

نسبت دین و فرهنگ محسن دریابیگی

مقدمه

دین‌پژوهی در دو دهه اخیر تحولات مثبت و ارزنده‌ای در ایران یافته است و دین رفته‌رفته در کانون انواع تحلیل‌های فلسفی - نظری و پژوهش‌های علمی - تجربی قرار گرفته است و امید می‌رود که این مجموعه مطالعات در نهایت درک جامعه دینی ما را از پدیده پیچیده و دوجانب دین و دینداری عمق و ژرفای بیشتری بخشد.

چکیده

نسبت دین و فرهنگ از مسائل بحث‌انگیز در فلسفه دین است. هر پاسخی به این مسئله و تعیین نسبت میان هر یک از این دو مفهوم و تأثیر هر کدام بر دیگری و چالش‌های موجود میان این دو عرصه می‌تواند ما را در میدان عمل یاری کند. در این مقاله پس از تبیین مفهومی هر یک از این دو عنوان سعی بر آن بوده که نسبت‌های گوناگون هر یک از این دو حوزه بیان شود.

پذیرش دین یکسان‌اند؟ آیا با تغییرات فرهنگی می‌توان دین یک جامعه را دستخوش تغییراتی کرد؟ نسبت هر یک از مظاهر و کالاهای فرهنگی با نشانه‌ها و ابعاد دینداری چگونه است؟

سؤالات فراوانی از این قبیل می‌توان مطرح کرد. اما پرسش ابتدایی این است که آیا میان دین و فرهنگ با یکدیگر ارتباطی وجود دارد؟ این ارتباط چگونه صورتبندی می‌شود یا آیا هر کدام از آنها ماهیتی جدا از یکدیگر دارد؟ قلمرو، خاستگاه و کارکرد این دو حوزه یکسان است یا با یکدیگر متفاوت است؟ تفاوت‌ها در چه حد و بر چه پایه است؟

سخن گفتن از دیگر ارتباط‌ها در باب نحوه ارتباط عینی این دو مفهوم که هر کدام طیفی از مصادیق را در برمی‌گیرد بسیار صعب و زاینده یک نگرش میان‌رشته‌ای است.

در این مقاله سعی داریم پس از ارائه تصویر روشنی از هر یک از این مفاهیم به این پرسش ابتدایی پاسخ دهیم.

چیستی دین

تألیفات و نوشته‌های متعدد و پاسخ‌های متنوعی به این پرسش داده و نگاشته شده است. شمار تعاریف ارائه شده به قدری است که مشکل می‌توان آنها را برشمرد. برخی تا هزاران تعریف از دین یاد کرده‌اند (کینگ، ۹۲: ۱۳۵۵). این تعاریف با دو رویکرد دینی و برون دینی ارائه شده؛ در نگرش اول دین پیامی آسمانی به بشر و پاسخ آدمی به آن است (قراملکی، ۵۲: ۱۳۸۷). عالمان هر مسلک و دینی بر این اساس گزاره‌های دین خود را برشمرده‌اند.

ارتباط میان دین و فرهنگ یکی از مسائل مطرح در حوزه دین‌پژوهی است. در نگاه بدوی میان دین به مثابه یک امر بسیار کهن بلکه کهن‌ترین نهاد اجتماعی (خرم‌شاهی، ۷: ۱۳۷۴) با فرهنگ در مقاله یک مفهوم مدرن ارتباطی دیده نمی‌شود اما با کمی توجه درمی‌یابیم که این دو مفهوم بسیار در هم تنیده‌اند و به آسانی نمی‌توان معیاری برای امتیاز آن دو ارائه کرد. در تاریخ تمدن اگر چه نسبت هر یک از ادیان با فرهنگ یکسان نباشد، هیچ‌گاه نه دین بی‌فرهنگ می‌توان یافت و نه فرهنگ بی‌دین (میشل مالرب، ۳۳۹-۳۲۹: ۱۳۸۷). اریک شارپ درباره افرادی که بر اهمیت ارتباط فرهنگ و مذهب پافشاری می‌کنند، می‌نویسد: هیچ چیز و یا دست کم هیچ چیز قابل ملاحظه‌ای در مذهب نمی‌تواند از شکل‌های فرهنگی که مذهب از طریق آنها وجود خود را ابراز می‌کند، جدا شود. هر امر جزئی، هر ایده‌ای، هر مراسمی، هر نیاز تجربه‌شده‌ای، هر مباحثه و هر ساختاری، از نیازها و نکات مورد توجه یک فرهنگ برخاسته است (مک لولین، ۷۰: ۱۳۸۳).

در خصوص نسبت میان این دو مفهوم پرسش‌های فراوانی را می‌توان طرح نمود: دین تا چه میزان بر فرهنگ اثر می‌گذارد؟ میزان تأثیر فرهنگ‌ها بر فهم از دین تا چه حدی است؟ آیا فرهنگ دینی داریم؟ چگونه می‌توان آموزه‌های دین را به فرهنگ عمومی تبدیل نمود؟ آیا دین واحدی را می‌توان برای تمامی فرهنگ‌ها توصیه کرد؟ آیا با تحول‌های فرهنگی جایگاه دین نیز تغییر می‌کند؟ آیا ادیان مختلف فرهنگ‌های گوناگون می‌آفرینند؟ آیا همه فرهنگ‌ها در

آنچه معصومین بیان کرده‌اند جزو دین است یا برخی به تجربه شخصی آنها مرتبط می‌شود (خسروپناه، ۸۴: ۱۳۸۶). آنچه در بین عالمان اسلامی پذیرفته‌تر است. قبول تعریف اشمالی است. اما از این موضوع که مرز میان دانش‌ها و علوم برداشته شود استقبال نشده است.

