

نقد و بررسی پیش فرض‌های نظریه عرفی شدن

صادق گلستانی*

چکیده

بررسی قلمرو دین، و نقش اجتماعی و به‌ویژه موقعیت فرانهادی‌اش، از دیرباز در حوزه‌های مختلف علمی، چون کلام و جامعه‌شناسی در کانون توجه اندیشوران بوده است. این مقوله در دنیای جدید - که دنیای مدرن و عقلانی معرفی شده - محور مجادله بسیاری از نویسندگان قرار گرفته است. برخی قلمرو حداقلی برای دین تعریف کرده و اساساً رابطه دین و دنیا را منکر شده و اندیشه ضرورت حذف دین را از ساحت عمومی اعلان کرده‌اند. شماری نیز بی‌آنکه آشکارا از منزوی ساختن دین سخن بگویند، بر این باورند که مقتضیات دنیای جدید این انزوا را در پی دارد؛ به عبارتی، افول موقعیت اجتماعی و انزوای اجتماعی دین را از لوازم دنیای جدید می‌دانند و از آن به «عرفی شدن»، یاد می‌کنند. این باور مبتنی بر پیش فرض‌هایی است که در این نوشتار بررسی و نقد می‌شود.

کلیدواژه‌ها: عرفی شدن، اسلام، دین کلیسایی، عقلانیت، عقلانی شدن، قدس و عرف.

دین حداقلی یا حداکثری

«قلمرو دین»، از مباحث مهم در حوزه کلام جدید است. این پرسش که «آیا دین افزون بر تنظیم مناسبات شخصی انسان با خدا، وظیفه دیگری نیز دارد؟» مناقشات فراوانی بین متفکران برانگیخته است. دو نگاه کلی در این باب وجود دارد: برخی به حضور حداقلی دین و در مقابل شماری به وظیفه حداکثری دین معتقدند.

دیدگاه حداقلی: مطابق دیدگاه حداقلی، وظیفه دین به امور شخصی فروکاسته و کارکرد دین تنها در امور اخروی و قدسی و معنوی، از قبیل نماز و روزه و دعا و مناجات و مسائلی از این دست خلاصه می‌شود. بنابراین، انتظار فراتر از این مقولات از دین، و ورود آن در عرصه اجتماع و دخالت در تمشیت زندگی مردم و به‌ویژه پیوند با دولت، مغایر با وظیفه ذاتی و فراتر از توانمندی آن است. این دیدگاه بدون ملاحظه تفاوت‌های موجود بین ادیان مختلف توحیدی و به‌ویژه نادیده گرفتن تفاوت جوهری بین ادیان تحریف شده و ادیان ناب آسمانی، مدعیات خود را به همه ادیان تعمیم می‌دهد.

دیدگاه حداکثری: نفی رویکرد تجزی‌گرایانه به رابطه دین و دنیا شاخصه اصلی این دیدگاه است. مطابق این نگاه، تقابلی بین قلمرو امور قدسی و عرفی وجود ندارد و وظیفه دین به تنظیم مناسبات فردی و آن‌جهانی یا قدسی محدود نیست، بلکه تمشیت و تدبیر زندگی این جهانی و دنیایی را نیز دربرمی‌گیرد. بنابراین، جداانگاری دین و دنیا نظریه‌ای غیردینی و مغایر جوهر و هدف دین و عکس جهت‌گیری انبیا شمرده می‌شود. این رویکرد در همه ادیان، به‌ویژه اسلام و به‌طور اخص قرائت شیعی آن، مصداق دارد.

رویکرد حداقلی و عرفی شدن

بر مبنای رویکرد حداقلی، نظریه‌ای به نام سکولاریزم در ادبیات سیاسی اجتماعی وارد شده است. این نظریه به شدت از جدایی دین از عرصه اجتماعی و حذف دین از سپهر عمومی دفاع می‌کند.

اما برخی از نویسندگان به جای دفاع عریان از ایدئولوژی سکولاریزم و نفی حضور حداکثری دین، از موضع جامعه‌شناس به دفاع از قلمرو حداقلی از دین - دست‌کم در دنیای جدید - پرداختند. آنان در پاسخ به این پرسش که «حضور دین در اجتماع، به‌ویژه عرصه روابط قدرت و مدیریت سیاسی - اجتماعی چگونه ارزیابی می‌شود؟» کاری به قلمرو

وظیفه‌ی اصلی دین و حداقلی یا حداکثری بودنش ندارند، لکن بر این باورند که نتیجه‌ی مطالعات اجتماعی در مناسبات دنیای جدید فرایند افول حضور حداکثری و موقعیت‌های دین را اجتناب‌ناپذیر نشان می‌دهد و به عبارت دیگر عرفی شدن، سرنوشت همه‌ی ادیان در مناسبات زندگی جدید معرفی می‌شود.

تبیین مفهومی سکولاریزاسیون

مفهوم عرفی شدن یکی از ترجمه‌های واژه‌ی سکولاریزاسیون است. معادل‌های دیگری در لغت فارسی دارد که عبارت‌اند از: جداسازی دین از دنیا (دیانت‌زدایی)؛^۱ جداانگاری دین و دنیا؛^۲ دنیوی شدن؛^۳ غیردینی کردن؛^۴ عرفی شدن.^۵

معنای جامعه‌شناختی عرفی شدن

جامعه‌شناسان از این اصطلاح برای نشان دادن مجموعه‌ای از جریانات استفاده می‌کردند که در آن، عنان مهار محیط اجتماعی، زمان، امکانات، منابع و افراد از کف مقامات دینی خارج شده و روش‌های تجربی‌مشربانه و غایات و اهداف این‌جهانی به جای شعایر و نحوه‌ی عمل‌های نمادینی نشسته است که معطوف به غایات آن‌جهانی یا مافوق طبیعی‌اند.^۶

آلن بیرو در تعریف آن می‌گوید: (Secularization) از ریشه‌ی (secularis) به معنای «غیرمقدس» و «غیرروحانی» گرفته شده و فرایندی است که بر طبق آن، واقعیاتی که در قلمرو دینی، جادویی و مقدس جای داشتند، به محدوده‌ی امور غیرمقدس و طبیعی منتقل می‌شوند. در زمینه‌ی حیات اجتماعی، غیردینی ساختن، با زدایش بُعد تقدس‌آمیز برخی از مظاهر جهان و مقام انسان در جهان همراه است و با آن مظاهری عقلانی، علمی و فنی‌جانشین مظاهر دینی و تبیین جهان با استعانت از امور مقدس و الهی می‌شود.^۷

عرفی شدن در نظر ویلسون، فرایندی است که در آن، وجدان دینی، فعالیت‌های دینی و نهادهای دینی اعتبار و اهمیت اجتماعی خود را از دست می‌دهند و این بدان معنا است که دین در عملکرد نظام اجتماعی به حاشیه رانده می‌شود و کارکردهای اساسی در عملکرد جامعه با خارج شدن از زیر نفوذ و نظارت عواملی که اختصاصاً به امر ماورایی عنایت دارند، عقلانی می‌شوند.^۸ کاکس نیز در تعبیری شبیه به همین می‌گوید: عرفی شدن فرایندی تاریخی است که در آن، جامعه و فرهنگ از قیومت کنترل مذهبی و جهان‌بینی‌های بسته متافیزیکی فارغ می‌شوند.^۹

برایند تعریف‌های پیش‌گفته

با توجه به تعریف‌های پیش‌گفته، و نیز ملاحظه نظریه عرفی شدن، می‌توان گفت: عرفی شدن عبارت است از فرایند کاهش نقش فرانهادی دین به‌ویژه در دنیای مدرن؛ به عبارت دیگر، جایگاه اجتماعی دین در جهان جدید رو به افول گذاشته می‌شود. این موضوع به دو صورت تصور می‌شود: ۱. انزوای اجتماعی دین و رها کردن سپهر عمومی و پرداختن به نقش‌های فردی یا همان تنظیم مناسبات فرد با خدا؛ ۲. انقلاب درونی و عصری شدن دین و دریافت‌های دنیایی از آن.

تبیین نظری فرایند عرفی شدن

همان‌گونه که گفته شد، نظریه عرفی شدن گرچه یک موضوع کلامی را در کانون توجه قرار می‌دهد، یک نظریه جامعه‌شناختی است و با این رویکرد به تبیین این فرایند می‌پردازد و علل اجتماعی آن را می‌کاود.

جامعه‌شناسان دین برای اثبات این نظریه و تعمیم آن به همه ادیان، به عناصر و عوامل مختلف اثرگذار در این فرایند اشاره کرده‌اند که مهم‌ترین آنها عقلانیت جدید و افتراق ساختاری است. به تعبیر شجاعی زند: فرایند عرفی شدن را دو تئوری اصلی به‌عنوان دو رهیافت کلان - که دیگر نظریات و شاخه‌ها منظمات آن‌اند - به پیش برده است: یکی نظریه تمایزیابی ساختی جامعه و دیگری عقلانیت. جامعه‌شناسان پس از دورکیم، وبر که به بررسی جایگاه و نقش دین در جامعه پرداختند، در مسیر این دو رهیافت گام زدند.^{۱۰}

۱. عقلانیت جدید

عقلانیت معانی مختلفی دارد، ولی معنای مورد نظر در این باب، عقلانیت ابزاری یا صوری است که در جامعه‌شناسی، به‌ویژه ادبیات ماکس وبر جایگاه خاصی دارد. وی در تحلیل سرمایه‌داری غرب و بررسی عناصر اثرگذار در آن و پاسخ به این پرسش که چرا این فرایند در غیر جوامع غربی اتفاق نیفتاده، این نظریه را طرح کرده است. او برای این منظور به تقسیم‌بندی انواع کنش‌های انسان پرداخته و از میان آن تنها یک نوع کنش را معرف رفتار اجتماعی دنیای متجدد و انسان مدرن تلقی کرده است.

