



گونه‌شناسی «دین‌داری» در رویکردهای سیاست‌گذاری فرهنگی

محمد پورکیانی^۱ | محمد عیدک‌زاده^۲

چکیده

مهم‌ترین راه برای فهم رویکرد اسلامی سیاست‌گذاری فرهنگی، بررسی تطبیقی گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی از طریق تحلیل مفاهیم بنیادین آن‌هاست. «دین»، «فرهنگ»، «انسان» و «حکومت» مهم‌ترین این مفاهیم می‌باشند. در مقاله حاضر به بررسی تطبیقی مفهوم دین در گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی پرداخته می‌شود.

در عرصه سیاست‌گذاری فرهنگی چهار رویکرد کنترل فرهنگی، تصدی‌گری، رهاسازی و خدمت‌رسانی ذیل دو گفتمان کلان «مدیریت مکانیکی» و «هارمونی فرهنگی» وجود دارد. دین‌داری «ایدئولوژیک»، «کاتولیسیم»، «پروتستانسیسم» و «دینداری عامه» از جمله بنیادهای دین‌شناسی و متناظر این رویکردها هستند. دین در نگاه اسلامی، نه در مکاتب سخت و غیرقابل انعطاف ایدئولوژیک و کاتولیسیم تعریف می‌شود و نه در مکاتب شخصی و سطحی پروتستانسیسم و عامه؛ بلکه دین به صورت منعطف ولی تعالی‌بخش در زندگی عموم جامعه حاضر است. با این وصف، سیاست‌گذاری فرهنگی با بررسی زمینه و استعداد جامعه انسانی سطحی از دین‌داری را در دستور کار خود قرار داده و حرکت تدریجی به سوی اهداف نهایی را پیش می‌گیرد.

در مقاله حاضر با روش اسنادی کتابخانه‌ای و استنباط عقلی به گونه‌شناسی^۳ تطبیقی نگاه‌های دین‌شناسی با گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی پرداخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: دین، سیاست‌گذاری فرهنگی، دین‌داری انحصارگرا، دین‌داری کثرت‌گرا

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۴
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۲۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۰۲
صص: ۱۳۱-۱۵۳

شاپا چاپی: ۸۹۰۱-۲۹۸
الکترونیکی: ۱۶۸۵-۲۸۲۱



M.poorkiani@gmail.com

۱. دکتری مدیریت فرهنگ، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران

۲. پژوهشگر، پژوهشکده شهید صدر، طلبة سطح سه، حوزه علمیه، قم، ایران

3. Typology

استناد: پورکیانی، محمد؛ عیدک‌زاده، محمد. گونه‌شناسی «دین‌داری» در رویکردهای سیاست‌گذاری فرهنگی، ۱۱(۳)، ۱۳۱-۱۵۳.

© نویسنندگان

ناشر: دانشگاه جامع امام حسین (ع)



این مقاله تحت لیسانس آفرینندگی مردمی (Creative Commons License- CC BY) در دسترس شما قرار گرفته است.

مقدمه و بیان مسئله

در طول تاریخ، سوژه‌های مختلفی جهت مطالعه موضوع شناسانه مورد بررسی اندیشمندان مختلف قرار گرفته است. از مهم‌ترین آن‌ها، می‌توان به بررسی ماهیت دین و تأثیر و تأثرات آن توسط محققان اشاره کرد. از آن جا که هر نظریه از مبانی مختلفی بهره می‌برد، باید دانست که یکی از مهم‌ترین مبانی، مفهوم دین و نوع نگرش افراد به این موضوع مهم بوده است. لذا نوع واکاوی و بینش دینی و نحوه تبیین آن در نظریات مختلف علی‌الخصوص نظریات سیاست‌گذاری فرهنگی که از مبانی بنیادینی چون مفاهیم انسان، جامعه، حکومت و دین نشأت می‌گیرد، تأثیر بسزایی خواهد گذاشت. در این مقاله به مهم‌ترین رویکردهای دین‌شناسی معاصر از جمله دینداری ایدئولوژیک، کاتولیسیسم، پروتستانیسم و دین‌داری عامه اشاره شده است. رویکردهای کنترل فرهنگی، تصدی‌گری فرهنگی، رها سازی فرهنگی و خدمت‌رسانی فرهنگی هر کدام به ترتیب از رویکردهای چهارگانه دین‌شناسی بهره برده‌اند.

مسئله اصلی مقاله حاضر بررسی مفهوم «دین» به عنوان یکی از مفاهیم بنیادین در رویکردهای سیاست‌گذاری فرهنگی است. مفاهیم بنیادین در رویکردهای فرهنگی عبارتند از «فرهنگ»، «دین»، «حکومت» و «انسان» که در تحقیق حاضر به این مسئله خواهیم پرداخت که چگونه مفهوم بنیادین «دین» در عرصه سیاست‌گذاری فرهنگی خود را نشان خواهند داد و هر یک از این رویکردها مبتنی بر چه یافتی از مفهوم «دین» است.

برای پژوهش حاضر از روش اسنادی کتابخانه‌ای در گردآوری استفاده می‌شود. در گام بعد برای تحلیل اطلاعات، محققین از استنتاج و استنباط عقلی برای «گونه‌شناسی»^۱ مفاهیم بنیادین و نشان دادن ارتباط آن‌ها با رویکردهای سیاست‌گذاری فرهنگی بهره می‌گیرند.^۲

1. Typology

۲. تفاوت روش تحلیل‌گونه‌شناسی با روش تحلیل آرایه‌شناسی^۱ در این است که دومی یک پدیده را با دسته‌های مانع و جامع به طور کامل تقسیم می‌کند، مانند روش طبقه‌بندی انواع موجودات زنده در زیست‌شناسی، ولی در گونه‌شناسی‌های مرسوم در علوم انسانی، محقق می‌تواند با توجه به هدف تحقیق خود اولاً تقسیم‌بندی خود را جهت دار صورت داده و از وجهی که به کار او می‌آید تقسیم‌بندی را انجام دهد و ثانیاً در تعریف و توضیح گونه‌ها تصرف کرده و انواعی را بدون اینکه در واقعیت بیرونی به صورت کامل وجود داشته باشند ذکر کند. در این حالت محقق از گونه‌شناسی آرمانی استفاده کرده است. مفهوم نوع آرمانی^۲ بیانگر آن است که تحلیل‌گر چیزی را فراتر از توصیف پدیده‌ها تفسیر و بر ساخته است. انواع آرمانی تنها از نظر تحلیلی یا تفسیری معنادارند و نباید انتظار داشت در دنیای واقعی به طور کامل یافت شوند (سیدامامی، ۱۳۸۶: ۴۸۱).

سیاست‌گذاری فرهنگی

سیاست‌گذاری فرهنگی در معنای کلی خود به مجموعه‌ای از تصمیم‌ها و اقدامات حکومت (دولت)‌ها گفته می‌شود که از طریق آن چرخه فرهنگ را تحت تأثیر قرار می‌دهند. (فاضلی، ۱۳۹۲: ۳۴ و ۳۶) (Dye, 2005: 1) در تعریف دینی سیاست‌گذاری، قید «دین» به تعریف افزوده می‌گردد. از این نظر علم سیاست‌گذاری فرهنگی به مجموعه‌ای از تصمیم‌ها و اقدامات «حکومت» برای پیاده کردن «دین» در «فرهنگ» «انسان»‌ها گفته می‌شود. براین اساس مفاهیم «دین»، «حکومت»، «فرهنگ» و «انسان» به عنوان مفاهیم پایه و بنیادین انتخاب می‌شوند که البته در این مقاله تنها به مفهوم «انسان» خواهیم پرداخت.

در امر سیاست‌گذاری فرهنگی دیدگاه‌های مختلفی به فراخور مبانی و اصول خود مطرح شده است که در طیفی از رویکردهای حداکثری و تصدی‌گرایانه تا رویکردهای حداقلی و حمایت‌گرایانه قرار می‌گیرند.^۱ دوسوی این طیف، دو نوع آرمانی^۲ سیاست‌گذاری را ایجاد کرده که نوع اول آن رویکردی است که اعتقاد به تسلط و تصدی حکومت بر فرهنگ داشته و از ساختارهای مرکز‌گرا یا دولتی و روش‌های بالا به پایین برای تحقق اهداف خود استفاده می‌کند و در مقابل رویکردی که حکومت‌ها را حامی و جانب‌دار فرهنگ دانسته و البته ابزارها و روش‌های گوناگونی را برای حکومت‌ها تجویز می‌کند. از رویکرد اول به عنوان «مدیریت مکانیکی فرهنگ» و از رویکرد دوم به عنوان «هارمونی فرهنگی» یاد می‌کنیم.