در نگاه دوم تلقی از دین نه به منزله پیام و حکایت آسمانی بلکه به مثابه واقعیت مستقل بشری تفسیر می‌شود. در این نگرش سخن از حقایق و بطلان پیام‌های دینی نیست بلکه مسئله فهم و شناخت دین است. چستی دین، هویت و اضلاع پدیدارهای دینی، ابعاد و اهداف و آثار مناسک دینی، منشأ و خاستگاه دینداری، تنوع دینداری و تحول دینداری و... از عمده‌ترین سؤال‌های برگرفته از نگرش نوین است. دین واقعیتی در حیات انسان و پدیده‌های ظهور یافته در میان انسان‌هاست (قراملکی، ۶۲-۶۰: ۱۳۸۷). روان‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دین، تاریخ ادیان، فلسفه دین و... زاینده همین نگاه است. از جهت تاریخی این نگاه اساساً یک رویکرد غربی است. این تمایل زمانی در غرب قوت گرفت که میان «دین» از یک سو و «علم» و «سیاست» از سوی دیگر، چالش نظری و دشمنی عملی ایجاد شد. از قرن نهم میلادی بدین سو، منازعات میان «ارباب کلیسا» و «دانشمندان» بر سر دامنه شمول مدعیات و بین «پاپ» و «پادشاه» بر سر حوزه اقتدار، حاد شد و باعث گردید که به تدریج اصحاب فکر از یک سو و ارباب قدرت از سوی دیگر درباره ماهیت دین و قلمرو آن به بحث جدی پردازند. تعاریفی که از این دوره به بعد از دین ارائه شده است، همگی

برای نمونه قریب به اتفاق عالمان اسلامی دین را مجموعه‌ای از عقاید، اخلاقیات و احکام و عقاید بر می‌شمرند (برای نمونه جوادی، ۹۳: ۱۳۷۲؛ مصباح یزدی، ۲۸-۲۹: ۱۳۷۰؛ طباطبایی، ۲۱: ۱۳۸۳). و بنابر یک استدلال درون دینی اصول مکتب انبیا را یکسان می‌دانند (مطهری، ج ۳، ۱۵۸: ۱۳۶۲). ادیان بی‌خدا در این نگاه اساساً دین به شمار نمی‌آیند. با این که عالمان سنتی درباره اجزای دین با هم اختلاف چندانی ندارند اما در میزان قلمرو هر یک از این عناصر با یکدیگر اختلاف نظر دارند. طیف وسیعی از این اندیشه‌ها را می‌توان در این بخش مشاهده کرد. دو مفهوم دقیق برای بیان دامنه دین، مفهوم اشمالی یا حصری است که بر فراگیری یا محدودیت «ابعاد» موضوع نظر دارد. بدین اعتبار، «اشتمالی» یا «حصری» بودن تعریف به موضوع آن تعلق می‌گیرد و حاکی از نگاه و تلقی کسی است که آن تعریف را از موضوع ارائه داده است؛ اختلاف در روآوری به تعاریف اشمالی یا حصری از دین از آنجا ناشی می‌شود که بر اساس سنت‌های دینی رایج و روح حاکم بر آموزه‌های هر یک، دسته‌ای کمال دین را در آن دیده‌اند که هیچ امری از آن خارج نماند و هیچ حوزه و قلمروی مستقل از آن تصور نشود، در حالی که دسته دیگر، دین کامل را بدین معنا گرفته‌اند که در معنای حصری‌اش کامل باشد و از قلمرو دین بیرون نیفتد (شجاعی زند، ۲۵۹-۲۵۸: ۱۳۷۸). در میزان حضور دین نیز در همه حوزه‌ها نیز اختلاف است. آیا دین اسلام فقط مکتب اقتصادی ارائه می‌کند یا در کشف روابط بین پدیده‌های اقتصادی نیز نقش دارد. آیا همه

سعی داشته‌اند تا به دور از جنبه‌های «اعتقادی کلامی» دین، بر تبیین‌های «فلسفی اجتماعی» آن استوار باشند. اوج شیوع چنین رویکردی نسبت به دین، رنسانس و عصر روشنگری است (شجاعی زند، ۲۳۹: ۱۳۷۸). جامعه‌شناسان دین و فیلسوفان دین در مقایسه با متفکرانی که در دیگر رشته‌ها به مطالعه دین اشتغال دارند، اهتمام بیشتری را صرف تعریف دین کرده‌اند (همان: ۲۴۴). در پشت تعاریف متعددی که از دین ارائه می‌گردد، حضور رویکردهای مختلف نسبت به «جهان»، «انسان» و «تاریخ» که منبعث از مکاتب شناخته شده فلسفی، جامعه‌شناختی و روان‌شناختی است، قابل مشاهده است (همان: ۲۳۷). تعریف دین با این نگاه امری بسیار صعب و مشکل است. مشکل اساسی اینجاست که اگر بخواهیم تعریف جامع و مانعی از آن ارائه کنیم در ابتدا باید به مشترکات تمام ادیان توجه کنیم حال آن که هنوز در فلسفه دین این مسئله حل نشده است که آیا ادیان موجود امور مشترکی دارند تا بتوان بر اساس آن مشترکات تعریف جامع و مانعی را ارائه کرد یا خیر؟ برخی با پذیرش نظریه خانوادگی ویتگنشتاین این معنا را پذیرفته‌اند که هیچ گونه امر مشترکی میان ادیان وجود ندارد (خسروپناه، ۴۴: ۱۳۸۶) اساساً دین چون مصداق محسوسی ندارد دستیابی به ویژگی‌های عام آن اگر ممتنع نباشد، مشکل است. زیرا جمع مصداق‌ها و تفکیک مصداق در این امور از راهی غیر از تعریف امکان‌پذیر نیست. از طرفی تعیین مصداق برای این امور خود بر تعریفی در رتبه سابق مبتنی است. از این نظر تعریف این امور از طریق جمع مصداق‌ها

مستلزم دور است. به همین خاطر به اعتقاد پاره‌ای از صاحب‌نظران تنها تعریف ممکن از چنین اموری تعریف قراردادی است. یعنی هر متفکری قبل از شروع بحث درباره دین می‌تواند بگوید مراد من از دین در این بحث چنین و چنان است (فناپی، ۱۰۸: ۱۳۷۵)، علاوه بر این که اساساً مفهوم دین از مفاهیم نیست و یک مفهوم انتزاعی است (همان: ۱۰۹). ویلفرد کانتول اسمیت از جمله کسانی است که با به کار بردن اصطلاح «دین» به مثابه یک مفهوم «عام»، برای معرفی و نشان دادن تمامی صورت‌های متفاوت «خداترسی» در فرهنگ‌های مختلف بشری مخالف است. او معتقد است که به‌کارگیری این اصطلاح «شیء‌واره شده»، مستلزم در اختیار داشتن یک چارچوب نظری فراگیر است، در حالی که مقوله دین مبهم‌تر و متنوع‌تر از آن است که به راحتی، به گنجیدن در چنین قالبی تن در دهد (شجاعی زند، ۲۴۵: ۱۳۷۸). در یک بیان وجود تعدد و تنوع فراوان در تعریف دین متأثر است از تعدد مناظر مطالعه (کلامی، تاریخی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، فلسفی و...)، تنوع رویکرد (تحویل‌گرایانه، کارکردگرایانه، عقل‌گرایانه، شهودی، وجودی و...)، همچنین کم‌دقتی‌های رایج در تمیزگذاری روشن میان دین و مفاهیم مترادف و نزدیک - که سهواً موجب بروز معضل تعدد می‌گردد - و بالاخره توجه دادن به عامل اتخاذ مبادی و مقاصد مختلف در تعریف که می‌تواند قالب‌های گوناگونی را برای ابتنای یک تعریف عرضه نمایند. در این میان مهم‌ترین عامل ایجاد تنوع و تعدد در تعریف دین، «رهیافت‌های نظری»