انواع کنش‌های وبر عبارت‌اند از: عقلانی، عاطفی، سنتی، ارزشی.

کنش‌های چهارگانه

۱. **کنش سنتی:** این نوع کنش، حاصل گرایش به سنت است که از طریق عادات طولانی‌مدت ایجاد می‌شود.^{۱۱} فاعل کنش، برای عمل سنتی خویش، به تصور یک هدف یا درک یک ارزش یا احساس یک عاطفه نیازی ندارد؛ بلکه فقط به انگیزه‌ی بازتاب‌هایی که بر اثر ممارست‌های طولانی در او ریشه دوانیده عمل می‌کند.^{۱۲}

۲. **کنش عاطفی یا انفعالی:** این نوع کنش ناشی از تمایلات خاص و وضعیت احساسی شخص است.^{۱۳} در این نوع کنش منشأ عقلانی یا سنتی یا تصور یک نوع ارزش ندارد و تنها یک نوع انفعالات درونی و عاطفی باعث بروز آن می‌شود. به تعبیر ریمون آرون، نمونه‌ی این نوع کنش، سیلی‌ای است که مادر به دلیل غیرقابل تحمل بودن رفتار فرزند به گوش وی می‌نوازد. یا مستی است که شخصی به سبب از دست دادن تسلط خویش به شخصی دیگر می‌زند. در این گونه کنش‌ها هدف یا سیستمی از ارزش‌ها مبنای تعریف کنش نیست؛ بلکه ناشی از واکنشی عاطفی است که فاعل کنش در اوضاع و احوالی معین نشان می‌دهد.^{۱۴}

۳. **کنش عقلانی معطوف به ارزش:** این کنش شامل باور آگاهانه به ارزش یک رفتار اخلاقی، زیبایی‌شناختی، مذهبی و مانند اینها است که فارغ از هرگونه چشم‌اندازی برای توفیق بیرونی است و فقط به خاطر خودش وجود دارد.^{۱۵} تلاش در این نوع کنش، برای وصول به هدف خارجی نیست، بلکه برای وصول به یک امر ارزشی یا وهمی است. تعیین ارزش از نظر وبر هرگز امری عقلانی نیست و عقل آدمی توان داوری درباره‌ی صحت و سقم ارزش‌ها را ندارد. عقلانی خواندن این نوع کنش‌ها تنها بدان جهت است که فاعل کنش نه براساس عادت و نه صرفاً عاطفی بلکه به نحوی آگاهانه لوازم و الزامات ارزش را عقلاً می‌پذیرد و به آن عمل می‌کند؛ مانند ناخدایی که غرق شدن به همراه کشتی را ارزش و افتخار می‌داند و با پذیرش آگاهانه خطر به سوی افتخار و همی خود گام برمی‌دارد.^{۱۶}

۴. **کنش عقلانی معطوف به هدف:** این کنش شامل گرایش به مجموعه‌ای از اهداف مشخص فردی است. در این گرایش، رفتار عوامل بیرونی و افراد دیگر پیش‌بینی می‌شود. این گونه پیش‌بینی‌ها، به‌مثابه‌ی شرایط و وسایل کسب توفیق‌آمیز اهداف عقلایی شخص‌اند.^{۱۷} هدف این نوع کنش‌ها دستیابی به هدف دنیایی است و درستی و نادرستی هدف یا راه دستیابی به آن مورد توجه قرار نمی‌گیرد. آنچه مهم است، پیش‌بینی‌پذیری، قابل وصول بودن هدف و کارآمدی ابزار و روش‌های رسیدن به آن هدف است.

از منظر حامیان عرفی شدن، عقلانیت ابزاری پایه رفتار اجتماعی انسان مدرن است. این همان چیزی است که با آموزه‌های سنت و عناصری که به اقتضای مناسبات زندگی سنتی امکان تظاهر اجتماعی داشت، نمی‌سازد و دین از جمله آن است؛ زیرا عقلانیت دینی، عقلانیت ارزشی است و در دنیای جدید نمی‌تواند با مناسبات و مقتضیات آن هم‌نوایی نماید. در دنیای عقلانی، امور رمزوار وجود ندارد تا تبیین آن را به امور ماوراءالطبیعی ارجاع دهیم. به گفته کنت بشر جدید در سیر تطورات اندیشه‌اش به اوج شکوفایی رسیده که به دوران علمی معروف است. در این دوره برای فهم پدیده‌های زندگی، برخلاف دوره‌های ربانی و فلسفی، در پی مؤیدات تجربی است؛ دیگر مسائل رمزگونه و اسرارآمیز برای او وجود ندارد تا به دانش غیرطبیعی نیازمند باشد؛ دانشی که از ثمرات عقلانیت ابزاری است.

مبنای فرضیه کسانی که فعال‌گرایی دینی در جوامع اسلامی را بر نمی‌تابند و نه تنها پیوند دین و دولت را در جهان جدید در راستای حضور قدرتمندانه دین در عرصه زندگی تحلیل نمی‌کنند، و حتی حکومت دینی را بسترساز عرفی شدن دین می‌پندارند، همین تحلیل وبری از کنش اجتماعی است.^{۱۸}

از جمله ثمرات نظریه عقلانیت وبر، اندیشه تفکیک بین مدیریت دینی و علمی است؛ زیرا که وقتی عقلانیت دینی در عقلانیت ارزشی محدود گردد، همه دستاورد عقل نیز بیرون از عقلانیت دین قرار می‌گیرد و غیردینی یا عرفی تلقی می‌شود؛ چنان‌که برخی معتقدند: برنامه‌ریزی، کار علم است نه کار فقه یا دین، و به روش علمی نیازمند است نه دینی. مسائل و مشکلات مبتلی به جامعه عمدتاً علمی‌اند، نه فقهی (دینی)؛ یعنی گشودن گره آنها به عهده علم است نه فقه (دین). مثلاً اینکه چگونه باید آلودگی هوا را مرتفع کرد یا چگونه باید تورم را مهار نمود و همین‌طور صنعت، سدسازی، جاده‌کشی، شهرسازی، شهرداری و... همه اینها مسائل علمی‌اند و نه دینی و گشودن گره آن بر عهده علم است و نه دین. هیچ‌یک از اینها مسائل فقهی (دینی) نیستند و در هیچ کتاب فقهی هم درباره این امور بحث نشده است.^{۱۹}

۲. افتراق ساختاری

با شروع فرایند تجدد که با پیشرفت‌های بشر در عرصه علم و تکنولوژی همراه بود، هرروز شاهد پیچیده‌تر شدن حیات اجتماعی و متعاقب آن، پیدایش نهادهای تخصصی به منظور

پاسخ‌گویی به مطالبات جدید بودیم. این فرایند تحولات فراوانی در پی داشت که یکی از آنها، افول نقش فرانهادی دین است. در واقع دین که در دنیای سنت و دوره‌بساطت جوامع و نیاز نداشتن به نهادهای تخصصی، نقش‌های فراوانی ایفا می‌کرد، با شروع افتراق ساختاری و تقسیم کار اجتماعی و پیدایش نهادهای تخصصی، به تدریج نقش‌های اجتماعی را به آن نهادها واگذار کرده و نقش فرانهادی‌اش را از دست داده و به ایفای نقش فردی‌اش، یعنی همان تنظیم مناسبات فرد با خدا، روی آورده است.

آشناترین نظریات درباره‌ی فرایندهای انتقالی جوامع، متعلق به اسپنسر، دورکیم و تونیس است. جوهره‌ی نظریه‌ی آنها این است که پس از «چند پاره شدن» نهادهای غالب، مثل دین و خانواده، به مرحله‌ای از یک تقسیم کار پیشرفته و ساختار تمایز یافته‌ی نهادی دست می‌یابند و نتیجه‌ی حاصل از آن در عرصه‌ی دین آن است که دینی که تا پیش از این واجد نقش‌های فراوان و کارکردهای متعدد در جامعه بود و به‌عنوان یگانه مرجع هنجارفرست، تنها عامل پیونددهنده‌ی اجتماعی، تنها منبع مشروعیت‌بخش اقتدار حاکم و یگانه معیار تعیین سلسله‌مراتب و منزلت اجتماعی و بستر منحصربه‌فرد تمام فعالیت‌های جمعی در اداره‌ی جامعه محسوب می‌شد، از این پس استیلای انحصاری و نقش همه‌کارکردی خویش را از دست می‌دهد و نقش و مسئولیت اجتماعی محدودی را برعهده می‌گیرد.^{۲۰}

پیش‌فرض‌های نظریه‌عرفی شدن

این نظریه بر پیش‌فرض‌هایی استوار است که در واقع مبانی و اصول موضوعه‌ی آن به حساب می‌آید. در اینجا مهم‌ترین آن را بررسی می‌کنیم.

۱. تعارض عقل و دین

نظریه‌ی عرفی شدن که بر عقلانی شدن جهان جدید تأکید دارد، از آن حیث نقش اجتماعی دین را در کانون تردید و انکار قرار می‌دهد که نمی‌تواند برای دستاوردهای بشری، توجیه دینی از درون آموزه‌های دین بیابد؛ لذا آموزه‌های موجود در متون دینی، اعم از ظواهر و نصوص را متعلق به دنیای سنت می‌داند که بساطت و فقدان پیچیدگی و مطالبات متنوع و نیازمند به مهارت و تخصص شاخصه‌ی آن است. در همین راستا تفسیر عرفی و دنیایی از این دستاوردها ارائه می‌دهد و آن را غیردینی می‌داند. مطابق این تحلیل از آنجا که دین - که در نظریه‌ی عرفی شدن مرادف نصوص دینی است - کارکردی مناسب مقتضیات جهان مدرن

ندارد، ناگزیر است از دخالت ساحت عمومی و ادعای نقش فرانهادی دست بکشد؛ زیرا اصرار دین در ایفای نقش اجتماعی و دخالت آن در ادارهٔ حیات اجتماعی، فراتر از ظرفیت آن و باعث به عقب راندن جامعه به قهقرا می‌باشد.