در میان این دو نوع آرمانی، طیفی از گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی وجود داشته که این گفتمان‌ها عبارتند از: کنترل فرهنگی (سوسیالیستی)، تصدی‌گری فرهنگی (دولت)، رهاسازی فرهنگی (بازار) و خدمت‌گزاری فرهنگی (پست مدرن). هر یک از این چهار گفتمان مبتنی بر مفاهیم بنیادینی است که مفهوم «دین» نیز یکی از همان مفاهیمی است که در این چهار رویکرد به صورت متفاوت اخذ شده و در واقع مفهوم دین یکی از بنیادهای نظری هر یک از این چهار رویکرد است.

۱. ر.ک: رضا صالحی امیری، نسبت دولت و فرهنگ، در این کتاب، میزان تصدی‌گری (دخالتهای حداکثری) یا تولی‌گری (دخالتهای حداقلی) دولت در بخش‌های مختلف حوزه فرهنگ؛ مانند کتاب، سینما و... به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است.

2- Ideal Type

قبل از آن که مفهوم دین را در این چهار رویکرد مورد بررسی قرار دهیم ابتدا مختصری از این رویکردها را شرح می‌دهیم. این چهار رویکرد عبارتند از:

۱. رویکرد کنترل فرهنگی در سیاست‌گذاری فرهنگی (سوسیالیستی)

رویکرد کنترل فرهنگی با نقد سیاست‌های فرهنگی جوامع سرمایه‌دار آغاز شد. از نظر این رویکرد منطق سرمایه‌داری منجر به کنترل زندگی افراد جامعه می‌شود. این کنترل فراگیر نه فقط در محل کار بلکه در حریم زندگی خانوادگی و فراغت نیز وجود دارد. (بنت، ۱۳۹۳: ۲۹)

این رویکرد مسئولیت فرهنگ را بر دوش دولت قرار داده و از ساختار مرکزگرا استفاده می‌کند و از این رو با رویکردهای تصدی‌گری (گفتمان دولت مدار) همراه می‌شود. ولی برخلاف گفتمان تصدی‌گری دولتی، ایدئولوژی سوسیالیسم اساساً به فرهنگ خوش‌بین نبوده و آن را مایه تخدیر و شیء‌وارگی افراد می‌داند. در نتیجه رویکرد کنترل فرهنگی منجر به بستگی و انسداد فرهنگی شده و به رویکرد ضدفرهنگی تبدیل می‌شود. نام‌گذاری این رویکرد به «کنترل» فرهنگی، ناشی از همین رویکرد حداقلی و بدبینانه به فرهنگ می‌باشد، در حالی که در گفتمان تصدی‌گری، اگرچه دولت محور فرهنگ قرار می‌گیرد، ولی به توسعه و ترویج فرهنگی اقدام می‌کند.

۲. رویکرد تصدی‌گری در سیاست‌گذاری فرهنگی (دولت)

این رویکرد با رویکرد مدیریت دولتی سنتی تناسب دارد. رویکرد تصدی‌گری فرهنگی بر اساس رویکرد مدیریت دولتی سنتی به جایگاه و نقش دولت (حاکمیت و نه فقط قوه مجریه) در تعیین سیاست‌های فرهنگی تأکید دارد. این رویکرد نوعی از تفکر برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری است که در آن دولت، به عنوان متولی امر و به نوعی قیّم مردم به برنامه‌ریزی برای آن‌ها می‌پردازد. نظام بوروکراسی در سازمان‌ها و وزارتخانه‌ها، مهم‌ترین ابزار اجرای سیاست‌ها و برنامه‌ها در این مدل سیاست‌گذاری هستند. هدف این برنامه‌ریزی شکل‌گیری دولت مرکزی و انسجام بخشیدن به مفهوم ملت است که معمولاً منجر به تقویت ایدئولوژی ناسیونالیسم می‌شود. در این پارادایم، دولت تلاش می‌کند با خدماتی مانند آموزش، بهداشت، سلامتی، شغل، امنیت و رفاه، «شهروند» را به عنوان سوژه مدرن خلق کند. ایجاد تصور و یا توهم تعلق به یک ملت واحد، کارکرد اصلی فرهنگ ملی در این دوره است. (فاضلی، ۱۳۹۴: ۴۷-۴۸) بر این اساس حفظ هویت فرهنگی،

همبستگی فرهنگی و امنیت فرهنگی از مهمترین شاخص‌های این نوع سیاست گذاری است. با توجه به وجه ابزاری فرهنگ، تمام تلاش حکومت این است که مرزهای فرهنگی را روشن و متصلب کرده و ضمن کاهش تبادل‌های فرهنگی، هویت و انسجام درونی فرهنگ را تقویت کند. از دیگر نتایج این رویکرد در فرهنگ، ایجاد کل‌گرایی است. رویکرد کل‌گرایی به معنای تلاش برای یکسان‌سازی و همگون کردن تمام انسان‌ها در یک جامعه، محصول همین تفکر است. بر این اساس ارزش‌ها و رفتارهایی که از نگاه ایدئولوژی حاکمیت مطلوب است از تمام افراد به صورت یکسان طلب می‌شود (صدیق سروستانی، زائری، ۱۳۸۹: ۳-۹).

۳. رویکرد رهاسازی در سیاست‌گذاری فرهنگی (بازار)

رویکرد رهاسازی در سیاست‌گذاری فرهنگی مبتنی بر به کارگیری تفکر مدیریت بازرگانی در بخش دولتی است. اصل اولیه این رویکرد قبول نظریه انتخاب عمومی در انسان است. بر مبنای این نظریه رفتار انسان سیاست‌گذار در تأمین منافع جامعه، محل تردید است، بلکه کارگزاران دولتی به انگیزه حداکثرسازی منافع فردی کار می‌کنند. در مدیریت دولتی، افزون ساختن منافع فردی مدیران به بهای کاهش منافع مردمان و صاحبان اصلی در جامعه خواهد بود. از این رو باید به سمت کوچک‌سازی بخش عمومی و فرجه کردن بخش خصوصی حرکت کرده و منطبق عرضه و تقاضای بازار را در محصولات فرهنگی ایجاد کرد. در این دیدگاه، دخالت دولت و نهادهای وابسته به آن به کمترین میزان ممکن می‌رسد. حوزه فرهنگی و ارزشی از دخالت دولت آزاد شده و امور اعتقادی و دینی نیز به عنوان حریم و حوزه خصوصی اشخاص از قلمرو دخل و تصرف حکومت معزول می‌شود. (نیازی، ۱۳۸۹: ۱۵۵). آنچه اهمیت دارد این است که خط‌مشی‌های فرهنگی بتوانند بازار فرهنگ را پر بازده و سودآور کنند.

۴. رویکرد خدمت‌رسانی در سیاست‌گذاری فرهنگی (پسامدرن)

در رویکرد پسامدرن، فرهنگ‌های متکثر، اصل و اساس حیات انسانی دانسته شده و از وجه تبعی و ابزاری فرهنگ کاسته می‌شود. فرهنگ دیگر به عنوان ابزار توسعه سیاسی و یا ابزار توسعه اقتصادی مطرح نبوده و خود فرهنگ موضوعیت پیدا می‌کند. در این فضا دولت‌ها و حکومت‌ها باید خودشان را با فرهنگی که مردم در زندگی روزمره خود تولید می‌کنند، تطبیق دهند.

حکومت‌ها تابع فرهنگ سیال و روزمره مردم شده و به نحو واقعی‌تری دموکراتیک نامیده می‌شوند. در این برداشت وسیع و روزمره از فرهنگ، رویکردهای نخبه‌گرا و اقلیت‌گرای که فرهنگ را با هنر یکی دانسته کنار می‌روند. از این رو در این گفتمان اولاً فرهنگ ابزار توسعه‌ی بخش‌های دیگر نبوده و خود محور جامعه قرار می‌گیرد، ثانیاً فرهنگ گسترده‌تر تعریف شده و کل زندگی انسانی را شامل می‌شود.

نکته دوم در این رویکرد، به حاشیه راندن دو ابزار کلاسیک قدرت یعنی دولت و بازار می‌باشد. رویکرد پسامدرن زیر سایه جنبش‌های اجتماعی در صدد دموکراسی فرهنگی واقعی و جستجوی شهروندی فرهنگی است. در اینجا می‌توان از مفهوم جامعه مدنی و حوزه عمومی هابرماس نیز بهره گرفت. این دو مفهوم با برون رفت از دوگانه دولت بازار، سیاست دموکراتیک را هموار می‌سازند. در این معنای موسع، استفاده کودکان از سرگرمی‌ها و بازی‌های کامپیوتری، جنبش‌های محیط زیستی، گفتگوها و شوهای تلویزیونی، اعتراضات بین‌المللی و... همه در دایره جامعه مدنی و حوزه عمومی تعریف می‌شوند. (Keane, 1998)

گونه‌شناسی دین‌داری و رویکردهای سیاست‌گذاری فرهنگی

در ابتدای بحث سه تذکر در مورد «رویکرد دینی» لازم است:

اول اینکه منظور از رویکرد دینی، دین‌داری و به اصطلاح تدین افراد است و نه اصل و اساس اولیه‌ای که ادعای واقعی آن دین بوده است. آنچه به صورت واقعی یا تحریف‌شده از یک دین باقی مانده و در میان پیروان آن پیاده شده است مورد نظر بحث حاضر است.

دوم اینکه منظور از رویکرد دینی گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی لزوماً تصریح و انتخاب دین توسط آن‌ها نیست، بلکه به ارتباط ضمنی و محتوایی این گفتمان‌ها با رویکردهای دینی نظر دارد که لزوماً توسط خود این گفتمان‌ها اعلام نشده است.

نکته سوم اینکه منظور از رویکرد دینی در این بخش منحصر در ادیان توحیدی و سایر ادیان دارای یک عنوان خاص و نظام منسجم نیست، بلکه به رویکرد دینی اشاره دارد که ممکن است در هر دینی ایجاد شود. به عنوان مثال رویکرد ایدئولوژیک یا عامیانه از دیانت رویکردی است که در تمام ادیان امکان وقوع دارد، هر چند خود این رویکردها عنوان مستقل دین را نداشته باشند.

با توجه به نکات فوق به نظر می‌رسد تقسیم رویکردهای دینی به «تکثرگرایی» و «انحصارگرایی» برای بیان رویکرد دینی گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی مناسب باشد.

با توجه به نکات فوق به نظر می‌رسد تقسیم رویکردهای دینی به «تکثرگرایی» و «انحصارگرایی» برای بیان رویکرد دینی گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی مناسب باشد. منظور از تکثر و انحصار در اینجا با آنچه که امثال جان هیک^۱ با مفهوم پلورالیسم^۲ و آلون پلنتینگا^۳ با مفهوم انحصارگرایی^۴ طرح کرده‌اند متفاوت است. در پلورالیسم دینی مد نظر جان هیک همهٔ ادیان راه‌های مختلف به سوی یک حقیقت واحد بوده و رستگاری را در پی خواهند داشت. در مقابل، انحصارگرایی دینی امثال پلنتینگا قرار دارد که حقانیت مطلق دینی را منحصر به دین خود دانسته و معتقدند که صرفاً پیروان یک دین خاص از رستگاری و کمال برخوردار خواهند بود.

در تحقیق حاضر مسئلهٔ اصلی رویکردهای تکثرگرایی و انحصارگرایی معطوف به مرجعیت فهم دینی است و نه موضوع حقانیت یا عدم حقانیت ادیان گوناگون. به عبارت دیگر، اساساً موضوع بحث در اینجا حقیقت و مشروعیت ادیان نیست، بلکه مسئله این است که برای فهم یک دین و نظارت بر اعمال دینی، چه کسانی صلاحیت دارند. بر این اساس، منظور از تکثرگرایی این است که فهم دینی در تمام افراد جامعه به یک میزان وجود داشته و خود افراد ناظر اعمال دینی خودند. نتیجهٔ این «فردگرایی دینی» این است که همهٔ افراد در فهم و پذیرش دین آزاد بوده و حکومت در انتخاب دینی آن‌ها دخالت نخواهد داشت. در مقابل انحصارگرایی دینی است که فهم، اجرا و نظارت دینی را محدود به گروه خاصی کرده و سایر گروه‌های اجتماعی را محروم از آن می‌داند. نتیجهٔ این نوع دین‌شناسی قبول مرجعیت عده‌ای در شناخت تمام ابعاد دین و تبعیت و تقلید سایرین از آن‌هاست. با توضیحاتی که خواهد آمد، رویکردهای دینی «ایدئولوژیک» و «کاتولیسیم» به عنوان دو نوع از رویکردهایی انحصارگرایی دینی مورد بحث قرار می‌گیرند. در مقابل رویکردهای دینی «پروتستانتیسم» و «تدین عامه» به عنوان دو نوع از رویکردهای تکثرگرایی دینی بررسی خواهند شد.

1. John Harwood Hick
2. Pluralism
3. Alvin Plantinga
4. Exclusivism

این دوگانه در توضیحات متألهان و نیز متفکران علوم اجتماعی با تقریرهای گوناگون مورد بحث قرار گرفته است. در ادامه رویکردهای دینی ایدئولوژیک و کاتولیسیسم به عنوان رویکردهای انحصارگرایی دینی و رویکردهای دینی پروتستانیسم و تدین عامه به عنوان رویکردهای تکثرگرایی دینی مورد بحث قرار می‌گیرند.

۱. دین‌داری ایدئولوژیک

تعریف مشهور ایدئولوژی به تعریف مارکسیستی آن نزدیک بوده و به معنای اندیشه‌ای است که در ارتباط با رفتار اجتماعی و سیاسی طبقه حاکم و برای توجیه وضعیت موجود به کار می‌رود (پارسانیا، ۱۳۸۶: ۴۲).

در این معنا، ایدئولوژی بیش از آنکه با واقعیت ارتباط داشته باشد، دارای یک نظم درونی بوده و توجیه‌کننده عقاید و تحریک‌کننده عواطف انسانی است. ضمن اینکه دارای ویژگی توتالیر نیز بوده و داعیه تبیین جهان را دارد. کما اینکه ریمون آرون ایدئولوژی‌ها را دارای سه خصلت می‌داند: یکی خصلت عاطفی آن است که برخلاف اندیشه‌های ثابت بیشتر طالب متقاعد کردن است تا بیان کردن. دیگری توجیه علایق و منافع و سوم ساخت به ظاهر منطقی و عقلی و منسجم که در برخی از ایدئولوژی‌ها مانند مارکسیسم بیشتر است و در برخی کمتر (بشلر، ۱۳۷۰: ۸).

بنابراین با تعریف کلاسیک مارکسیسم از ایدئولوژی، دین هم نوعی ایدئولوژی است که در جامعه سرمایه‌داری مایه حفظ سرمایه‌داری و تخدیر مردم در پذیرش آن نظام می‌شود. در این نگاه، دین ایدئولوژیک اگرچه مایه تسلی رنج‌دیدگان و ستم‌دیدگان است، این تسلی مانند داروهای مخدر تنها تسکین موقتی بخشیده و پیامدهای جانبی ناخوشایندی ایجاد کرده و در واقع با تحمل‌پذیر ساختن رنج و سرکوبی، از هر گونه راه حل واقعی جلوگیری می‌کند.

به تدریج در سنت‌های علمی گوناگون معنای ایدئولوژی تغییر کرده است. با ورود مفهوم ایدئولوژی به جامعه ایرانی، تفکیک ایدئولوژی‌ها به مثبت و منفی پذیرفته می‌شود. روشنفکران مذهبی و دانشگاهی جامعه ایران مذهب و بسیاری از باورهای عرفی جامعه را از مصادیق منفی ایدئولوژی می‌دانستند، ولی ایدئولوژی مثبت را شامل مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و باورهای ذهنی می‌دانستند که با رجوع به ذهنیت مذهبی و عرفی جامعه و بازسازی مجدد آن پدید می‌آید. دکتر شریعتی در پایان دهه چهل و آغاز دهه پنجاه بر همین مبنا طرح «بازگشت به خویش» و «احیای

مذهب» را در قالب یک ایدئولوژی مترقی و پویا، که جایگزین ایدئولوژی به اصطلاح علمی مارکسیست‌های مقلد بود، دنبال می‌کرد (پارسانیا، ۱۳۸۶: ۱۱۰۱-۱۱۱۲). شریعتی در تعریف ایدئولوژی به سویه انتقادی آن توجه کرده و از این رو به ایدئولوژی‌های نئومارکسیستی نزدیک می‌شود. به این معنا که ایدئولوژی مطلوب نظام فکری غیرکاذبی است که سویه انتقادی و آرمانی دارد.

براساس توضیحات فوق، اولاً رویکرد دین ایدئولوژیک به تحول انقلابی جامعه توجه دارد. ثانیاً این رویکرد مؤلفه دیانت را در تحول انقلابی بسیار مهم می‌داند. البته نسخه‌های مارکسیسم اولیه از ضرر دیانت در حرکت انقلابی گفته، ولی نسخه‌های دینی ایران از قدرت دیانت برای تحول انقلابی دفاع می‌کنند. ثالثاً این رویکرد ذهنیت ناخودآگاه توده مردم را که ایدئولوژی کاذب یا فرهنگ عمومی عنوان می‌شود. عامل سکون و تخدیر عمومی دانسته که امکان حرکت انقلابی را می‌گیرد. به همین دلیل است که در رویکرد حکومتی مارکسیسم، نگاه بدبینانه به فرهنگ وجود داشته و «کنترل» آن از دولت‌ها خواسته می‌شود. اگرچه در نسخه ایرانی این رویکرد به الزامات حکومتی آن اشاره مستقیم نشده و امکان آزمون عملیاتی آن نیز فراهم نشده است، همان‌گونه که به مبانی این رویکرد اشاره شد، تلقی مشابهی از فرهنگ و تمدن با جریان اولیه مارکسیسم وجود دارد که مؤلفه «کنترل فرهنگی» را در آن برجسته می‌کند.

۲. کاتولیسیسم

فرقه کاتولیک^۲ قدیمی‌ترین و بزرگ‌ترین فرقه مسیحی است که تاریخ آن به عصر حواریون می‌رسد. کاتولیک‌ها یک رهبر دارند که پاپ^۱ نامیده می‌شود. آنچه در تاریخ این فرقه مسیحی

۱. در مقابل این گروه، دو معنای دیگر از ایدئولوژی در ایران صورت گرفت. روشنفکران غیرمذهبی ایران ایدئولوژی مثبت را همان اندیشه‌های ذهنی روزآمدی می‌دانستند که به تناسب شرایط پیش‌رو جامعه در پوشش مارکسیسم شکل می‌گرفت و معنای منفی ایدئولوژی را شامل عقاید و باورهای دینی و عرفی موجود در جامعه ایرانی می‌دانستند که ریشه در پیشینه اجتماعی جامعه داشت. اندیشمندانی که در نظام حوزوی و سنتی رشد یافته بودند، ایدئولوژی را به معنای جدیدی که در حکمت و دانش‌های عملی بود به کار بردند. ایدئولوژی مثبت مجموعه باایدها و نبایدها یا همان «شریعت» بود که بر مبنای هستی‌شناسی دینی یا همان «جهان‌بینی الهی» سازمان یافته بود. در مقابل ایدئولوژی منفی دانش‌های عملی متکی بر جهان‌بینی غیرالهی شمرده می‌شد (پارسانیا، ۱۳۸۶: ۱۱۰۱-۱۱۱۲).

2. Catholic (در زبان یونانی به معنای جامع)

آورده شده است نشان از جایگاه بالای دینی و سیاسی کلیسا در جامعه مسیحی دارد. کلیسا به‌عنوان مرجع تشخیص دستورات دین واسطه میان مردم و دین قرار می‌گیرد. این تلقی بعدها در اصلاحات دینی پروتستانیسم تغییر پیدا می‌کند. به عنوان مثال در مورد قانون طبیعی میان این دو فرقه تفاوت وجود دارد. آیین کاتولیک عقیده دارد که قانون طبیعی حاوی مضامین قطعی و ثابتی است که کلیسا به نحوی موثق و در مقام مرجع آن را بیان کرده است (مثلاً مخالفت کلیسای رم علیه کنترل زاد و ولد). ولی مذهب پروتستانیسم مضامین قانون طبیعی را عمدتاً با توسل به سنن و عرف اخلاقی تعیین می‌کند. روشن است که در صورت اول به جای اینکه یک نظام اخلاقی درونی گردد، توسط مراجع قدرت به توده‌ها منتقل می‌شود (تیلیش، ۱۳۹۴: ۱۳۹-۱۴۰).

در دورانی که فرهنگ مدرن قدرت سیاسی دین و کلیسای مسیحی را کاهش می‌داد، کلیسای کاتولیک رومی برای حفظ روند مرجعیت خود کوشید با نفی کامل همه ابعاد فرهنگ مدرن برتری خود را در مقام نهاد اصلی جامعه و مالک حقایق مطلق و ابدی به اثبات رساند. با گذشت زمان و انتقال قدرت به بورژوازی، کلیسای کاتولیک که تا اواخر قرن هفدهم از طریق برخی ارگان‌های خویش، به‌ویژه فرقه یسوعی، هنوز در برخی زمینه‌های فرهنگی نظیر تعلیم و تربیت فعال بود، به‌عنوان دستگاه تبلیغات ایدئولوژیک ارتجاع سنتی تقریباً از سوی همگان مطرود و منزوی شد. بارزترین نتیجه انزوای کلیسا افزایش تلاش آن برای حفظ قدرت بود که فاصله نهاد دین با جامعه و فرهنگ مدرن را بیشتر می‌کرد (تیلیش، ۱۳۹۴: ۲۲۱-۲۲۴). کاتولیسیسم در دوران متأخر رویکردهای گوناگونی برای همراهی با مدرنیته انتخاب کرده است (کاشفی، ۱۳۸۲). به هر صورت، همان‌گونه که اشاره شد، سنت محتوایی و تاریخی کاتولیسیسم بستری برای ایجاد مرجعیت دینی و قدرت سیاسی متمرکز بوده است. کما اینکه زدین شباهت‌های حکمرانی کاتولیسیسم و مارکسیسم را برمی‌شمرد، هر دو دارای دکتترین‌هایی هستند که منجر به پاکسازی سایر جریان‌ها می‌شوند. تنها یک حقیقت (ماتریالیسم تاریخی) و تنها یک کلیسا (حزب) وجود دارد (کریستی، ۱۳۹۳: ۱۷۳).

1. Pope (یعنی پدر)

۳. پروتستان‌تیسیم

همان‌گونه که بیان شد، در مقابل مذهب کاتولیک، پروتستان‌تیسیم جهت ایجاد فردگرایی دینی ایجاد شد. این فرقه در قرن شانزدهم و با قیام مارتین لوتر شکل گرفت. قیام لوتر بیش از آنکه علیه اعتقادات کاتولیک باشد ضد سازمان و آیین‌های کلیسایی بود. او کشیشان را نه مجریان لازم و اجتناب‌ناپذیر آیین‌های مقدس می‌دانست و نه مقامات ممتازی که باید میان انسان و خدا وساطت کنند، بلکه آنان را خدمت‌گزارانی می‌شمرد که توسط هر جماعتی برگزیده می‌شوند تا خواست‌های روحی آن جماعت را برآورده کنند (دورانت، ۱۳۷۸، ج ۶: ۴۴۸ و ۴۴۳). از نظر لوتر، خداوند با روح نه از رهگذر میانجی‌گری کشیشان، بلکه همچون ندایی در قلب، تک‌به‌تک سخن می‌گوید. رستگاری نیز بیش از آنکه با اعمال دینی ایجاد شود با ایمان قلبی محقق می‌گردد. با وجود رد مرجعیت کلیسایی در کنترل جامعه، لوتر نسبت به بسیاری از مسائل اقتصادی به تکرار آرای سنتی می‌پرداخت. او در مورد قیمت، تبعیت از قوانین یا عرف اقتصادی را لازم می‌دانست: «انسان نباید بگوید من اجناسم را تا آنجا که بتوانم یا میلم باشد گران خواهم فروخت، بلکه باید بگوید آن‌ها را هر طور صحیح و به حق باشد خواهم فروخت.» لوتر در مورد رباخواری، تسلیم شدن به اقتضانات عملی از جانب متشرعان را محکوم می‌کند:

بزرگ‌ترین بلا برای ملت آلمان چیزی جز معاملهٔ با بهره نیست... شیطان آن را اختراع کرده است و پاپ با تجویز آن شری ناگفتنی در جهان به پا کرده است (تاوینی، ۱۳۷۷: ۱۲۹-۱۳۲).

با وجود این سخت‌گیری در مقابله با بی بند و باری، او از مرجعیت کلیسا برای ایجاد انضباط قضایی منزجر بود. این دوگانگی در کنترل اجتماعی-لزوم حفظ نظم و قانون و عدم قبول مرجعیت برای اجرای قوانین در اندیشهٔ لوتر ادامه داشت.

در حالی که لوترانیسیم از نظر اجتماعی محافظه‌کار و نسبت به قدرت‌های سیاسی مستقر متواضع بود و زهدی شخصی و تقریباً آرامش‌طلبانه را تبلیغ می‌کرد، کالونیسیم نیرویی فعال و رادیکال بود. پرنفوذترین شکل پروتستان‌تیسیم در دو قرن پس از جنبش اصلاح دین فرقهٔ کالونیسیم است. کالونیسیم اعتقادی بود که هدفش صرفاً تزکیهٔ فرد نبود، بلکه استفاده از مذهب برای رسوخ در تمامی عرصه‌های زندگی و دگرگون کردن ساختار دولت و کلیسا را طلب می‌کرد. برخلاف لوتر،

1. Lutheranism

که زندگی اقتصادی را از نگاه یک دهقان معترض یا یک عارف بدگمان به تجارت می‌نگریست، کالونیست‌ها مردان اهل عمل در اقتصاد بودند. از این رو با به رسمیت شناختن سرمایه، بانکداری، تجارت بزرگ و دیگر واقعیت‌های زندگی عملی آغاز کردند. بدین‌سان، از سنتی که جست‌وجوی منافع اقتصادی را «ورای آنچه برای معاش ضروری است» قابل‌نکوهش می‌دانست و بر واسطه‌گری، مهر انگل و بر رباخواری مهر دزدی می‌زد فاصله گرفت. این بدان معنا نیست که کالون نسبت به اقتصاد هیچ مرزی را قائل نبود؛ کما اینکه او نسبت به حرفه مالی حدودی را توصیه می‌کند: بهره مشروع است به این شرط که از حداکثر رسمی‌اش تجاوز نکند و حتی وقتی چنین حداکثری تعیین شد، باید به مستمندان وام داده شود و وام‌گیرنده به اندازه وام دهنده سود ببرد از این رو، حتی پس از آنکه ضرورت مادی تأمین شده باشد، کار کردن به عنوان فضیلتی اخلاقی باید دنبال شود. حرص و آز برای روح خطرناک است، ولی تن‌آسایی از آن خطرناک‌تر است. بر این اساس، هدف، رستگاری شخصی نیست، بلکه تجلیل خداوند است که باید نه فقط با عبادت، بلکه با عمل انجام گیرد. جهان از طریق کار و مبارزه تقدس پیدا کرده و جلال و جبروت خداوند را نمایان می‌کند.

بنابراین کالونیسم از همان ابتدا شامل دو وجه نسبتاً متضاد بود. از یک طرف زندگی سرشار از فعالیت تجاری را، که اکثریت اخلاق‌گرایان پیشین با سوءظن به آن می‌نگریستند، مورد تأیید قرار داده بود و از طرف دیگر با انضباط انگیزاسیونی راه آن را سد کرده بود. سلطه هر کدام از این دو به تفاوت‌های محیط سیاسی و طبقه اجتماعی بستگی دارد. هدف کالونیسم، که سرگونی رهبانیت و تبدیل جهان به صومعه‌ای عظیم بود، به مدت کوتاه در ژنو محقق گردید، ولی در انگلستان اقلیتی بودند که در موضع تدافعی در زیر مراقبت پر از سوءظن حکومتی که دشمن آن‌ها بود به وجه فردگرایانه خود تکیه می‌کردند. در قرن شانزدهم و هفدهم، که امواج توسعه تجاری و مالی شرکت‌ها، مستعمرات، سرمایه‌داری در نساجی، سرمایه‌داری در استخراج معادن، سرمایه‌داری در امور مالی - به انگلستان رسید، طبقات تجاری انگلستان، که در زمان کالون هنوز تحت سیطره دولتمردان محافظه‌کار قرار داشتند، به شأن و منزلتی دست یافتند. (تاوانی، ۱۳۷۷: ۱۳۰-۱۵۰ و ۳۰۰).

بنابراین آنچه مبنای دینی حرکت سرمایه‌داری در جهان مدرن قرار گرفت رویکرد انگلستانی کالونیسم بود. این ادعا در «اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری» وبر تشریح می‌شود. وبر در این

کتاب در یک مطالعه تطبیقی نشان می‌دهد که اغلب مدیران اقتصادی و صاحبان سرمایه به فرقه پروتستان تعلق دارند. علاوه بر آن رشد صنعتی و اقتصادی کشورهایی که پروتستانتیسم در آنها گسترش یافته است نسبت به سایر کشورهای کاتولیک بیشتر بوده است. وبر توضیح می‌دهد که دلیل رشد پایدار سرمایه‌داری غربی را باید در خصلت ذاتی و پایدار عقاید مذهبی پروتستانتیسم جست‌وجو کرد. عمل سرمایه‌دارانه عملی است که بر انتظار کسب منفعت از طریق بهره‌برداری از امکانات مبادله، یعنی بر امکانات مسالمت‌آمیز کسب سود، متکی باشد. در عمل سرمایه‌دارانه از کالا یا خدمات افراد به‌عنوان وسیلهٔ تحصیل ثروت استفادهٔ منظم به عمل می‌آید. برای آنکه افراد خطر سرمایه‌گذاری لازم برای راه‌اندازی کسب‌وکاری را بپذیرند و برای آنکه کارکنان به انضباط تن دهند، باید این رفتارها معنادار و ارزشمند می‌شد. از اینجا است که اخلاق پروتستانی به‌عنوان سرچشمهٔ «روح» یا فرهنگ سرمایه‌داری معرفی می‌شود (وبر، ۱۳۸۲: ۲۵-۳۰). انباشت بی‌وقفهٔ ثروت به خاطر نفس این عمل و نه به خاطر منافع مادی است که از نظر وبر جوهرهٔ روح سرمایه‌داری را شکل می‌دهد. از نظر وبر مفهوم «شغل به‌مثابهٔ تکلیف» در عهد باستان یا در الهیات کاتولیکی وجود نداشته است. این مفهوم توسط جنبش اصلاح کلیسا عرضه شد و اساساً حاکی از این عقیده است که عالی‌ترین شکل تعهد اخلاقی انجام وظیفه در امور دنیوی است. این عقیده موجب انعکاس رفتار مذهبی در زندگی روزمره می‌شود و با آرمان کاتولیکی زندگی راهبانه، که هدف آن فراتر رفتن از خواسته‌های زندگی دنیوی است، در تضاد قرار می‌گیرد. در این میان، کالونیسیم پویایی و ظرفیت بالاتری برای ارتباط با سرمایه‌داری داشت. (وبر، ۱۳۸۲: ۶-۷) بر این اساس، فرقه‌های پروتستانتیسم به هویت اقتصادی پیروان خود توجه ویژه داشتند. عضویت در فرقه به معنای پایبندی به اخلاقیات در کسب و کار بود.

با وجود تاریخ پر فراز و نشیب پروتستانتیسم، تناسب این رویکرد دینی مخصوصاً در کالونیسیم انگلستانی با ایده‌های اقتصادی، فردگرایانه و بازارمحور سیاست‌گذاری روشن است. مخصوصاً اگر این فرهنگ اقتصادی بدون انگیزه‌های دینی باقی مانده باشد، کما اینکه در دوران مدرنیسم متأخر چنین است.

۴. دین‌داری عامه

پست‌مدرنیسم دین را اساساً یک پدیدهٔ سلیقه‌ای و البته کارآمد دانسته که افراد در زندگی خود انتخاب می‌کنند و بلکه می‌سازند. در این رویکرد، زندگی انسان‌ها بر محور سلايق، عادات و رسوم پیش می‌رود. این امور، که ما از آن‌ها به «فرهنگ» یاد می‌کنیم، اصالت داشته و سایر امور از جمله «دین» اگر ذیل آن‌ها تعریف شوند، کارآمد تلقی می‌شوند. بنابراین دین یک پدیدهٔ فرهنگی است که هرکسی با توجه به سلیقهٔ خود نوعی از آن را انتخاب می‌کند. از مهم‌ترین مصادیق این نوع دین‌داری «تدین عامه» است. تدین عامه نوعی از دین‌داری است که بدون استفاده از منابع، روش‌ها و مراجع دینی انتخاب شده و بر پایهٔ سلايق و عادات افراد بنا می‌شود. یکی از ویژگی‌های تدین عامه که امکان فراگیری آن را فراهم می‌کند دوری از مغلط‌گویی و پیچیدگی است. دستورات این دین به آسانی برای همه قابل تحصیل بوده و نیازمند آشنایی با روش و علم خاصی نیست. تدین عامه نه تنها عادات و سلايق افراد را اصلاح نمی‌کند، بلکه آن‌ها را توجیه کرده و تقویت می‌کند.

به نظر گیرتز^۱، این نوع از آگاهی جمعی دارای پنج ویژگی عمده است که عبارت‌اند از:

۱. سادگی؛ این آگاهی ماهیات را به‌عنوان وجودهایی بسیط نشان می‌دهد و بیان می‌کند که آن‌ها به‌سادگی چه هستند.
۲. عملیاتی بودن؛ براساس این ویژگی، آگاهی جمعی به ما می‌گوید که چه چیزی را برای پیشروی نیاز داریم.
۳. قشری‌نگری؛ بر این اساس آگاهی جمعی به ما می‌گوید چیزی که در ظاهر درست است، واقعاً درست است.
۴. روشمند نبودن؛ این نوع ایده‌ها نظری، دقیق و براساس تفکر نیستند.
۵. قابل دسترس بودن؛ هر کسی می‌تواند و باید آن را تحصیل کند (David eller 2007: 50)؛ اسماعیلی، ۱۳۹۲: ۶۴ و ۶۸).

1. Clifford Geertz
 2. Naturalness
 3. Practicalness
 4. Thinness
 5. Immethodicalnes
 6. Accessibleness

این نکته را باید متذکر شد که برخلاف برخی پژوهش‌ها در مورد دین (ویر، ۱۳۹۲: ۳۲۷)، دین عامه لزوماً دینی احساسی و عاطفی نیست. دین‌داری عامه مبتنی بر غلبهٔ پیش‌فرض‌های فرهنگی و میل شخصی افراد بر نسخه‌های دینی است. این پیش‌فرض‌ها ممکن است منجر به آداب و رسومی شود که کاملاً در مقابل رویکردهای عاطفی و احساسی قرار گیرد. کما اینکه یکی از مصادیق دین‌داری عامه در برخی جوامع افرادی هستند که مبتنی بر میل و تعصب موروثی خود مانع اصلی بروز عواطف و احساسات دینی می‌شوند.

بنابراین تدین عامه بر سادگی و عرفی بودن منابع شناخت دین بنا شده و توجیه‌گر سلاقی، عادات و در یک کلمه فرهنگ موجود جوامع انسانی است؛ همان اصلی که در رویکردهای پست‌مدرنیسم به فرهنگ وجود داشته و سیاست‌گذاران را به «خدمت‌رسانی» به فرهنگ موجود توصیه می‌کند.

تناسب گفتمان‌های سیاست‌گذاری با رویکرد دین‌داری

بر اساس آنچه بیان شد تناسب چهار گفتمان اصلی سیاست‌گذاری فرهنگی با چهار رویکرد دین‌داری را می‌توان در جدول زیر بیان کرد:

گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی	مدیریت مکانیکی	سوسیالیستی	ایدئولوژیک	وحدت‌گرا	دین	
	فرهنگ	دولت	کاتولیسیسم			
	هارمونی فرهنگی	بازار	پروتستانتیسم			کثرت‌گرا
		پست‌مدرن	عامه			

تبیین «دین» در رویکرد اسلامی

رویکرد انحصارگرا به دین با محدودیتی که در مرجعیت فهم دین ایجاد می‌کند رابطه تقریباً یک‌سویه میان مرجعیت و دین‌داران ایجاد می‌کند. در نتیجه دین از بستر عمومی جامعه فاصله گرفته و نسبت بیگانه‌ای با فرهنگ شکل می‌دهد. ضمن اینکه فهم دین (همه ابعاد دین) نیز محدود به نهادها و افراد خاصی شده و به تعبیر رابرتسون «دین نهادی» در جامعه مستقر می‌شود.^۱ در سوی دیگر، دین‌داری کثرت‌گرا برای پاسخ‌گویی به مسائل متنوع عموم جامعه از متن دین کاسته و تفسیر مدرنی از دین ارائه می‌کند.

در رویکرد حاضر، دین در تمام امور زندگی مأموریت داشته و از این رو به پیوند دین با تمام اقشار و گروه‌ها توجه دارد. این امر با توجه به دو پیش‌فرض محقق می‌شود: ۱. سطوح مختلف دین، ۲. سطوح مختلف افراد. از طرفی دین دارای لایه‌های مختلفی فرض می‌شود که با همدیگر رابطه طولی و تشکیکی دارند. از طرف دیگر، افراد جامعه نیز دارای سطوح مختلفی می‌باشند و هر کدام با توجه به ظرفیت خود با لایه‌ای از دین ارتباط برقرار می‌کند.

دین ذوب‌نویس بوده و در هر بطن درجات گوناگونی از حقایق را افشا می‌کند.^۲ هیچ‌کدام از سطوح دین تضادی با سطوح دیگر نداشته و میان آن‌ها رابطه تشکیکی برقرار است. عرفان به سطوح عمیق‌تر و عالی‌تر دستورات دین توجه می‌کند و فقه به سطوح ظاهری‌تر و عمومی‌تر آن،

۱. رابرتسون می‌گوید غالب جامعه‌شناسان این واقعیت را پذیرفته‌اند که جوامع برحسب اینکه دین جاری در آن‌ها چه خصلتی داشته باشد، دست کم دو نوع متفاوت پیدا می‌کنند. نوع نخست جامعه‌ای است که در آن دین در بهترین حالت و در گسترده‌ترین صورت خویش موقعیت نهادی را در کنار دیگر نهادهای اجتماعی و عرفی اشغال خواهد کرد؛ درحالی‌که در جامعه نوع دوم دین در همه اجزا و عرصه‌های آن حضور تأثیرگذار دارد. او جامعه نخست را دارای «دین نهادی» (institutional religion) و جامعه دوم را دارای «دین تسری‌یافته» (diffuse religion) می‌خواند (۱۹۷۰: ۵۴ Robertson).

۲. عن الصادق^(ع) عن آبائه، عن رسول الله^(ص) قال: له ظهر و بطن فظاهره حکمه و باطنه علم، ظاهره اقیق و باطنه عمیق: امام صادق^(ع) از قول پدران خود و آن‌ها از رسول خدا^(ص) نقل می‌کنند که فرمود: قرآن دو بعد ظاهر و باطن دارد. ظاهرش حکمت است و باطنش علم و ظاهر آن زیبا و لطیف و باطن آن عمیق است. (تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۲۰).

– کتاب الله علی اربعة اشياء: العبارة و الاشارة و الطائف و الحقایق، فالعبارة للعوام، و الاشارة للخواص، و اللطائف للاولیا و الحقایق للانبیاء: قرآن بر چهار وجه است: عبارت، اشارت، لطایف و حقایق. پس عبارت برای عوام و اشارت برای خواص و لطایف برای اولیا و حقایق برای انبیاست (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۳۶-۳۷/ شعیری، ۱۳۶۳: ۴۲/ مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۲۷۸، مؤسسه الوفا، بیروت).

ولی دستورات عرفا با دستورات فقهی تضاد پیدا نمی‌کنند. اگر در فقه و اخلاق از خوشرویی و تواضع و همسایه‌داری و... سخن گفته می‌شود، عارفان و فیلسوفان و فقها را نیز شامل می‌شود و اگر در عرفان و فلسفه از نگاه توحیدی سخن گفته می‌شود، به‌عنوان هدف مطلوب سایرین نیز در نظر گرفته می‌شود.

برای سطوح مختلف افراد سطحی از دین تجویز می‌شود. عالمان و عارفان و فقیهان در درجاتی از ایمان قرار می‌گیرند که حسنات دیگران می‌تواند برای آن‌ها سیئه محسوب شود. در سطوح پایین‌تر، سخت‌گیری دین کمتر بوده و محدود به رعایت حلال و حرام الهی است؛ و حتی در سطوح پایین‌تر با دین مستضعفان روبه‌رو می‌شویم که به دلیل استضعاف افراد، همان حدود الهی نیز به تدریج پیاده می‌شود.

بنابراین دین عمومی «یک» دین برای «همه افراد» است. این دین، یک دین و یک صراط را نشان می‌دهد، اگرچه به تناسب سطوح دین با سطوح افراد سبب گوناگونی را پیش روی انسان باز می‌کند.^۱ این ویژگی موجب ارتباط دین با فرهنگ عمومی می‌شود، و گرنه توسعه دین نهایتاً فرهنگ‌های خاص گروهی را دربر می‌گیرد. دین عمومی پاسخ‌های «ممکن» و «واقعی» به نیازهای زندگی روزمره می‌دهد. «ممکن» از آن جهت که برخلاف برخی رویکردهای دین‌داری وحدت‌گرا، که توجهی به اقتضائات متنوع و عرفی زندگی ندارند، به شرایط موجود توجه کرده و با توجه به سطوح مختلف خود، به آن‌ها پاسخ می‌دهد. «واقعی» از آن جهت که برخلاف برخی رویکردهای دین‌داری کثرت‌گرا، که توجهی به رابطه واقعی نیازهای زندگی و پاسخ‌های دینی ندارند، به این رابطه توجه داشته و هر نسخه‌ای را برای زندگی تجویز نمی‌کند.

۱. تعدد منابع معرفتی برای شناخت دین

در این رویکرد، امکان استفاده از همه منابع معرفتی به صورت روشمند وجود دارد. هرچه درجه یقین و اطمینان در روشی بالاتر باشد، اعتبار آن روش نیز بیشتر خواهد بود و در موارد تعارض منابع، موجب حل تعارض خواهد شد. آیت‌الله جوادی آملی با توجه به معرفت‌شناسی حکمت متعالیه قائل به سازگاری و جمع راه‌های مختلف معرفت بوده و معتقدند که اولاً همه

۱. اشاره به آیات کریمه: «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ» (مانده/ ۱۶)، «أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (فاتحه/ ۶) و «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران/ ۱۹).

راه‌های مختلف معرفت معتبرند، ثانیاً سازگار با هم‌اند و ثالثاً مکمل یکدیگرند. عقل و نقل و شهود و تجربه راه‌های گوناگون معرفت‌اند که با هم هماهنگ بوده و جمع آن‌ها در شناخت دین ضروری است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶).

در میان منابع معرفتی، عرف نیز می‌تواند با داشتن شرایطی اعتبار داشته باشد. «سیره عقلا» از جمله مباحث نزدیک به مبحث «عرف» است که در اصول فقه به صورت غیر مستقل معتبر شمرده شده است. به این معنا که اگر عرف عقلا مبتنی بر استدلال عقلانی (آشتیانی، ج ۱، ۱۴۰۳ ق: ۱۷۱) یا مبتنی بر رضایت شارع (مظفر، بی‌تا: ۳۸۵ و ۴۰۶؛ غروی اصفهانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۵: ۳۰؛ صدر، ۱۴۳۰ ق، ج ۱: ۲۶۵-۲۶۳) باشد، قابل قبول است. شرایطی برای احراز ارتباط سیره عقلا با حکم شارع بیان کرده‌اند که از جمله این شرایط «احراز عدم ردع» یا «عدم احراز ردع» است. در حالت اول، لازم است عدم مخالفت شارع نسبت به سیره عقلا احراز شود (کاظمی خراسانی، ۱۴۰۷ ق: ۱۹۲). بنابراین در این نوع دین‌داری منابع گوناگون معرفتی به صورت روشمند مورد استفاده قرار گرفته و نتایج آن‌ها به فهم ما از دین کمک می‌کند. استفاده از منابع عقلی و عرفی در فهم دین، به دین برای حضور در زندگی امروز کمک می‌کند.

۲. دین‌هدایت‌گر

مأموریت دین جایگزینی خرد انسانی با وحی و روایات نیست، بلکه دین به شکوفایی و باروری عقلانیت کمک می‌کند، کما اینکه در بیان امیرالمؤمنین^(ع) مأموریت دین چنین بیان شده است: «و یثیروا لَهُمْ دَفَائِنُ الْعُقُولِ» (نهج البلاغه / خطبه ۱). چراکه نقش اصلی دین «هدایت‌گری» بوده و هر آنچه انسان را به این مقصد می‌رساند بیان کرده و سایر امور را به انسان وا می‌گذارد. علامه طباطبایی در تفسیر آیه «...نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ» (نحل / ۸۹) چنین می‌فرمایند: «و تبیان به طوری که گفته شده به معنای بیان است و چون قرآن کریم کتاب هدایت برای عموم مردم است و جز این کار و شأنی ندارد، لذا ظاهراً مراد از (کل شیء) همه آن چیزهایی است که برگشتش به هدایت باشد، از قبیل معارف حقیقی مربوط به

مبدأ و معاد و اخلاق فاضله و شرایع الهی و قصص و مواظبی که مردم در اهتدا و راه یافتنشان به آن محتاج‌اند و قرآن تبیان همه این‌هاست» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۴۶۸).

بنابراین دین در حوزه‌های گوناگون حیات فردی و اجتماعی به بیان اصول و مرزهای هدایت پرداخته و خطوط اصلی حرکت را تعیین می‌کند. سایر لوازم زندگی توسط انسان‌ها کشف شده و توسعه می‌یابد. دین بیانگر تمام کلیات و جزئیات در حوزه‌های گوناگون نبوده و نه تنها برای حرکت علمی انسان جا باز می‌کند، بلکه او را به این حرکت تشویق و تکلیف می‌کند.

۳. همخوانی تکوین و تشریح

یکی از معانی همخوانی نظام تکوین و تشریح این است که نظام تشریح باید پاسخ‌گوی نیازهایی باشد که در نظام تکوین قرار داده شده است. این دو در کنار هم نظام زندگی را سامان می‌دهند. خداوند انسان را نیازمند و جهت‌دار آفریده است (تکوین) و هموست که پاسخی برای نیازهای انسان فرورستاده است (تشریح). از این رو، احکام اسلام متناظر با مسائل زندگی است. بنابراین اولین معنای تناسب نظام تکوین و تشریح این است که دین راهی در کنار راه زندگی معرفی نکرده و پاسخ‌گویی به نیازهای طبیعی زندگی را مأموریت خود می‌داند. دومین وجه تناسب تکوین و تشریح این است که پاسخ‌های شریعت به نیازهای تکوینی انسان پاسخی واقعی و راضی‌کننده بوده و طبیعت انسان با آن‌ها سازگار است. همین سازگاری وجه تربیتی دین را ممکن می‌سازد. چراکه تربیت و رشد انسان از نوع صنعت و ساختن مواد نیست. درحالی‌که برای تربیت انسان باید جهت‌گیری و ساختار وجودی انسان را شناخت و در آن جهت او را حرکت داد (مطهری، ۱۳۷۳: ۵۶-۵۷).

۴. نظام‌مند بودن دین

برنامه‌های زندگی، از جمله برنامه‌ای که دین برای زندگی تعیین می‌کند، در صورتی ماندگار خواهند شد که کارآمدی خود را در زندگی نشان دهند. کارآمدی فقط به این نیست که پاسخ دین در درازمدت نیاز واقعی انسان را رفع کند، بلکه افراد باید بتوانند در کوتاه مدت نیز با کمترین هزینه فکری، فرهنگی و مادی از پاسخ دین برای مسائل روزمره خود استفاده کنند. این همان تدبیر «هزینه-فایده» است که انسان‌ها در مواجهه با نسخه‌های رقیب در نظر گرفته و براساس آن انتخاب

می‌کنند. یکی از ویژگی‌های دین برای کاهش این هزینه نظام‌مند بودن دستورات آن است. نظام یا در اصطلاح لاتین «سیستم»^۱ عبارت از اجزای پیوسته و مرتبط است که در کنار هم هدفی را محقق می‌سازند. بنابراین رویکرد نظام‌گرا دین را یک «کل» به‌هم‌پیوسته می‌داند که همه اجزای آن کامل‌کننده یکدیگرند. در این رویکرد دینی به مسائل گوناگون جامعه به صورت مجزا پاسخ داده نشده و همه مسائل به صورت یک کل یکپارچه در نظر گرفته می‌شوند. پاسخ دادن به یک مسئله بدون در نظر گرفتن مسائل دیگر جامعه موجب ناکارآمدی آن پاسخ خواهد شد.

اگر رویکرد نظام‌گرا به دین کنار گذاشته شود، همراهی دین با زندگی دشوار خواهد شد، چراکه هر دستوری از دین با مجموعه‌ای از دستورات فرهنگی و ساختاری دیگر در تضاد بوده و شاهد درگیری همیشگی دین و زندگی هستیم. تنها زمانی این آشفتگی کاهش می‌یابد که یا «کل» دین پیاده شود یا سیاست‌گذاران و حاکمان دینی به تدریج و با رعایت مصالح و اقتضائات اجتماعی به پیاده کردن پاسخ‌های دین در برخی مسائل اقدام کنند.

حالت اخلاق‌گرا دین زمانی است که بدون توجه به نظام‌وار بودن دستورات آن، بخشی از فرامین دین جدا شده و در یک بستر نامناسب اجرا شود؛ مانند انجام کامل دستورات عفاف و حجاب در مکان‌هایی که اختلاط تحصیلی و شغلی به رسمیت و عادت تبدیل شده است! بنابراین دین نظام‌مند صرفاً به دنبال رخنه‌پوشی برخی مسائل به صورت انفعالی نیست، بلکه به دنبال پیاده‌سازی نظام مطلوب خود در تمام مسائل بوده تا بتواند کارآمدی خود را نشان دهد.

نمونه‌ای از تقریرات پیروان دین‌داری عمومی

یکی از راه‌های عالمان دینی برای توصیف دین، تفکیک دستورات دین در دو گانه ثابت-متغیر است؛ به نحوی که ضمن حفظ هسته ثابت و محکم دین، پوسته متغیر و امروزی آن به رسمیت شناخته می‌شود. در این صورت، دستورات ثابت دین از جهت همراهی با فطرت انسان‌ها و دستورات متغیر آن از جهت کارآمدی و امروزی بودنشان با «زندگی» واقعی همراه خواهند شد. دو گانه ثابت متغیر در اندیشه دینی امر روشنی بوده و مورد تأیید علمای دین در طول تاریخ بوده است. در جدول زیر برای نمونه به رویکرد سه اندیشمند معاصر- علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۸۲:

۷۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۲: ۶۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۲: ۷۷-۷۶)، امام خمینی (مهدوی، ۱۳۸۹: ۱۰۰؛ خمینی، بی‌تا: ۶۰۳) و شهید صدر (مهدوی، ۱۳۸۹: ۲۴۵؛ صدر، ۱۴۰۲ ق: ۴۰۰ و ۷۲۵-۷۲۲).

در جایابی نظام مند متغیرات در تفقه اشاره کرده‌ایم:

جایگاه	روش	محدوده	محدوده	شیوه انعطاف شریعت	اندیشمند
فهم انسانی	بحث	تغییر	ثبات		
تشخیص موضوعات احکام	اصولی	موضوعات	همه احکام	۱. تحول موضوعات ۲. ولایت مطلقه فقیه	امام خمینی
اعتبار انسان‌ها در احکام متغیر	شبه فلسفی	نیازهای غیر فطری	نیازهای فطری بشر	۱. ترک تشریح از جانب شارع در یک منطقه ۲. حق دخالت ولی امر ۳. اعتباریات متغیر انسان در جامعه ۴. اعتبار مستقل سیره عقلا	علامه طباطبایی
جهت‌دهی احکام منطقه الفراغ	اصولی	دایره مباحات	دایره غیر مباحات	۱. تفکیک عبادات و معاملات ۲. حق دخالت دولت اسلامی ۳. منطقه الفراغ دین ۴. تطبیق مصادیق امروزی برای موضوعات احکام	شهید صدر

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

تقسیم ادیان به انحصارگرا و کثرت‌گرا تقسیم کاملی نیست. در نگاه اسلامی، ضمن اینکه فهم برخی ابعاد دین نیاز به تخصص علمی داشته و از عموم جامعه بر نمی‌آید، بسیاری دیگر از وجوه

۱. استاد مطهری^(ره) نیز به طور مفصل در کتاب *اسلام و مقتضیات زمان* به بررسی موضوع می‌پردازد. از جمله مهم‌ترین موضوعاتی که ایشان برای نشان دادن همراهی اسلام با اقتضات زمان مطرح می‌کنند عبارت‌اند از: حقیقی بودن قضایای شریعت اسلام و نه خارجی بودن آن‌ها، حکومت حسن و قبح عقلی بر مصلحت‌سنجی احکام، کنترل احکام توسط قاعده لاجرح و لاضرر.

دین قابل فهم برای همهٔ انسان‌هاست، چراکه منابع گوناگون معرفتی انسان برای درک ابعاد گوناگون دین به کار گرفته می‌شود.

دین اسلام محدود به چند دستور محدود و ظاهری نیست. دین ذوبطون بوده و در هر بطن درجات گوناگونی از حقایق را افشا می‌کند. این سطوح دین‌داری در طول هم قرار داشته و همدیگر را تقویت می‌کنند. از طرف دیگر افراد جامعه نیز دارای سطوح مختلفی‌اند و هر کدام با توجه به ظرفیت خود با لایه‌ای از دین ارتباط برقرار می‌کند. بنابراین دو ویژگی ذوبطون بودن دین و ذومراتب بودن انسان‌ها موجب می‌شود که نسخه‌های متفاوتی برای افراد دین‌دار تجویز شود؛ هر چند سطحی از احکام دینی برای همهٔ انسان‌ها الزام می‌شود.

آنچه در رویکرد دینی فقیهان و فیلسوفان مسلمان با مباحثی مانند «اعتباریات»، «تحول موضوعات»، «احکام حکومتی»، «منطقه‌الفراغ» و «عرف و سیرهٔ عقلا» بیان شده است به ظرفیت دین برای همراهی با فرهنگ کمک می‌کند. بر این اساس، می‌توان گفت دین شرایط فرهنگی جوامع انسانی را رد نکرده و شاخص‌هایی برای پذیرش و اعتبار آن بیان کرده است. بر این اساس، پذیرش شرایط فرهنگی صرفاً از جهت اضطرار عملی و به صورت موقت نبوده، بلکه موضوعیت داشته و ناشی از طبیعت انسانی قلمداد شده و مورد تأیید دین است.

دین به صورت نظام‌مند بوده و اجرای جزئی آن کارآمدی آن را کاهش خواهد داد. از این رو، دین قبل از اینکه به یک مسئلهٔ خرد اجتماعی پاسخ دهد، اهداف و اولویت‌های خود را در جامعه اجرا می‌کند. این رویه منجر به پاسخ تدریجی دین به مسائل اجتماعی می‌شود یا مسائل اجتماعی را منحل می‌کند.

نکات مذکور نشان می‌دهد تعریف دین در رویکرد اسلامی با ویژگی «ایستا» و «محدود» رویکردهای دیگر تفاوت داشته و امکان «حرکت» آرام و تدریجی برای یک جامعه را فراهم می‌کند. دین نه در مکاتب سخت و غیرقابل انعطاف ایدئولوژیک و کاتولیسیم تعریف می‌شود و نه در مکاتب شخصی و سطحی پروتستان‌تیسیم و عامه؛ بلکه دین به صورت منعطف ولی تعالی‌بخش در زندگی عموم جامعه حاضر است. با این وصف، سیاست‌گذاری فرهنگی با بررسی زمینه و استعداد جامعهٔ انسانی سطحی از دین‌داری را در دستور کار خود قرار داده و حرکت تدریجی به سوی اهداف نهایی را پیش می‌گیرد.

فهرست منابع

- قرآن.
 نهج البلاغه
 اسماعیلی، هادی؛ آشنا، حسام‌الدین (پاییز ۱۳۹۲). «دین‌داری فرهنگی»، راهبرد فرهنگ، ش ۲۳.
 پارسا، حمید (۱۳۸۶). سنت، ایدئولوژی، علم، ویراست دوم، ج ۲، قم: بوستان کتاب.
 تاونی، ر.ه. (۱۳۷۷). دین و ظهور سرمایه‌داری، ترجمه احمد خزاعی، تهران: مرکز.
 تیلش، پل (۱۳۹۴). الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، تهران: طرح نو.
 جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). تسنیم، ج ۱، چ ۳، قم: اسراء.
 جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ج ۲، قم: اسراء.
 خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸). صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
 خمینی، روح‌الله (بی‌تا). کتاب‌البیع، ج ۲، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
 دوران، ویل (۱۳۷۸). تاریخ تمدن، بخش دوم، ج ۴، ج ۶، ویراست دوم، ج ۶، تهران: علمی و فرهنگی.
 شعیری، تاج‌الدین (۱۳۶۳ ش). جامع‌الخبار، قم: انتشارات رضی.
 صدر، سید محمدباقر (۱۴۰۲ ق). اقتصادنا، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
 صدر، سید محمدباقر (۱۴۳۰ ق). دروس فی علم الاصول، ج ۸، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
 طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲ و ۹ و ۱۰ و ۱۵، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۲). فراهایی از اسلام، تنظیم مهدی آیت‌اللهی، قم: جهان‌آرا.
 غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۵ ق). نه‌ایه‌الدرایه، قم: مؤسسه آل‌البیت.
 کاشفی، محمدرضا (۱۳۸۲). «مسیحیت کاتولیک و تجدد»، پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، ش ۷.
 کاظمی خراسانی، محمدعلی (۱۴۰۷ ه.ق). فواید الاصول، ج ۳، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). تعلیم و تربیت در اسلام، چ ۲۳، تهران: صدرا.
 مظفر، محمدرضا (بی‌تا). اصول مظفر، قم: منشورات فیروزآبادی.
 مهدوی، اصغرآقا (۱۳۸۹). مبانی نقش زمان و مکان در استنباط احکام از دیدگاه امام خمینی (ره) و شهید صدر (ره)، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
 وبر، ماکس (۱۳۸۲). اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، چ ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
 وبر، ماکس (۱۳۹۲). دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، چ ۵، تهران: هرمس.

David eller, jack (2007). Introducing anthropology of religion, New York, Rutledge.
 Robertson, roland (1970). The sociological interpretation of religion, basil Blackwell oxford