دین و غیردین ترسیم کرد، اما بهترین شیوه ارائه یک تیپ ایدئال از دین یا الگوی کاملاً مشخص دینی است که ابعاد و خصایص آن دقیقاً معلوم شده و سپس موارد مبهم و مشکوک را با آن مورد آرمانی مقایسه کنیم و وجوه اشتراک و افتراق هر مورد را با الگوی مورد نظر مشخص سازیم. بدین ترتیب مفهوم دین مفهومی تشکیکی است که بر طیفی از پدیده‌هایی که بعضی دینی‌تر از بعضی دیگرند، اطلاق می‌شود. از دیدگاه آلستون، با توجه به کاربردهای واقعی واژه دین این شیوه دقیق‌ترین توصیف از مفهوم دین است، زیرا بعضی از موارد مسلم، واجد همه این خصائص‌اند و سایر موارد کمابیش فاقد بعضی از این ویژگی‌ها هستند و به میزانی که شمار این خصائص کاهش یابد اطلاق واژه دین بر آن مورد بی‌اعتنا تر می‌شود (آلستون، ۲۴-۵: ۱۳۷۶). آلستون بر اساس این خط مشی فهرستی از خصائص دین را به این شرح ارائه می‌کند: اعتقاد به موجودات ماوراءالطبیعی، تفکیک میان پدیده‌های مقدس از غیرمقدس، اعمال و مناسک حول امور مقدس، مجموعه قواعد اخلاقی که خداوند ضامن اجرای آن است، احساسات خاصی که مشخصه دینی دارند (خشیت، احساس گناه، پرستش) که در محضر امور مقدسه و در خلال انجام مراسم پدید می‌آیند، دعا، عبادت و سایر صور ارتباط خداوند، تصویر عام از جهان به منزله یک کل و مقام انسان در آن، نظامی کم و بیش کامل درباره زندگی انسان بر پایه آن جهان‌بینی، گروه اجتماعی که امور فوق، آنان را به هم پیوسته است. وقتی که مقداری لازم از این مشخصه‌ها

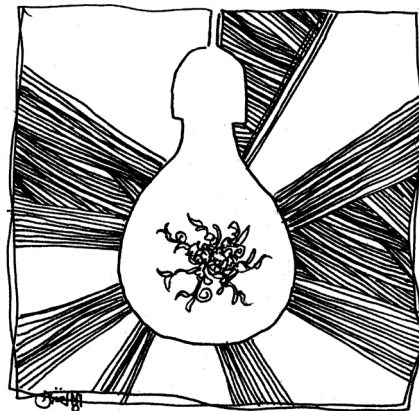
همچون تحویل‌گرایی، رهیافت کارکردی و... است (همان: ۲۳۷). با این حال می‌توان تمام تعاریفی را که از دین ارائه شده به دو دسته کلی تعاریف‌های صوری یا پدیدارشناسی و تعاریف‌های تفسیری تقسیم کرد. تعاریف‌های پدیدارشناسی درصدد آن هستند که ما به الاشتراک صور مقبول دین را بدون هیچ تفسیر و تبیینی عرضه کنند. در این گونه تعاریف به توصیف بسنده می‌شود. اما تعاریف‌های تفسیری در پی آن هستند که دیدگاه خاصی را با منظر روان‌شناختی یا جامعه‌شناسی و... ارائه کنند (فناپی، ۲-۱۱۱: ۱۳۷۵).

به رغم تمامی مشکلات مذکور و با وجود عوامل تردیدافکن در امکان دستیابی به یک تعریف واحد، شامل و کمتر خدشه‌پذیر، در هر مطالعه دین‌پژوهانه‌ای ناگزیر به انشای یک تعریف یا ابتدا بر یک تعریف هستیم. ما می‌باید در مطلع کار مشخص کنیم که قصد مطالعه چه «پدیده»‌ای را داریم و سپس معنای منظور شده از این پدیده را با مفاهیم و عبارات دقیق، واضح بیان کنیم که به سهولت و روشنی از مشابهات و مترادفات آن متمایز گردد (شجاعی زند، ۲۳۸: ۱۳۷۸). به نظر می‌رسد با توجه به موضوع بحث، از تعریف گزاره‌ای دین احتراز جسته‌ایم و از سویی دین را به یک متاع فرهنگی تقلیل نبخشیده و آن را تا حد موسیقی محلی تنزل نداده‌ایم و با آن همچون محتوایی که بهره‌مند از حقیقت است روبه‌رو شده‌ایم (لاریجانی، ۲۵: ۱۳۸۳). برای این نسبت‌بخشی تعریفی که آلستون از دین ارائه کرده است، می‌تواند کارگشا باشد. از نظر وی نمی‌توان مرز مشخصی بین

به میزانی کافی وجود داشته باشند، ما یک دین داریم و این نهایت دقتی است که ما توانیم برای ایضاح مفهومی دین داشته باشیم (آلستون، ۲۷-۲۶: ۱۳۷۶).

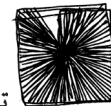
فرهنگ و معضل تعریف

واژه فرهنگ از واژه‌های کهن زبان فارسی است. صورت باستانی این کلمه فرهنگ مرکب از «فر» به معنای بالا و «هنگ» به معنای کشیدن است. در کاربردهای این کلمه معنای نخستین آن لحاظ شده است. هر امر متعالی و مثبت را با عنوان فرهنگ یاد نموده‌اند (ابوالقاسمی، ۳۳: ۱۳۸۵). در زبان فارسی هر فردی به دلخواه خود معنایی را بدون دقت از آن اراده کرده است (پهلوان، ۸: ۱۳۸۲). این کلمه در برابر ادب در زبان عربی و education در زبان انگلیسی قرار می‌گرفته است. با رهنمودهای دکتر غلامحسین صدیق فرهنگ را در برابر culture انگلیسی قرار گرفت (روح‌الامینی، ۱۷: ۱۳۸۴) و برابر education لغت آموزش را قرار دادند (آشوری، ۱۷-۱۸: ۱۳۸۰). در زبان عربی معاصر برای این واژه ثقافه و در زبان اردو تهذیب و در کشور آذربایجان مدنیت استفاده می‌شود (روح‌الامینی، ۱۶: ۱۳۸۴). لغت culture در اصل به معنای کشت و کار بوده است. در تحولات معناشناختی این واژه در کاربردهای مجازی از کشت زمین تا پرورش اندیشه به کار گرفته شده است (دنی کوش، ۱۳: ۱۳۸۱). این واژه از حدود سال ۱۷۵۰ نخستین بار در زبان آلمانی درباره جوامع بشری به کار رفته است و بار معنایی پیشرفت به سوی کمال را پیدا کرد (آشوری، ۳۵: ۱۳۸۰).



