

در تعامل دین با فرهنگ اشکالی گونه‌گون از تدین بروز می‌کند. عوامل متعددی در شکل‌گیری دینداری فرهنگی دخالت دارند که از جمله می‌توان به شرایط جغرافیایی و تاریخی، فضا، عادت‌واره و رسانه‌ها اشاره کرد. این مقاله برای گونه‌شناسی دینداری فرهنگی چهارگونه اصلی: تدین قشر فرودست فرهنگی، تدین قشر متوسط فرهنگی، تدین روشنفکران و تدین عالمان دینی را مفهوم‌پردازی کرده است. مهم‌ترین عاملی که دو دسته روشنفکران و عالمان دینی را از دو قسم دیگر جدا می‌نماید بهره‌مندی از تعقل در دینداری است و در عین حال نحوه رویارویی با عقل به شکاف میان روشنفکران و عالمان دینی می‌انجامد.

■ واژگان کلیدی:

فرهنگ، عادت‌واره، دین، تنوع دینداری، دینداری فرهنگی

## دینداری فرهنگی

نمود فرهنگ در صور دینداری\*

هادی اسماعیلی

دانشجوی دکتری رشته فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقوالعلوم (ع)  
Hadi.esmaeili82@gmail.com

حسام‌الدین آشنا

استادیار دانشکده معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات دانشگاه امام صادق (ع)  
ashna@isu.ac.ir

## ۱. مقدمه

دین به‌عنوان امری متعالی در مرحله صدور خود ماهیتی دارد که با ماهیت دین جاری در اجتماع متفاوت است. این سخن به این معنا نیست که با جاری شدن دین در اجتماع اساساً هویت و مبنای دین با چالش و تغییر و تحول مواجه می‌شود و انحراف از متن دین رخ می‌دهد بلکه بیش از هر چیز این سخن به معنای تمایز میان اجرا و به‌کار بستن دین با متن و حقیقت آن است. آنچه که از مشاهده دینداری در میان اقشار مختلف جامعه به‌دست می‌آید نوعی تفاوت و تمایز در اجرای دین است. همه گروه‌ها و افراد به‌نحو یکسان مقید به دینداری نیستند. این سخن به معنای قشری و گروهی کردن دین نیست و نباید این تصور پیش‌آید که منظور از تفاوت در دینداری تفاوت براساس تقسیم‌بندی‌های اجتماعی است. چه بسا بسیاری کسان که در یک گروه اجتماعی هستند اما دینداری‌شان به مراتب جدی‌تر و آگاهانه‌تر از سایر اعضای هم‌گروه اجتماعی خودشان و نیز گروه‌های اجتماعی دیگر باشد. بر این اساس باید به دنبال عوامل و شرایطی بود که در محقق شدن تفاوت‌های دینداری تأثیرگذارند. این عوامل و شرایط را می‌توان در دو بخش کلی عوامل انسانی و محیطی جای داد. اگر این دسته‌بندی از عوامل مورد قبول واقع شود بنابراین باید از مجموع عوامل فرهنگی مؤثر بر دینداری یاد کرد و در این صورت باید پرسید که چه عوامل و چه شرایطی بر دینداری تأثیر گذارند و کیفیت این تأثیرگذاری چگونه است؟ در این صورت ما با مفهومی به نام دینداری فرهنگی مواجه می‌شویم.

هدف از بررسی دینداری فرهنگی مطالعه تعامل ابعاد و مؤلفه‌های دین با ابعاد و مؤلفه‌های فرهنگ است. دینداری فرهنگی در تعبیری دقیق‌تر به معنای اشکال گونه‌گون تدین است. برای رسیدن به معنای دینداری فرهنگی باید تعریفی از دین ارائه نماییم که به ما در شناخت عوامل مؤثر بر فرهنگی شدن دینداری یاری رساند.

### ۱.۱. تعریف دین

اساساً تعریفی جامع از دین - به گونه‌ای که جامع همه معارفی باشد که هر کدام ادعای دین بودن می‌کنند - تلاشی ناتمام است. گواه بر این ادعا تعدد تعاریف ارائه شده است. در کش و قوس برای انتخاب تعریفی برگزیده برای دین، روش پیشنهادی در این مقاله ارائه تعریفی ماهوی از آن است. عمده‌ترین دلیل برای انتخاب این دسته از تعاریف آن

است که با تعریف ماهوی دین سریع‌تر و دقیق‌تر می‌توان به الگویی مناسب برای شناخت دینداری فرهنگی دست یافت. چرا که تعاریف کارکردی هر چند می‌توانند ارزشمند به‌شمار آیند اما به‌دلیل وجه کارکردی‌شان عموماً به جنبه‌های نفع‌رسانی دین به کنشگران دینی اهمیت می‌دهند. بنابراین نمی‌توان به‌ترسیم نقشه‌ای جامع و در عین حال مانع از دین بر مبنای این تعاریف دست یافت. از آنجا که دین تنها مخاطب خود را انسان می‌داند از این‌رو باید به ابعاد وجودی انسان رجوع کنیم و از این طریق به ارائه الگویی برای تعریف دین دست یابیم. محققان معتقدند که ابعاد وجودی بشر از سه حیطه خارج نیست. این ابعاد عبارت‌اند از «شناختی»، «عاطفی» و «رفتاری» (طالبان، ۱۳۸۸: ۲۹). هر چند ممکن است ادیانی باشند که با ابعادی خاص از وجود انسان سروکار داشته باشند و حتی ممکن است تعاریفی از دین هم باشند که تنها ابعادی خاص از وجود انسان را موضوع دین بدانند اما در این نوشته ما با آن دسته از ادیان و آن دسته از تعاریف مرتبط با دین کار داریم که به هر سه بعد نظر داشته‌اند. در این بررسی سریع به هر دو رویکرد درون‌دینی و برون‌دینی توجه می‌شود. بنیانی‌ترین بعد، بعد شناختی دین است چرا که بدون آن، عمل و احساس دینی محقق نمی‌شود. در نگاه برون‌دینی؛ از نظر گیرتز<sup>۱</sup> «دین نظامی از نمادهاست که کارایی آن... بنیان‌گذاران حالت‌ها<sup>۲</sup> و انگیزه‌هایی<sup>۳</sup> قدرتمند، نافذ و پایدار در انسان است به‌وسیله... قاعده‌مند کردن مفاهیم مربوط به نظم عام هستی... و پوشاندن آن مفاهیم با چنان هاله‌ای از واقعیت... که آن حالت‌ها و انگیزه‌ها به‌طوری منحصر به‌فرد واقع‌گرایانه به‌نظر می‌رسند» (گیرتز، ۱۹۷۳: ۱۱۹-۹۱). هنگامی که از قاعده‌مند کردن مفاهیم مربوط به نظم عام هستی توسط دین سخن می‌رانیم به شکل‌دهی باورها و دانش عمومی توجه داریم و این سبب می‌شود نام این مجموعه را شناخت دینی بگذاریم. این شناخت دینی «منبعی از معانی غایی است؛ عناصر فرهنگی و اجتماعی متنوع را به یکدیگر پیوند می‌زند و هویت و همبستگی را فراهم می‌نماید...» (ویلیامز<sup>۴</sup>، ۲۰۰۵: ۹۸). چنین نظام نمادینی «هدفش ایجاد نوعی کنترل کالبدی است یعنی اینکه بتواند از طریق ایجاد انگیزه‌ها و رفتارها کالبد را کنترل کند و این کنترل (به‌وجود آمدن دین) از طریق ایجاد مفاهیم عام در مورد هستی است و در وهله بعدی

1. Geertz
2. Moods
3. Motives
4. Williams

این مفاهیم به‌تنها مفاهیم ممکن تبدیل می‌شوند» (فکوهی، ۱۳۸۶: ۱۱۶). بر این اساس دین کارکرد معنابخشی و اهمیت فرهنگ‌شمولی<sup>۱</sup> دارد.

در حوزه درون‌دینی نیز اندیشمندان در تعریف دین اسلام عموماً سه مقوله اخلاق، احکام و عقاید را مدنظر قرار داده‌اند. براساس این تعریف ماهوی از دین، سه بعد شناختی و عاطفی و رفتاری قابل تمایزند. در بعد شناختی، عقیده قلبی به‌علاوه دانش دینی (آگاهی از معلومات دینی) مورد توجه است. بعد عاطفی نیز به شهودات عرفانی، حالات انبساط و انقباض روحی ناشی از انجام اوامر و ترک نواهی دینی و... اشاره می‌کند و می‌توان با مسامحه به آن نام تجربه دینی را داد. «تجربه دینی به جامع‌ترین معنای آن بر هر تجربه‌ای اطلاق می‌شود که شخص در نسبت به حیات دینی خود دارد از جمله بهجت، خوف و شوقی که او در بافت و محیط دینی دارد» (مورودس، ۱۳۸۶: ۲۹). در بعد رفتاری نیز به تمامی دستورات دینی‌ای نظر داریم که به حوزه زندگی متدینین توجه دارد. شریعت ناظر به این بخش است که می‌توان آن را در دو حوزه اخلاق و فقه جای داد.

