که شجاعی‌زند آن را مسلم گرفته است. معنی شرط لازم این است که هر جا عرفی‌شدنی تحقق یابد، حتماً تقابل میان دین و دنیا وجود داشته است. جا دارد بپرسیم: پروتستان‌تیسیم که تقابل میان دین و دنیا را برداشت و دنیا و پرداختن به آن را تا حد تکلیف الاهی ترفیع داد، پس چرا یکی دو نسل از اولین پروتستان‌های داغ‌نگذشته بود که موتور عرفی‌شدن راه افتاد و پروتستان‌های پاک‌دین را به سرمایه‌داران بی‌دین مبدل کرد؟ من منکر تأثیر تقابل دین و دنیا، در عرفی‌شدن نیستم، بلکه به شرط لازم بودن آن نگاه محتاطانه‌تری دارم.  
 به‌علاوه مسئله مهم‌تر که اشکالی روش‌شناختی به این بحث است، این است که فرایند عرفی‌شدن مبتنی بر عمل و برداشت مردم مسلمان از دین است، نه برداشت و فهم شجاعی‌زند یا محمدی!

این‌که شجاعی‌زند به ادله درون‌دینی متمسک می‌شود تا اثبات کند در اسلام، دین و دنیا متلائم‌اند، آیا برداشت مردم و خصوصاً مشی‌عملی آن‌ها هم همین بوده است؟! باید فهم جمعی و عملی مبتنی بر برداشت ارتكازی مسلمانان را در تاریخ دین احراز کرد و این کاری جامعه‌شناختی است که مکمل کار متکلمانانه بررسی ادله درون‌دینی می‌شود. خود عالمان دین متأثر از شرایط و نیازهای روزگارشان گاهی با تأکید روی بخشی از دین، از بخشی دیگر غافل می‌مانند تا چه رسد به عموم مردم که از دقت‌های کلامی و بحث‌های ظریف دینی تصور درستی ندارند. مثلاً متخصصان دینی، اکنون چه تصویری از تقدیرگرایی در اسلام دارند؟ آیا عقیده قاطبه علمای شیعه این نیست که بالاخره سرنوشت بشر به دست خود اوست و جبر و زوری در کار نیست (البته به تعبیر و تفسیر دقیق شیعی «امر بین الامرین» در مقابل جبرگرایی اشعری و تفویض‌گرایی معتزله)؟ ولی عملاً دستورهایی مثل «توکل» و «تفویض الامرالی‌الله» چه منش و روشی در یک مسلمان عادی ایجاد می‌کند؟ آیا او چون سرنوشت خود را در دست خود می‌داند، در کنار دعا و توجه به خداوند (چون بنا بر تعلیم شیعی، اراده خود را در طول اراده الاهی می‌داند و نه در عرض آن)، از هر راه ممکن برای هدف خود برنامه‌ریزی می‌کند و بین این کار و توکل منافاتی نمی‌بیند، و یا تقدیرگرایانه بخشی از برنامه‌ریزی را به خدا می‌سپارد و این کار را توکل می‌داند و در برخورد با اولین ناکامی، خواست خدا را وسط می‌کشد و با تفویض امور به خدا، از

خواستۀ خود دست می‌کشد؟ حقیقتاً در بین مسلمانان دیندار کدام روش شایع‌تر است. روش اول با آموزه‌های عالمانه دینی سازگار است و روش دوم با عمل اکثر مسلمانان معتقد!! بنابراین صرفاً اکتفا کردن به برداشتی متکلمانه و عالمانه از ادله دینی، و بی‌توجهی به نحوه عملکرد دینداران، دو اشکال عمده دارد، یکی خروج از طریق بی‌طرفی علمی که قبلاً گفتیم و دوم ناقص ماندن کار پژوهش جامعه‌شناختی.

د. بر این اساس، به‌طور کلی در بحث سکولارشدن (عرفی شدن)، تأکید فراوان شجاعی‌زند بر تفاوت آموزه‌های دین اسلام و مسیحیت، هرچند تأکیدی در خور توجه و مؤثر و مهم در کار پژوهش است، به آن اندازه که ایشان اهمیت می‌دهند، نمی‌تواند مورد تأکید باشد، چراکه می‌دانیم گاهی این آموزه‌ها بعد از گذشتن از صافی ذهن و عمل پیروان دین، در اثر خارجی، بسیار به هم نزدیک می‌شوند. مثلاً اسلام می‌گوید که دنیا وسیله‌ای است برای کسب سعادت اخروی. ولی از «دنیا وسیله است» تا «دنیا هدف است» راه عملی بسیار کم است، زیرا در عمل حد و مرز نگاه‌داشتن برای بسیاری از مردم دشوار است. به همین ترتیب در پروتستان نیز از «دنیا برای کسب نشانه برگزیدگی و رستگاری» تا «دنیا برای رفاه و خوشی» راه عملی کم بود و لذا اخلاق پروتستانی، روح سرمایه‌داری را بنیان نهاد.