این تحلیل بر پیش‌فرضی استوار است که به دوگانگی بین عقل و دین باور دارد. بر این اساس، عقل هیچ‌ساختی با دین ندارد و این دو، پدیده‌هایی متمایزند و قلمروهایی غیرمرتبط با یکدیگر دارند. بنابراین هرآنچه عقل دارد، بیرون از حوزهٔ دین قرار می‌گیرد و مدعیات دینی نیز غیرعلمی محسوب می‌شود، و دستاوردهای عقلی و آنچه محصول تلاش و کاوش‌های عقلی بشر است و نیز روش‌های عقلایی که در جامعه در جهت تدبیر معیشت و مدیریت زندگی به کار گرفته می‌شود، عرفی و غیردینی به‌شمار می‌آید و در جهت توجیه نظریهٔ عرفی شدن تفسیر می‌شود.

از همین‌رو، حامیان نظریهٔ عرفی شدن، بین مدیریت دینی و علمی یا عقلی تقابل می‌افکنند و معتقدند: مدیریت جامعه به واسطهٔ برنامه‌ریزی‌های اجتماعی و اقتصادی و به‌کارگیری علوم و مدیریت جامعه به واسطهٔ برنامه‌ریزی‌های اجتماعی و اقتصادی و به‌کارگیری علوم و فنون تجربی و فناوری جدید، صورت می‌گیرد؛ در حالی که آیات و روایاتی که مبین جزئیات این امور باشد وارد نشده است. اینها دستاورد عقل بشری است، پس نمی‌تواند دینی باشد.^{۲۱}

این پیش‌فرض ناشی از نشناختن صحیح اسلام و منزلت عقل در آن است. در آموزه‌های اسلامی نه تنها تقابلی بین عقل و دین نیست، بلکه اساساً عقل یکی از منابع کشف احکام شرع مقدس است. ملازمه بین عقل و شرع نیز از اصول پذیرفته شده بین عالمان دینی است. شهید مطهری در توضیح آن می‌گوید:

هرچه را که عقل حکم به لزوم آن بکند دین هم چنین حکمی خواهد داشت؛ به این معنی که اگر عقل یک مصلحتی را کشف کرد (کشف یقینی و قطعی نه کشف احتمالی و گمانی)، در اینجا باید حکم بکنیم که حتماً اسلام دستورش همین است ولو آن دستور به ما نرسیده باشد. و هرچه شارع حکم کرده است، مورد تصدیق عقل نیز قرار می‌گیرد. البته معنای این جمله این نیست که هر جا که شارع حکمی وضع کرده، عقل هم الان حکمی دارد؛ مثلاً اگر شارع گفته است گوشت خوک حرام است عقل هم می‌فهمد که چرا حرام است. مقصود این است که در هر حکم شارع رمزی وجود دارد که اگر آن رمز را برای عقل بگویند عقل هم تصدیق می‌کند. این پیوندی که میان عقل و دین در اسلام هست، در

دینی بودن یک موضوع به این نیست که همواره نصی در آن مورد وارد شده باشد و در غیر این صورت در قلمرو عرف قرار گیرد. لازمه این پیش‌فرض آن است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در زمان خودش میلیون‌ها حکم و قاعده جزئی برای تنظیم زندگی اجتماعی قرن‌های بعد و نیز تحولات اجتماعی آن جوامع می‌آورد؛ در حالی که هیچ کاربردی نداشت برای آن جامعه که از دید شرایط اجتماعی ماهیتاً متفاوت با دوران ما بود. چنین امری همان منطق اخباری‌گری است که در میان عالمان ما جایگاهی ندارد.

خدای سبحان با نازل کردن کامل‌ترین کتاب بر قلب کامل‌ترین انسان، همه قواعد و اصول کلی و بنیادین مورد نیاز بشر و معطوف به همه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی‌اش را به او هدیه داد. در عین حال با نهادن عقل در درون جان انسان او را به اندیشیدن و بهره‌گیری از منابع حیات در جهت اداره زندگی فردی اجتماعی تشویق کرده است و این عقل را حجت خود معرفی کرده است. دینی بودن قواعد و شرایط زندگی در گرو انطباق یا عدم مخالفت و تعارض با آن قواعد و اصول است.

بنابراین، عقل و دستاوردهای عقلی و روش‌هایی که عقلای جامعه در اداره زندگی اجتماعی به کار می‌گیرند، آنجا که با آموزه‌های موجود در کتاب و سنت تعارضی نداشته، نه تنها دنیوی نیست بلکه دینی و شرعی است. به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی:

عقل نیز مانند نقل و زیرمجموعه‌های آن، دارای ویژگی حجیت و کاشفیت از اراده و حکم خدا است. از این رو، عقل ناب همتای نقل معتبر، حجت خدا است و هیچ فرقی با دیگر ادله شرعی ندارد. و پیام و محتوای هر دلیل عقلی یا نقلی، پیام و محتوای دین را نیز تشکیل می‌دهد. بنابراین، تفکیک بین عرصه‌های متدلوژی و ایدئولوژی نادرست می‌باشد. از این رو، در مسائل اجتماعی و سیاسی اسلام، احکامی که از متون روایی و قرآنی ما اخذ می‌شود، با نتایج به دست آمده از عقل برهانی، فرقی ندارد و همگی داخل در نظام سیاسی و اجتماعی است. به دیگر سخن، نظام سیاسی اسلام، تنها به آن دسته از مسائلی که در متون نقلی بدان اشاره مستقیم شده اختصاص نمی‌یابد؛ بلکه آن بخش از اشاره‌های شرع که از طریق عقل، حاصل می‌شود و متون دینی نیز مشحون از تصریح به صحت استناد آنها است، از تعالیم دینی محسوب می‌شود.^{۲۳}

عقل در برابر نقل است، نه دین؛ زیرا که آموزه‌های دین، بخش‌های مختلفی دارند که برخی را دستاوردهای عقل و پاره‌ای را نصوص و متون دینی تشکیل می‌دهد. بنابراین، جدال‌انکاری بین عقل ناشی از نشناختن شرع است.

۱-۱. تعارض عقل و دین، و تفسیر دنیایی از رفتار اجتماعی پیامبر اکرم ﷺ

بر پایه همین پیش‌فرض غلط تعارض عقل و دین است که برخی از سکولارها حتی مدعیات عرفی‌شان را نیز به رفتار سیاسی - اجتماعی پیامبر ﷺ سرایت داده و آن را غیردینی و عرفی تعریف کرده‌اند. به اعتقاد آنان احکام اسلام در باب معاملات (بیع، نکاح، طلاق و سایر عقود و ایقاعات) و سیاسات (قصاص، دیات، حدود و احکام ولایت عامه)، امور عرفی بودند و بر مبنای این تحلیل، عصری بودن دین را نتیجه می‌گیرند. بدین معنی که به‌جای سخن گفتن از حذف دین از صحنه جامعه و منزوی ساختن آن، نسخه دیگری برای عملی ساختن این اندیشه تجویز می‌کنند و آن لزوم قرائت عصری و دنیایی از دین است.^{۲۴} مفاد این نسخه آن است که در هر عصری باید جوهر دین را با مطلق شرایط و داده‌های همان عصر تفسیر کرد، در واقع به جای آنکه قواعد و اصول کلی و ثابت دین را معیار تنظیم مناسبات اجتماعی در هر عصری قرار دهیم و رفتار اجتماعی مان را با آن قواعد تنظیم نماییم، دین اوضاع متفاوت سیاسی - اجتماعی هر عصر را باید بر دین تحمیل کرده، محتوای آن را مطابق همان داده تغییر دهیم و تأویل ببریم. مطابق این باور امروزه که در دوران تجدد به‌سر می‌بریم و فرهنگ سکولار و دین‌ستیز غرب با بهره‌گیری از گول‌های رسانه‌ای خود را به حيله و تزویر و با نام مفاهیم زیبای پیشرفت و آزادی و حقوق بشر بر سایر جوامع تحمیل کرده است، باید محتوا و جوهر دین را مطابق داده‌های جدید تأویل ببریم و با آن خواسته منطبق نماییم.