علامه طباطبایی در تعریف از اسلام می‌فرماید: «پس تسلیم انسان به خدا (اسلام آوردن او) عبارت است از صفت انقیاد و قبول از جانب او هنگامی که از سوی خدا بر انسان حکمی تکوینی مانند قضا و قدر یا تشریعی مانند امر و نهی یا غیر آن وارد می‌آید و از اینجاست که این اسلام به حسب ترتب واردات دارای مراتب می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۳۰۴).

روایات اسلامی به دین نام ایمان داده‌اند و این ایمان را دارای مراتب دانسته‌اند.<sup>۲</sup> اگر تقسیم‌بندی فوق پذیرفته شود پس می‌توان به سه سطح کلی از ایمان قائل بود. مرحله نخست به شناخت و معرفت اشاره دارد. روایات اسلامی این مرحله را با اقرار زبانی همراه دانسته‌اند. این مرحله بر دریافت و شناخت مبادی تصویری ایمان مبتنی است. با برداشت از عموم روایاتی که به اقرار به زبان به‌عنوان بعدی از ایمان اشاره کرده‌اند می‌توان اولین مرحله ایمان یا اولین بعد ایمان را مرحله شناختی دانست.<sup>۳</sup> براساس این احادیث دومین

#### 1. Culture-encompassing

۲. پیامبر اکرم (ص) فرمودند: ایمان عبارت است از اقرار به زبان و شناخت به‌وسیله قلب و عمل از طریق جوارح (شیخ صدوق، ۱۳۸۹: المجلس الخامس و الأربعون).

۳. از امیرالمومنین (ع) نقل شده... پس اسلام عبارت است از گفتن به زبان و اعتقاد قلبی. هنگامی که خداوند سبحان دانست که گروهی از افراد به آنچه که می‌گویند ایمان ندارند صفت مؤمن را از ایشان نفی کرد پس اولین مقامات ایمان شناخت است، سپس یقین، سپس تصدیق، سپس شهادت به همه آنها و ایمان اسمی است برای همه این امور. پس اولین مرحله این امور تفکر در ادله است

مرحله از ایمان ناظر به معرفت قلبی است که به آن نام تصدیق داده‌اند. از این رو مبادی تصویری در مرحله پیشین هنگامی که تصدیق شدند صورت معرفت قلبی به خود می‌گیرند و مرحله دوم ایمان محقق می‌شود. این تصدیق یا باور قلبی<sup>۱</sup> هم حکم شناخت را دارد. «باور یکی از سه مؤلفه سازنده معرفت است و براساس آن باور شرط لازم برای معرفت به‌شمار می‌آید یعنی معرفت بدون باور امکان ندارد» (مورودس، ۱۳۸۶: ۳). نتیجه این شناخت یقین<sup>۲</sup> است که در واقع حاصل آن تصدیق قلبی است و به رفتار و پذیرش اوامر و نواهی دینی منجر خواهد شد<sup>۳</sup>. بنابراین یقین را نیز باید جزئی از دستگاه شناختی به حساب آورد.

بر این اساس دین اسلام به معنای تسلیم و انقیاد در برابر خداوند در سه حوزه شناخت، عاطفه و رفتار است. مراد از تسلیم در سطح شناختی عقیده قلبی است. آگاهی دینی نیز در سطح شناختی واقع می‌شود چرا که اولین مرحله از اکتساب ایمان به دست آوردن آگاهی دینی است. تسلیم در بعد عاطفی به معنای هماهنگ نمودن انبساط و انقباض روحی براساس خواست و اراده الهی است. در بعد رفتاری هم تسلیم به معنای اتباع از احکام و دستورات است.

و نتیجه آن شناخت است (دیلمی، ۱۳۸۵: ۱۲۵) و روایت شده که جبرئیل به آدم (ع) نازل شد و گفت پروردگارت می‌گوید از میان حیا و عقل و ایمان یکی را برگزین، پس آدم (ع) عقل را برگزید. جبرئیل به ایمان و حیا گفت بروید اما آن دو گفتند مأمور شدیم که از عقل جدا نشویم (دیلمی، ۱۳۸۵: ۱۱۱) و باز از امیرالمومنین (ع) است که: «ایمان حالات و منازلی دارد که شرح آن طولانی است از جمله اینکه ایمان دو گونه است؛ ایمان قلبی و ایمان زبانی همان گونه که ایمان منافقین در زمان رسول الله هنگامی آن حضرت بر ایشان تفوق یافت ایمان زبانی بود (طبرسی، ۱۴۲۲: ۲۴۸).

1. Belief

۲. ... پس هنگامی که معرف حاصل شد تصدیق به آن لازم می‌آید... (دیلمی، ۱۳۸۵: ۱۲۵).  
یا ابوالحسن مثل تو در امت من مثل قل هو الله احد است. هرکس آن را یک بار بخواند یک سوم قرآن را خوانده و هرکس دوبار بخواند دو سوم قرآن را خوانده و هرکس سه بار بخواند قرآن را ختم کرده. پس هرکس تو را به زبانش دوست داشته باشد یک سوم ایمانش کامل شده و هرکس تو را با زبان و قلبش دوست داشته باشد دو سوم ایمانش تکمیل شده... (شیخ صدوق، ۱۳۸۹: المجلس التاسع).  
رسول الله (ص) فرمود ایمان عبارت است از اقرار به زبان و شناخت قلبی و عمل به جوارح (شیخ صدوق، ۱۳۸۹: المجلس الخامس و الأربعون).

3. Certainty

۴. ... و هنگامی که تصدیق و شناخت حاصل شد یقین به دست می‌آید پس اگر یقین صحیح بود نور سعادت در قلب به واسطه تصدیق آنچه از سوی خدا در خصوص رزق دنیا و ثواب آخرت وعده داده شده جای می‌گیرد و جوارح از خوف عقاب خشوع می‌شوند و به عمل دوری از حرمت‌ها می‌پردازند و عقل به محاسبه نفس می‌پردازد پس نطق صاحب این حال ذکر می‌شود و سکوتش فکر... (دیلمی، ۱۳۸۵: ۱۲۵).

## ۱.۲. مفهوم برگزیده برای فرهنگ

فرهنگ همانند دین می‌تواند ناظر به سه بعدشناختی، عاطفی و رفتاری باشد. از این‌رو ارزش‌ها به بعد شناختی فرهنگ، نگرش‌ها به بعد بیشتر عاطفی فرهنگ و هنجارها و فعالیت‌های فرهنگی به بعد رفتاری فرهنگ اشاره دارند. فرهنگ «آن بخشی از ایده‌ها، احساسات، رفتارها و نتایج حاصل از این رفتارهاست که فراگرفته شده و در بین مردم مشترک‌اند» (دیوید الیر<sup>۱</sup>، ۲۰۰۷: ۳). چنین امری از نظر مارک هولستر<sup>۲</sup> در جوامع انسانی اشکال مختلف به خود می‌گیرد. «مردم در چگونه کار کردن، چگونه خوردن، چگونه پوشیدن، چگونه سازماندهی کردن روابط خانوادگی و اموری از این دست متفاوت‌اند. فرهنگ می‌تواند نامی برای صحبت کردن در مورد این تفاوت‌ها به‌عنوان الگویی جامع باشد» (هینلز<sup>۳</sup>، ۲۰۰۵: ۵۰۰). اما مسئله اساسی‌تر برای ما این است که این تفاوت‌ها تحت چه شرایط و یا عواملی ایجاد می‌شوند؟ تحولات اجتماعی، فضای جغرافیایی، خرده‌گروه‌ها و خرده‌فرهنگ‌های اجتماعی از جمله عوامل و بستری‌های شکل‌دهی به تفاوت فرهنگی هستند. «هر کالبد با ورود به درون یک فضا به نوعی وادار به اطاعت و تبعیت از آن می‌شود و فضا به‌نوعی آن را به تملک خود در می‌آورد» (فکوهی، ۱۳۸۳: ۲۳۲). در این صورت نوعی آگاهی جمعی صورت می‌یابد که جهت‌دهنده رفتارهای فرد خواهد بود. در کنار مفهوم فضا باید به عادت‌واره<sup>۴</sup> اشاره کرد. عادت‌واره‌ها به طبقه‌های اجتماعی ناظرند. به‌نظر بورديو «عادت‌واره به طرح‌های کلی تفسیری عمدتاً ناخودآگاه یا به‌نحو ضمنی به‌کارگرفته شده‌ای اشاره دارد که نحوه کار جهان و نحوه ارزیابی امور را به ما نشان می‌دهد و دستورالعمل‌هایی برای کنش فراهم می‌کند... عادت‌واره بیش از آنکه مجموعه قواعد سفت و سختی باشد که تعیین‌کننده اعمال آدمی است دستورالعمل‌هایی دارای آزادی عمل است که به افراد اجازه انطباق با موقعیت‌های جدید و ابداع اعمالی نو را می‌دهد... عادت‌واره محصول شرایط ساختاری اجتماعی فرد است...» (سیدمن، ۱۳۸۶: ۱۹۷). آنچه که در این عادت‌واره نمود می‌یابد سرمایه فرهنگی است. سرمایه فرهنگی در تبیینی که ریتزر از بورديو ارائه می‌کند «انواع گوناگون دانش مشروع را در برمی‌گیرد» (ریتزر، ۱۳۷۴: ۶۸۳). به‌نظر بورديو سرمایه فرهنگی دارای سه شکل اصلی است. شکل تجسم‌یافته، شکل