به‌طور کلی در رابطه با میزان تأثیر آموزه‌های دینی شاید بتوان چنین گفت که عرفی شدن در سطح کلان بیش از این‌که به آموزه‌های دینی بستگی داشته باشد به قدرت متولیان دین بستگی دارد. کاتولیک‌ها آموزه‌ای برای حکومت نداشتند ولی قرن‌ها عنان سیاست را به دست داشتند، ولی مسلمانان - بنا به برداشت مهم‌تر - آموزه نداشتند ولی قرن‌ها در جامعه‌ای سکولار زندگی کردند.

بله، عرفی شدن در سطح فردی علاوه بر عوامل دیگر به آموزه‌های دینی نیز بستگی دارد، البته با توجه به برداشت خود افراد (فرهنگ دینی) نه صرفاً آنچه عالمان و متکلمان معتقدند و به عموم منتقل نشده است. و اما عرفی شدن خود دین و نسبت آن با آموزه‌ها داستانی دیگر دارد. ه. در مورد عرفی شدن دین تناقضاتی در کلام نویسنده محترم به نظر می‌رسد، مثلاً یک جا می‌نویسد: «اسلام اساساً و از ابتدا یک دین عرفی بوده است، چراکه در آموزه‌های آن انسان تکریم شده است، به بیرون، به اجتماع، به دنیا، به طبیعت، به عقل بشری و به اجتهاد عصری توجه نشان داده و آن‌ها را نه مذموم، بلکه نیکو و لازم شمرده است» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۶۸) و در جای دیگر یکی از خصوصیات دین عرفی را «قهر و ادبار نسبت به دنیا» شمرده است (همان، ۳۴۶)!!

در یک جا (برای مسیحیت)، شریعتی شدن و ایدئولوژیک شدن دین را گامی در جهت

عرفی‌شدن آن محسوب می‌کند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۲۵۴ و شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۳۱۳) و در موضع دیگر (برای اسلام و کلاً ادیان اندماجی)، زدودن جنبه‌های شریعتی و ایدئولوژیک از دین را موجب عرفی‌شدن آن می‌داند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۱۰۸ و ۳۱۰)!!

آیا عرفی‌شدن برای هر دینی یک معنای خاص دارد؟! اگر این‌طور است، پس مفهومی بی‌فایده است و باید آن را از نوشته‌های علمی دور انداخت زیرا واژه‌ای می‌شود با مفهومی دلخواهی و آماده بهره‌برداری تبلیغاتی! به‌راستی شاید بهتر همین باشد که این واژه مرگب را کنار بگذاریم، چرا که هر کس آن را به گونه‌ای خاص معنا می‌کند. عده‌ای که شجاعی‌زند نیز از آن‌ها یاد می‌کند، ایدئولوژیک کردن دین و به‌کارگیری ایمان در خدمت آباد و اصلاح دنیا را عامل مهمی در جهت عرفی‌شدن ادیان می‌شناسند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۴۵۳-۴۵۴) و برخی نیز درست به‌عکس فکر می‌کنند. پس یا باید این ترکیب یعنی «عرفی‌شدن دین» را که مفاهیمی سلیقه‌ای و جدلی به آن نسبت داده شده است، کنار بگذاریم و یا باید به آن مفهومی اسمی (قراردادی) و خالی از گرایش‌های ارزشی بدهیم تا قابل استفاده در متون جامعه‌شناختی باشد.

خود نویسنده<sup>۱</sup> محترم چهار معنا برای عرفی‌شدن دین ذکر کرده است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۱۰۸-۱۱۵). معنای اول و دوم یعنی تک‌بعدی کردن دین و عصری کردن آن (قلب ماهیت دین)، همان اشکال سلیقه‌ای و جدلی بودن را دارند، زیرا تشخیص مصداق آن‌ها مبتنی بر اظهار نظری کلامی و درون‌دینی است، لذا نزاع‌هایی را به‌پا کنند که محل فیصله‌دادن به آن‌ها (اگر ممکن باشد)، علم کلام است نه جامعه‌شناسی.