نکته درخور توجه اینکه در نسخه عصری‌سازی دین - که با نام قرائت‌های مختلف از دین عرضه می‌شود - هیچ مرز و خط قرمزی معتبر و محترم شمرده نمی‌شود و همه ظواهر و نصوص دینی و احکام و قواعد ثابت را نیز دربرمی‌گیرد. به همین جهت است که بدعت با اینکه از منفورترین رفتار خلاف دینی و اسلامی است و بدعت‌گذار، مورد لعن و نفرین دین و اولیای دین قرار گرفته، در این نسخه مجاز شمرده می‌شود. برخی از نویسندگان در این باب می‌نویسند:

بدعت در گذشته، مذموم شمرده می‌شد؛ چون چیزی استثنایی بود... الان عصر، عصر بدعت است؛ چون در جهان مدرنیته عصر، عصر انتخاب است... این بدعت‌گذاری، بنا به تعبیر پاره‌ای از محققان، در عصر تجدد یک جبر است.^{۲۵}

نتیجه این اندیشه آن است که صدف دین از گوهر معرفت و آموزه‌های وحیانی خالی شود. این همان چیزی است که قرآن کریم درباره آن هشدار داده و آن را یکی از شیوه‌های

معاندان دین در مخالفت و مبارزه با اهداف انبیا برشمرده است. مخالفانی که با دستکاری در محتوای دین و تحریف آن، به جای صراط مستقیم، کج‌راهه را به بشر نشان می‌دهند. «همان‌ها که زندگی دنیا را بر آخرت ترجیح می‌دهند و (مردم را) از راه خدا باز می‌دارند و می‌خواهند راه خدا را منحرف سازند، آنها در گمراهی آشکار هستند» (ابراهیم: ۳). منظور از «بیغونها عوجا» این است که آنها با تمام قوا می‌کوشند دیگران را همرنگ خود و هم‌مسلك خویش سازند، به همین دلیل می‌کوشند راه مستقیم الهی را کج کنند، و با افزودن خرافات، و انواع تحریف‌ها و ابداع سنت‌های زشت به این هدف برسند.^{۲۶}

حامیان نظریه‌عصری‌سازی دین می‌گویند این روش برای توانمند ساختن دین و صیانت از حضور دین در عرصه اجتماع است، اما نمی‌گویند با این تأویلات و تفسیرهای دنیوی چیزی از دین می‌ماند تا در عرصه اجتماع دخالت نماید؟ آیا با تجویز بدعت که به معنای دخالت دادن عناصر غیردینی در دین است، و کاملاً در مقابل دین قرار دارد، می‌توان دین را توانمند ساخت؟ مگر آنکه مراد از دین همان ایدئولوژی سکولاریزم باشد که در دنیای غرب، به‌عنوان بدیل دین وحیانی، شناخته می‌شود و نقش فرآینادی را در آنجا ایفا می‌نماید و این نسخه سازوکار مناسبی است در جهت جا دادن ایدئولوژی سکولاریزم در دنیای اسلام و ایران اسلامی.

۲-۱. تعارض عقل و دین و افتراق ساختاری

مرتبط دانستن افتراق ساختاری با عرفی شدن ناشی از دو امر است:

۱. پیش‌فرض محوریت دین‌شناسی مسیحیت است که در ادامه همین نوشتار بدان خواهیم پرداخت؛ در حالی که اسلام و ادیان توحیدی و وحیانی، ساختاری کلیسایی ندارد. دین مسیحیت در نهاد کلیسا محدود می‌شد، لذا کاهش نقش فرآینادی آن در فرایند افتراق ساختاری، به معنای عرفی شدن دین مسیحیت تفسیر شده است.

۲. پیش‌فرض تعارض عقل و دین. تغییرات اجتماعی از لوازم زندگی بشر بوده و جوامع انسانی از هنگام تکون، دگرگونی‌هایی را سپری کرده است. بشر نیز با استفاده از عقل که در ادبیات دینی پیامبر درونی معرفی شده، راه و روش‌های جدیدی برای اداره زندگی اجتماعی، به تناسب این تحولات اختراع کرده است. از ویژگی‌های طبیعی این تحولات حرکت از بساطت به پیچیدگی بیشتر است. چنان‌که دنیای امروزه که صنعتی بودن و گسترش شهرنشینی از

ویژگی ممتاز آن نسبت به جهان گذشته است، بر این پیچیدگی افزوده و نیازمندی‌های جدیدی را فراروی بشر قرار داده است. و در نتیجه نیاز به تقسیم کار پیچیده و نیز پیدایش نهادها و سازمان‌های تخصصی برای پاسخ‌گویی به مطالبات جدید اجتماعی است.

در گذشته به دلیل سادگی زندگی اجتماعی و فقدان تقسیم کار پیچیده و نبودن سازمان‌های تخصصی، پاسخ‌گویی به نیازهای مختلف اجتماعی، اعم از قضایی، آموزشی، خانوادگی و... که امروزه به‌مدد نهادهای تخصصی انجام می‌گیرد، با تلاش علمای دین و جامعه روحانیت - و نه دین - صورت می‌گرفت. اما با پیچیده شدن زندگی، و احساس نیاز به تقسیم کار پیچیده، نهادهای تخصصی با شرح وظایف و نقش‌های جزئی پدید آمدند که هر یک عهده‌دار پاسخ‌گویی به بخشی از نیازهای مختلف و سامان بخشیدن به مناسبات جدید شدند. در واقع عقلای جامعه شیوه‌های جدیدی متناسب با مناسبات جدید اجتماعی برای سازماندهی و مدیریت زندگی جدید ایجاد نمودند، در نتیجه کارکردهای مختلف اجتماعی را که علمای دین عهده‌دارش بودند، به نهادهای تخصصی واگذار کردند.

اما آیا این فرایند تغییر به معنای عرفی شدن دین است؟ خیر؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد، دین در برابر عقل قرار ندارد و در نتیجه دستاوردهای عقلی نیز غیردینی تلقی نمی‌شود تا اختراع شیوه‌های عقلایی جدید برای مدیریت زندگی و از پی آن، دگرگونی در نقش اجتماعی علما و روحانیت در راستای عرفی شدن دین ارزیابی شود. دین به معنای علمای دین نیست تا تغییر در نقش عالمان دین، و واگذاری برخی نقش‌ها به عرفی شدن معنا شود. حضور اجتماعی دین، یعنی حاکمیت آموزه‌های نقلی و نیز عقلی منطبق با اصول و قواعد کلی دین بر جامعه. بنابراین، عرفی شدن دین در صورتی است که این آموزه‌ها در نهادهای مختلف حضور نداشته باشند، نه اینکه جای عالم دینی و روحانیت در آن نهاد خالی باشد. و آن پایگاه‌های اجتماعی که حضور عالم دینی در آن تأکید شده است، به لحاظ خصوصیت ویژه‌ای است که علما در استنباط احکام دینی و انطباق آن با موضوعات متنوع دارند.

اساساً دین نمی‌تواند شکل نهادی به خود بگیرد و به نهادی مستقل در کنار سایر نهادهای اجتماعی تبدیل گردد؛ زیرا دین به سبب طبیعت بنیادیش در پاسخ‌گویی به سؤالات وجودی و معنابخشی به حیات و جهت‌دهی به غایات و ارائه الگوی زندگی، با آنها که محتاج جهت‌گیری از بیرون‌اند فرق دارد و به دلیل ماهیت متفاوتش، در نازل‌ترین صورت، حکم یک فرانهاد یا نهاد غالب را پیدا می‌کند که همچون چتری فراگیر بر نهادهای

دیگر سایه می‌اندازد و آن را کمابیش متأثر می‌سازد. لذا فرض موقعیت نهادی برای دین در جوامع جدید ساخت‌های تمایز یافته، حتی از نوع مسیحی آن چندان صائب نیست.^{۲۷} تصویر عرفی شدن از دین در طی فرایند افتراق ساختاری تنها در صورتی قابل ترسیم است که انسان در هنگام تصویر مسئله، از مبانی معرفتی یا وجودشناختی دین دست نشوید و به تفسیر جدیدی از دین که مبتنی بر معرفت باور دینی نیست، دست یازد و در غیر این صورت تا هنگامی که دین از هویت معرفتی بر خوردار و گزاره‌های دینی، اعتبار جهان‌شناختی داشته باشد، موقعیت برتر و فرانهاد نسبت به سایر نهادهای اجتماعی محفوظ است و تفسیر و توجیه رفتارهای سیاسی - اجتماعی بر مبنای آن شکل می‌گیرد. تفسیر و توجیه رفتارهای سیاسی - اجتماعی، به معنای داوری دین درباره بایدها و نبایدهای اجتماعی و قضاوت دین در مورد نظارت اجتماعی است.^{۲۸}

در جوامع غرب گرچه نظام ارزشی سکولار حاکم است و آموزه‌ها و قوانین کلیسایی به دلیل ضعف درونی و بحران مشروعیت نتوانست نقش فرانهادی‌اش را حفظ نماید و عرفی شدن تحقق یافت، در عین حال امر دیگری به نام ایدئولوژی سکولاریزم جانشین دین شد که نقش بدیلی برای آن بازی می‌کند. به این معنا که دنیای غرب در خلأ قوانین اجتماعی برخاسته از دین، مقررات اجتماعی بر مبنای ایدئولوژی سکولاریزم و بنیاد اومانیزم تدوین نموده و این ایدئولوژی به مثابه دین جدید و در قامت فرانهاد در عرصه سیاسی - اجتماعی آن جامعه نقش ایفا می‌کند و سلطه و نفوذ خود را همچنان بر سایر نهادهای اجتماعی حفظ کرده است.

۲. دین‌شناسی مسیحی

همان‌گونه که گفته شد، تحلیل نحوه پیوند دین و دولت به‌ویژه در دنیای جدید، از مسائل مورد علاقه و نیز دغدغه جامعه‌شناسان بوده است. عرفی شدن که کیفیت این رابط را بررسی می‌کند، از مسائل حوزه جامعه‌شناسی دین است. جامعه‌شناسان کوشیدند با ادبیات و روش جامعه‌شناختی این پدیده را به‌عنوان یک واقعیت اجتماعی بررسی کنند.

تردیدی نیست که شخصیت مطلوب جامعه و دینی که محور تحلیل‌های جامعه‌شناسان دین قرار گرفته است، جامعه و دین تحریف‌شده مسیحیت است. در حالی که بین دین تحریف‌شده کلیسایی و دین اسلام، به‌ویژه قرائت شیعی آن تفاوت جوهری وجود دارد. تبیین یک نظریه در صورتی در باب جامعه و واقعیت اجتماعی مصداق دارد که با آن

واقعیت سازگار باشد، وگرنه نظریه‌ای که براساس واقعیت دیگر بنا شده، نمی‌تواند توجیه‌کننده واقعیت دیگر متمایز از موضوع مورد مطالعه آن نظریه باشد. نظریه عرفی شدن که رابطه دین کلیسایی و جامعه غربی با شرایط اجتماعی حاکم بعد از رنسانس را محور مطالعه قرار داده است چگونه خواهد توانست رابطه دین و دولت را در اسلام که با دین کلیسایی تفاوت اساسی دارد، تبیین کند.