نامتعیّن تر از واژه فرهنگ نیست (فیلیپ واینر، ۳: ۱۳۸۵). لارنس لاول یکی از نویسندگان سده بیستم فرهنگ را دوردست‌ترین مفهوم در دنیا می‌خواند و کوشش در راه محدود کردن معنای آن را شبیه به این می‌داند که بخواهیم هوا را در چنگ بگیریم (همان). ریموند ویلیامز مقاله مشهور خود درباره فرهنگ را با تصدیق این نکته آغاز می‌کند که این واژه یکی از دو یا سه واژگانی است که در زبان انگلیسی پیچیده‌ترین کاربردها و تعاریف را داراست (مایکل پین، ۴۲۴: ۱۳۸۲) کثرت تعریفی به گونه‌ای است که تا سال ۱۹۵۲ کروبر و کلوکهان در حدود ۱۶۴ تعریف را که در هفت بخش تقسیم شده از فرهنگ ارائه می‌کند (همان: ۱۸) و برخی تعداد تعاریف را بالغ بر ۲۵۰ تعریف دانسته‌اند (توسلی: ۱۴۰). در این میان کوشش‌هایی در زبان فارسی با نگاهی ارزشی برای تعریف این اصطلاح ارائه شده است (برای نمونه رک. به جعفری، ۷۷-۱۲۷: ۱۳۷۹). طیف وسیعی از تعاریف مفهومی مختلف توسط انسان‌شناس‌های کلاسیک که فرهنگ را در معنای وسیعی معادل سبک زندگی تعریف می‌کنند و دیگرانی مانند کروبر و پارسونز که فرهنگ را اندیشه‌ها و ارزش‌ها می‌دانند، می‌توان دید (چلبی، ۵۵: ۱۳۷۵ رک. به پهلوان، ۱۰۳-۳۵: ۱۳۸۲). برخی از این تعاریف بر معنای گذشته فرهنگ اشاره داشته و برخی جنبه تاریخی آن را مدنظر قرار داده‌اند، برخی تعاریف بر فعالیت فرهنگ توجه کرده‌اند و فرهنگ را در رفتار و کردار افراد جامعه یا گروه خاصی جستجو می‌کنند، برخی دیگر متوجه ویژگی‌های شخصیتی و نوع پرورشی‌اند که افراد

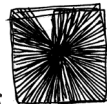
اما از نیمه قرن نوزدهم واژه فرهنگ - گاه همراه با واژه تمدن - به دستاوردهای جامعه انسانی اشاره می‌کرد که با سازوکارهایی به جز وراثت زیستی قابل انتقال است. کاربرد دقیق مفهوم فرهنگ و جدایی این مفهوم از تمدن با تعریف ادوارد بارنت تایلور در کتاب *Anthropology* در سال ۱۸۸۱ آغاز می‌شود (همان: ۴۳-۳۶ و ۷۵). پس از تایلور تعاریف‌های فراوانی از این کلمه ارائه شده است. ابهامات موجود درباره این کلمه ناشی از فهم درباره مصادیق این واژه و حیطه و وسعت معنایی آن است. رویکردها و روش‌های گوناگون و غایت‌های متفاوتی که در تبیین این کلمه انجام گرفته منجر به تعاریف متعددی شده است. تا آنجا که به نظر یوهان گوتفرید فون هردر فیلسوف آلمانی هیچ چیزی



تعریف‌های پدیدارشناسی درصدد آن هستند که مابه‌الاشتراک صور مقبول دین را بدون هیچ تفسیر و تبیینی عرضه کنند. در این گونه تعاریف به توصیف بسنده می‌شود. اما تعریف‌های تفسیری در پی آن هستند که دیدگاه خاصی را با منظر روان‌شناختی یا جامعه‌شناسی و... ارائه کنند.

و کسانی که این سنت را دنبال کرده‌اند بیشتر به بیان وضعیت فرهنگ از درون پرداخته‌اند (بهار، ۹: ۱۳۸۶). هنگامی که ما مفهوم فرهنگ را از بیرون بررسی می‌کنیم، مسائلی چون تقابل فرهنگ و طبیعت، اهمیت مفهوم پیشرفت و رشد، تمایز میان تمدن و فرهنگ و تفاوت میان جهان غربی و شرقی مطرح می‌شود (همان).

نکته دیگری که بر گونه‌گونی تعاریف حوزه فرهنگ اثرگذار بوده تأثیر پارادایم‌های گوناگونی است که به این تعدد تعریفی انجامیده است. اساساً بدون توجه به پارادایم‌های مربوط به فرهنگ نمی‌توان تصور دقیقی از عناصر فرهنگ داشت (رجب زاده، ۶۶: ۱۳۷۹). پارادایم مفهومی است که با آن ریشه‌های متافیزیکی، فلسفی و جامعه‌شناختی علم توضیح داده می‌شود.



تا زمانی که ما اقوام و ملل مختلف دنیا، دربارهٔ تعریف انسان و مختصات آن به حقایق روشن و قابل پذیرش نرسیده‌ایم، محال است در تفسیر عالی‌ترین مفاهیم انسانی که فرهنگ یکی از آنهاست به حقیقت یا حقیقت روشن و قابل قبول همهٔ اقوام و ملل نائل گردیم.

جامعه در فرهنگ خاص خود پیدا می‌کنند و در نتیجه واکنش‌ها و اعمال رفتاری ویژه‌ای از خود نشان می‌دهند (توسلی، ۱۴۱: ۱۳۷۵).