معنای مذکور سوم، «بشری‌ساختن دین» است<sup>۱</sup>. ایراد وارد به نویسنده این است که ایشان درصدد بیان معنای عرفی‌شدن دین است و عرفی‌شدن دین یک فرایند است درحالی‌که بشری‌ساختن دین فرایند نیست بلکه ایده‌ای است که عده‌ای معتقد به آن هستند! (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۱۱۳).

و اما معنای چهارم یعنی «عرفی‌شدن درونی کلیسا» از شرحی که خود نویسنده از برگر و ویلسون برای این معنا آورده است (ویلسون، ۱۹۶۶، برگر، ۱۹۷۳) به نقل از همیلتون،

۱. بگذریم از این‌که شجاعی‌زند «انتقال بشری دین» را طوری توضیح داده است که همان «تداوم بشری دین» می‌شود و در واقع نتوانسته است بین «منشأ بشری دین» و «تداوم بشری دین» حد واسطی را فرض کند و آن را به عنوان «انتقال بشری دین» توضیح دهد. توضیح مفهوم «انتقال بشری دین» به این است که بگوییم پیامبر(ص)، حاصل تجربه و مواجهه بی‌شکل خود را با امر متعال، در مفاهیم مانوس خودش قالب‌ریزی می‌کرد و با الفاظ مانوس خود بیان می‌کرد، لذا مفاهیم و الفاظ الهی نیستند، هرچند اصل منشأ الهی است. و این یک ایده‌آل است و نه یک فرایند!

۲۹۹:۱۳۷۷ به نقل از شجاعی‌زند، ۱۳۸۱:۱۱۵)، معلوم می‌شود که مقصود این جامعه‌شناسان، تمایزگذاری میان عرصه‌های قدسی و عرفی است و این جریان، عاملی برای عرفی‌شدن است و نه معنایی برای آن. بروس از این عامل به «بخش‌بخش‌شدن»<sup>۱</sup> جهان زندگی تعبیر می‌کند (بروس، ۲۰۰۲: ۴-۱۹) یا برگرد آن را با عنوان «کلیسا» یا «تخصص نهادی دین» مطرح می‌کند که متضمن جداکردن عرصه‌های مقدس و نا مقدس بوده است (همیلتون، ۲۹۹:۱۳۷۷).

ظاهراً می‌توان عرفی‌شدن دین را طوری معنا کرد که بار کلامی یا ارزشی نداشته باشد و قابل بررسی جامعه‌شناختی باشد، به این ترتیب که بگوییم عرفی‌شدن دین، فرایند تحول بخش‌ها و جنبه‌هایی از باورداشت‌های دین‌مداران است که کارکرد آن سازگاری و تلائم بیشتر دین با دنیای نوینی است که قرار است دین در آن دنیا به حیات خویش ادامه دهد. این تحولات از منظر درون‌دینی می‌تواند کاملاً مستدل و مستند به خود شریعت باشد و می‌تواند بی‌دلیل و غیرمستند به آن و تنها به خواست و مصلحت‌بینی دینداران صورت پذیرد. ولی جامعه‌شناس کاری به انگیزه افراد یا دلیل کلامی آن ندارد، جامعه‌شناس فقط به پیامد خارجی تحولات می‌پردازد، گرچه این تغییرات در حدّ تکیه بر بُعدی و متروک‌ماندن بُعد دیگر باشد. اگر این تغییر و تحول در راستای تلائم بیشتر دین با دنیای اطرافش باشد، جامعه‌شناس می‌تواند بگوید که دین، عرفی شده است و هیچ ارزش مثبت و یا منفی نیز از آن استنباط نکند.