ملاحظه نکردن این تفاوت در کاربرد یک نظریه، خطای روش‌شناختی ناشی از پیش‌داوری است و جامعه‌شناس را به جای دیدن و توصیف و تحلیل واقعیت خارجی به تحمیل ارزش‌ها و باورهای پذیرفته شده در ذهن، بر واقعیت خارجی وامی‌دارد. درواقع او خواهد کوشید دین و جامعه را آن‌گونه که در ذهنش با پیش‌داوری ارزشی پذیرفته ببیند و تحلیل کند، نه آن‌گونه که هست.

از جامعه‌شناسان مغرب‌زمین انتظاری جز این نیست که غرب را محور عالم بدانند و فرایند تحولات اجتماعی آن را ملاک ارزیابی تحولات دیگر جوامع قرار بدهند. به گفته علامه محمدتقی جعفری:

کتاب‌هایی که در مغرب‌زمین درباره دین و جامعه و جامعه‌شناسی دین نوشته می‌شود چنان از دین و جامعه و جامعه‌شناسی دین در مشرق‌زمین و به‌ویژه در جوامع اسلامی (مگر به‌طور اشاره) غفلت می‌ورزند که گویی در کره زمین نقطه‌ای به‌عنوان مشرق‌زمین و یا دینی به نام اسلام و جوامعی تحت عنوان جامعه اسلامی وجود نداشته‌اند.^{۲۹}

اما تعجب آنجا است که نویسندگان جوامع اسلامی که با آموزه‌های اسلامی آشنایی دارند و از امتیاز بی‌نظیر این آیین و حیانی نسبت به آموزه‌های کلیسایی کم و بیش اطلاع دارند، این نظریه را به صورت مطلق پذیرفته و نه تنها در آن تردیدی روا ندانستند، بلکه به توجیه و نظریه‌پردازی آن نیز پرداختند، و عرفی شدن را سرنوشت قطعی همه جوامع و ادیان معرفی کردند.

اینجا مناسب است که پاره‌ای ویژگی‌های دین کلیسایی را که درواقع ضعف‌های بنیادین آن در برابر فرایند عرفی شدن است، بیان نماییم.

۱-۲. جدانگاری دین و دنیا

از شاخص‌ترین ویژگی‌های دین کلیسایی تقابل افکندن بین دین و دنیا است. در این رویکرد تجزی‌گرایانه مسائل این جهانی نه تنها از خارج از حوزه مسئولیت دین قرار می‌گیرند، بلکه اساساً هویتی غیردینی دارند. درحقیقت مسائل مربوط به انسان به دو نوع

کاملاً متمایز تقسیم می‌شوند که هیچ سنخیتی بین آنها وجود ندارد؛ یعنی امور عرفی و قدسی یا دنیوی. دین و مسائل دینی به حوزه‌ قدس و در مقابل، موضوعات این‌جهانی و دنیوی به حوزه‌ عرف تعلق دارند. با توجه به این پیش‌فرض دخالت دین در حوزه‌ دنیوی، به‌ویژه امور حیات اجتماعی، باعث عرفی شدنش می‌شود.

به همین دلیل دخالت کلیسا در حوزه‌ اجتماعی و پیوند دین مسیحیت با سیاست به معنای عرفی شدن آن تعبیر شده است. به تعبیر شجاعی زند: «با هر گامی که مسیحیت در جهت گسترش جغرافیایی و بسط آموزه‌ای خود برمی‌داشت، از جوهر اصیل تعالیم بی‌آلایش و صریح عیسی دورتر و به یک آیین سراسر دنیوی نزدیک‌تر می‌شد».^{۳۰} تحلیل این موضوع بدین صورت است که امور دنیوی ماهیتاً با امور ماورایی و قدسی فرق دارند و هرگز قدسی نمی‌شوند. اساساً هرچیز که خود، ذات و ماهیتی دارد، دیگر نمی‌تواند ذاتاً دینی شود؛ زیرا شیء نمی‌تواند دو ذات و دو ماهیت داشته باشد؛ مثلاً «آب»، ساختمان یا ذات ویژه‌ای دارد و به همین جهت آب دینی و غیردینی نداریم. مسئله عدل، حکومت، علم و فلسفه مانند اینها نیز این گونه است که دینی شدن یا دینی بودن برای آنها تصور نمی‌شود. بنابراین، نه تنها امور دنیوی و بشری قدسی نمی‌شوند، بلکه امور مقدسی که وارد عرصه طبیعت می‌شوند ارزش و قداست خود را از دست می‌دهند و کاملاً عرفی می‌شوند؛ به این معنا که هرآنچه به طبیعت می‌آید، طبیعی می‌شود و غبار طبیعت بر آن می‌نشیند و هرآنچه به اجتماع بشری می‌آید، بشری می‌شود. به دیگر سخن، در عرصه طبیعت و اجتماع بشری، امر ماورای طبیعی و ماورای اجتماع بشری وجود ندارد. نتیجه آنکه باید دین مقدس و تعالیم قدسی آن، پای خود را از محدوده‌های فردی فراتر نگذاشته، به عرصه‌های اجتماعی، حکومتی و معیشتی و در یک کلمه، سیاست بشری قدم نهد؛ چون بر اثر این دوگانگی ماهوی بین دین و امور بشری و دنیوی، دین نه تنها از عهده‌ قدسی کردن چنین اموری بر نمی‌آید؛ بلکه تقدس خود دین نیز از بین می‌رود و امر عرفی و بشری می‌شود.^{۳۱}

براساس همین پیش‌فرض است که پیوند دین و دولت امری غیرمقبول و عدم دخالت دین در امور جامعه، به‌ویژه حوزه‌ ساحت، در دین مسیحیت، اصلی محترم و پذیرفته شده است. جمله معروف «کار قیصر را به قیصر و سهم خدا را به خدا واگذار» گویای همین واقعیت است.

بسیاری از متفکران مغرب‌زمین نیز به این واقعیت اذعان کرده‌اند. فوستل دوکولانژ، مورخ فرانسوی در این باره می‌گوید: دین مسیح مذهب را از حکومت تفکیک کرد و گفت که چون مذهب، آسمانی است نمی‌تواند با موجودات ارضی آمیخته شود. عیسی به مردم می‌گفت: آنچه را از قیصر است به قیصر و آنچه را از خداوند است به خداوند ادا کنید و تا آن زمان کسی به این صراحت خداوند و حکومت را از یکدیگر متمایز نکرده بود... دین مسیح، از سلطه و حکومتی که مذاهب قدیم بر اجتماعات بشری داشت، چشم پوشید و آشکارا اظهار کرد که مذهب را با حکومت هیچ‌گونه مناسبتی نیست.^{۳۲}

۲-۲. مسیحیت و عقلانیت

عقلانیت ابزاری از عناصر مهم در بررسی فرایند عرفی شدن است. مسیحیت با توجه به همان رویکرد تجزی‌گرایانه‌ای که نسبت به دین و دنیا دارد و نیز تأکید و ترویج رهبانیت و عزلت‌گزینی، سنخیتی با عقلانیت جدید ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. اما صرف نظر از این نوع عقلانیت اساساً شالوده‌بسیاری از آموزه‌های مسیحیت با عقل و عقل‌گرایی تقابل دارد. تأکید بر ایمان‌گرایی، تأیید آموزه تثلیث و آموزه نجات نمونه‌هایی از این حقیقت است. شهید مطهری در این باره می‌گوید:

اصولاً دین مسیحی، ماورای عقل و فکر شناخته شده است. اصطلاحی هم خودشان وضع کردند که اینجا قلمرو ایمان است نه قلمرو عقل؛ یعنی برای ایمان یک منطقه قائل شدند و برای عقل و فکر منطقه دیگر، گفتند حساب عقل و فکر کردن یک حساب است، حساب ایمان و تسلیم شدن، حساب دیگری است. تو می‌خواهی فکر کنی، در قلمرو ایمان حق فکر کردن نداری، قلمرو ایمان فقط قلمرو تسلیم است، حق فکر کردن در اینجا نیست.^{۳۳}

بر پایه همین نگرش بود که یک سلسله مفاهیم کودکانه و نارسا درباره خدا پدید آمد که به هیچ وجه با حقیقت وفق نمی‌داد و در نتیجه افراد باهوش و روشن‌فکر را، نه تنها قانع نمی‌کرد، بلکه متنفر می‌ساخت و بر ضد مکتب الهی برمی‌انگیخت. کلیسا به خدا تصویر انسانی داد و خدا را در قالب بشری به افراد معرفی نمود. افراد تحت تأثیر نفوذ مذهبی کلیسا از کودکی، خدا را به همین قالب‌های انسانی و مادی تلقی کردند.^{۳۴}

نقد این پیش‌فرض

همان‌گونه که گفته شد بنای یک نظریه بر این نوع دین‌شناسی و تعمیم مدعیات آن به دیگر ادیان، خطای روش‌شناختی است. نظریه عرفی شدن که مدعیاتش همچون قواعد فلسفه

تاریخ، عام و فراگیر معرفی شده و حامیانش، در یک خطای روش‌شناختی، آن را سرنوشت قطعی همه ادیان شمرده‌اند، بر پایه دین‌شناسی کلیسایی بنا شده که ارتباطی با دین عقلانی اسلام ندارد، و این نقیصه، علمی بودن مدعیانش را با چالش مواجه می‌سازد و تبیین‌گری آن را درخصوص ادیانی چون اسلام ناکارآمد و بی‌اثر می‌سازد. در ادامه به تفاوت‌های بنیادین اسلام در دو خصیصه پیش‌گفته؛ جداانگاری دین و دنیا، و عقل و عقلانیت، اشاره می‌کنیم.