رویکردهای گوناگونی در گسترهٔ تاریخی به فرهنگ شده که در ابتدا بر جوانب مردم‌شناختی و کل‌گرایانهٔ آن تأکید شده است. از اوایل قرن بیستم تعاریف جامعه‌شناختی فرهنگ بر تعاریف مردم‌شناختی آن غلبه پیدا می‌کند. در تلاش‌های جامعه‌شناختی، اساساً فرهنگ در تقابل با حوزه‌های دیگر تعریف شده است (عنبری، ۹: ۱۳۸۸) و ویژگی‌های نوینی را همچون: تغییر مطالعهٔ فرهنگ از درون به برون، تأکید بر فرهنگ‌ها به جای یک فرهنگ، جابه‌جایی فرهنگ از معنای تجویزی به معنای توصیفی، نسبت‌گرایی فرهنگی و... می‌توان برشمرد (بهار، ۲۲-۵: ۱۳۸۶).

نگاه از بیرون و نگاه از درون به فرهنگ در فهم ما بسیار اثرگذار است. بررسی فرهنگ از بیرون بر اساس پیش‌فرض‌هایی چون قوم‌مداری، چندگانگی فرهنگی و نسبی‌گرایی فرهنگی است که از گذشته در میان سیاحان، مردم‌شناسان، مورخان فرهنگ و جامعه‌شناسان تحول‌گرا مطرح بوده است. نگاه به فرهنگ از درون، شیوه‌ای است که بیشتر در جامعه‌شناسی فرهنگ و حوزهٔ مطالعاتی فرهنگ دنبال می‌شود. جامعه‌شناسان فرهنگ به نحوهٔ تولید و بازتولید فرهنگ در جریان و ساختارهای متفاوت می‌پردازد. مسئلهٔ اصلی مطلوب جامعه‌شناسان فرهنگ همانا توضیح چگونگی تحول فرهنگ در کلیت یا در عناصر مربوط به آن با توجه به زمینه‌های اجتماعی آن است. بنیانگذاران فرهنگی

تفسیر عالی‌ترین مفاهیم انسانی که فرهنگ یکی از آنهاست به حقیقت یا حقیقت روشن و قابل قبول همه اقوام و ملل نائل گردیم (جعفری، ۵۱: ۱۳۷۹).

با توجه به صعوبت مسئله تعریف نزد عالمان و پیچیدگی مفهوم فرهنگ - همان گونه که گفته شد - و لزوم تعریف برای هر گونه بحثی، می‌توان با یک نگاه بیرونی به فرهنگ ابتدا ویژگی‌ها مشترکی برای فرهنگ برشمرد که تا حدودی بر وضوح مفهومی این لفظ افزوده می‌شود. برای نمونه توجه به این نکته که فرهنگ مختص به انسان است (همان: ۷۵) حتی نزد برخی فصل‌میز وی از حیوانات شمرده شده است (روح‌الامینی، ۲۳: ۱۳۸۱). یا می‌توان به انتقال‌پذیری آن توجه کرد (وحید، ۲: ۱۳۸۱) و یا عمومیت، نبود اجبار و دوام را از ممیزات آن دانست (روح‌الامینی، ۵۸: ۱۳۸۴). از سویی با توجه به میان‌رشته‌ای بودن اصطلاح فرهنگ (فردرو، ۲۰-۱۵: ۱۳۸۱) می‌باید با توجه به موضوع بحث و هدف ویژگی‌ها و حوزه‌های مصداقی آن را بر شمرد. برای نمونه هنگامی که قصد نگاهی ارزشی به فرهنگ داشته باشیم و بخواهیم رفتارهای فرهنگی را سامان و عمق بخشیم می‌توانیم از تعاریف شاین (شاین، ۱۳۸۳) و یا هافستد استفاده کنیم (موحدی، ۱۳۸۳).

با توجه به نکات مذکور از آنجا که برابر نهاد ما برای فرهنگ در این بحث مفهوم دین است که خود ویژگی‌هایی چون وسعت معنایی و... را داراست باید تعریفی را از فرهنگ برگزید که معنای عام از آن اراده شود (شبستری، ۶۲: ۱۳۷۲). اما این به آن معنا نیست که همچون انسان‌شناسان

در مقابل دیدگاهی که علم را تلاش بیطرفانه عالم همراه با گسست وی از ذهنیت و ارزش‌ها در کشف واقعیت می‌پندارد، کوهن علم را از غیرعلم با وجود پارادایمی متمایز می‌سازد که بتواند یک سنت علم عادی را حفظ کند و استمرار بخشد (چالمرز، ۱۱۵: ۱۳۷۴) پارادایم یک نگاه جامع در حد جهان‌بینی است در خصوص قلمروی از واقعیت که بخشی از آن مفروضات فلسفی و متافیزیکی است که اجتماع اهل علم آن را پذیرفته‌اند و دانشمند عادی نسبت به آن موضعی غیرنقادانه دارد (همان: ۱۱۷).

اموری که در ارائه تعریف فرهنگ با توجه به پارادایم‌ها اثرگذارند شامل این موارد می‌شوند: امکان تغییر فرهنگ و یا جبری دانستن آن، اصیل و یا تابعی دانستن فرهنگ (یونسکو، ۱۹-۱۸: ۱۳۷۶)، عینی یا ذهنی دانستن آن (گودرزی، ۸۲: ۱۳۷۶؛ مک لولین، ۵۹: ۱۳۸۳)، انسانی یا فرانسائی دانستن خاستگاه فرهنگ و گستره فرهنگ (تامپسون، ۸: ۱۳۷۵).

تنها الگوی معانی نهفته در صورت‌های نمادین، از جمله عملکردها، گفته‌ها و هر نوع مقوله معنی‌دار را در برمی‌گیرد که افراد با توسل به آن می‌توانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند و تجارب، تصورات و عقاید خود را به یکدیگر انتقال دهند (همان: ۱۴)، بسیار در تعریف ما و نحوه تعامل با فرهنگ اثرگذار است (رجب‌زاده، ۶۹-۷۱: ۱۳۷۹). برخی از عالمان دینی به این نکته ژرف توجه کرده و اظهار داشته‌اند: تا زمانی که ما اقوام و ملل مختلف دنیا، درباره تعریف انسان و مختصات آن به حقایق روشن و قابل پذیرش نرسیده‌ایم، محال است در

نسبت دین و فرهنگ

نسبت میان دو عرصه را می‌توان با اختلاف و وحدت در روش، قلمرو، هدف، کارکرد، زبان، قلمرو تعیین نمود. با توجه به موضوع بحث نسبت قلمرو، خاستگاه و کارکرد را بررسی می‌کنیم.

قلمرو دین و فرهنگ

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا این دو مفهوم از جهت قلمرو به دو عرصه متفاوت مربوط می‌شوند و آیا نمی‌توان از تحویل یکی از آن دو به دیگری سخن به میان آورد و آیا صرفاً باید از چالش‌هایی که هر یک برای دیگری به وجود می‌آورد، سخن به میان آورد؟ یا این که می‌توان به این نکته قائل بود که اساساً نه تنها میان فرهنگ با دین تباینی نیست بلکه میان این دو مفهوم حداقل در بعضی جوامع می‌توان ارتباط مصداقی مشاهده کرد. باید گفت تعیین این نسبت بیش از هر امری وابسته به تعریفی است که ما از این دو مفهوم ارائه می‌کنیم.

برخی با ارائه تعاریف متفاوت نسبت‌های مختلفی را به آنها داده‌اند (مصباح یزدی، ج ۳، ۴-۱۱: ۱۳۸۱). در این نسبت‌بخشی همان‌طور که گفته شد زاویه دید مؤلفان بی‌تأثیر نبوده است، گاهی به نفع دین (همان) و گاه همچون برخی ساختارگرایان به نفع فرهنگ حکم رانده‌اند (مک لولین، ۵۳: ۱۳۸۳). با توجه به تعریفی که ما از فرهنگ و دین بر اساس یک نگاه بیرونی ارائه کردیم دایره حوزه فرهنگ بسیار وسیع‌تر از دین است اما با این حال اموری را می‌توان در دین مشاهده کرد که در معنای فرهنگ نمی‌گنجد

همه چیز را در حوزه فرهنگ داخل بدانیم. زیرا چنین تعریف وسیعی از فرهنگ کاربردی نیست و منزلت تحلیلی آن را تنزل می‌دهد. بنابراین تقسیم فرهنگ به دو جزء مادی و معنوی که همه امور را در بگیرد بیهوده است (چلبی، ۵۸: ۱۳۷۵). به نظر نگارنده بهترین تعریف برای تبیین مفهومی این واژه با دین و نه ارتباط‌های غیرمفهومی، تعریفی است که مسعود چلبی ارائه کرده است. علت این انتخاب مرزی است که بین عناصر فرهنگ با عناصر نظام‌های دیگر جامعه (سیاست، اجتماع و اقتصاد) قرار داده است، دیگر آن که با یک نگاه بیرونی عناصر متشکل این حوزه را در اختیار ما قرار می‌دهد تا بتوانیم با عناصر حوزه دین مقایسه‌ای انجام دهیم: جوهره اصلی فرهنگ از منظر وی علائم، اندیشه‌ها و روابط منطقی و اجتماعی (از نوع بارز گفتمانی) بین آنهاست. عناصر اساسی آن را به طور تحلیلی می‌توان به امور زیر تجزیه نمود: ۱) تمثال: رابطه تشابهی یا تمثالی میان دو چیز، ۲) شاخص: نشانه‌ای برای ارتباط میان دو چیز، ۳) نماد: رابطه قراردادی میان دو چیز، ۴) باور: اندیشه‌هایی پیرامون جهان (ها) از جمله جهان اجتماعی، ۵) ارزش: پنداشت‌های اساسی نسبت به آنچه پسندیده است، ۶) تکلیف: وظیفه انسان در برابر دو جهان اثباتی و مذهبی، ۷) فن: سطح پیشرفت ابزارسازی و تعقل‌گرایی ابزاری (هنر) درک حسی از کلیات (عرفان)، ۹) کنش ارزشی: مسئولیت عمده تولید اندیشه‌ها و علائم در چارچوب ارزشی، ۱۰) کنشگر: عامل ارزشی، ۱۱) رابطه منطقی: ارتباط منطقی میان اندیشه‌ها و ۱۲) رابطه گفتمانی: ایجاد نوعی مفاهمه فرهنگی [میان افراد] (چلبی، ۶۵-۵۸: ۱۳۷۵).

ادیان آسمان است اما خاستگاه فرهنگ رابطه تنگاتنگی با بحث ماهیت فرهنگ و اصالت آن دارد. به بیانی دیگر تأثیر پارادایم‌ها را در اینجا به خوبی می‌توان مشاهده کرد. در نگاه کسانی که فرهنگ را امری تبعی محسوب می‌کنند، روابط اقتصادی و حوزه‌های مادی حیات بشری خاستگاه فرهنگ است که به درجات تعیین‌کننده امر فرهنگ‌اند. در این نگاه، فرهنگ گاه شکل استحاله‌یافته‌ای است از واقعیت اقتصادی و مادی بشر که حتی در محتوای آن می‌توان اثر امر اقتصادی و مادی را یافت (یونسکو، ۹-۱۸: ۱۳۷۶).

اما در دیدگاهی که برای فرهنگ اصالت قائل است می‌توان نگاه‌های متفاوتی را از یکدیگر تفکیک نمود. قرائتی که خاستگاه فرهنگ را انسان می‌داند گاه انسان‌های واقعی را که در تعامل با یکدیگر قرار دارند، منشأ آن می‌داند و گاه آن را مرحله توسعه‌یافته ذهنی تلقی می‌کند. در این نگاه، خاستگاه فرهنگ ذهنیت توسعه‌یافته نخبگانی است که به مرحله‌ای از کمال رسیده‌اند. از منظری دیگر اعتقاد به ظهور عنصری فرانسسانی، خدایی و لاهوتی است و همچنین خاستگاهی دوگانه و فرانسسانی - انسانی، می‌توان برای فرهنگ قائل شد.

اگر فرهنگ را امری تبعی و یا انسانی به هر دو تفسیر ارائه شده بدانیم و آن را فاقد بار ارزشی و متعالی بدانیم فاصله این دو حوزه با هم بسیار می‌شود و در حوزه‌هایی که هر دو حرفی برای گفتن دارند و نگاه متفاوتی به مسئله دارند، اصطکاک و تنازع را می‌تواند در پی داشته باشد. به هر میزان که قلمرو دین را

احساس خشیت و... در محضر امور مقدس حسی درونی است که از حیطه فرهنگ خارج است. با توجه به این نکته و ملاحظه حوزه مشترک میان این دو مفهوم می‌توان در بین نسب اربعه، نسبت عموم و خصوص من وجه را حاکم دانست. اگر چه ممکن است این حوزه مشترک بر اساس یک فرهنگ دینی یا حتی یک فرهنگ ضددینی بر پا گردد و در عالم خارج یکی از نسبت‌های عنادی را برقرار ساخت. این تلقی می‌تواند زمینه پذیرش یک ترسیم دینی از فرهنگ را هموار سازد. یا این که حوزه‌های دینی و غیردینی یک فرهنگ را به ما نشان دهد تا گرفتار داوری‌های مبهم و کلی نگریم. نکته دیگر آن که در میان عناصر مشترک نیز ارتباط و هماهنگی در یک سطح نیست. برای نمونه از آنجا که مراسم دینی جنبه محسوس زندگی اجتماعی است و فرهنگ نیز در این حوزه شکل می‌گیرد ارتباط بیشتری را می‌توان مشاهده کرد. هر چند بر اساس تعریف شمولی که از دین اسلام بین عالمان دینی رایج است دایره عناصر متشکل دین وسیع‌تر از حوزه فرهنگ - حتی با توجه به معنای عام فرهنگ - می‌باشد (همان)، این داوری مفهومی با این مطلب منافات ندارد که در جامعه دینی هم فرهنگ غیردینی و یا ضددینی یافت شود. اما این گونه تلقی از دین، ما را به ساخت یک فرهنگ اصیل دینی و برپایی یک تمدن اسلامی هدایت می‌کند.

خاستگاه دین و فرهنگ

با این که در تعیین مصادیق دین اختلاف نظر است اما با یک نگاه پدیدارشناسانه خاستگاه

را با نگاهی ارزشی و خاستگاه الهی مبنای خود قرار دهیم این دو مفهوم قرب معنایی پیدا می‌کنند و فاصله آنها کاسته می‌شود. البته این نگاه به خاستگاه فرهنگ، در درون نگاه اومانیستی به فرهنگ، نگاهی نو است و مفروضات و اصول اولیه پارادایم و انگاره نظری مربوط به فرهنگ را تغییر می‌دهد که از نظر کوهن به معنای خروج از پارادایم معمول و بنیان‌گذاری پارادایم جدید و برنامه پژوهشی جدیدی است (به تعبیر لاکاتوش). این نگاه ابعاد دیگر انگاره نظری مربوط به فرهنگ را هم تغییر می‌دهد و چالش‌های نظری و مفهومی بسیاری را در درون فرهنگ ما در پی داشته و دارد (رجب زاده، ۷۷۳: ۱۳۷۹). با این منظر دین نه جزئی از فرهنگ بلکه می‌تواند منشأ فرهنگ شمرده شود.

فرهنگ - با قبول هر یک از مبانی فوق - سیاست‌ها و برنامه‌های ویژه خود را بر ما تحمیل می‌کند که گاه ما را فرسنگ‌ها از حوزه دین دور می‌سازد.

با قبول این امر که خاستگاه فرهنگ وجود انسان است - آن هم وجود انسان‌های واقعی که در تعامل با یکدیگر قرار دارند - باید به انواع فرهنگ‌ها فرصت تجلی، ظهور و بروز را به طور برابر داد.

در حالی که در تلقی فرهنگ به مثابه مرحله توسعه یافته ذهن که در کاربرد عباراتی چون فرد با فرهنگ و فرد فرهنگی تبلور می‌یابد، خاستگاه فرهنگ ذهنیت توسعه یافته نخبگانی است که به مرحله‌ای از کمال رسیده‌اند و برنامه‌ریزی با راهبرد نخبه‌گرا مبنای عمل قرار خواهد گرفت (گودرزی، ۸۲: ۱۳۷۶). در این حالت هدف

وسیع‌تر بدانیم بر تصادم این دو افزوده می‌شود. دین حاوی ارزش‌های ثابتی است که نمی‌تواند از آن حذف نظر کند و فرهنگ نیز آغوش خود را برای خواست‌های متنوع انسانی و حفظ و بروز ارزش‌های مادی او گشوده است و در برابر هر مانعی ایستادگی می‌کند. در این نگاه دین خود فرهنگ است که باید جای خودش را در میان فرهنگ باز کند و تغییر ایجاد کند. اصالت دادن به هر کدام نتایج مختلفی را ایجاد می‌کند. با اصالت‌بخشی به دین جای فرهنگ‌های دیگر محدود می‌گردد و با اصالت‌بخشی به فرهنگ، این فرهنگ است که دین را تفسیر می‌کند و محدوده‌اش را مشخص می‌نماید. اگر دین همگام با فرهنگ در مسیر توسعه نباشد، نگاهی سلبی به فرهنگ دارد، همان گونه که مارکس دین را افیون ملت‌ها می‌خواند (ژان پل ویلم، ۹: ۱۳۷۷).

نکته‌ای که در همین نگاه باید به آن توجه کرد آن است که فرهنگ به خاطر این که خاستگاهش اجتماعی است در بافت و متن اجتماع معنا پیدا می‌کند. فهم این وجوه فرهنگی به مثابه یک پدیده اجتماعی تنها از راه رابطه‌شان با یکدیگر و با اعضای جامعه‌ای که آن را به کار می‌برند ممکن و دریافتنی خواهد بود (بلوکباشی، ۳۴: ۱۳۸۸). می‌توان دین را با نگاهی اجتماعی معنا نمود اما با یک نفر متدین هم می‌توان آن را در اجتماع یافت. حتی اگر دین را مجموعه‌ای از گزاره‌ها و یا راه زندگی معنوی ترجمه کنیم و حتی یک نفر هم پایبند بالفعل نداشته باشد، باز حقیقت خود را از دست نمی‌دهد. اما اگر بخواهیم تعریف خاصی از فرهنگ

عامل وحدت جامعه نیست، بلکه معطوف به چیزی فراتر از سازمان و ساختار کنونی جامعه است و مستعد آن است که از لحاظ اجتماعی موجب انقلاب و تغییر شود. با این حال اگر خاستگاه فرهنگ را امری متعالی بدانیم کارکرد این دو حوزه به هم نزدیکتر می‌شود. به این نکته باید توجه کرد که ما منکر کارکردهای مثبت دین نیستیم اما تقلیل دین صرفاً به کارکرد خطاست (خسرو پناه، ۴۵: ۱۳۸۶). دین قصد آن دارد که ما را با حقیقت عالم آشنا و مرتبط سازد و ما را به کمال انسانی‌مان رهنمون سازد.

فراهم آوردن شرایط لازم برای ظهور و بروز فرهنگ والا و محدود نمودن و اعمال قید بر فرهنگ عامه مردم است، اگر چه این فرهنگ عامه فرهنگی دینی باشد.