و. توجه نویسنده محترم به جریان‌ات مختلف در ادیان و جوامع مختلف باید با تلاش برای پیدا کردن روندها و مکانیسم‌های احتمالی مشترکی همراه می‌شد که ورای این تنوع می‌تواند وجود داشته باشد. مثلاً ایشان روندهای منتهی به خصوصی‌سازی و نهایتاً شخصی‌سازی دیانت را نا مربوط با اسلام و مختص به الگوی مسیحی و شرایط خاص تاریخی - فکری غرب می‌داند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۴۹۱). درحالی‌که مثلاً حتی در ایران که حکومت دینی برقرار است و بنابراین دین دارای اهمیت اجتماعی است و منحصر به عرصه خصوصی نشده است، شخصی‌شدن و فردی‌شدن فهم دین، فراوان مشاهده می‌شود و این ناشی از همان مکانیسم‌های مشترکی است که در هر جامعه متکثر رخ می‌دهد. نه فقط تکثر ادیان بلکه تکثر قرائات دینی نیز کم و بیش همان پیامدها را به دنبال دارد. بنابراین به‌جا بود همان‌طور که ایشان حکم تکثر دینی را به تکثر مذهبی تسری داد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۳۳۳)، آن را به تکثر قرائتی هم تسری می‌داد. البته نویسنده در اثر بعدی خود پیامدهای تکثر را اختصاص به تکثر دینی و مذهبی نداده و به‌طور مطلق از تکثر صحبت کرده است که یا به نسبت می‌گراید و یا به فرقه‌گرایی منجر می‌شود، ولی

نمی‌دانم چرا این را در تئوری‌های مختص به جوامع اسلامی ذکر کرده است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۴۹۵)!

واقع مطلب این است که اولاً تنوع و تکثر چه دینی، چه مذهبی و چه قرائی (قرائات متفاوت)، خواه ناخواه دارای پیامدهای عرفی‌ساز است. ثانیاً تکثر، از عوامل و مکانیسم‌های مشترک در عرفی‌شدن است و اختصاص به جامعه‌ی خاصی ندارد. ثالثاً شخصی‌شدن و فردی‌شدن فهم دین که ربطی وثیق با نسبت دارد، از پیامدهای تکثر است و وجهی ندارد که آن را نا مربوط با اسلام دانسته‌اند. رابعاً این فرایندهای عرفی‌ساز حتی می‌توانند در یک جامعه‌ی دینی (حکومت دینی) که دین در آن خصوصی نشده و در عرصه‌ی عمومی حضور فعال دارد، جاری شوند، تا چه رسد به خیلی از جوامع اسلامی (اجتماع مؤمنان) که حکومت‌های سکولار دارند و دین را به عرصه‌های خصوصی رانده‌اند، که در این صورت فرایندهای دیگری مثل بخش‌بخش شدن زندگی نیز به کمک تکثر می‌آید و روند شخصی‌شدن و نسبت را تسریع و تشدید می‌کند. خامساً با آموزه، همیشه نمی‌توان جلوی فرایند اجتماعی را گرفت. این که در اسلام آموزه‌هایی برای ایجاد حکومت دینی داریم مانع از این نیست که عمده‌ی مسلمانان در حکومت‌های سکولار زندگی نکنند. به وضوح می‌بینیم که مسلمانان نیز در حکومت‌های سکولار و دین خصوصی شده زندگی کرده و می‌کنند. لذا وجهی ندارد که نویسنده‌ی محترم خصوصی‌شدن را از تئوری‌های نامربوط با اسلام و وضعیت مسلمانان می‌داند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۴۹۱).

در بخش دیگری از بحث تئوری‌های نامربوط می‌گویند: «اگر افسون‌زدایی و رواج عقلانیت در دنیای جدید، ضریه‌ی سختی به بعضی از ادیان و باورهای ناعقل‌گرا وارد آورد، اسلام به مثابه‌ی یک آیین عقل‌باور نه تنها از این دستاورد بشری لطمه‌ای ندیده و نخواهد دید، بلکه بر اعتبار و غنای آن نیز افزوده خواهد گردید» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۴۹۲).

ظاهراً از این که افسون‌زدایی را نیز کنار عقلانیت ذکر کرده‌اند، مقصود ایشان از عقلانیت همان ست که وبر می‌گوید. ولی این معنا کاملاً با عقل‌باوری آیین اسلام متفاوت است. آن چه در اسلام به عنوان عقل، مورد تمجید و ستایش قرار گرفته است (ما عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اُكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ) غیر از فرایند عقلانی‌شدن و افسون‌زدایی است که اگر جاری شود، هر دینی را با خود می‌برد. عقلانی‌شدن، معنایش بیشتر این است که ما می‌دانیم یا باور کرده‌ایم که هر لحظه، به شرط آن که اراده کنیم، می‌توانیم ثابت کنیم که اصولاً هیچ قدرت اسرارآمیز و غیر قابل پیش‌بینی که در جریان زندگی مداخله کند، وجود ندارد. خلاصه این که، می‌توانیم هر چیزی را به وسیله‌ی پیش‌بینی مهار کنیم (فروند، ۱۳۶۲: ۲۷).