اسلام برخلاف مسیحیت، دین زندگی و اندماجی است؛ یعنی دنیا و آخرت را در کنار هم در کانون توجه قرار می‌دهد و هرگز بین دنیا و آخرت تقابلی نمی‌افکند، بلکه دخالت در دنیا و اداره حیات اجتماعی را وظیفه و رسالت خود می‌داند. از این‌رو، قرآن کریم، برقراری عدالت در جامعه انسانی را رسالت همه انبیای الهی می‌داند و مؤمنان را به تعاون بر محور تقوا فرامی‌خواند و نیز مسلمانان را به کسب قدرت برای پیشگیری از تجاوز نظامی دشمنان دعوت می‌کند. همچنین آنان را به استقلال اقتصادی و سیاسی و نفی سلطه بیگانگان توجه می‌دهد و همین‌طور آنان را به اجرای حدود الهی بعد از تمکن و استقرار قدرت، فرمان می‌دهد و جامعه اسلامی را به رایزنی در امور اجتماعی توجه می‌دهد و نظارت اجتماعی را برای اجرای صحیح قانون و مهار قدرت لازم می‌شمرد.^{۳۵} برای تحقق این منظور، احکام و قواعد فراوانی در زمینه تنظیم مناسبات اجتماعی در اختیار بشر قرار داده است. به گفته امام خمینی علیه السلام:

نسبت اجتماعیات قرآن با آیات عبادی آن، از نسبت صد به یک هم بیشتر است. از یک دوره کتاب حدیث که حدود ۵۰ کتاب است و همه احکام اسلام را دربردارد، سه چهار کتاب، مربوط به عبادات و وظایف انسان نسبت به پروردگار است؛ مقداری از احکام هم مربوط به اخلاقیات است؛ بقیه همه مربوط به اجتماعیات، اقتصادیات، حقوق و سیاست و تدبیر جامعه است.^{۳۶}

در اسلام رهبانیت و عزلت‌گزینی مردود شناخته شده است، و به گفته پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: «ان الله لم یکتب علینا الرهبانیه رهبانیه امتی الجهاد فی سبیل الله».^{۳۷} اولیای دین ضمن برحذر داشتن پیروانشان از این روش، خود نیز در عین حضور در جامعه، عالی‌ترین سطح زهد و دل‌ن بستن به دنیا را به نمایش گذاشتند و پیروانشان را به پیمودن این راه و حرکت به سمت آخرت از متن دنیا دعوت کردند: «با دنیا، توشه آخرت فراهم می‌شود».^{۳۸}

با توجه به نگاه اندماجی اسلام به دین و دنیا و ماهیت اجتماعی آن، سخن گفتن از تقابل بین حوزهٔ قدس و عرف، در این دین بی‌معنا خواهد بود. در اندیشهٔ اسلامی دو حوزهٔ قدسی و عرفی چنان با هم آمیخته‌اند که تفکیک بین آن دو، کار عبثی به حساب می‌آید. قدسی بودن در منطق اسلامی مبتنی بر بهره‌مندی از صبغه و جنبهٔ الهی در عقاید و اخلاق و افعال فردی و اجتماعی است و آن نیز در پرتو حسن و نیکویی فعل و فاعل به دست می‌آید. از این منظر آنچه انسان‌ها به مقتضای طبیعت و نیازهای خود ایجاد می‌کنند، از امر قدسی شدن مستثنی نیست. بنابراین، بسیاری از فعالیت‌ها و اعمال انسان که لازمهٔ زندگی طبیعی و مادی او است و امور عادی یا عرفی به حساب می‌آید، می‌تواند در قلمرو قدسی قرار گیرد. از این رو، امام صادق علیه السلام کار و تلاشی را که برای تأمین خانواده انجام می‌گیرد، در ردیف امر قدسی قرار می‌دهد: «الکاد علی عیاله کالمجاهد فی سبیل الله».^{۳۹} امام رضا علیه السلام نیز نه تنها بین این امر به ظاهر عرفی با مفهوم قدسی - مثل جهاد در راه خدا - پیوند برقرار می‌کند، بلکه آن‌قدر میزان تقدس آن را بالا می‌برد که انسان می‌تواند در پرتو آن به بالاترین مدارج عالی بشری و لقای پروردگارش نایل آید.

پس، این‌گونه نیست که دین بخواهد تنها اعمال خاصی از بشر و رفتار مخصوصی از او را - مانند دعا و نیایش - اموری مقدس بداند، بلکه لیاقت و استعداد نورانی شدن در همهٔ اشکال و جوانب زندگی انسان وجود دارد؛ چه اعمالی که از دلیل نقلی استفاده شود، مانند نماز، روزه، حج و...، چه اعمالی که از دلیل عقلی دین برآمده و مربوط به امور زندگی و معیشتی جامعه است، همه اینها می‌تواند مقدس شود.

در این گروه از اعمال، هیچ فرقی بین امور مهم و غیرمهم نیست به‌گونه‌ای که از اعمال به ظاهر کم‌اهمیت، مانند خوردن، و آشامیدن تا امور سرنوشت‌ساز اجتماعی، مثل حکومت و قوانین جامعه و مسائلی چون توزیع ثروت، تهیهٔ امکانات اقتصادی، ارائهٔ خدمات بهداشتی و درمان، حفظ امنیت داخلی و خارجی، همگی می‌تواند دینی و قدسی باشد.^{۴۰}

جایگاه عقلانیت ابزاری در اسلام

عقلانیت سطوح مختلفی دارد: بنیادین، ارزشی، ابزاری. عقلانیت ابزاری یکی از سطوح، بلکه پایین‌ترین سطح آن است. تمشیت زندگی و مدیریت جامعه بدون داشتن این نوع عقلانیت امکان‌پذیر نیست. یکی از مسیرهای کارآمدی نظام اجتماعی، به‌کارگیری هرچه

دقیق‌تر این نوع عقلانیت است. این عقلانیت در همه بخش‌های زندگی وجود دارد؛ از خانواده به‌عنوان کوچک‌ترین نهاد اجتماعی تا سطوح کلان جامعه و نهادهای اجتماعی. امروزه که با روابط و تقسیم کار پیچیده اجتماعی مواجهیم، به‌ویژه در کنار دگرگونی‌های شتابان اجتماعی که هر روز انسان را با مقتضیات جدید مواجه می‌سازد، اهمیت این نوع عقلانیت بیشتر نمایان می‌شود.

دینی که بر فرضیه جدایی دنیا و آخرت، امور مادی و معنوی و حوزه عرف خط بطلان می‌کشد و دخالت در دنیای مردم و حیات اجتماعی را وظیفه خود می‌داند و در این زمینه هرگز برای خود شأن حاشیه‌ای قائل نمی‌شود، بلکه نقش فرانهادی را وظیفه ذاتی خویش می‌داند، هرگز نمی‌تواند به این سطح از عقلانیت بی‌توجه باشد، بلکه جوهر چنین دینی اهتمام بسیار بالا به عقلانیت ابزاری را می‌طلبد. مطالعه آموزه‌های اسلام همین حقیقت را به‌روشنی نشان می‌دهد. همان‌گونه که در بخش نقد پیش‌فرض تعارض بین عقل و دین گفته شد، دین را نباید تنها به نصوص و ظواهر متون محدود کرد. با توجه به این نکته و ملازمه بین عقل و شرع، و دینی بودن دستاوردهای عقلی نامتعارض با اصول و قواعد موجود در متون دینی، فرضیه‌ها و نظریات عقل معاش انسان در باب اداره جامعه یا همان دستاوردهای عقلانیت ابزاری، در واقع، دینی محسوب می‌شوند. صرف نظر از این حقیقت، با مطالعه در متون دینی، اعم از آیات قرآن کریم و روایات نقل شده از معصومان علیهم‌السلام، نگاه بلند دین را به عقلانیت ابزاری به بهترین وجه می‌توان مشاهده کرد.

برای فهم جایگاه عقلانیت ابزاری در اسلام مناسب است به برخی از ویژگی‌های این نوع عقلانیت اشاره شود که عبارت‌اند از: دقت، محاسبه‌گری، کارآیی، برنامه‌ریزی، تعادل در تولید و مصرف، دوراندیشی، تقسیم کار، زمان‌سنجی، نظم و

همه ویژگی‌های یادشده در عقلانیت ابزاری در آموزه‌های اسلامی نیز در کانون توجه قرار گرفته است. در متون دینی، آیات و روایات فراوانی در باب تأیید و تشویق این سنخ از عقلانیت - که به عقل معاش معروف است - وارد شده و در سیره نبوی و علوی علیهم‌السلام عقل معاش به بهترین وجه مورد توجه و تأکید قرار گرفته است.

اسلام به انسان می‌آموزد که برای دنیای خود چنان تلاش کند که گویا برای همیشه در همین عالم زندگی خواهد کرد؛ چنان‌که در مورد آخرت نیز باید طوری عمل نماید که گویا فردا می‌میرد: «اعمل لدنیاک کانک تعیش ابداً و اعمل لآخرتک کانک تموت غداً».^{۴۱}

چنین نگاهی به دنیا نمی‌تواند به عقل معاش و لوازم آن بی‌توجه باشد؛ زیرا لازمه این‌گونه زندگی پایبندی به مقتضیات عقل ابزاری است که قبلاً بیان شده است.

