

اسلام و عرفی شدن

علی رضا شجاعی زند

نقد و نظر / سال هفتم / شماره سوم و چهارم، ۴۷۲

اسلام و احتمالات عرفی شدن
ویلیم، بدرستی، اشاره کرده است که میان ادیان در مواجهه با پدیده عرفی شدن
(Secularization)، تفاوت‌های بسیاری وجود دارد. او این تفاوت را حتی در بین مذاهب و
نحله‌های مختلف مسیحی نیز قائل است و از این حیث کلیساهای کاتولیک، پروتستان، انگلیکان
و ارتدوکس را هم از یکدیگر متمایز می‌سازد. (ویلیم/گواهی ۱۳۷۷: ۱۳۴) او معتقد است که

عرفی شدن بر پیش فرض تمایزگذاری میان امور قدسی و عرفی استوار است که به طور مشخص، از سوی سنت یهودی-مسیحی ترویج شده است؛ در حالی که این فرض برای فرهنگهای دینی دیگر، امری غریب و به غایت، ناآشناست. ویلم در اثبات مدعای خویش، ادیان چینی و هندی را شاهد مثال می آورد که بی هیچ تمایزی میان این دو عرصه، یک روش زندگی و یک نظام اجتماعی-دینی کاملند. (پیشین: ۱۳۸)

با این که بر تعلق و وابستگی نظریه عرفی شدن بر بستر اجتماعی-دینی خاص و شرایط تاریخی منحصر به فرد، بسیار تأکید و ابرام شده است، به دلایلی که بخشی از آن مربوط به خصلت تعمیمی این قبیل تئوری های پهن دامنه است و بعضاً از تمایلات ایدئولوژیک نهفته در پس این نظریات سرچشمه می گیرد، تلاشهایی در کار است تا با ارائه تصاویری تقطیع شده از واقعیت و تعبیر و تفسیرهای کارسازی شده از این مدعا، آن را بی محابا به مصادیق دیگر نیز تسری بخشد. دور از انتظار نبوده و نیست که این تلاشهای سویافته و غیر علمی، موجب بروز پارادوکس هایی در اصل نظریه و در انطباق آن با واقعیت گردد.^۱

از جمع بندی بحثها و اظهار نظرهایی که در نسبت میان اسلام و عرفی شدن مطرح شده است، چیزی حدود ده احتمال قابل استخراج است. ما در ادامه این نوشتار، ضمن مروری اجمالی بر این دیدگاهها، بر نظری که مبین فرضیه اصلی این تحقیق است، تأکید و توقف بیشتری خواهیم داشت.

هنوز نوبت اسلام نرسیده است

آن دسته از نظریه پردازانی که از فرآیند عرفی شدن، قانون خدشه ناپذیر و جهانشمولی ساخته اند، معتقدند که هیچ دینی را از آن، راه گریزی نیست و این پدیده دیر یا زود دامن تمامی ادیان را، با هر خاستگاه و خصوصیتی، خواهد گرفت. برای مثال، عادل ضاهر تلاش می کند تا با ارائه تعریفی از دین که تمامی مصادیق نوعی آن را در بر بگیرد، اجتناب ناپذیری وقوع این فرآیند را برای اسلام و هر دین دیگری به اثبات رساند. او مدعی است که اگر تعبیری معرفت شناسانه و فلسفی از عرفی شدن ارائه گردد، در آن صورت هیچ مجال و راه گریزی برای خودداری بعضی از ادیان از مواجهه با آن پدید نخواهد آمد. ضاهر معتقد است که اسلام در برابر تفاسیر جامعه شناختی، تاریخی، روان شناختی و سیاسی از عرفی شدن و قرائتهای درون دینی موافق با

آن^۲ مقاوم است؛ اما اگر از منظر فلسفی که دین را حاوی مجموعه‌ای از گزاره‌های ثابت و ضروری می‌داند، نظر شود، آن‌گاه این فرآیند برای اسلام نیز امری اجتناب‌ناپذیر می‌نماید؛ زیرا امور سیاسی و مدنی، قضایایی جایز، ممکن و محتمل‌الوقوع هستند که هیمنه دین را بر خویش برنمی‌تابند. (ضاهر، ۱۹۹۳)