ز. شجاعی‌زند پیامدهای مهم عرفی‌کننده‌ی تکثر را دو چیز می‌داند. یکی نسبت ایده‌ها و



ارزش‌ها و دیگری فرقه‌گرایی و منازعات مذهبی و تشکیل یک نظام عرفی در اداره جامعه به عنوان خاتمه‌دهنده منازعات (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۳) و (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۴۹۵-۴۹۶).

توجه به این نکته، مهم است که بدانیم، تکثر علاوه بر آن‌چه نویسنده محترم گفته‌اند و مهم‌تر از آن، انواع دیگری دارد که تقسیم‌بندی ایشان را از انواع جامعه نیز تکمیل می‌کند. همان‌طور که در گزارش کار مؤلف محترم آوردم، ایشان برای ساختن طرح «الگوهای عرفی شدن جوامع» از ترکیب دو ملاک انواع دین و انواع جامعه، شش نوع آرمانی ارائه می‌دهند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۳۲۵). با صرف‌نظر از اشکالی که در تقسیم دوگانه ادیان بیان کردم، من با ملاک‌های ایشان مخالفتی ندارم و منکر تأثیر این ملاک‌ها در تفاوت الگوهای عرفی شدن نیستم، فقط توجه خواننده را به این نکته جلب می‌کنم که در نظر نگرفتن دو ملاک دیگر، کار الگوسازی را با مشکل جدی مواجه می‌کند، یکی از این دو ملاک مورد نظر، انواع اجتماع مؤمنان یک‌دین و در نتیجه انواع تکثر و تنوع دینی است. این ملاک، ملاکی کاملاً جامعه‌شناختی و بسیار مؤثر در جهت هدف الگوسازی مورد بحث است. ملاک دیگر وجود یا عدم وجود روحیه دموکراتیک در جامعه است.

اجتماع مؤمنان یک دین عملاً دو گونه است، یا مؤمنان، گروه جامعه‌شناختی با احساس همبستگی دینی به وجود می‌آورند و یا مؤمنانی پراکنده و بدون احساس همبستگی دینی قابل توجه‌اند. بر این اساس، تکثر نیز یا تکثر جمعی است، یعنی گروه‌ها و فرقه‌های متکثر دینی، و یا تکثر فردی است، یعنی فرد به‌تنهایی در مقابل فرد قرار می‌گیرد و نه فرد به عنوان عضوی از یک گروه در مقابل فردی از گروه دیگر. این دو وضعیت اجتماعی، کاملاً متفاوت‌اند و پیامدهای متفاوتی نیز خواهند داشت:

#### ۱. تکثر جمعی بدون غلبه روحیه دموکراتیک

حاصل این وضعیت همان منازعات و کشمکش‌های دینی است که گاهی منجر به دین‌گریزی دین‌دارانی می‌شود که خواستار صلح و آرامش هستند. نمونه این تکثر و پیامد آن را در ایرلند شمالی و افغانستان می‌بینیم.

#### ۲. تکثر جمعی با غلبه روحیه دموکراتیک

گرچه این روحیه بعد از پشت‌سر گذاشتن منازعات طولانی و بی‌حاصل، به وجود آمده باشد. حاصل چنین روحیه‌ای تشکیل حکومت بی‌طرف دینی و گسترش روحیه تساهل و مدارا

و کم‌رنگ شدن ایدئولوژی‌گرایی‌های دینی است. در این وضعیت، یک بازار رقابتی بین ادیان و گروه‌ها و فرقه‌های مختلف برای عضوگیری و تبلیغ دینی به وجود می‌آید که نتیجه آن گسترش مشارکت دینی در بین افراد جامعه می‌شود. بروس با کمی تفاوت در اصطلاح، امریکا را نمونه‌ای برای این وضعیت می‌داند و نشاط دینی آن را از همین راه تبیین می‌کند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۳۰۰-۳۰۱). ظاهراً هند را نیز که قانون سکولار و تساهل و تسامح دینی در آن به شدت اعمال می‌شود، نمونه‌ای دیگر از این وضعیت می‌توان دانست.

### ۳. تکثر فردی

این همان وضعیتی است که بیشترین تأثیر را در فرآیند عرفی‌شدن فرد دارد. وجود فضایی با ایده‌ها و ارزش‌های متکثر، بدون تکیه فرد به یک گروه دینی، نخست او را نسبت به آنچه خود دارد حاشیه‌ای می‌کند و فرد می‌تواند از بیرون و با دیدی انتقادی‌تر، به آنچه خود و دیگران دارند، نگاه کند و به نحو مستقل‌تری از گذشته، به انتخاب یا التقاط و حتی نوآوری دست یازد. آنچه اشاره شد، فرآیندهای حاشیه‌ای‌شدن (marginalization) و شخصیت‌یابی (personalization) هستند (حیدری بیگونند، ۱۳۸۰: ۱۰۷-۱۰۸) که حاصل آن‌ها شخصی‌شدن و فردی‌شدن فهم دین است. نسبت و کاهش تقدس ایده‌های دینی به جهت آشکارشدن آنچه که فرد، ریشه‌های انسانی دین می‌خواند، نیز از فرآیندهایی هستند که به همراه فردی‌شدن از راه می‌رسند.

ح. نویسنده محترم می‌پذیرند که الگوی غربی توسعه و پیشرفت در قالب مدرنیته، خویشاوندی و پیوند وثیقی با فرآیند عرفی‌شدن دارد، در عین حال معتقدند نباید نسبت میان نوگرایی و توسعه یا «تجدد فی‌نفسه» را با عرفی‌شدن لزوماً یک نسبت تام و همواره مثبت قلمداد کرد، زیرا مسیر تجدد و پیشرفت جوامع، منحصر به الگوی مدرنیته غربی نیست (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۱۵، ۴۹۴، ۴۹۸، ۵۰۶).

اشکال کار این است که فرض شجاعی‌زند در وجود الگویی برای توسعه، که همبسته عرفی‌شدن نباشد، هرچند محال نیست و معقول است، تا این الگو تعریف نشود و مشخصات و جزئیات آن معلوم نگردد، نمی‌تواند فرض قابل اعتمادی باشد. اصلاً «تجدد فی‌نفسه» در کلام ایشان چه عناصر و مؤلفه‌هایی دارد که نه عامل ذاتی عرفی‌شدن است و نه بی‌آمد التزامی آن؟ (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۵۰۶).

کاربرد مفاهیم مبهم بحث را در ابهام باقی می‌گذارد. اگر غیر از الگوی کمونیسم شرقی و یا الگوی سرمایه‌داری غربی (تولید انبوه و تبعیت نیاز از تولید و...) الگوهای دیگری نیز وجود

دارند، باید دقیقاً تعریف شوند. تاریخ وضعیت این الگوها را نسبت به دین و فرآیند عرفی شدن معلوم کرده است. باید الگویی از توسعه را که متلائم با دین و ناهمبسته با عرفی شدن می‌دانیم تفصیلاً معرفی کنیم.

### منابع

- حیدری بیگوند، داریوش (۱۳۸۰)، «مسئله بحران هویت جوانان»، نامه انجمن جامعه‌شناسی ایران، شماره ۴، صص ۱۰۱-۱۱۱.
- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۰)، دین، جامعه و عرفی شدن، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، انتشارات باز، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، «مسیرهای محتمل در عرفی شدن ایران»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره هفتم، شماره ۱، صص ۳۰-۶۵.
- فروند، زولین (۱۳۶۲)، جامعه‌شناسی ماکس ویر، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: توتیا، چاپ اول.
- محدثی، حسن (۱۳۸۲)، «آیا اسلام تمایزی جوهری با مسیحیت دارد؟»، اخبار ادیان، سال اول، شماره ۱، صص ۳۸-۴۵.
- محمدی، مجید (۱۳۷۷)، سر بر آستان قدسی، دل در گرو عرفی، تهران: نقره.
- ویلم، ژان پل (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی ادیان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: تبیان، چاپ اول.
- همیلتون، ملکلم (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، چاپ دوم.
- Berger, P. (1973) *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin.
- Bruce, S. (2002) *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Dobbeaere, K. (1981) "Secularization: a multi-dimensional concept", *Current Sociology* 29(2), 3-215.
- Wilson, B. (1966) *Religion in Secular Society*. London: C.A. Watts.
- محمدمسعود سعیدی دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی اقتصادی و توسعه در دانشگاه فردوسی مشهد، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (گروه مطالعات اجتماعی) و مدرس حوزه و دانشگاه است. علائق پژوهشی وی جامعه‌شناسی دین، جامعه‌شناسی شناخت، فلسفه علم و مطالعات فرهنگی است.

msaedi110@gmail.com

m-saedi.blogfa.com