در نگاه دینی ما مکلفیم کارهای خود را با استحکام و خوب انجام دهیم و این‌گونه عمل مورد پسند خدای سبحان قرار می‌گیرد: «لکن الله یحب عبداً اذا عمل عملاً احکمه».^{۴۲}

از منظر اسلام تدبیر زندگی و پرهیز از عمل نسنجیده و در نظر گرفتن جوانب یک موضوع، از لوازم عقل معاش است. از این‌رو، پیامبر اکرم ﷺ یاران خود را به اندیشیدن و تدبیر در هنگام اقدام به کار فرامی‌خواندند: «یا ابن مسعود! اذا عملت عملاً فاعمل بعلم وعقل وایاک وان تعمل عملاً بغير تدبیر وعلم».^{۴۳} چنان‌که امت اسلامی را از نیم‌ودن این مسیر برحذر می‌داشتند: «ما اخاف علی امتی الفقر انی اخاف علیکم سوء التدبیر».^{۴۴}

نظم در امور آن‌چنان ارزش دارد که حضرت علی علیه السلام حتی در آخرین روزهای زندگی‌اش نیز بر آن تأکید کرده است: «اوصیکما بتقوی الله ونظم امرکم».^{۴۵}

پیشرفت و توسعه بدون میانه‌روی در امور معیشت و پرهیز از اسراف، مشکل یا ناممکن خواهد بود؛ به همین جهت در آموزه‌های دینی، التزام به این موضوع، از ویژگی‌های عقلانیت ابزاری شمرده شده است: «افضل الناس عقلاً احسنهم تقدیراً لمعاشه واشدهم لمعاده».^{۴۶}

از لوازم مدیریت، استفاده از زمان و بهره‌گیری از حداکثر فرصت‌ها است: «ایاک والتفریط عند امکان الفرصه فانه میدان یجری لاهله الخسران».^{۴۷}

در نظام دینی، کسی که به‌عنوان مظهر فقاقت و عدالت در مقام نیابت امام علیه السلام عهده‌دار زعامت سیاسی جامعه اسلامی می‌شود، موظف است در مقام اجرای احکام دینی، از عقلانیت ابزاری به شایسته‌ترین نحو استفاده کند؛ علاوه بر آنکه در شناخت و استنباط احکام و همچنین در اصول و مبانی اعتقادی، از عقلانیت متافیزیکی و از عقل عملی بهره می‌برد.^{۴۸}

نکته درخور توجه اینکه عقلانیت ابزاری با وجود تأییدی که در اسلام بدان شده است، اعتبار و ارزش آن در طول عقلانیت ارزشی قرار دارد؛ برخلاف بنیان‌های معرفتی غربی که در آن، همه رفتارهای اجتماعی در چارچوب عقلانیت ابزاری ارزیابی و در واقع مدرن بودن زندگی اجتماعی با همین معیار سنجیده و رفتار اجتماعی بیرون از آن سستی و غیرعقلانی پنداشته می‌شود. بنابراین، آموزه‌های اسلامی با تأکید بر مقتضیات عقلانیت ابزاری و نقد معرفتی که لوازم این نوع عقلانیت را در مناسبات اجتماعی و برنامه‌های زندگی ندیده

می‌گیرد، در عین حال اصول و شالوده آن را عقلانیت ارزشی و بنیادین می‌داند. حکمت این موضوع آن است که اسلام، همه رفتار اجتماعی را با نگاه به اهداف کلی حیات بشری سامان می‌دهد. به عبارت دیگر، اسلام با عنایت به اهداف زندگی اجتماعی، از قبیل امنیت، رفاه، و پیشرفت، که از دستاوردهای عقلانیت ابزاری‌اند، اینها را جزو اهداف متوسط تلقی می‌کند، اما هدف‌های عالی زندگی را همان هدف کل حیات، یعنی سعادت اخروی و قرب الهی می‌شناسد. از این رو، نظام ارزشی حاکم بر جامعه را مطابق همان هدف‌های عالی تدوین می‌کند و این بزرگ‌ترین تفاوت نظام‌های ارزشی الهی و غیرالهی است. بر همین اساس، هرگونه قواعد اجتماعی که ما را به اهداف متوسط نزدیک نماید ولی با اهداف کلی حیات بشری تعارض داشته باشد، در فرهنگ و منطق اسلامی مردود و غیرعقلانی معرفی می‌شود، هرچند در نظام معرفت غربی، عقلانی شناخته شود.

نکته دیگر در باب تفاوت اسلام با مسیحیت تحریف‌شده، وجود اجتهاد و دخالت زمان و مکان در احکام است که آن را به دین زندگی تبدیل نموده و در برابر نیازهای زمانه و تغییرات اجتماعی توانمند ساخته است. اساساً جایگاه ممتاز اجتهاد و عنصر زمان و مکان در میان علمای شیعه به معنای پذیرش تحولات اجتماعی و تغییر شرایط زیستی بشر است. اجتهاد راهکار مهمی است که در اسلام تعبیه شده است تا کارشناسان دین را برای پاسخ‌گویی به نیازهای متغیر انسانی، از طریق بهره‌گیری از کتاب و سنت و نیز رهنمودهای عقل و در نظر گرفتن عنصر زمان و مکان، توانمند سازد.

بنابراین، همین تفاوت‌های بنیادین بین اسلام و دین کلیسایی است که عرفی شدن را واقعیت تاریخی و منحصر به جامعه غربی تبدیل می‌کند و تبیین‌گری نظریه عرفی شدن را درباره اسلام مخدوش می‌سازد؛ چنان‌که این موضوع مورد تأکید برخی اندیشوران غربی نیز قرار گرفته است. آنان بر این باورند که عرفی شدن، مفهومی غربی است که اساساً فرایندی را که به‌خصوص به بارزترین وجهی در طول قرن جاری در غرب رخ داده است، توصیف می‌کند؛ به‌ویژه از همان ابتدا از وبر تا ترنر، کسانی که از اسلام و کشورهای اسلامی اطلاعی داشتند، در مورد شمول فرایند مذکور بر این موارد تردید و تشکیک می‌کردند.^{۴۹}

اما به رغم این واقعیت بسیاری از اندیشه‌وران مغرب‌زمین در پی پیشرفت‌هایی که در زمینه علم و تکنولوژی مقارن با عرفی شدن کلیسا کردند، بر این باور شدند که این تحول نه‌تنها نتیجه رها شدن جامعه از سیطره دین کلیسا بوده، بلکه اساساً مطلق دین مانع سعادت

دنیوی و پیشرفت جوامع انسانی است و به صلاح جامعه و دین است که دین از حضور اجتماعی‌اش کاسته شود و به تدریج به حاشیه جامعه برود و به‌عنوان یک نهاد اجتماعی در خصوص تنظیم مناسبات فردی انسان با خدا نقش ایفا کند و چنین امری محقق خواهد شد و عرفی شدن سرنوشت محتوم همه ادیان است. به گفته گیدنز: «دیدگاهی که مارکس، دورکهایم، ویر همگی در آن سهیم بودند این بود که دین سنتی، بیش از پیش در دنیای مدرن به صورت امر حاشیه‌ای درمی‌آید و عرفی شدن، فرایندی اجتناب‌ناپذیر است».^{۵۰}

بر مبنای همین اعتقاد بود که آنها روند حذف دین را از ساحت اندیشه‌ورزی و نظریه‌پردازی در پیش گرفتند و به تدریج کتاب‌های علوم انسانی را از دیدگاه‌های دینی در باب انسان و جامعه تهی نمودند. امروزه همین علوم انسانی است که بر مراکز آموزش عالی کشورهای اسلامی و از جمله ایران سیطره دارد و نظریات متفکران غرب به صورت بلامنازع در این مراکز تدریس می‌شود و حتی برخی از نویسندگان تردیدی در درستی آن روانی دارند - که تعمیم نظریه عرفی شدن به همه ادیان، یکی از مؤیدات این مدعا است - در حالی که این افراد به بسیاری از آموزه‌ها و باورهای اسلامی با تردید می‌نگرند و در درستی آن خدشه وارد می‌کنند و حتی اندیشه‌های بنیادین اسلامی را آماج انتقادات خود قرار می‌دهند.

این نظریه‌ها اولاً بر دین‌شناسی خاصی بنا نهاده شده و ثانیاً با توجه به اینکه نظریه‌های جامعه‌شناختی از دل ضرورت‌های اجتماعی برمی‌خیزند، معطوف به مسائل اجتماعی خاستگاه آن، یعنی جامعه غربی است و از این رو، ناتوان از تحلیل جوامعی است که مسائل و شرایط اجتماعی و فرهنگی متفاوتی دارند.