اما در دیدگاه سوم - که در کنار عنصر انسانی برای فرهنگ خاستگاهی فرانسائی و خدایی قائل است و از شرافت ذاتی نسبت به عرصه‌های دیگر خلاقیت انسانی برخوردار می‌باشد - حوزه فرهنگ وزن و ارزشی متفاوت با سایر حوزه‌های فرهنگ با منشأ انسانی دارد.

در این نگاه قبول حضور بالفعل حوزه دین، که قلمروی از سنت است و حفظ آن، در تقابل با قبول تغییر عرصه‌های دیگر فرهنگ چون هنر، علم، فلسفه، اخلاق و... که در بوم غیردینی حتی ضددینی رشد یافته، چالش‌هایی اساسی در پی دارد. زیرا در اینجا تقدم یکی از این دو، دین یا عرصه‌های دیگر، جهت‌گیری‌های متفاوتی را در پی خواهد داشت.

آنچه درباره نسبت خاستگاه دین با فرهنگ گفته شده عیناً درباره هر یک از ادیان به ویژه اسلام - که در همه ساحت‌های مختلف زندگی واجد گزاره است - معنا دارد.

کارکرد فرهنگ و دین

از آنجایی که بحث ما درباره تعریف است لاجرم مرادمان کارکرد این دو در عالم خارج نیست بلکه کارکرد انتظار رفته از این دو حوزه است. با قدری تسامح می‌توان گفت اگر خاستگاه فرهنگ را انسانی بدانیم فرهنگ می‌باید در جهت حفظ نظام‌های اجتماعی قرار گیرد و اندیشه‌های بنیادی اومانستی را تقویت نماید. اما دین لزوماً

منابع

- آشوری، داریوش، (۱۳۸۰)، *تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ*، تهران: آگه.
- آلستون، ویلیام پی، میلتنو بینگر و محمد لگنهاوزن، (۱۳۷۶)، *دین و چشم‌اندازهای نو*، ترجمه غلامحسین توکلی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابوالقاسمی، محمدجواد، (۱۳۸۴)، *شناخت فرهنگ*، تهران: عرش پژوه.
- بلوکباشی، علی، (۱۳۸۷)، *در فرهنگ خود زیستن و به فرهنگ‌های دیگر نگرستن*، تهران: نشر گل‌آذین.
- بهار، مه‌ری، (۱۳۸۶)، *مطالعات فرهنگی: اصول و مبانی*، تهران: سمت.
- پهلوان، چنگیز، (۱۳۸۲)، *فرهنگ‌شناسی*، تهران: فطره.
- تامپسون، جان، (۱۳۷۵)، *مفهوم فرهنگ*، ترجمه علی قاسم‌نژاد، تهران: مرکز پژوهش‌های بنیادی.
- توسلی، غلامعباس، (۱۳۷۵)، *(ویژگی‌های فرهنگی جامعه دینی)*، *نقد و نظر*، ش ۸ و ۷.
- جعفری، محمدتقی، (۱۳۷۹)، *فرهنگ بیرو فرهنگ پیشرو*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر علامه.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، *تشریح درآینه معرفت*، قم: مؤسسه فرهنگی اسراء.
- چالمرز، آلن، (۱۳۷۴)، *چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران:

- انتشارات علمی و فرهنگی.
- چلبی، مسعود، (۱۳۷۵)، *جامعه‌شناسی نظم*، تهران: نشر نی.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۷۴)، *فرهنگ و دین*، تهران: طرح نو.
- خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۶)، *انتظارات بشر از دین*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- رجب‌زاده، احمد، (۱۳۷۹)، ((انگاره نظری فرهنگ و الزامات برنامه‌ای آن))، *فصلنامه شورای فرهنگ عمومی*، تهران، ش ۲۲.
- روح‌الامینی، محمود، (۱۳۸۴)، *در گستره فرهنگ: نگرشی مردم‌شناختی*، تهران: اطلاعات.
- روح‌الامینی، محمود، (۱۳۸۱)، *زمینه فرهنگ‌شناسی*، تهران: عطار.
- شاین، ادگار، (۱۳۸۳)، *مدیریت فرهنگ سازمانی و رهبری*، ترجمه برزو فرهی و شمس‌الدین نوری، تهران: سیما جوان.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا، (۱۳۷۸)، ((تعریف دین و معضل تجدد))، *تقد و نظر*، ش ۲۰ و ۱۹.
- فرامرزی، قراملکی، احد، (۱۳۸۷)، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- فردرو، محسن، (۱۳۸۱)، *مطالعه وضع فرهنگ عمومی*، تهران: روزین.
- عنبری، موسی، (۱۳۸۳)، *تبارشناسی رصد فرهنگی*، تهران: دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی.
- کوش، دنی، (۱۳۸۱)، *مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی*، ترجمه فریدون وحید، تهران: مرکز تحقیقات صدا و سیما.
- کینگ، ساموئل، (۱۳۵۵)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه مشفق همدانی، تهران: سیمرغ.
- گودرزی، محسن، (۱۳۷۶)، ((زاهبردهای فرهنگی))، *فصلنامه شورای فرهنگ عمومی*، تهران، ش ۱۱-۱۰.
- مجتهدی شبستری، محمد، (۱۳۷۲)، ((دین و فرهنگ در جهان اسلام))، *نامه فرهنگ*، ش ۱۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۱)، *پرسشها و پاسخها*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۰)، *آموزش عقاید*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- موحدی، مسعود، (۱۳۸۳)، *گزارش تحقیق تعیین ویژگیهای فرهنگ ملی - اسلامی*، تهران: دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی.
- واینر، فیلیپ، (۱۳۸۵)، *فرهنگ تاریخ اندیشه*، تهران: سعادت.
- ویلم، ژان پل، (۱۳۷۷)، *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: انتشارات تبیان.
- هوور، استوارت ام، (۱۳۸۵)، *بازاندیشی درباره*

- رسانه، دین و فرهنگ*، ترجمه مسعود آریایی‌نیا، تهران: انتشارات سروش.
- یونسکو، (۱۳۷۶)، *فرهنگ و توسعه، رهیافت مردم‌شناختی توسعه*، ترجمه نعمت‌الله فاضلی و محمد فاضلی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۳)، *شیعه در اسلام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۲)، *مجموعه آثار*، قم: صدرا.
- لاریجانی، محمدجواد، (۱۳۸۳)، *تقد دینداری و مدرنیسم*، تهران: انتشارات اطلاعات.
- مالرب، میشل، (۱۳۸۷)، *انسان و ادیان*، تهران: نشر نی.