1. David Eller
2. Mark Hulsether
3. Hinnels
4. Habitus

عینیت یافته و شکل نهادینه شده. تنها شکل نخست از میان این سه شکل به ما در تبیین دینداری فرهنگی کمک می‌نماید. «در شکل تجسم یافته آن، سرمایه فرهنگی شایستگی یا مهارتی است که از حاملش جدا نمی‌شود... مثلاً دانشجوی دانشکده‌ای که تاریخ هنر می‌خواند توانایی‌ای را به دست آورده که... صورتی تجسم یافته از سرمایه فرهنگی است» (وینینگر و لارو، ۲۰۰۷: ۱۰۳). این توانایی را می‌توان بهره‌مندی از دانشی خاص یا مهارتی خاص به‌شمار آورد. اگر به این شکل از سرمایه فرهنگی تکیه کنیم در این صورت می‌توانیم میزان آگاهی دینداران از منابع چهارگانه معرفت دینی را مبنایی برای سرمایه فرهنگی قرار داده و از این طریق به یک دسته‌بندی منطقی از دینداری فرهنگی دست یازیم. در رابطه با این مبنا در ادامه مقاله بیشتر سخن خواهد رفت.

## ۲. دینداری فرهنگی

### ۲.۱. پیشینه «دینداری فرهنگی»

سابقه نگاه فرهنگی به دین را می‌توان در اندیشه مردم‌شناسان به‌نحوی بارز یافت. آنچه که در ابتدا مورد توجه انسان‌شناسان واقع شد باورهای دینی اقوام ابتدایی و در مرحله بعد نمود این باورها در فضای زندگی ایشان بود. در مراتب پیشرفته‌تر، انسان‌شناسی دینی با تلاش‌های دورکیسم روندی دیگر را در پیش گرفت که بر آن مبنا بر نقش و کارکرد اجتماعی دین در اجتماع تأکید می‌نمود. روند انسان‌شناسی دینی در ادامه به سمت رویکرد تفسیری و نمادین سوق داده می‌شود. در این اندیشه - که گیرتز را باید از بزرگان آن دانست - به فرهنگ به‌مثابه نظام و شبکه‌ای از معانی توجه می‌شود. دین نیز بر این اساس نظامی از معانی است که برخاسته از نحوه چینش عناصر شکل‌دهنده است و می‌توان این معانی را به‌واسطه نمادها بازشناخت. معانی این نمادها نیز از سوی کنشگر دینی تعیین می‌شوند. به‌تعبیر دیگر «دین نظامی فرهنگی را صورت می‌دهد که عیار آن انسجام معنا و همبستگی نمادهای بیانی با معانی ذهنی‌ای است که مردم به آنها نسبت می‌دهند» (ویلیامز، ۲۰۰۵: ۱۰۲). در کنار گیرتز اندیشمندان دیگری هم به دین به‌صورت شبکه‌ای از معانی توجه نشان داده‌اند. مفهوم «دین مدنی»<sup>۲</sup> به موقعیتی اشاره می‌کند که طی آن ملت هدف تقدیس قرار می‌گیرد و این زمانی است که

1. Weinger & Lareau  
2. Civil Religion

سرنوشت و تاریخ ملی با هدفی الهی پیوند می‌خورد. بخشی از عناصر دین مدنی در این نگاه جزء دینداری فرهنگی‌اند. این عناصر «معانی و رفتارهایی هستند که روابط صریح و فرقه‌ای خود را با دین از دست داده‌اند اما هنوز نظامی فرهنگی را صورت می‌دهند که چارچوب‌های هنجاری را فراهم می‌کند» (ویلیامز، ۲۰۰۵: ۱۰۶). نگاه فرهنگی به موضوع دین در مباحث برخی از اندیشمندان ایرانی هم مشاهده می‌شود. آشنا با گزارش رویکردهای مختلف روشنفکران ایرانی با دو رویکرد در باب مطالعه فرهنگی دین در ایران مواجه شده است (آشنا، ۱۳۸۶).

دسته نخست؛ به سراغ الگوی ترجمه‌ای برای فهم دین می‌روند. در این رویکرد ساختار زبانی ترجمه نه تنها در حوزه زبان بلکه در عرصه رفتارهای اجتماعی نیز باید اجرا شود. همان گونه که در ترجمه متون گردهم‌آوردی امری خطاست و باید مفاهیم را متناسب با نظام فرهنگی زبان مقصد ترجمه نمود از همین الگو نیز باید برای ترویج دین در مناطق مختلف بهره برد. این مسئله باعث شده تا این گروه به انتزاع دیگری دست بزنند و آن تقسیم نظام زبانی به عرضی و ذاتی است. آنچه که به مترجم از نظر این عده کمک می‌کند تا در ورطه گردهم‌آوردی فرو نلغزد دریافت روح کلام و واژه است که این دسته از آن به «ذاتی» تعبیر می‌کنند. صورت عرضی نیز همان واژه‌ها و کلمات استفاده‌شده در یک فرهنگ است که می‌توان در ترجمه از کلمات متناسب با فرهنگ مقصد بهره گرفت. این روح و ذات می‌توانست در فرهنگی دیگر جای گیرد و صورتی متفاوت به خود بیابد. این عده معتقدند امری مثل دین هم، روح و جسمی دارد و اوامر و دستورات دینی و شریعت برخاسته از دین، صور دین هستند که می‌توانستند به جای ورود در یک فرهنگ در فرهنگی دیگر وارد شوند و آنگاه شکلی متفاوت داشته باشند. از این رو دستوراتی مانند وجوب دیه بر عاقله، حرمت ماه‌های حرام و... اموری هستند که در فرهنگ عربی قبیلگی جای داشته‌اند و اسلام این دستورها را ناظر به این فضای فرهنگی بیان نموده است. ترجمه فرهنگی دین که ایشان از آن نام می‌برند «یعنی حفظ روح در عین تبدیل جسم. یعنی ملاحظه عرفیات و آداب و خلیقات فرهنگ‌های گوناگون را کردن و مقاصد شریعت را نه شکلاً بل روحاً و معنأ رعایت کردن و انتقال دادن... در گذشتن از عرضیات با ترجمه آنها به عرضیات فرهنگ دیگر» (سروش، ۱۳۷۷: ۱۷). می‌توان چنین برداشتی از دین را در ادبیات روشنفکری جای داد. ما در بخش دینداری عالمان دینی این رویکرد را نقد و بررسی خواهیم نمود.



دسته دوم؛ به دین فرهنگی و نه ترجمه فرهنگی از دین قائل‌اند. دغدغه اصلی طرفداران این نظریه جریان نیافتن دین در تمام بسترهای جامعه است به گونه‌ای که به انزوای دین و نهادهای دینی منجر شود. دین فرهنگی را باید در تقابل با دین فقهی شناخت. محدودیت‌هایی که در دین فقهی - از نظر این گروه - مشاهده می‌شوند در دین فرهنگی جایی ندارند از این‌رو در دین فرهنگی از آنجایی که دین در بستر جامعه جاری است امری متعلق به همه است؛ پس هرگونه جدال بر سر مباحث دینی مانند جدل‌هایی که در کلام جدید رخ می‌دهند نه خطاب به روحانیت بلکه خطاب به همه اقشار جامعه است. ویژگی مهم دیگر دین فرهنگی همپایی آن با مدرنیسم و فرهنگ مدرن است و خود جزئی از نوآوری‌هاست و در دگرگونی‌ها نقشی سازنده ایفا می‌کند. در نظر این عده دین فرهنگی «یعنی حراست و پرورش دین در بستر فرهنگ جامعه...» (پهلوان، ۱۳۷۷: ۷). خصایصی که در نظر این گروه برای دین فرهنگی وجود دارد ما را بر آن می‌دارد که با تأمل بیشتری با این دسته از نظریات مواجه شویم. اگر دین فرهنگی را مقوله‌ای در جریان بدانیم نباید بسیاری از ویژگی‌هایی را که دکتر پهلوان برای آن برمی‌شمارد صادق بدانیم. احترام گذاشتن به ادیان دیگر - آنگونه که پهلوان آن را یکی از ویژگی‌های دین فرهنگی برمی‌شمارد - لزوماً در دین فرهنگی معنایی ندارد چرا که گاه در فرهنگ عامه وقایعی بر خلاف دستورات دین - به‌نظر پهلوان - فقهی رخ می‌دهد. مثلاً اسلام فقهی هم‌غذایی با اهل کتاب را جایز می‌داند اما یک گرایش فرهنگی به دین ممکن است چنین مقوله‌ای را طرد کند. اگر مراد وی از دین فرهنگی امری بایدی است که باید تحقق یابد این آغاز جدالی است که او ایجاد کرده، چرا که به همان میزان دین فقهی نیز امری بایدی است که به دنبال محقق کردن اموری ایده‌آل است. نکته دیگری که باید در نگاه وی یافت این است که دین فرهنگی را دینی همپای تغییرات و دگرگونی‌های مدرنیته می‌داند و اساساً این ویژگی را خصیصه مثبت دین فرهنگی برمی‌شمارد. اگر این تغییرات همسو دارای نهایی نباشند اولین نتیجه آن نقض غرض دین است چرا که دین ماهیتاً به چیزی غیر از آنچه که بوده بدل می‌شود. به تعبیر دیگر تعیین ملاکات احکام و معیار مصلحت و مفسده‌ای که در دین وجود دارد تنها از سوی شارع ممکن است حال چگونه می‌توان از همپایی کامل دین با تغییرات مدرنیته سخن راند.

## ۲.۲. دورنمای دینداری فرهنگی

فرهنگی شدن دین را می‌توان به دو عامل عمده نسبت داد. عامل نخست تفاوت در ظرفیت‌های وجودی انسانی است که در ادبیات اسلامی به سطوح متفاوت ایمان منجر می‌شود. عامل دوم نیز به نمود فرهنگ در صور دینداری مربوط است. گرچه ظرفیت روحی انسان‌ها تحت تأثیر عوامل فرهنگی نیز متغیر است اما در کنار عوامل فرهنگی شاخص‌های دیگری هم وجود دارند که به اختلاف ظرفیت‌های انسانی دامن می‌زنند. بنابراین لازم بود که ما دقیقاً «فرهنگ» و «ظرفیت انسانی» را دو عامل جدا بینگاریم.

### ۲.۲.۱. تفاوت در ظرفیت‌های انسانی

در رویکرد انسان‌شناسی اسلامی، ظرفیت‌های متفاوت انسانی برای دینداری به رسمیت شناخته شده و اساساً به این نکته تصریح شده است که همه مردم نمی‌توانند از سطوح بالای دینداری بهره‌مند باشند. علامه طباطبایی در تعریف از دین با استناد به روایات اسلامی آن را مقوله‌ای دارای مراتب چهارگانه می‌داند. نازل‌ترین مرتبه اسلام قبول ظواهر دین - گفتن شهادتین - است. مرتبه بعد تسلیم و اعتقاد قلبی به همه اعتقادات حق و انجام اعمال صالح است هر چند در بعضی موارد امکان تخطی وجود دارد. سومین مرتبه نیز نتیجه مرحله پیشین است که انس قلب به این حقایق و در نتیجه تملک قوای نفسانی است. عالی‌ترین درجه آن نیز ناظر به فهم این نکته است که انسان در تمام حالات مملوک پروردگار است (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۳۰۳-۳۰۱).

### ۲.۲.۲. تفاوت در فرهنگ اقشار

براساس مفهوم مرجحی که از فرهنگ دست دادیم می‌توان به پاره‌ای عوامل و بسترها به‌عنوان مقومات دینداری فرهنگی اشاره کرد. در آن قسمت اشاره شد که عادت‌واره، سرمایه فرهنگی و فضا می‌توانند عوامل مؤثر بر شکل‌گیری دینداری فرهنگی را صورت دهند. فضا همان مقوله‌ای است که می‌تواند صورت‌های بیشتر عینی و کالبدی شده دین را تحت تأثیر قرار دهد. از این‌رو مناسک و فعالیت‌های عبادی جمعی می‌توانند در فضاهای مختلف صورت‌های گونه‌گون بیابند. مفهوم عادت‌واره نیز سبب می‌شود دینداری را در طبقات مختلف اجتماعی مورد مطالعه قرار دهیم و اشکال متنوع دینداری را بر اساس طبقه‌های مختلف اجتماعی تبیین کنیم. اما مفهوم سرمایه فرهنگی و برخورداری افراد مختلف از این سرمایه عاملی اصلی در صورت‌بندی دینداری فرهنگی است. از جمله مقولاتی

که می‌توان تحت سرمایه فرهنگی گنجانند میزان بهره‌مندی افراد مختلف جامعه از دانش دینی است. در این صورت می‌توان دینداری را در شکلی کلان به دو قسم عمده تفکیک نمود. دینداری عامه و دینداری نخبگان. اگر قرآن، سنت، عقل و اجماع را به‌عنوان منابع چهارگانه کسب معرفت دینی به‌شمار آوریم میزان آشنایی افراد با آنها و پایبندی به آنها و همچنین تعریفی که از این منابع چهارگانه ارائه می‌کنند، سرمایه فرهنگی موجود نزد افراد را برای دینداری نشان می‌دهد. طبق این تعریف، دینداری نخبگان فرهنگی به درک و عمل دینی نخبگان فرهنگی اشاره می‌کند. منظور از نخبگان فرهنگی افرادی است که دین را - در عین اعتقاد به آن - به هر نحو موضوع تعمیق و تدبیر قرار داده‌اند. این گروه خود به دو دسته عمده تقسیم می‌شوند. یک دسته کسانی هستند که اصالت را به دیانت داده ولی برای عقل در نظام معرفت دینی جایگاه خاص و البته رفیعی قائل‌اند. این گروه منبع اصلی دریافت احکام را قرآن و سنت دانسته‌اند و به عقل در مقام تشخیص احکام شرعی با استعانت از ملازمه عنایت دارند و آن را در مقام تشخیص حکم، مستقل نمی‌دانند. اجماع نیز اگر کاشف از رأی معصوم باشد در نظر این گروه حجیت دارد. میزان بهره‌مندی از عقل و همچنین میزان توجه به قرآن و سنت باعث شده که این گروه به دو دسته اخباری و اصولی تقسیم شوند. اصولی‌ها کسانی تعریف می‌شوند که در کنار سه منبع دیگر، عقل را نیز به‌عنوان یکی از حجت‌ها به رسمیت می‌شناسند. اما اخباری‌ها بیش از هر چیز به فهم ظاهری خود از روایات - و نه حتی آیات قرآن - تمسک می‌جویند. دسته دیگر نخبگان فرهنگی کسانی‌اند که اصالت را به عقلانیت داده ولی در نظام عقلانی برای دین جایگاه مشخصی تعریف می‌کنند. در این نگاه نیز آنچه که بیش از هر چیز از اهمیت اساسی برخوردار است عقل است و بر اساس عقل - آن هم بر مبنای تعریفی که ایشان از عقل دارند - است که باید گزاره‌های دینی را جرح و تعدیل نمود. دینداری فرودستان فرهنگی - که در قسم دینداری عامه جای دارد - به حداقل معرفت دینی و پایبندی به دستورات نظر دارد. در این‌گونه دینداری کلیات آموزه‌های دینی - یا روایت پاره پاره‌ای از آن - پذیرفته شده اما در کنار آن، ادراک بسیط و البته مبتنی بر سلیقه<sup>۱</sup> و ذوق پررنگ شده است. شاید بتوان گفت عموم دانش دینی این دسته در حد عرف آن هم عرف تقریباً منقطع از رأی معصوم خلاصه می‌شود و از تدبیر و تعمیق و بهره‌مندی عقلانی از مفاهیم دینی در این دسته خبری نیست. در میان این دو سر طیف، دینداری

قشر متوسط فرهنگی به عنوان دومین گونه از قسم دینداری عامه وجود دارد و نقطه تمایز آن از دینداری فرودستانه کمرنگ شدن اتکا بر سلیقه و ذوق است. در این گونه علاوه بر کلیات معارف دینی فروع دینی هم تا حد توان فرد انجام می‌شوند. این دسته بیش از هر چیز بر تقلید از عالمان دینی تکیه دارد و البته نه در مقام تشخیص حکم که در مقام عمل به احکام، هر یک از منابع چهارگانه مذکور را مورد توجه قرار می‌دهد. در رابطه با هر یک از دسته‌های مذکور در ادامه مقاله توضیحات دقیق‌تری به عمل خواهد آمد.

### ۲.۳. اقسام دینداری فرهنگی

#### ۲.۳.۱. دینداری فرهنگی عامه

دینداری عامه به معنای اشکال عمومیت یافته دینداری در میان اقشار متوسط و فرودست فرهنگی است. به باور گیرتر عقاید دینی از جمله ایده‌هایی هستند که در زندگی روزمره افراد حضور دارند و برای ایشان حکم باورهای بدیهی را دارند مانند اینکه همه می‌دانند انسان چشم دارد، مغز دارد و ... همین بداهه‌گرایی در ادراک سبب می‌شود این نوع عقاید دارای ویژگی‌های خاصی باشند. به نظر گیرتر، آگاهی جمعی به مثابه نظامی فرهنگی - که دین را هم باید در سطح توده اجتماعی از این نوع دانست - دارای پنج ویژگی عمده است که عبارت‌اند از:

۱. «سادگی»؛ این آگاهی ماهیات را به عنوان وجودهایی بسیط نشان می‌دهد و بیان می‌کند که آنها به سادگی چه هستند.
۲. عملیاتی بودن؛ بر اساس 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 بر اساس تفکر نیستند.
۵. قابل دسترس بودن؛ هر کسی می‌تواند و باید آن را تحصیل کند» (دیوید آلر، ۲۰۰۷: ۵۰).

1. Naturalness
2. Practicalness
3. Thinness
4. Immethodicalness
5. Accessiblensness

به نظر می‌آید باید به این پنج ویژگی مد نظر گیرتز، گزینش‌گری<sup>۱</sup> را هم افزود. منظور از گزینش‌گری در سطح دینداری عامه این است که افراد برای عمل و نیز اعتقاد یافتن به حقایق دینی دست به گزینش می‌زنند. عموم حقایق دینی که از دقت و ظرافت علمی برخوردارند در نظام گزینش‌گری حذف می‌شوند. در سطح عمل نیز چنین گزینش‌گری‌ای مشاهده می‌شود به گونه‌ای که در دینداری عامه نسبت به اعمال ترکیبی‌تر و پرمشقت‌تر با تسامح بیشتری برخورد می‌شود.

چنین شکلی از تدین دارای دو وجه عمده است:

#### ۲.۳.۱.۱. دینداری قشر متوسط فرهنگی

دینداری عامه اولاً؛ سعی دارد که واقعیت‌ها را ساده کند. سادگی در بعد شناختی بر ساده کردن درک دینی و عقاید مربوط به دین توجه دارد. هنگامی که توحید در قالب چرخ نخریسی خلاصه شد، یا مسئله غیبت امام معصوم در تمثیلی همه‌فهم به صورت خورشید پشت ابر بیان گردید با نوعی ساده‌شدگی در باور روبه‌رو هستیم. بعد ساده کردن حتی به جنبه رفتاری هم سرایت می‌یابد. اینکه خواندن نماز به حداقل شرایط و مقدماتش انجام شود، از جمله این موارد است.

دوم؛ دینداری عامه عملیاتی است. دینداری عامه برای حل مشکلات خود ابزاری را در نظر می‌گیرد و راهکارهایی را در اختیار قرار می‌دهد اما ممکن است برای رفع مشکلات خود تنها به ابزارهای تعریف‌شده در این آگاهی جمعی تمسک جوید و از پرداختن به ریشه‌های مسئله خودداری کند. هنگامی که عامه برای رفع مشکل خود تنها اقدام به توسل می‌کند اما در عین حال به شرایط ایجادکننده چنان مشکلی فکر نمی‌کند و براساس این آگاهی جمعی راهکاری برای خود تعریف می‌نماید به چنین وضعیتی اشاره می‌کنیم. سوم؛ اینکه دین عامه در پی تحقیق و تفحص از واقعیات و حقایق نیست بلکه چیزی را که در ظاهر صحیح می‌بیند تأیید می‌کند (قشری‌نگری). قشری‌نگری در سطح شناختی می‌تواند به معنای تسهیل کردن امور در جنبه عقاید باشد. قشری‌نگری در بعد عاطفی نیز به معنای اهمیت زیاد برای احساسات ابتدایی قائل بودن است به گونه‌ای که به احساسات عمیق دینی توجهی نشان داده نشود.

چهارم؛ چون باور جمعی قشری‌انگارانه است در این صورت باوری با دقت فوق‌العاده

نظری، نیست (روشمند نبودن). ذهن عامه به دنبال تحلیل و تحقیق عمیق مطالب نیست و نمی‌خواهد نظم منطقی به باورهای خود بدهد از این رو اعتقاد عامه از دقت فکری بالا برخوردار نیست. آخرین ویژگی دینداری طبقه متوسط نیز سهولت در تحصیل است (در دسترس بودن). هرکسی می‌تواند به راحتی به چنین باوری برسد و تلاش ذهنی زیادی برای آن لازم نیست.

تقسیم‌بندی مد نظر مرحوم علامه طباطبایی از مراتب ایمان و اسلام نیز می‌تواند با این قسمت انطباق پیدا کند. ایشان در تبیین مرتبه دوم از اسلام و مرتبه دوم از ایمان معتقدند در این مرتبه اسلام «تسلیم و انقیاد قلبی به کل اعتقادات حق است و در پی این تسلیم اعمال صالح می‌آیند اگر چه امکان تخطی در بعضی موارد وجود دارد... در پی این اسلام، مرتبه دوم ایمان قرار دارد که همان اعتقاد تفصیلی به حقایق دینی است» (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۳۰۲).

۶۶

#### ۲.۳.۱.۲. دینداری قشر فرودست فرهنگی

پیش از توضیح این قسمت باید تذکری ارائه دهیم. منظور از اصطلاح فرودست فرهنگی یا قشر متوسط فرهنگی نگاه ارزش‌مدارانه نیست. ما با کاربرد این اصطلاح در واقع به میزان بهره‌مندی افراد از سرمایه فرهنگی و دینی اشاره می‌کنیم. از این رو بهره‌مندی کم افراد از سرمایه فرهنگی و دینی آنها را به قشر فرودست تبدیل می‌کند.

صفت عامه‌پسند<sup>۱</sup> در اینجا می‌تواند صفتی راهگشا برای تعریف فرودست فرهنگی باشد. جان استوری<sup>۲</sup> وقتی که از فرهنگ عامه‌پسند حرف می‌زند به ایدئولوژی به‌عنوان اصلی‌ترین عنصر شکل‌دهنده آن توجه می‌کند. از میان پنج تعریفی که استوری از ایدئولوژی ارائه نموده است ما سه تعریف او را به این مفهوم نزدیک‌تر می‌دانیم. براساس یک تعریف، ایدئولوژی از منظر او همان آگاهی کاذبی است که مد نظر مارکس بود. «در اینجا ایدئولوژی به این منظور به کار برده می‌شود که نشان دهد چگونه برخی متون و رفتارها ارائه‌کننده تصاویری منحرف از واقعیت هستند». دومین تعریف وی از ایدئولوژی به شرایطی اشاره می‌کند که «در آن متون (داستان‌های تلویزیونی، آوازهای عامه‌پسند، رمان‌ها، فیلم‌های چهره‌ای و...) همیشه تصویری خاص از جهان ارائه می‌کنند... از این رو فرهنگ عامه‌پسند

1. Popular  
2. John Storey

همان‌گونه که هال مدعی است، مکانی است که در آن ادراکات اجتماعی مشترک به‌وجود می‌آیند». سومین معنای مدنظر استوری برای ایدئولوژی تعریفی است که آلتوسر ارائه می‌کند. در این تعریف «مسئله اصلی آلتوسر این است که ایدئولوژی را نه به‌سادگی به‌عنوان مجموعه‌ای از ایده‌ها بلکه به‌عنوان فعالیت‌هایی مادی ببیند. چیزی که او مد نظر دارد این است که ایدئولوژی با عادات هر روزه زندگی مواجه می‌شود نه اینکه به‌سادگی در ایده‌هایی مشخص درباره زندگی نمایان گردد. عمدتاً آنچه که آلتوسر در ذهن دارد شیوه‌ای است که در آن مناسک و رسوم مشخص تأثیر مقید کردن ما به نظم اجتماعی را دارا هستند...» (استوری، ۲۰۰۸: ۵-۲). از میان تعاریفی هم که استوری برای فرهنگ عامه‌پسند ارائه می‌کند دو تعریف برای ما مرجح‌اند. فرهنگ عامه‌پسند به‌معنای فرهنگ مورد علاقه مردم که در این معنا «فرهنگ عامه‌پسند حقیقتاً فرهنگی است که بسیار مورد توجه است یا بسیار مورد علاقه گروه زیادی از مردم است». دومین تعریف عبارت است از فرهنگ در برابر فرهنگ والا «... پس از اینکه مشخص کردیم فرهنگ والا چیست فرهنگ عامه‌پسند باقی‌مانده آن است. در این تعریف فرهنگ عامه‌پسند مقوله‌ای باقی‌مانده است به این منظور که متون و فعالیت‌هایی را که نمی‌توانند استانداردهای مورد نیاز را برای رسیدن به فرهنگ والا کسب کنند [در خود] جای دهد. آنچه که سلیقه فرهنگی یا سلیقه فرهنگ عامه‌پسند ممکن است در برگیرد دامنه‌ای از قضاوت‌های ارزشی نسبت به متن یا فعالیتی خاص است» (استوری، ۲۰۰۸: ۶-۵). در این صورت دین برخاسته از فرهنگ عامه‌پسند دینی است محفوف به‌فضای ایدئولوژیک چرا که به‌مثابه یک متن اولاً بیان‌کننده آگاهی کاذب است، ثانیاً ادراک اجتماعی خاصی را بروز می‌دهد و ثالثاً به نظم اجتماعی خاصی پایبند است و طرفداران خود را به آن مقید می‌سازد. از سوی دیگر در دین عامه‌پسند سلیقه نمودی بارز دارد و در برابر دین نخبگان قرار می‌گیرد از این‌رو شاید بتوان وجه غالب در این تدین را احساسات و عاطفه در نظر گرفت. وجوهی را که گیرتز برای آگاهی جمعی بیان می‌کند می‌توان در دین عامه‌پسند با قوت بیشتری مشاهده کرد. ساده‌انگاری در بعد رفتاری می‌تواند به‌صورت انجام برخی رفتارهای فاقد ریشه عمیق در آموزه‌های مشاهده شود مثلاً می‌توان به صور ابداعی دینداری توجه کرد مانند اینکه فردی به‌جای نماز گزاردن به ذکر و تفکر بپردازد (ساده‌نگری، گزینش‌گری، قشری‌نگری). قشری‌نگری در دینداری عامه‌پسند و در بعد مناسکی و عاطفی می‌تواند به‌صورت رواج سبک‌های نوین عزاداری که به‌گونه‌ای سبک‌هایی ساختارشکن به‌نظر

می‌آیند جلوه‌گر شود. صور عامه‌پسند دینداری به دلیل غلبه احساسات می‌توانند واجد ویژگی‌هایی باشند. به‌عنوان نمونه می‌توان به این خصائص توجه نشان داد:

دین عامه‌پسند «داعیه استقلال از مرجعیت رسمی هنجار دینی دارد. منفک از شریعت (فقه) عمل می‌کند. در آن حجیت عقل اصالتی ندارد. اسطوره‌محور است. متأثر از تصوف [صورت احساسی‌تر آن] است... فردی است. متساهل و آسان‌گیر است» (حسام‌مظاهری، ۱۳۸۷: ۴۴۳).

اولین مرحله از ایمان در تقسیم‌بندی علامه طباطبایی به این واقعت اشاره دارد. «اولین مرتبه اسلام قبول ظاهری اوامر و نواهی است به‌واسطه تلقی زبانی شهادتین، خواه قلب موافق با آن باشد و خواه نباشد... و در پی این اسلام اولین مرتبه از مراتب ایمان جای دارد که عبارت است از اذعان قلبی به مضمون این شهادتین اجمالاً که لازمه آن نیز عمل در بیشتر فروع است» (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۳۰۴).

شاید همین جنبه از دینداری است که در ادبیات علوم دینی به‌عرف متشرعه ولی تأیید نشده از سوی معصوم شناخته می‌شود. مرحوم مظفر در این باره معتقدند «سیره بر دو نوع است: گاه روشن می‌شود که این سیره در زمان معصومین جاری بوده است به‌گونه‌ای که معصوم نیز یکی از عاملین آن بوده یا تقریر می‌نموده است و گاه این مشخصه روشن نمی‌شود یا اینکه فهمیده می‌شود این سیره بعد از عصر ائمه شکل گرفته. اگر مانند نوع اول بود شکی نیست که آن سیره حجت قطعیه‌ای است برای موافقت شارع در این صورت خود، دلیل حکم است... و اگر مانند نوع دوم بود در این صورت مجالی برای اعتماد به آن در کشف موافقت معصوم به‌نحو قطع و یقین نمی‌یابیم. در نگرش فقیهانی چون شیخ اعظم در کتاب «البیع» نیز به این گونه سیره متشرعه حمله شده است؛ ایشان در بحث معاطات نوشته است: و اما ثبوت سیره و استمرار آن در توریث<sup>۱</sup>. منظور ایشان به ارث رساندن چیزی است که معاطاتی به فروش می‌رسد - مانند سایر سیره‌های متشرعین است که برخاسته از تسامح و کم‌مبالاتی نسبت به دین می‌باشد؛ چیزی که در عبادات و معاملات ایشان نیز به‌وفور دیده می‌شود - و واضح است که منظور ایشان از سیره این نوع دوم است. سر در عدم اعتماد بر این نوع از سیره همان چیزی است که می‌دانیم یعنی اسلوب شکل‌گیری عادات نزد انسان و تأثیر عادت‌ها بر عواطف مردم...» (مظفر، ۱۳۸۲: ۵۱۶-۵۱۵). در تدین عموم شاید بیش از هر چیز وجوه کارکردی دین مد نظر قرار گیرد.

۱. بدون اجازه مالک یا فروشنده یک جنس



## ۲.۳.۲. دینداری نخبگان فرهنگی

هنگامی که از دینداری نخبگان صحبت به میان می‌آید به عنصری‌ترین عامل شکل‌دهی این نوع دینداری توجه می‌شود. این عامل را می‌توان عقلانیت دانست. به مدد همین عنصر، نمی‌توان بسیاری از ویژگی‌هایی را که گیرتز برای آگاهی جمعی - که دین را هم قسمی از آن می‌دانست - برمی‌شمارد، برای این نوع تدین هم برگزید. شاید بارزترین مؤلفه در این‌گونه دینداری وجود دقت و روشمندی در تدین نخبگان است. این عامل سبب می‌شود این تدین را به راحتی قابل حصول ندانیم چرا که دستیابی به آن برای عموم به راحتی ممکن نیست. اما نوع برداشت از تعقل نیز خود عاملی برای ایجاد شکاف در دینداری نخبگان است:

### ۲.۳.۲.۱. دینداری روشنفکران

تعبیر روشنفکری به خودی خود به برداشتی خاص از مفهوم عقل<sup>۱</sup> اشارت دارد. روشنفکری می‌تواند در برابر سنت‌اندیشی جای گیرد. مفهومی که از عقل در معنای روشنفکری مد نظر قرار می‌گیرد، آن ابزار شناختی است که به منابع خاصی برای شناخت متکی است و غیر آن منابع را اهمیت نمی‌بخشد. عقل روشن‌اندیش به این معنا تنها به حوزه حواس - ظاهر و باطن - متکی است و معتقد است «انسان مواد خام را از جهان هستی از راه مشاهده، آزمایش و تجربه دریافت می‌کند و نه از هیچ راه دیگری. در واقع وقتی انسان می‌خواهد از عالم هستی خبر بگیرد، ابتدا مواد خام آن را از طریق مشاهده، آزمایش و تجربه دریافت می‌کند و سپس قواعد منطقی روی آنها اعمال می‌کند» (ملکیان، ۱۳۸۶). کار روشنفکر نیز در این سنت، نقادی است. در این شیوه فکری عقل جدید «عقل متصرف است... در تلقی جدید احسن بودن نظام عالم (خواه در قلمرو طبیعت و خواه در قلمرو اجتماع) فرضی نادرست است... بنابراین انسان این حق و امکان را برای خود متصور می‌بیند که در اجزای جهان چندان تغییر و تصرف روا دارد که سامان نهایی مطلوب وی حاصل شود. عقل نقاد متصرف، همه چیز از جمله بنیان موضوع مورد نظر را نیز مورد پرسش قرار می‌دهد...» (نراقی، ۱۳۷۷: ۱۲). شاید تاحدودی بتوان قائل شد که اصطلاح روشنفکری دینی اصطلاحی متناقض‌نماست چرا که دین اساساً طبق این

1. Reason  
2. Paradoxical

تعریف برخاسته از سنت است و به منابع شناختی دیگری غیر از منابع مد نظر خرد جدید پایبند است. اما در هر حال روشنفکر دین‌مدار هم به مدرنیته و هم به دین پایبند است از این رو برای تحقق پیوند میان این دو تلاش می‌کند منتها می‌خواهد دین را متناسب با شرایط مدرنیته محقق سازد. از آنجا که روشنفکر به دنبال تثبیت ساختار مدرن در جامعه است بنابراین به هر موضوعی که در جریان مدرنیزاسیون تأثیر داشته باشد توجه نشان می‌دهد و از این‌روست که به دین نگاه می‌کند چرا که می‌خواهد موانع تحقق مدرنیزاسیون را کاهش دهد. «در عرف اجتماعی، روشنفکر دینی کسی است که اولاً روشنفکر است یعنی متعهد و ملتزم به نقد به معنای جدید آن است... ثانیاً به تبع شرایط تاریخی و اجتماعی‌ای که در آن می‌زید و به تبع محوریت دین در جامعه مربوطه به دین توجه ویژه می‌ورزد. ثالثاً در مواجهه با دین حکم به نفی دین نمی‌دهد... رابعاً شخصاً تعلقات دینی دارد و جامعه دینی وی را دینداری می‌شناسد...» (زراقی، ۱۳۷۷: ۱۳). شاید همین تأکید دوگانه روشنفکر سبب شود که او به ذاتی و عرضی در دین قائل شود. «به زبان صریح‌تر روشنفکران دینی ریشه «همه چیز خوب» را که در مدرنیته می‌بینند، در مجموعه متون مقدس پیدا می‌کنند و به جامعه نشان می‌دهند و آن را جزء اصل و ذات دین معرفی می‌کنند. از طرف دیگر هر چیزی را که در متون مقدس با «چیزهای خوب» مدرنیته ناسازگار می‌بینند جزء عرضیات دین معرفی می‌کنند و می‌گویند که این اصول جهان‌شمول و فراتر از زمان و مکان نیستند و جزء امور مقطعی و موضعی هستند» (ملکیان، ۱۳۸۷).

#### ۲.۳.۲.۲. دینداری عالمان دینی

اگر در نگاه روشنفکر متدین، تنها عقل است که می‌تواند مصلحت و مفسده امور را تشخیص دهد، در نظرگاه عالم دینی، عقل تنها بخشی از ابزار شناختی است. عقل در نگاه اصولیون شیعه «نمی‌تواند مستقلاً به ادراک احکام شرعی به صورت ابتدایی بپردازد یعنی راهی برای عقل نیست که بدون استعانت از ملازمه بداند که حکم این فعل اینچنین است آن‌گونه که نزد شارع روشن است. سر این مسئله نیز روشن است چرا که احکام الهی توقیفی هستند در این صورت علم به آنها غیر از طریق شنیدن احکام از سوی مبلغ آنها (یعنی پیامبر) ممکن نیست... چرا که احکام الهی از نوع قضایای اولیه نیستند و از جمله اموری

هم نیستند که با مشاهده از راه چشم و سایر حواس ظاهر، بلکه حواس باطن نیز، بتوان به آنها دست یافت... همچنین علم به ملاکات احکام نیز مانند خود احکام از راهی غیر از شنیدن از سوی مبلغ احکام میسر نیست...» (مظفر، ۱۳۸۲: ۴۷۸). در این بینش عقل حکم و قطع به تلازم بین اوامر شرعی و یافته‌های خود می‌کند و چنین قطعی به دلیل قطع بودنش غیر قابل اجتناب است. مثلاً آنگاه که شرع به وجوب امری حکم می‌کند عقل در ساز و کار شناختی خود مقدمه چنان واجبی را عقلاً واجب می‌داند و چنین حکمی در منظر شرع پذیرفته شده است. مرحوم علامه طباطبایی در توصیف مراحل هشت‌گانه اسلام و ایمان هنگامی که از مرحله سوم و چهارم دینداری صحبت می‌کنند به این سطح اشاره دارند. در توضیح از مرحله سوم می‌فرمایند «هنگامی که نفس به ایمان مذکور [در مرحله دوم] انس گیرد و به اخلاق آن متخلق گردد به مرحله سوم رسیده است و در این صورت سایر قوای طبیعی و حیوانی او و خلاصه قوای متمایل به هوس‌های دنیا و زخارف فانی آن مطیع او می‌شوند...» (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۳۰۵). مرتبه چهارم نیز در نظر ایشان مرتبه‌ای است که انسان مقام خویش را در برابر خدا مقام مملوکی در برابر مالک می‌بیند. چنین صفتی به عدالت می‌انجامد. عدالت در این منظومه «حالتی نفسانی است که باعث ملازمت بر تقوا و مانع از ارتکاب کبائر و بلکه صغائر است... و [همچنین] مانع از ارتکاب اعمالی است که عرفاً دلالت بر عدم مبالات فاعل آنها نسبت به دین می‌کند و [نیز براساس برخی آراء] اجتناب از امور منافی با مروت [هم به معنای عدالت است]» (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۲۷۴). سبک زندگی چنین افرادی با سبک زندگی سایر دینداران متفاوت است. هر چند شاید بتوان سبک زندگی این گروه را نه دینداری فرهنگی بلکه فرهنگ دینی به‌شمار آورد اما می‌توان به وجوهی از دینداری این گروه اشاره کرد که متأثر از فرهنگ است. به‌گونه‌ای که گاه می‌توان از صورت‌های رواج‌یافته سبک زندگی عالمان دینی به‌مثابه دینداری فرهنگی نام آورد. هنگامی که از لزوم تعطیلی بازار و فعالیت‌های تجاری در مناسبت‌های خاص مذهبی سخنی به‌میان می‌آید شاید بیش از هر چیز صورتی از دینداری فرهنگی عالمان دینی مد نظر است که به‌مثابه فرهنگ دینی در میان افراد بروز یافته است. علاوه بر تدین باید برخی از روندهای اجتهادی عالمان دینی را نیز فرهنگی دانست. این امر بیشتر ناظر به مواردی است که مجتهدین به «اصول عملیه» در صورت نبود ادله ثابت دینی رجوع می‌کنند و بر این اساس نوعی اختلاف

در آراء جلوه‌گر می‌شود. روند اجتهاد در این حالت روندی بیشتر فرهنگی خواهد بود. به‌غیر از دینداری عالمان دینی در میان سایر صور دینداری می‌توان به حالت عرفی شدن دین هم اشاره کرد. عرفی شدن «به‌معنای فرآیندی است که طی آن قلمرو و عرصه‌های تجاؤل دین به تدریج مسخر عرف می‌گردد و دین را گام به گام و مرحله به مرحله به حاشیه اجتماعی و به درون فرد و خلوت معابد می‌راند» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۴: ۱۶۲). رهیافت‌های لیبرال‌تر می‌توانند در تقابل با تدین به صور عرفی شده دینداری منجر شوند. بر این اساس تدین سکولار در سه بعد شناختی، عاطفی و رفتاری مجسم می‌شود. فاضلی به‌گونه‌ای از این تدین عرفی شده در ارتباط با مسجد اشاره کرده و به زمینه‌های تاریخی شکل‌دهی چنین برداشتی از تدین در ایران توجه می‌دهد. از نظر او «رضا شاه و بعد محمدرضا شاه سیاست‌های سکولاریزاسیون و مدرنیزاسیون را پذیرفته بودند و در این رویکرد نهاد مسجد نیز اگر چه می‌توانست آزادانه به فعالیت خود ادامه دهد اما فعالیت‌های آن بیشتر محدود به برگزاری آیین‌های عبادی نماز جماعت، مجالس ترحیم، سخنرانی‌ها و وعظ دینی به دور از انگیزه‌های سیاسی بود. در این رویکرد مسجد از عرصه عمومی دور شده و کمترین مشارکت در سیاست را داشت» (فاضلی، ۱۳۸۶: ۱۳۳). از این‌رو دینداری عرفی نوعی از دینداری است که برای دین در حیات اجتماعی جایگاهی محدود و نهادینه شده قائل است و به آن اجازه گسترش و نفوذ به سایر حیطه‌های زندگی را نمی‌دهد.

### ۳. عوامل شکل‌دهنده و توسعه‌دهنده دینداری فرهنگی

منظور ما در اینجا بسترها و عواملی است که به تقویت و یا ایجاد صور فرهنگی شده دینی کمک می‌کنند. هنگامی که از عوامل شکل‌گیری آگاهی جمعی سخن راندیم به تحولات اجتماعی و جغرافیا و نیز فضا و عادت‌واره به‌عنوان عمده‌ترین عوامل اشاره نمودیم. تحولات اجتماعی می‌توانند به تغییر در سطح معرفتی منجر شوند. هنگامی که مدرنیته محقق شد صورتی از دین احساسی رواج یافت که پا به پای تغییرات مدرنیته بود. ریشه اصلی این سبک از دینداری در انقلاب فرهنگی عصر جدید غرب جای داشت که در آن بر فردگرایی اخلاقی - معنوی و فردگرایی ابزاری و صورت‌های احساسی و عاطفی تأکید می‌شد (تیلور، ۱۳۸۷: ۳۲-۳۱).

در کنار چنین عواملی شاید بتوان به عامل جغرافیا نیز به‌عنوان عاملی قابل تأمل در

شکل‌دهی دینداری فرهنگی توجه نشان داد. این نوع عوامل عموماً به شکل‌های ظاهری دینداری مرتبط‌اند. کما اینکه گاه شرایط زیست محیطی یک منطقه خاص زمان برگزاری برخی مناسک مذهبی را تغییر می‌دهند. فضا و همچنین عادت‌واره می‌توانند به‌عنوان عوامل مهمی دیگر در شکل‌گیری دینداری فرهنگی مد نظر قرار گیرند. از این‌رو عادت‌واره هر قشر و فضای حاکم بر هر خرده‌فرهنگ به تغییر کالبد دینداری می‌انجامد.

در کنار اینها می‌توان به نهادها نیز به‌عنوان عوامل دینداری فرهنگی اشاره کرد. بدون شک در جامعه مدرن که از نهادهای اجتماعی و تفکیک نهادی اجتماعی حرفی به‌میان می‌آید باید به نقش تربیتی نهادها توجه نشان داد. از جمله بسترهای شکل‌دهنده شخصیت اجتماعی، نهاد رسانه است. در جوامع دینی، رسانه‌های دینی می‌توانند عامل بروز دینداری فرهنگی به‌شمار آیند. در این میان شیوع گونه‌هایی از دینداری فرهنگی، حاصل گزینش‌هایی است که رسانه دینی به‌جا یا نابه‌جا با هدف تقویت رفتارها و عقاید دینی انجام می‌دهد. در این شرایط، رسانه خود حتی به‌عنوان منبعی برای تعریف دین به‌شمار می‌آید (راورداد، ۱۳۸۸: ۷۵-۵۰).

#### ۴. نتیجه

دینداری فرهنگی به‌معنای دین جدا شده از متن اصلی و قرار گرفته در بستر حیات اجتماعی است که بیش از هر چیز حاصل دخالت سرمایه فرهنگی افراد مختلف در تدین آنها است. بر این اساس چهارگونه کلان دینداری فرهنگی به‌دست آمد که عبارت‌اند از: دینداری قشر متوسط فرهنگی، دینداری قشر فرودست فرهنگی، دینداری روشنفکران و دینداری عالمان دینی. این دینداری خود را در قالب سه بعد رفتار، شناخت و احساس و عاطفه بروز می‌دهد. بر این اساس دینداری فرهنگی به‌معنای تأثیرپذیری دین از فضای فرهنگی اقشار مختلف است. این دینداری متأثر از فضا، عادت‌واره، تحولات اجتماعی و شرایط جغرافیایی و همچنین رسانه‌ها نیز می‌باشد و متناظر با سرمایه فرهنگی اقشار اجتماعی است. بر این اساس مدل دینداری فرهنگی را می‌توان این‌گونه تصویر کرد:

دینداری فرهنگی نخبگان		دینداری فرهنگی عامه		سطوح دینداری
دینداری علمای دینی	دینداری روشنفکران	دینداری قشر فرودست فرهنگی	دینداری قشر متوسط فرهنگی	ابعاد دینداری
<ul style="list-style-type: none"> <li>- پذیرش عقل به‌عنوان بخشی از دستگام معرفت دینی</li> <li>- اعتقاد به فقر ذاتی جهان</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- توجه صرف به عقل نقاد مدرن</li> <li>- تقسیم دین به ذاتی و عرضی بر مبنای شرایط مدرنیته</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- سلیقه‌محور</li> <li>- محفوف به فضای ایدئولوژیک</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ساده کردن کردن عقاید دینی</li> <li>- قشری‌نگری</li> <li>- روشمند نبودن</li> <li>- در دسترس بودن</li> </ul>	شناختی (ایمان- آگاهی دینی)
<ul style="list-style-type: none"> <li>- سلطه بر عواطف و قوای نفسانی</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- پذیرش عاطفه و احساسات در چارچوب عقلانیت نقاد ابزاری</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- سلیقه‌محور</li> <li>- قشری‌نگری</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- قشری‌نگری در احساسات و توجه به عواطف زودگذر</li> </ul>	عاطفی (تجربه و احساس دینی)
<ul style="list-style-type: none"> <li>- ملازمت بر تقوا و عدالت</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- عمل براساس محاسبات عقل مدرن</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- سلیقه‌محور</li> <li>- قشری‌نگری</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- عملیاتی</li> <li>- گزینش‌گری</li> </ul>	رفتاری (مناسک- شریعت)

\* این مقاله حاصل بخشی از پژوهش «بازنگری شاخص‌های فرهنگی ایران» است که به سفارش پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی انجام شده است.

## منابع

۱. آشنا، حسام‌الدین. (۱۳۸۶). از ترجمه فرهنگی دین تا دین فرهنگی. در: محمدجواد صاحبی. مجموعه مقالات مناسبات دین و فرهنگ در جامعه ایران. چاپ اول. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲. ابن بابویه، محمدبن علی. (۱۳۸۹). الأملی. قم: نسیم کوثر.
۳. پهلوان، چنگیز. (۱۳۷۷). دوم خرداد و بحران گذار (دین فرهنگی). راه نو. شماره ۸.
۴. تیلور، چارلز. (۱۳۸۷). تنوع دین در روزگار ما: دیداری دوباره با ویلیام جیمز. مصطفی ملکیان. چاپ اول. تهران: نشر شور.
۵. حسام‌مظاهری، محسن. (۱۳۸۷). رسانه شیعه: جامعه‌شناسی آئین‌های سوگواری و هیئت‌های مذهبی در ایران. چاپ اول. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۶. دیلمی، حسن‌بن محمد. (۱۳۸۵). ارشاد القلوب الی الصواب. قم: ذوی‌القربی.
۷. راوردراد، اعظم. (۱۳۸۸). نقش برنامه‌های دینی و غیر دینی تلویزیون در افزایش یا کاهش دینداری. تحقیقات فرهنگی. شماره ۶.
۸. ریتزر، جورج. (۱۳۷۴). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر. محسن ثلاثی. تهران: علمی.
۹. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۷). ذاتی و عرضی در دین. کیان. شماره ۴۲.
۱۰. سیدمن، استیون. (۱۳۸۶). کشاکش آراء در جامعه‌شناسی. هادی جلیلی. چاپ دوم. تهران: نشر نی.
۱۱. شجاعی‌زند، علیرضا. (۱۳۸۴). الگوهای عرفی شدن جوامع با تأکید بر مورد ایران. در: محمدجواد صاحبی؛ مجموعه مقالات مناسبات دین و فرهنگ در جامعه ایران. چاپ اول. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۲. طالبان، محمدرضا. (۱۳۸۸). چارچوب مفهومی پیمایش ملی سنجش دینداری در ایران. تهران: مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۱). المیزان فی تفسیر القرآن. جلد اول. چاپ اول. قم: دارالکتب‌الاسلامیه.
۱۴. طبرسی، احمدبن علی. (۱۴۲۲). الاحتجاج علی اهل اللجاج. قم: دارالاسوه للطباعه و النشر.
۱۵. فاضلی، نعمت‌الله. (۱۳۸۶). مدرن یا امروزی شدن فرهنگ ایران. چاپ اول. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگ و اجتماعی.
۱۶. فکوهی، ناصر. (۱۳۸۳). انسان‌شناسی شهری. تهران: نشر نی.
۱۷. فکوهی، ناصر. (۱۳۸۶). نگاهی بر رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی. نامه علوم اجتماعی. شماره ۳۱.
۱۸. مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۲). اصول الفقه. المطبعه التائیه. قم: بوستان کتاب قم.

۱۹. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۷). *روشنفکری دینی*. <http://malekiyan.blogfa.com/post-160.aspx>.
۲۰. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۶). *سنت، تجدد، پساتجدد*. <http://manaviat.blogfa.com/post-198>.
۲۱. مورودس، جورج آی. (۱۳۸۶). *باور به خدا: مطالعه‌ای در باب معرفت‌شناسی دین*. مسعود خیرخواه. چاپ اول. تهران: نشر علم.
۲۲. موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۲). *تحریر الوسیله*. المطبعة الثانية. قم: دارالانوار.
۲۳. نراقی، احمد. (۱۳۷۷). *درباره روشنفکری دینی*. راه نو. شماره ۹.

24. David Eller, J. (2007). *Introducing Anthropology of Religion*. First Published. UK: Routledge.
25. Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Culture*. First Published. Boston: Basic Books.
26. Hinnells, J. R. (2005). *The Routledge Companion to the Study of Religion*. First Published. New York: Taylor & Francis Routledge.
27. Storey, J. (2008). *Cultural Theory and Popular Culture: an Introduction*. First Published. New York: Pearson Education.
28. Weinger, E. B. & A. Lareau. (2007). *Cultural Capital*. *Encyclopedia of Sociology*. Ed. George Ritzer. Oxford. UK: Blackwell.
29. Williams, R. H. (2005). Religion as a Cultural System: Theoretical and Empirical Development Since Geertz. in: Mark, D Jacobs; Nancy Weiss; Hanrahn; *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. First Published. New York: Blackwell.