به همین دلیل پذیرش غیرانتقادی و مطلق مدعیات این علوم که براساس پیش‌فرض‌های معرفتی و انسان‌شناختی آن دیار شکل گرفته است، نه تنها به حل مسائل اجتماعی این جوامع کمک نمی‌کند، بلکه خود عامل بحران اجتماعی می‌شود؛ مشکلی که جوامع اسلامی در قرون اخیر بارها با آن مواجه بوده است، زیرا بسیاری از مقلدان این نظریه‌ها، درصدد تحمیل مدعیات آن بر جوامعی برآمدند که اوضاع اجتماعی و فرهنگی متفاوت با خاستگاه این نظریه‌ها دارد.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار یکی از موضوعات کلام جدید، یعنی عرفی شدن و پیش‌فرض‌های معرفتی آن با ادبیات جامعه‌شناختی بررسی شده و خلاصه دستاورد آن به شرح ذیل است: ۱. این نظریه تنها درباره برخی جوامع و ادیان تحریف‌شده، عینیت یافته و تعمیم آن به دیگر ادیان پشتوانه علمی ندارد. ۲. آنچه تبیین‌گری این نظریه را با خدشه علمی مواجه می‌سازد، تعمیم آن به ادیان مختلف بدون ملاحظه تفاوت‌های جوهری آنها است. ۳. این نظریه مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی چون تعارض عقل و دین و مرجعیت دین‌شناسی مسیحیت است که قبل از آنکه برخاسته از مطالعات علمی باشد، بر ذهنیت و پیش‌داوری ارزشی حامیان این نظریه بنا نهاده شده است. ۴. ضعف‌های بنیادینی که در دین‌کلیسایی در برابر فرایند عرفی شدن هست، هرگز در دین و حیانی اسلام وجود ندارد. ظرفیت بالای اسلام در هم‌نوایی با تطورات اجتماعی، عرفی شدن را درباره‌اش بدون مصداق می‌کند و ضامن نقش فرانهادی‌اش در همه اعصار است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها

۱. باقر ساروخانی، درآمدی بر دائرةالمعارف علوم اجتماعی، ص ۶۶۵.
۲. ویلسون برایان، جدا انگاری دین و دنیا، ترجمه مرتضی اسعدی، در: فرهنگ و دین، برگزیده مجموعه مقالات دائرةالمعارف دین، ویراسته میر چا الیاده، ص ۱۲۵.
۳. برایان ترنز، ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، ص ۲۵۸.
۴. آلن بیرو، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه ساروخانی، ص ۳۳۴.
۵. پاپکین و دیگران، دین، اینجا، اکنون، ترجمه مجید محمدی، ص ۱۹.
۶. ویلسون برایان، همان، ص ۱۲۶-۱۲۴.
۷. بیرو آلن، همان، ص ۳۳۴.
۸. ویلسون برایان، همان، ص ۱۲۹.
۹. رابرت اچ لاور، دیدگاه‌هایی درباره دگرگونی اجتماعی، ترجمه کاووس سید امامی، ص ۲۳۱.
۱۰. علیرضا شجاعی زند، دین جامعه و عرفی شدن، ص ۱۷۱.
۱۱. ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، مترجمین، عباس منوچهری و دیگران، ص ۲۸.
۱۲. ریمون آرون، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، ص ۵۶۷.
۱۳. ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، ص ۲۸.
۱۴. ریمون آرون، همان، ص ۵۶۷.
۱۵. ماکس وبر، همان، ص ۲۸.
۱۶. حمید پارسانیا، هفت نظریه برای اصلاحات، کتاب نقد، ش ۱۶، ص ۸۸.
۱۷. ماکس وبر، همان، ص ۲۸.
۱۸. سعید حجاریان، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، ص ۹۵-۹۴.
۱۹. عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، ص ۲۵۶-۲۵۵.
۲۰. علیرضا شجاعی زند، عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، ص ۱۲۳-۱۲۲.
۲۱. عبدالکریم سروش، «دین حداقلی و اکثری»، کیان، ش ۴۱، ص ۵.
۲۲. مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ص ۲۴۷.
۲۳. عبدالله جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، بررسی و نقد نظریه سکولاریزم، ص ۸۸.
۲۴. محمدمجتهد شبستری، «بستر معنوی و عقلایی علم فقه»، کیان، ش ۴۶، ص ۸-۶.
۲۵. همو، سه گونه قرأت از سنت در عصر مدرنیته، در: سنت و سکولاریزم، ص ۲۱۹.
۲۶. ناصر شیرازی مکارم، تفسیر نمونه، ج ۱۰، ص ۲۶۵.
۲۷. علیرضا شجاعی زند، مسیرهای محتمل در عرفی شدن ایران، ص ۴۰.
۲۸. حمید پارسانیا، «مبانی معرفتی و چهره اجتماعی سکولاریزم»، کتاب نقد، ش ۱، ص ۶۰-۵۹.
۲۹. ژان پل ویلم، جامعه‌شناسی ادیان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۲.
۳۰. علیرضا شجاعی زند، عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، ص ۲۵۰.

۳۱. عبدالله جوادی‌آملی، پیشین، ص ۸۹-۸۸.
۳۲. فوستل دوکولانژ، تمدن قدیم، ترجمه نصرالله فلسفی، ص ۴۱۹-۴۱۸.
۳۳. مرتضی مطهری، پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۹۵.
۳۴. مرتضی مطهری، علل گرایش به مادی‌گری، ص ۵۵.
۳۵. عبدالله جوادی‌آملی، انتظار بشر از دین، ص ۱۲۳-۱۲۱.
۳۶. امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۵.
۳۷. میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۴۰۱.
۳۸. نهج البلاغه، خ ۱۵۶، ص ۲۰۷.
۳۹. محمدبن حسن حرعاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۶۷.
۴۰. عبدالله جوادی‌آملی، نسبت دین و دنیا، بررسی و نقد نظریه سکولاریزم، ص ۹۴-۹۲.
۴۱. محمدبن علی ابن بابویه قمی، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۱۵۶.
۴۲. محمدبن حسن طوسی، الامالی، ص ۴۲۸-۴۲۷.
۴۳. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۴، ص ۱۱۰.
۴۴. محمدبن علی الاحسائی، (ابن ابی‌جمهور)، عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۳۹.
۴۵. نهج البلاغه، نامه ۴۷.
۴۶. محمد محمدی ری‌شهری، میزان الحکمه، ج ۳، ص ۲۰۴۸.
۴۷. ابن شعبه حرانی، تحف العقول عن آل الرسول، ص ۲۰۸.
۴۸. حمید پارسانیا، «هفت نظریه برای اصلاحات»، کتاب نقد، ش ۱۶، ص ۹۲.
۴۹. حسین، کچویان، «اسلام، تشیع و فرایند عرفی شدن»، کیان، ش ۲۶، ص ۴۲.
۵۰. آنتونی گیدنز، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، ص ۵۱۶.

منابع

- ابن بابویه قمی، محمدبن علی، *من لا یحضره الفقیه*، تهران، مکتبه الصدوق، بی تا.
- الاحسانی، محمدبن علی، ابن ابی ججهور، *عوالی اللئالی*، قم، مطبعة سید الشهداء، ۱۴۰۵.
- امام خمینی، ولایت فقیه، مؤسسه تنظیم و نشر امام خمینی، ۱۳۷۳.
- آرون، ریمون، *مراحل اساسی سیراندیشه در جامعه شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۲.
- بیرو، آلن، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه ساروخانی، تهران، کیهان، ۱۳۷۰.
- پاپکین و دیگران، دین، *اینجا، اکنون*، ترجمه مجید مجیدی، تهران، قطره، ۱۳۷۷.
- پارسانیا، حمید، «مبانی معرفتی و چهره اجتماعی سکولاریزم»، *کتاب نقد*، ش ۱، آذر، ۱۳۷۵.
- پارسانیا، حمید، «هفت نظریه برای اصلاحات»، *کتاب نقد*، ش ۱۶، پاییز ۱۳۷۹.
- جواد آملی، عبدالله، *انتظار بشر از دین*، قم، اسراء، ۱۳۸۰.
- _____، *نسبت دین و دنیا، بررسی و نقد نظریه سکولاریزم*، قم، مرکز اسراء، ۱۳۸۱.
- حجاریان، سعید، *از شاهد قدسی تا شاهد بازاری*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- دوکولانژ، فوستل، *تمدن قدیم*، ترجمه نصرالله فلسفی، تهران، کتاب کیهان، ۱۳۴۳.
- ساروخانی، باقر، *درآمدی بر دائرة المعارف علوم اجتماعی*، تهران، کیهان، ۱۳۷۰.
- سروش، عبدالکریم، «کیان، دین حداقلی و اکثری»، *کیان*، ش ۴۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۷.
- _____، *مدارا و مدیریت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.
- شجاعی زند، علیرضا، *دین، جامعه و عرفی شدن*، تهران، مرکز، ۱۳۸۰.
- _____، *عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، تهران، باز، ۱۳۸۱.
- _____، «مسیرهای محتمل در عرفی شدن ایران»، *جامعه شناس ایران*، ش ۱، بهار ۱۳۸۵.
- طوسی، محمدبن حسن، *الامالی*، قم، دارالثقافه، ۱۴۱۴ ق.
- کجویان، حسین، «اسلام، تشیع و فرایند عرفی شدن»، *کیان*، ش ۲۶، مرداد و شهریور ۱۳۷۴.
- گیدنز، آنتونی، *جامعه شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، چ هفتم، تهران، نی، ۱۳۷۶.
- لاور، رابرت اچ، *دیدگاه‌هایی در باره دگرگونی اجتماعی*، ترجمه کاووس سیدامامی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳.
- لوئیس، برنارد، *زبان سیاسی اسلام*، ترجمه غلامرضا بهروزلک، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- مجتهد شبستری، محمد، *سه گونه قرائت از سنت در عصر مدرنیته*، در: *سنت و سکولاریزم*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱.
- _____، «بستر معنوی و عقلایی علم فقه»، *کیان*، ش ۴۶، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸.
- مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
- محمدی ری شهری، محمد، *میزان الحکمه*، قم، دارالحديث، ۱۳۷۵.

- مطهری، مرتضی، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.
- ، *پیرامون جمهوری اسلامی*، تهران، صدرا، ۱۳۶۷.
- ، *علل گرایش به مادی‌گری*، تهران، ۱۳۷۲.
- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، بی‌جا، دارلکتاب الاسلامیه، ۱۳۶۷.
- نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج دوم، بیروت، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، ۱۳۹۴ق.
- ویر، ماکس، *اقتصاد و جامعه*، مترجمین عباس منوچهری و دیگران، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
- ویلسون، برایان، *جدا انگاری دین و دنیا*، ترجمه مرتضی اسعدی، دن: فرهنگ و دین، برگزیده مجموعه مقالات
- دائرةالمعارف دین، ویراسته میر چا الیاده، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.
- ویلم، ژان پل، *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، (نقد و بررسی محمدتقی جعفری) تهران، تبیان، ۱۳۷۷.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی