

## نقدی بر آراء شجاعی‌زند در باره‌ی عرفی‌شدن

در کتاب‌های «دین، جامعه و عرفی‌شدن» و  
«عرفی‌شدن در تجربه‌ی مسیحی و اسلامی»

### 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 شجاعی‌زند نمونه‌های برجسته‌ای هستند که مطالب ارزنده‌ای به خواننده ارائه می‌کنند. مطالبی مانند شاخص‌های عرفی‌شدن، بسترهای عرفی‌شدن، عوامل عرفی‌شدن، تفاوت مسیحیت و اسلام در عرفی‌شدن و تئوری‌های عرفی‌شدن. این اباحت در عین حال خالی از نکاتی قابل تأمل نمی‌باشند. برخی نکات، روش‌شناختی هستند 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 عرفی‌شدن، باید عملکرد و فهم عموم مردم از منابع دینی باشد، نه خود منابع. برخی نکات قابل تأمل دیگر در کتاب‌های شجاعی‌زند، محتوایی هستند مثل تقسیم دوگانه‌ی ادیان به اندماجی و تجزی‌گرا که برخی از دیدگاه‌ها را ندیده می‌گیرد، یا اینکه تقابل میان دین و دنیا را به عنوان پیش‌شرط لازم برای به راه افتادن موتور عرفی‌شدن 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 عرفی‌شدن دین که وسیله‌ای تبلیغاتی شده است، یا عدم توجه کافی به مکانیسم‌های احتمالی مشترک، یا عدم تظنن به انواع تکثر، و بالاخره ابهام مفهوم «تجدد فی نفسه».

واژگان کلیدی:

عرفی‌شدن (سکولاریزاسیون)، اسلام و مسیحیت، ادیان اندماجی و تجزی‌گرا، تقابل یا تلائم دین و دنیا.

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 نقطه‌نظرات دین مقایسه می‌کنند. کراراً دیده می‌شود که نویسندگانی به سادگی 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 این دو واژه را نیز مترادف دانسته و به جای هم بکار 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، منجر به بوجود آمدن مکتب فکری سکولاریسم نمی‌شود. همانطور که در نظرات برخی جامعه‌شناسان نیز وجود دارد، تغییر شکل دینداری و بوجود آمدن صورت‌های متفاوتی از دینداری، در برخی از افراد نیز از پیامدهای دیگر فرآیند سکولاریزاسیون است. ثانیاً

فرق است بین کسی که تحت تأثیر فرآیند سکولاریزاسیون فردی، دارای نگرش سکولار می‌شود، و کسی که سکولاریست است. 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. در حالی که 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 نمود.

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. شجاعی‌زند نیز با روش دانشگاهی رسمی‌تری (به عنوان رساله‌ی دکترا) موضوع را دنبال نموده و مباحث ارزشمندی را خصوصاً با نگاهی تطبیقی بین اسلام و مسیحیت به ادبیات موضوع افزوده‌است. 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) از نشر مرکز است که مجموعه مقاله‌های مؤلف کتاب را درباره‌ی جامعه‌شناسی دین و بحث عرفی‌شدن (سکولارشدن) دربرمی‌گیرد. نویسنده‌ی کتاب نگاهی انتقادی نسبت به جامعه‌شناسی‌های دین و نیز نظریات مربوط به سکولارشدن دارد (در فصل هفتم، به نقد یکی از آثار ایرانی در باره‌ی روند سکولارشدن می‌پردازد). وی سعی می‌کند در این کتاب رویکردی تحقیقی و پژوهشی را به موضوع مورد مطالعه‌اش حفظ کند و آثاری را که درباره‌ی هر یک از زیرمجموعه‌های بحث وجود دارد، مرور نماید. نویسنده در پایان هر بخش به اختصار نظریات یا حداقل سؤالات خود را مطرح می‌نماید. 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، بیاندهد.

مؤلف در مقدمه‌ی کتاب دین، جامعه و عرفی‌شدن، چکیده و عصاره‌ی نظرش را درباره‌ی عرفی‌شدن که در چند مقاله‌ی 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 نحوه‌ی سیورورت 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 فرایندی 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 نقطه‌ی اوج، از شتابی فزاینده برخوردار خواهد بود» (شجاعی‌زند، 1380: 2-3). 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 شش‌گونه جامعه به عنوان تیپ‌های ایده‌آل وبری، می‌رسد و به بحث در باره‌ی نسبت هر کدام از این جوامع با مسأله عرفی‌شدن می‌پردازد که حاوی نکات ارزنده‌ای است (شجاعی‌زند، 1380: 322-342).

شجاعی‌زند در کتاب عرفی‌شدن 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 عرفی‌شدن در بستر غربی - مسیحی و اسلام، پیشینه‌های نظری و زمینه‌های اجتماعی عرفی‌شدن، بسترهای وقوع یا سطوح عرفی‌شدن، عوامل و پیامدهای عرفی‌شدن و بالاخره مقایسه‌ی مسیحیت کاتولیک و پروتستانی و اسلام در رابطه با مسأله‌ی عرفی‌شدن، از مهم‌ترین مباحث مطرح‌شده در این کتاب است که در اینجا گزارشی گذرا از این مباحث ارائه می‌شود:

#### شاخص‌های عرفی‌شدن

در شاخص‌های عرفی‌شدن غربی - مسیحی، نویسنده، نوعی تقابل بین ماوراءطبیعت 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 عرفی‌شدن، نوعی انتقال از یکی به دیگری تحقق یافته است. می‌گوید: «شاخص‌های عرفی‌شدن 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 عرفی‌شدن 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، همسانی‌هایی قابل مشاهده است» (شجاعی‌زند، 1381: 67-69).

#### بسترهای عرفی‌شدن

نویسنده به تبع دابلر جریان عرفی‌شدن را در بسترهای سه‌گانه‌ی دین، فرد و جامعه بررسی کرده است (Dobbelaere, 1981) به نقل از ویلم، 1377: 140 و همچنین به نقل از شجاعی‌زند از ویلم، 1380: 217). برای عرفی‌شدن دین مفاهیم تک‌بعدی کردن، عصری کردن و بشری ساختن دین را معرفی می‌کند، و در بحث عرفی‌شدن فرد، تحولات بینشی، گرایشی، نگرشی و رفتاری را از هم بازشناسی می‌نماید. نویسنده پنج سطح را برای جریان عرفی‌شدن جامعه، مهم‌تر می‌داند؛ عرفی‌شدن ساختاری، نهادی، فرهنگی، منزلت‌ها و بالاخره عرفی‌شدن روابط اجتماعی (شجاعی‌زند، 1381: 103-132).

#### عوامل عرفی‌شدن

وی در بحث از عوامل عرفی‌شدن می‌نویسد: «ویلم به پنج دسته از عوامل مؤثر بر وقوع این فرآیند اشاره کرده است. او از عواملی چون تمایزیابی ساختی جوامع، عقلانی‌شدن، تکثرگرایی و نسبیّت، رشد فردیت و جهانی‌شدن نام برده است. ما نیز به بررسی همین عوامل به اضافه‌ی تأثیر جریان اصلاح‌گری دینی و همچنین اثر مدرنیسم بر آن خواهیم پرداخت» (ویلم، 1377: 50-148 به نقل از شجاعی‌زند، 1381: 133).

#### تفاوت مسیحیت و اسلام در عرفی‌شدن

شجاعی‌زند معتقد است که «غرب مسیحی با نظر به جوهر مسیحیت و حسب تجربه تاریخی آن در قرون وسطی و همچنین با ملاحظه تحولات منجر شده به شکل‌گیری دنیای جدید و عناصر و جریانات مقوم آن، استعداد و آمادگی بسیار بالایی برای عرفی شدن داشته است» (شجاعی‌زند، 1381: 345).

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 گونه‌ی تجزّی‌گرا و اندماجی از یکدیگر باز شناخت ... 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 نشئه‌ی متفاهم از هستی عالم برمی‌شمرند که جمع میان آن‌ها نه تنها میسر است، که توصیه شده و طرحی برای آن ارائه گردیده است. بر خلاف این گونه، ادیان تجزّی‌گرا به تقابل میان دنیا و آخرت قائلند و موالیان خویش را در انتخابی بس دشوار به سوی آخرت فرامی‌خوانند» (شجاعی‌زند، 1381: 367-369).

سپس نویسنده بخش مفصلی را به بررسی ویژگی‌های دین اسلام اختصاص می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که «بر خلاف مسیحیت که دین تجزّی‌گرا و آخرت‌گرا است، اسلام یک دین اندماجی و دنیاپذیر است. به اعتقاد مسلمانان، ظرفیت‌های عظیم این آیین در به هم آوردن جنبه‌های گوناگون حیات و دربرگرفتن ابعاد مختلف وجودی انسان و درپیش نهادن مسیر اعتدال و میانه‌روی، ناشی از اکمال و اتمام دین در دوره‌ی بلوغ بشری است» (شجاعی‌زند، 1381: 421-422).

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 گردیده و پس از این خواهد گردید که تجربه‌ی آن‌ها در مواجهه با پدیده‌های دنیای جدید کاملاً متفاوت از آب درآید (شجاعی‌زند، 1381: 454).

در بحث از احتمالات عرفی شدن در اسلام، ظرفیت‌ها و مقدوراتی را ذکر می‌کند و معتقد است این‌ها اسلام را در برابر امواج عرفی‌ساز جهانی از درون مقاوم ساخته است (شجاعی‌زند، 1381: 485-490).

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» (شجاعی‌زند، 1381: 491).

برخی از تئوری‌ها را نیز شامل و عام می‌داند: «فایده‌گرایی ... اومانیسیم‌الحادی ... پوزیتیویسم، شکاکیت و نسبی‌گرایی ...» (شجاعی‌زند، 1381: 492).

و بالاخره به تئوری‌هایی اشاره می‌کند که انحصاراً به اوضاع و احوال مسلمانان در دنیای جدید اختصاص دارند: «اولاً» اگر چه هنوز نظریه معتبری از نسبت یک به یک و همبستگی تامّ میان توسعه و عرفی 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 این

که تکثر در حوزه‌ی فهم و استنتاج، به غنای فکری و نظری هر آیینی مدد می‌رساند، لیکن دو آفت، آن را تهدید می‌کند ... نسبت بلارجحان ... فرقه‌گرایی متصلب ...» (شجاعی‌زند، 1381: 494-496).

شجاعی‌زند- تا آنجا که این‌جانب مطلع هستم- آخرین کاری که در باره‌ی عرفی‌شدن به صورت مکتوب داشته، مقاله‌ای است با عنوان *مسیرهای محتمل در عرفی‌شدن ایران* که در *مجله‌ی جامعه‌شناسی ایران* به چاپ رسانده است. این مقاله بعد از بیان مسأله، دارای چهار بخش اصلی است؛ مقدمه، تعریف عرفی‌شدن، مسیرهای نامحتمل عرفی‌شدن ایران و بالاخره مسیرهای محتمل عرفی‌شدن ایران. مطالب سه بخش اول عمدتاً 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 به اجمال 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 حوزه‌ی دین صادق است. کار جدید ایشان در این مقاله، مربوط است به مسیرهای محتمل عرفی‌شدن در سطح میانی و خرد (شجاعی‌زند، 1385).

مطالبی که گزارش کوتاهی از آن‌ها را آوردم، نکات آموزنده و سودمندی است که می‌تواند یاور خوبی برای روشن شدن موضوع عرفی‌شدن (سکولارشدن) باشد. در عین حال نکاتی قابل تأمل نیز وجود دارد. با توجه به این‌که مقاله‌ی 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 نویسنده‌ی محترم می‌باشد. نکات مهم‌تر و کلی‌تر را ابتدا می‌آورم و آنچه را که در درجات بعدی اهمیت و کلیت است، بعد از آن ذکر می‌کنم و در هر حال از یادآوری نکات جزئی خودداری می‌نمایم.<sup>1</sup>

**الف) جامعه‌شناسی دین باید دین را در مقام تحقق خارجی بررسی کند و به قول خود ایشان «به آثار و تجلیات آن در مقام تحقق» (شجاعی‌زند، 1381: 41) بپردازد.** 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» (شجاعی‌زند، 1381: 15). اگر جامعه‌شناس دین می‌خواهد به دین در مقام تعریف، بپردازد 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

<sup>1</sup> . 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 بعلاوه کتاب *مشروعیت 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، 1382). 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.

نظر شخصی خویش اکتفا کند، کاری متکلمانانه کرده است. در واقع او باید دین در مقام تعریف در اندیشه عالمان و دین‌مداران آن دین را بیابد تا کاری جامعه‌شناسانه کرده باشد.

ولی نویسنده محترم اولاً گاهی این دو مقام (مقام تعریف و آنچه باید، در مقابل مقام تحقق و آنچه هست) را با هم درآمیخته‌اند، مثلاً در حالی که 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! (شجاعی‌زند، 1381: 11-12) و پر واضح است که حتی دینی که در مقام تعریف، آخرت‌گراست و به امور اجتماعی کاری ندارد، بالاخره آثار اجتماعی خاص خود را در خارج و مقام تحقق خواهد داشت.

ثانیاً شجاعی‌زند دین اسلام را اندماجی (اشتمالی) می‌داند یعنی دینی که میان دنیا و آخرت تقاری نمی‌بیند و نسبت معارض و صورت نقیضی میانشان برقرار نمی‌سازد، بلکه آن‌ها را دو بخش مکمل از حیات انسان و دو نشئه‌ی متفاوت از هستی عالم بر می‌شمرد (شجاعی‌زند، 1381: 421 و شجاعی‌زند، 1380: 323-324). از بحثی که در خصوص اسلام می‌کند و به طور کلی از مضمون تمام بحث‌هایشان روشن است که اسلام از نظر ایشان اهل سیاست و ایدئولوژی و دارای برنامه‌ای برای حکومت است (شجاعی‌زند، 1381: 375 و بعد از آن). این برداشت از دین اسلام، هر چند 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 ایده‌ی خود دلایلی من جمله از روایات نقل می‌کنند و ادله‌ی مخالف را پاسخ می‌گویند.<sup>2</sup>

در اینجا به صحت یا سقم این قرائت کاری نداریم، آنچه در اینجا مهم است این سؤال روش‌شناختی است که آیا جامعه‌شناس می‌تواند، وجود این‌گونه دیدگاه‌ها را ندیده بگیرد و تنها بر اساس 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، 1380: 334)؟!

ولی آیا برآستی اگر دین را اندماجی ندانیم، لزوماً حکم به تجزی‌گرا بودن آن کرده‌ایم؟!

**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 قائلند و موالیان خویش را در انتخاباتی بس دشوار به سوی آخرت فرا می‌خوانند (شجاعی‌زند، 1381: 368-369).

<sup>2</sup> . شجاعی‌زند در یکی از پاورقی‌های آخرین مقاله‌ی 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 مهیا شدن شرایط، هنوز از برداشت‌های اجماعی در بین مسلمانان است» (شجاعی‌زند، 1385: 43). ایکاش مقصود از این شرایط را که در صورت مهیا شدن ادعای اجماع بر الزام دینی تشکیل حکومت می‌کنند، روشن می‌نمودند. لابد با توجه جهت استدلال ایشان، حضور امام معصوم علیهم‌السلام جزء این شرایط نمی‌باشد. در این صورت با قطع نظر از معاصران کافی است نگاهی به تاریخ فقه و آراء فقهی بیان‌نازیم تا ببینیم که در ادوار متعددی از فقه (حدوداً تا دوره‌ی قاجار)، فقهای شیعه گر چه پرداختن به اموری مثل امور حسبیه و قضاوت و اقامه‌ی حدود را از وظایف خود می‌دانستند، ولی مسأله 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 علیهم‌السلام حکومتی دارد یا نه، ظاهراً برای فقهای هزاره‌ی اول هجری اصلاً مطرح نبوده است تا در این مورد نظری بدهند. در این صورت ادعای اجماع مسلمانان دلیلی ندارد.

ولی مقصود ایشان از اندماجی بودن دین اسلام کمی از این فراتر می‌رود (خود نویسنده این اختلاف سطح را ندیده گرفته‌است). 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 اندماجی بودن ملاک قرار دهیم، خواه مقصود اصلی ایشان را مورد توجه قرار دهیم - تقسیم دوگانه ادیان به اندماجی و تجزی‌گرا مشکل‌زا می‌باشد.

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 لازمه وصال یکی را ترک دیگری بداند. ما روایات فراوانی داریم، دال بر تشویق به زهد و عدم دلبستگی به دنیا و اینکه حب 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، 1381: 427 و بعد آن). این‌گونه روایات نشان می‌دهد که بین دنیای متلائم با دین و دنیای ناسازگار با آن فرق بسیاری وجود دارد و این طور نیست که اسلام با هرگونه 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 زیست‌دنیوی، نسبت تعارض و تقابل برقرار می‌کند. بنابراین بر مبنای این برداشت، نمی‌توان اسلام را بنا بر تعریف به طور 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 زیست‌دنیوی 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» هر چند فاصله نظری زیاد است، فاصله 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)، در حالی که دنیای متلائم با دین، محدودیت دارد. پس محلی برای این کلام نویسنده نمی‌ماند که در جایی می‌گویند: «تاکید 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، 1381: 373). عرض می‌کنم که لااقل دو جور روی‌آوری به دنیا ممکن است وجود داشته باشد یکی به عنوان وسیله و دیگری به عنوان هدف، یکی در حد 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 دوگانه ادیان به اندماجی و تجزی‌گرا بسیار روشن خواهد بود. بر مبنای این فرض، اندماجی یعنی دینی که برای همه‌ی جوانب زندگی بشر من 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 برنامه‌ی کامل و نظام جامع و دقیق برای اداره دنیا در سطح کلان استخراج نمی‌شود (اندماجی نیست)، بلکه به دنیا همان اندازه پرداخته است که برای سعادت آخرت لازم است. تصور چنین دینی، دست‌کم در نظر برخی، نامعقول نیست. بنا بر این‌گونه قرائت‌ها هیچکدام از ادله‌ی درون‌دینی که شجاعی‌زند در فصل پنجم

آورده‌است، این دین حدوسط را نفی نمی‌کند. در این نوع قرائت‌های مفروض، از اهتمام جدی اسلام به حیات اجتماعی - سیاسی (شجاعی‌زند، 1381 : 379)، از آموزه‌های تکلیف‌آور در پهنه‌ی سیاست و اجتماع (شجاعی‌زند، 1381 : 381)، از هیچکدام از این راهنمایی‌های کلی، یک برنامه‌ریزی اقتصادی و سیاسی و نظامی جامع برای آبادانی دنیا بیرون نمی‌آید. نگارنده‌ی این سطور در مقام اثبات یک قرائت کلامی از دین و نفی دیگری و بررسی ادله‌ی دو طرف نیست، بلکه مقصود، فقط تذکر این مهم است که تقسیم دوگانه‌ی 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 دوگانه‌ی ادیان در ذهن نویسنده‌ی محترم، باعث شده است که ایشان معتقد شوند که روح حاکم بر رویکرد کسانی که دین ایدئولوژیک را سکولار می‌دانند، از همان تجزی‌گرایی مسیحی تغذی می‌کند (شجاعی‌زند، 1381 : 453). 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 پروتستانیسم معتقد است - بلکه می‌گوید برنامه‌ریزی دنیوی را از دین نخواه. دوباره تأکید می‌کنم، مقصود در اینجا حمایت از رویکرد خاصی نیست، بلکه هدف، تأکید بر روش علمی است.

**ج)** ظاهراً یکی از علل مهمی که در بحث عرفی شدن، سبب تأکید و تکیه‌ی شجاعی‌زند روی مسئله‌ی 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، 1377: 130 به نقل از شجاعی‌زند، 1380 : 308). لذا تلاش شجاعی‌زند بر این است که اثبات کند بر خلاف 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 نمود (شجاعی‌زند، 1380 : 309).

قبلاً یادآوری کردیم که تنها یک نوع روی‌آوری به دنیا نداریم. اگر روی‌آوری به دنیا و نیز به عقل بشری و حیات اجتماعی با قطع نظر از مبدأ و معاد باشد، دینی نیست.

ولی اشکال ریشه‌ای‌تر همان فرض مجید محمدی است (تقابل میان دین و دنیا، پیش‌شرط لازم برای به راه افتادن موتور عرفی‌شدن است) (محمدی، 1377: 130 به نقل از شجاعی‌زند، 1380 : 308) 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؛ پروتستانیسم که تقابل میان دین و دنیا را برداشت و دنیا و پرداختن به آن را تا حد تکلیف الهی ترفیع داد، پس چرا یکی دو نسل از اولین پروتستان‌های داغ نگذشته بود که موتور عرفی‌شدن راه افتاد و پروتستان‌های پاک‌دین را به سرمایه‌داران بی‌دین مبدل نمود؟ من منکر تأثیر تقابل دین و دنیا، در عرفی‌شدن نیستیم، بلکه به شرط لازم بودن آن نگاه محتاطانه‌تری دارم.

به علاوه مسئله‌ی 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!

این که شجاعی‌زند به ادله‌ی درون‌دینی متمسک می‌شود تا اثبات کند در اسلام، دین و دنیا متلائم‌اند، آیا برداشت مردم و خصوصاً مشی عملی آن‌ها هم همین بوده است؟! باید فهم جمعی و عمل مبتنی بر برداشت ارتكازی مسلمانان را در تاریخ دین احراز کرد و این کاری جامعه‌شناختی است که مکمل کار متکلمانانه‌ی بررسی



ادله درون دینی 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، اراده‌ی خود را در طول اراده‌ی الهی 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 خواسته 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، به طور کلی در بحث سکولارشدن (عرفی‌شدن)، تأکید فراوان شجاعی‌زند روی تفاوت آموزه‌های دین اسلام و مسیحیت، هر چند تأکیدی در خور توجه و مؤثر و مهم در کار پژوهش است، به آن اندازه که ایشان اهمیت می‌دهند، نمی‌تواند مورد تأکید باشد، چرا که 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 نگاه داشتن برای بسیاری از مردم دشوار است. به همین ترتیب در پروتستان نیز از «دنیا برای کسب نشانه‌ی برگزیدگی و رستگاری» تا «دنیا برای رفاه و خوشی» راه عملی کم بود و لذا اخلاق پروتستانی، روح سرمایه‌داری را بنیان نهاد.

به طور کلی در رابطه با میزان تأثیر آموزه‌های دینی شاید بتوان چنین گفت که عرفی‌شدن 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 بدست داشتند، ولی مسلمانان - بنا به برداشت مهم‌تر - آموزه داشتند ولی قرن‌ها در جامعه‌ای سکولار زندگی کردند.

بله، عرفی‌شدن 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 عرفی‌شدن خود دین و نسبت آن با آموزه‌ها داستانی دیگر دارد.

ه) در مورد عرفی‌شدن دین تناقضاتی در کلام نویسنده محترم به نظر می‌رسد، مثلاً یک جا می‌نویسد: «اسلام اساساً و از ابتدا یک دین عرفی بوده است، چرا که 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، 1381: 68) و در جای دیگر یکی از خصوصیات دین عرفی را «قهر و ادبار نسبت به دنیا» شمرده است (همان: 346)!!

در یک جا (برای مسیحیت)، شریعتی شدن و ایدئولوژیک شدن دین را گامی در جهت عرفی شدن آن محسوب می‌کند (شجاعی‌زند، 1381: 254 و شجاعی‌زند، 1380: 313) و در موضع دیگر (برای اسلام و کلاً ادیان اندماجی)، زدودن جنبه‌های شریعتی و ایدئولوژیک از دین را موجب عرفی شدن آن می‌داند (شجاعی‌زند، 1381: 108 و 310)!!

آیا عرفی شدن برای هر دینی یک معنای خاص دارد؟! اگر این طور است، پس مفهومی بی‌فایده است و باید آن را از نوشته‌های علمی دور انداخت زیرا واژه‌ای می‌شود با مفهومی دلخواهی و آماده بهره‌برداری تبلیغاتی! براستی شاید بهتر همین باشد که این واژه مرکب 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 عرفی شدن ادیان می‌شناسند (شجاعی‌زند، 1381: 453-454) و برخی نیز درست به عکس فکر می‌کنند. پس یا باید این ترکیب یعنی «عرفی شدن 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 محترم چهار معنا برای عرفی شدن دین ذکر کرده است (شجاعی‌زند، 1381: 108-115). 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 به پا می‌کنند که محل فیصله دادن به آن‌ها (اگر ممکن باشد)، علم کلام است نه جامعه‌شناسی. معنای مذکور سوم، «بشری‌ساختن دین» است.<sup>3</sup> ایراد وارد به نویسنده این است که ایشان درصدد بیان معنای عرفی شدن دین می‌باشد و عرفی شدن دین یک فرایند است در حالی که بشری‌ساختن دین فرایند نیست بلکه ایده‌ایست که عده‌ای معتقد به آن هستند! (شجاعی‌زند، 1381: 113).

و اما معنای چهارم یعنی «عرفی شدن درونی کلیسا» از شرحی که خود نویسنده از برگر و ویلسون برای این معنا آورده است (Berger, 1973 & Wilson, 1966 به نقل از همیلتون، 1377: 299 به نقل از شجاعی‌زند، 1381: 115)، معلوم می‌شود که مقصود این جامعه‌شناسان، تمایزگذاری میان عرصه‌های قدسی و عرفی است و این جریان، عاملی برای عرفی شدن است و نه معنایی برای آن. بروس از این عامل به «بخش بخش شدن»<sup>4</sup> جهان زندگی تعبیر می‌کند (Bruce, 2002, 4-19) و یا برگر آن را با عنوان «کلیسا» یا «تخصص نهادی دین» مطرح می‌نماید که متضمن جدا کردن عرصه‌های مقدس و نامقدس بوده است (همیلتون، 1377: 299).

ظاهراً می‌توان عرفی شدن دین را طوری معنا کرد که بار کلامی و یا ارزشی نداشته باشد و قابل بررسی جامعه‌شناختی باشد، به این ترتیب که بگوییم عرفی شدن 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

<sup>3</sup> . 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله، حاصل تجربه و مواجهه‌ی بی‌شکل خود را با امر متعال، در مفاهیم مأنوس خودش قالب‌ریزی می‌کرد و با الفاظ مأنوس خود بیان می‌کرد، لذا مفاهیم و الفاظ الهی نیستند، هر چند اصل منشأ الهی است. و این یک ایده است و نه یک فرایند!

<sup>4</sup> . compartmentalization

به خود شریعت باشد و می‌تواند بی‌دلیل و غیر مستند به آن و تنها به خواست و مصلحت‌بینی دینداران صورت پذیرد. ولی جامعه‌شناس کاری به انگیزه‌ی افراد و یا دلیل کلامی آن ندارد، جامعه‌شناس فقط به پیامد خارجی تحولات می‌پردازد، گر چه این تغییرات در حد تکیه بر بُعدی و متروک ماندن 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 جریان‌های مختلف در ادیان و جوامع مختلف می‌بایست 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 نامربوط با اسلام و مختص به الگوی مسیحی و شرایط خاص تاریخی - فکری غرب می‌داند (شجاعی‌زند، 1381: 491). در حالی که 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 بجا بود همانطور که ایشان حکم تکثر دینی را به تکثر مذهبی تسری داد (شجاعی‌زند، 1380: 333)، آن را به تکثر قرائی هم تسری می‌داد. البته نویسنده در اثر بعدی خود پیامدهای تکثر را اختصاص به تکثر دینی و مذهبی نداده و به طور 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، 1381: 495)!

واقع مطلب این است که اولاً تنوع و تکثر چه دینی، چه مذهبی و چه قرائی (قرائات متفاوت)، خواه ناخواه دارای پیامدهای عرفی‌ساز می‌باشد. ثانیاً تکثر، از عوامل و مکانیسم‌های مشترک در عرفی‌شدن است و اختصاص به جامعه خاصی ندارد. ثالثاً شخصی‌شدن و فردی‌شدن فهم دین که ربطی وثیق با نسبت دارد، از پیامدهای تکثر است و وجهی ندارد که آن را نامربوط با اسلام دانسته‌اند. رابعاً این فرایندهای عرفی‌ساز حتی می‌توانند در یک جامعه دینی (حکومت دینی) که دین در آن خصوصی نشده و در عرصه 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. اینکه در اسلام آموزه‌هایی برای ایجاد حکومت دینی داریم مانع از این نیست که عمده مسلمانان در حکومت‌های سکولار زندگی نکنند. به وضوح می‌بینیم که مسلمانان نیز در حکومت‌های سکولار و دین خصوصی‌شده زندگی کرده و می‌کنند. لذا وجهی ندارد که نویسنده محترم خصوصی‌شدن را از تئوری‌های نامربوط با اسلام و وضعیت مسلمانان می‌داند (شجاعی‌زند، 1381: 491).

در بخش دیگری از بحث تئوری‌های نامربوط می‌گویند: «اگر افسون‌زدایی و رواج عقلانیت در دنیای جدید، ضربه‌ی 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، 1381: 492).

ظاهراً از اینکه افسون‌زدایی را نیز کنار عقلانیت ذکر کرده‌اند، مقصود ایشان از عقلانیت همانست که وبر می‌گوید. ولی این معنا کاملاً با عقل‌باوری آیین اسلام متفاوت است. آنچه در اسلام به عنوان عقل، مورد

تمجید و ستایش قرار گرفته است (ما عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنِ وَ اِكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَان) غیر از فرایند عقلانی شدن و افسون‌زدایی است که اگر جاری شود، هر دینی را با خود می‌برد.

عقلانی شدن، معنایش بیشتر این است که ما می‌دانیم یا باور کرده‌ایم که هر لحظه، به شرط آنکه اراده کنیم، می‌توانیم ثابت کنیم که اصولاً هیچ قدرت اسرارآمیز و غیرقابل پیش‌بینی که در جریان زندگی مداخله کند، وجود ندارد. خلاصه اینکه، می‌توانیم هر چیزی را به وسیله پیش‌بینی مهار کنیم (فرونند، 1362: 27).

ز) شجاعی‌زند پیامدهای مهم عرفی‌کننده تکرر 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، 1380: 327, 328, 333) و (شجاعی‌زند، 1381: 495-496).

توجه به این نکته، مهم است که بدانیم، تکرر 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 عرفی‌شدن جوامع» از ترکیب دو ملاک انواع دین و انواع جامعه، شش نوع آرمانی ارائه می‌دهند (شجاعی‌زند، 1380: 325). 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 عرفی‌شدن 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 تکرر 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 یک‌دین عملاً دو گونه است، یا مؤمنان، گروه جامعه‌شناختی با احساس همبستگی دینی بوجود می‌آورند و یا مؤمنانی پراکنده و بدون احساس همبستگی دینی قابل توجه، می‌باشند. بر این اساس، تکرر نیز یا تکرر جمعی است، یعنی گروه‌ها و فرقه‌های متکثر دینی، و یا تکرر فردی است، یعنی فرد به تنهایی 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:

### 1- تکرر جمعی بدون غلبه روحیه دموکراتیک

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

### 2- تکرر جمعی با غلبه روحیه دموکراتیک

گرچه این روحیه بعد از پشت‌سر گذاشتن منازعات طولانی و بی‌حاصل، بوجود 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 بوجود 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، 1377: 300-301). 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.

### 3- تکرر فردی

این همان وضعیتی است که بیشترین تأثیر را در فرآیند عرفی‌شدن فرد دارد. وجود فضایی با ایده‌ها و ارزش‌های متکثر، بدون تکیه‌ی 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 بیگوند، 1380: 107-108) که حاصل آن‌ها شخصی‌شدن و فردی‌شدن فهم دین است. نسبت و کاهش تقدس ایده‌های دینی به جهت آشکار شدن 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 فرایند عرفی‌شدن دارد، در عین حال معتقدند نباید نسبت میان نوگرایی و توسعه یا «تجدد فی نفسه» 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، 1381: 15، 494، 498، 506).

اشکال کار اینست که فرض شجاعی‌زند در وجود الگویی برای توسعه، که همبسته عرفی‌شدن نباشد، هر چند محال نیست و معقول است، تا این الگو تعریف نشود و مشخصات و جزئیات آن معلوم نگردد، نمی‌تواند فرض قابل اعتمادی باشد. اصلاً «تجدد فی نفسه» در کلام ایشان چه عناصر و مؤلفه‌هایی دارد که نه عامل ذاتی عرفی‌شدن است و نه پی‌آمد التزامی آن؟ (شجاعی‌زند، 1381: 506)

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...) الگوی‌های دیگری نیز وجود دارند، باید دقیقاً تعریف شوند. تاریخ، وضعیت این الگوها را نسبت به دین و فرآیند عرفی‌شدن معلوم کرده است. باید الگویی از توسعه را که متلائم با دین و ناهمبسته با عرفی‌شدن می‌دانیم، تفصیلاً معرفی کنیم.

## منابع

- حیدری بیگوند، داریوش (1380) «مسأله بحران هویت جوانان»، نامه انجمن جامعه‌شناسی ایران، شماره 4: 111-101.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (1380) **دین، جامعه و عرفی‌شدن**، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
- ----- (1381) **عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی**، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، انتشارات باز، چاپ اول.
- ----- (1385) «مسیرهای محتمل در عرفی‌شدن ایران» **مجله جامعه‌شناسی ایران**، دوره هفتم، شماره 1، 65-30.
- فروند، ژولین (1362) **جامعه‌شناسی ماکس وبر**، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: توتیا، چاپ اول.
- محدثی، حسن (1382) «آیا اسلام تمایزی جوهری با مسیحیت دارد؟» **اخبار ادیان**، سال اول، شماره 1: 45-38.
- محمدی، مجید، (1377) **سر بر آستان قدسی، دل در گرو عرفی**، تهران: نقره.
- ویلم، ژان‌پل (1377) **جامعه‌شناسی ادیان**، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: تیبان، چاپ اول.
- همیلتون، ملکلم (1377) **جامعه‌شناسی دین**، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تیبان، 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.
- ◆ Dobbelaere, K. (1981) "Secularization: a multi-dimensional concept" **Current Sociology** 29(2), 3-215.
- ◆ Wilson, B. (1966) **Religion in Secular Society**. London: C.A. Watts.

## مشخصات نویسنده

محمدمسعود سعیدی دانشجوی دکترای 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.

Email:[msaeedi110@gmail.com](mailto:msaeedi110@gmail.com)

Blog:[m-saeedi.blogfa.com](http://m-saeedi.blogfa.com)