سخن اصلی درباره علت به تأخیر افتادن وقوع این فرآیند در مورد ادیان غیر مسیحی و جوامع غیر غربی را جان هیگ گفته است. او مدعی است همچنان که مسیحیت در قرون وسطی راکد بود و پس از آن دچار تغییرات تند و حیرت‌آوری گردید، ادیان شرقی نیز هم‌اکنون در حال خروج از حرکت آرام ادوار میانه خویشند و با عبور از این مرحله و فرار گرفتن در آستانه جهش‌های توفانی انقلاب علمی-تکنولوژیکی و تحولات اقتصادی-اجتماعی پس از آن، بر شتاب و سرعتشان در مسیر عرفی شدن افزوده خواهد گردید. هیگ در واقع، علت‌العلل عرفی شدن جوامع و ادیان را تجربه مستقیم مدرنیته می‌داند که در جوامع شرقی با تأخیر همراه بوده است. (هیگ / سلیمانی ۱۳۷۹)

کسانی نیز که عمدتاً از روشنفکران جوامع اسلامی هستند، با قبول مبادی نظری ضاهر یا هیگ، معتقدند که باید به طرق مختلف این فرآیند را یاری کرد تا هرچه زودتر بر مقاومت‌های موجود در جوامع عقب‌مانده چیره گردد و دوره برزخی گذار را هرچه سریع‌تر پشت سر گذارد.

چالشی سخت در پیش است

العطاس معتقد است که عرفی شدن نه تنها حامل یک جهان‌بینی غیر دینی است، بلکه فراتر از آن، ضد اسلام است؛ چرا که مبتنی بر یک دنیاگروی محض و غایی است. بنابراین، لازم است که مسلمانان به هر طریق ممکن از رسوخ و ترویج آن در میان خود جلوگیری کنند. این پدیده چه در موضع مرامی و چه در فحوای نظری، همچون سمی است مهلک برای باور و اعتقاد صحیح. او در عین حال تأیید می‌کند که اگر بعضی از اجزاء این فرآیند، مثل رهایی از طلسم طبیعت، تقدیس‌زدایی از سیاست و تبرک‌زدایی از ارزشها در چارچوب جهان‌بینی الهی دیده شود، هیچ مغایرتی با اسلام ندارد. (العطاس / آرام ۱۳۷۴: ۳۸-۴۰)

در اسلام موضوعیت ندارد

فیلالی در دسته‌بندی چهارگانه خود از مواجهه اسلام با پدیده عرفی شدن، به دیدگاهی اشاره

می‌نماید که صاحب‌نظران آن معتقدند فرآیند عرفی‌شدن در اسلام، چندان موضوعیتی ندارد؛ زیرا شرایط و عوامل ایجادکننده آن مفقود است. حسن‌حنفی معتقد است که چون در اسلام پدیده‌ای متناظر با کلیسا وجود ندارد تا مفارقت و تخصیصی میان آن با دولت پدید آید و تجربه تلخ قرون وسطی را به وجود آورد، وقوع فرآیند عرفی‌شدن نیز در اسلام معنایی ندارد. او می‌گوید که اسلام به اندازه کافی لائیک بوده است؛ با این که چندان بهره‌ای از این فرصت نبرده است.

فیلالی معتقد است که محمد عابد جابری نیز به همین دیدگاه تعلق دارد، لیکن مدعای دیگری را مبنای نتیجه‌گیری خویش قرار داده است. جابری معتقد است که اساساً عرصه‌های دینی و سیاسی در اسلام به قدر کافی از هم متمایزند که آن را از لائیسیته بی‌نیاز سازند. اسلام پیش از عرفی‌شدن، به عقلانیت و دموکراسی نیازمند است. (فیلالی/رضایی ۱۳۸۰: ۳-۱۴۲) نقصان اساسی در دیدگاه حنفی و جابری آن است که تحت تأثیر برداشتی فرانسوی از مفهوم «غیر دینی» (Laicite)، معنای محدودی از آن را که صرفاً ناظر به «جدایی دین و دولت» است، مبنای داوری و اظهارنظر خویش قرار داده‌اند. به علاوه، در پیش‌فرض عابد جابری که اسلام را در امر سیاست، دینی قائل به تمایز معرفی می‌کند، نیز محل تردید است.

سازگار با گوهر اصیل دین

اگرچه ممکن است میان اسلام تاریخی و مبدل‌شده رایج در میان مسلمانان با فرآیند عرفی‌شدن تعارض و چالشی مشاهده شود، لیکن گوهر اصیل دین، از جمله اسلام، هیچ‌تغایری با این پدیده ندارد. فیلالی می‌گوید کسانی چون علی عبدالرازق، محمود طه، فضل‌الرحمن، محمد طالبی، احمد خلف‌الله، محمد آرکون، محمد شهرور و عبدالکریم سروش در قرائتی متجددانه، که سعی در جدا کردن پیام اصلی دین از تاریخ آن دارد، از این دیدگاه حمایت کرده‌اند. (پیشین: ۱۴۸) آنها به دنبال کشف و معرفی یک اسلام غیر سیاسی و غیر اجتماعی، که طبعاً سازگاری تامی با لائیسیته دارد، هستند. چالشی دیدن نسبت میان ایمان و کلام، ایمان و شریعت، ایمان و کنش دینی و مناسکی، و به‌طور کلی ایمان و دین، که تحت تأثیر الهیات جدید پروتستانی از سوی برخی از نواندیشان مسلمان مطرح می‌شود، به منظور تقویت همین دیدگاه است.

اساساً چالشی وجود ندارد

فیلالی در دسته بندی خود، مدعای چهارمی را نیز مطرح و از آن دفاع کرده است. بر اساس این دیدگاه، اسلام به مثابه یک دین کامل، ظرفیتهای لازم برای اصلاح و آبادانی دنیا بر پایه مقتضیات عصری را داراست و بنابراین، دچار هیچ گونه چالشی با فرآیند عرفی شدن نخواهد گردید. با این که فیلالی، نگرش قابل قبولی را درباره اسلام مطرح می کند، لیکن به علت نادیده گرفتن برخی از ویژگیهای ذاتی این فرآیند، همچنان از تلقی و فرضیه «ما» در این باب فاصله دارد. فیلالی در فصول بعدی کتاب تلاش می کند تا سوءظنهای موجود درباره رویکرد ضد دینی لائیسیتته را کاهش دهد و با کاستن از نگرانیهای متدینین، احتمال بروز چالش میان اسلام و عرفی شدن را به کمترین حد برساند. او بدین منظور به وجود دو ویژگی در اسلام که می تواند به نفع فرآیند عرفی شدن ارزیابی شود، اشاره می کند: یکی رویکرد ضد اساطیری و ضد خرافه اسلام، و دیگری جایگاه معتبر و مقام بلند عقل در این آیین. فیلالی با رویکرد مصالحه جویانه اش می گوید که لائیسیتته نمی خواهد جایگزین نقشهای اساسی و انحصاری دین در درون افراد و وجدان انسانها گردد، بلکه با احاطه امور اجتماعی-سیاسی به قواعد برآمده از عقل، در کنار آنها خواهد نشست. به طور کلی، تلاش فیلالی برای رفع هرگونه سوء تفاهم و نگرانی از بابت عرفی شدن، در این جهت قرار دارد که اولاً صبغه لائیک بودن آن را تعدیل کند، و ثانیاً با نفی وارداتی بودن این فرآیند، از حساسیت مسلمانان نسبت به آن بکاهد. (فیلالی/رضایی ۱۳۸۰: ۹-۱۵۱)

اسلام، دینی با قابلیت‌های عرفی

اسلام در وهله نخست یک دین است؛ دینی با منشأ وحیانی و با جهت گیری رستگاری طلبانه و تعالی جو، که معتقد به وجود دنیای دیگر است. بنابر اعتقاد مسلمانان، اسلام کامل ترین دین الهی است که توسط آخرین پیامبر به بشریت ارزانی شده تا به کمک آن، راه صلاح و فلاح و به بیان دیگر، سعادت و رستگاری خویش را بیابد و به پای خود آن را پییماید. به اعتقاد پیروان، آموزه های این دین آتم و اکمل چنان تقریر شده است که اولاً بقای عصری و شمولیت جهانی آن را تضمین کند و ثانیاً با ناموس طبیعت، فطرت بشر و منطق و اصول عقلانی منطبق باشد. همین خصوصیات است که از اسلام «دینی» با قابلیت‌های «عرفی» پدید آورده است. از این رو، اسلام بی هیچ تنازلی از اصول اساسی خویش به مثابه یک دین، و بدون هیچ گونه ساده نگری و تساهلی

در قبال فرآیندهای عرفی‌کننده به مثابه جریانهای رقیب، به استقبال تحولات و مسائل جدید می‌رود و از تلاش برای به هم آوردن طبیعت و فراطبیعت، دنیا و آخرت، عقل و ایمان، دولت و دین، بیرون و درون، و فرد و جامعه فروگذار نمی‌کند.

پس راه حل مناسب برای مواجهه منطقی و هوشیارانه با این فرآیند، نه پاک کردن و تغییر صورت مسئله، نه تمکین و تسلیم ناگزیر، نه اقبال و روآوری مشعوفانه، و نه مقابله عصبی و زورمندانه است؛ بلکه شناسایی ابعاد و اجزاء مختلف مسئله به منظور درس‌گیری از تجربیات گذشته و اتخاذ مواضع مناسب در قبال جریانی است که روز به روز بر قدرت، شتاب و گستره آن افزوده می‌گردد. تمامی امید و اندوخته مؤمنان در این راه، به امکانات و ظرفیتهایی است که خداوند متعال از طریق این آیین مکین و قویم در اختیار مسلمانان قرار داده است. در ذیل به برخی از ظرفیتهای تواناییهای اسلام که آن را از درون، در برابر امواج عرفی‌ساز جهانی مقاوم ساخته است، اشاره می‌کنیم:

سرمایه اجتماعی. گریلی، وارنر، روف و آمرمان از وجود سرمایه شگرف اجتماعی در «ادیان تفاوتی»^۳ در قیاس با «ادیان انسانی» و لیبرال و «معنویت‌گرایهای درونی» خبر داده‌اند. (Woohed & Heelas 2000: 55-6) البته آنها اذعان می‌کنند که این سرمایه اجتماعی در رویکردهای بنیادگرایانه این ادیان، به مراتب غنی‌تر و پربارتر است. نفوذ اجتماعی گسترده این ادیان در میان مردم، کمیت قابل توجه پیروان در سراسر عالم، توانایی نسبتاً مؤثر آنها در بسیج عواطف و توجهات عمومی و وجود هماهنگی و همسویی نسبی در بعضی از مسائل جهانی از

جلوه‌های بارز این سرمایه اجتماعی است؛ چیزی که در جنبشهای دینی جدید (WRNs) شاهد مثالی ندارد. باید به این حقیقت افزود که «سرمایه اجتماعی» در دینی مثل اسلام با جهت‌گیری مثبت به سوی دنیا و نسبت به جامعه و سیاست و با تأکیدات فراوان بر مسئولیتهای اجتماعی مؤمنان، (پارسونز / موقن ۱۳۷۸: ۷۰) به مراتب افزون‌تر و قدرتمندتر از ادیان مورد اشاره

اندیشمندان مذکور است؛ چنانکه هالن کروتز و وسترنند و همچنین جان وُل نیز بر آن صحّه گذارده‌اند. (Ibid:49-51)

سرگذشت اسلام در طول تاریخ نشان داده است که این آیین از قدرت باز تجدید بسیار بالایی برخوردار است. یعنی عناصر آرمانی و آموزه‌های بلند برآمده از الگوهای مطلوب نظری و عملی، مانع از آن است که مؤمن پایبند و مجدّد این آیین به یافته‌ها و تجربیات سلف بسنده کند و به داشته‌ها و اندوخته‌های موجود اکتفا کند و یا به راحتی از کنار انحرافات و تحریفات از اصول درگذرد. او آمادگی دارد تا با نگاه نقد و به مدد انگیزه‌های بلند آرمانی، در هر لحظه به ارزیابی اوضاع و عملکردهای متصدیان جامعه خویش و متولیان امور دینی بنشیند و برای اصلاح نابسامانیها و احیای ارزشهای فروگذاری شده به پا خیزد. دوپاسکیه می‌گوید که جریان احیاگری در اسلام هیچ‌گاه مرتجعانه و سلفی نبوده است؛ بلکه همواره یک چشم به اصول و ریشه‌ها و چشمی دیگر به آینده و تجدد داشته است. (دوپاسکیه/کسمایی ۱۳۷۴: ۱۲۷)

تاریخ اسلام مشحون از حرکت‌های اصلاحی و احیایی درون جوش است و از این حیث، همواره در پویایی دائمی و جنبش تناوبی به سر برده است. گلنر با نظر به همین آمادگیهای احیاگرانه است که می‌گوید دولتهای اسلامی همواره با دو خطر درونی مواجه بوده‌اند: یکی جنبشهای احیایی برای حفظ و بازگرداندن حقایق دینی غیرقابل عدول و سازش، و دیگری اجتماعات خودمختار محلی دارای عصیبت و قدرت نظامی برتر. (Gellner 1992:9-10) وُل می‌گوید جوامع اسلامی در آغاز قرن پانزدهم پس از هجرت، درگیر یک بازتأیید بزرگ (a vigorous reaffirmation) پیام اسلامی و به کارگیری بنیادگرایی ای گسترده گردیده‌اند. در احیاگری دهه ۷۰ (میلادی)، نوع جدیدی از بنیادگرایی اسلامی سر برآورد که گرایشهای سنتی را با رویکردهای رادیکال به هم آمیخته بود^۴ و بعضاً با دیگر جریانهای بنیادگرایی سنتی که در همان دهه نمایان گردیده بودند، تصادم پیدا می‌کرد. (voll 1982: 356) نکته مهم در تصویری که وُل در این کتاب از آینده اسلام ارائه می‌دهد این است که می‌گوید: اگر این جریان نوظهور از خود بی‌کفایتی نشان دهد، راههای بدیل دیگری برای تأکید مستمر بر اعتبار پیام اسلامی وجود دارد. او احتمالات مختلفی را پیش بینی می‌کند و در نهایت نتیجه می‌گیرد: ... در هر صورت آنچه مسلم است، آن است که اسلام به عنوان یک نیروی بالنده در پانزدهمین قرن ظهورش، همچنان باقی خواهد ماند. (Ibid: 357) برگر معتقد است که ویژگی بازتجدیدشوندگی اسلام را تنها در انگیزه‌های سیاسی برای مقابله با

استعمار و سلطه خارجی نباید جُست، بلکه این آمادگی، چیزی بیش از انگیزه‌های صرفاً سیاسی است و در تعهدات و تمایلات دینی ریشه دارد. (برگر/امیری ۱۳۸۰: ۲۳)

سرزندگی ناشی از تبلیغ‌گرایی. اسلام از معدود ادیان تبلیغی عالم است. به جز مسیحیت و آیین مانوی، بقیه ادیان بزرگ تاریخی یا به خاستگاه‌های قومی-نژادی (یهود و هندوئیسم) و ملی (زردشت و کنفوسیانیسم و تائوئیسم) خویش اکتفا کرده‌اند و یا پس از سپری کردن دوران گسترش اولیه، از تبلیغ‌گرایی فعالانه آیین خویش دست شسته‌اند (بودیسم).^۵ همچنان که تبلیغ‌گرایی، صورت فعال، پویا و تهاجمی به یک آیین می‌بخشد، بی‌رغبتی در این کار به هر دلیل، یک آیین را دچار انزوا، رخوت و انفعال می‌سازد؛ ضمن این که همواره هاله‌ای از پنهانکاری و بدگمانی در اطراف خویش پدید می‌آورد. امروزه که حیات اجتماعی مدرن، حصارهای بسته گتوهای خودبسته را در هم شکسته، پیروان ادیان غیر تبلیغی بیش از دیگران در معرض تغییر کیش و ترک آیین هستند؛ در حالی که ساز و کار تبلیغ به منظور حفظ پیروان و جذب دیگران به آیین تازه (Proselytizing)، صلابت ادیان تبلیغی را در برابر امواج عرفی‌کننده بیشتر می‌سازد.

ادیان مبلغ و توسعه طلب، چون تمایل دارند که بخش گسترده تری از جامعه جهانی را با خود همراه سازند، به طور طبیعی از آمادگی بیشتری برای نوین سازی زبان، قالبهای بیانی و روشهای تبلیغی خویش و سازگاری و همراهی با سلاقی و نیازهای مخاطبان برخوردارند؛ در حالی که ادیان غیر مروج و انزواطلب و بسته، نوعاً هیچ رغبتی به همسان سازی خویش با واقعیات و مقتضیات در حال تحول از خود نشان نمی‌دهند. سرسختی آنان در قبول تغییرات و اصرارشان بر تصلب آموزه‌ای از یک سو و جاذبه‌های فریبنده و اغواگر دنیای جدید از سوی دیگر، عوامل و زمینه‌های واگرایی را در میان پیروان آنان تقویت می‌نماید.

هویت بخشی. یکی از مجاری ورود و روزنه‌های رسوخ جریان عرفی، خُلل و فرجی است که در «هویت» فردی و اجتماعی انسانها پدید آمده است. بحران هویت یکی از آسیبهای شایع دنیای جدید است و اتفاقاً یکی از علل توفیق نسبی فرآیند عرفی شدن در برخی از جوامع تابع، همین امر بوده است. ادیانی که در هویت بخشی به پیروان خویش، علاوه بر هدایتهای عملی و پشتیبانیهای نظری، موفق بوده‌اند، طبعاً در مقابل امواج عرفی ساز مقاوم تر هستند. لوئیس معتقد

است که یکی از امتیازات اسلام بر سایر ادیان در عصر حاضر، متعین‌تر بودن تعلق هویتی پیروانش به آن بوده است. هویت دینی برای یک مسلمان هنوز پررنگ‌ترین جزء هویتی او را تشکیل می‌دهد و در قیاس با عناصر هویت بخش دیگر، چون ملیت، نژاد و زبان، از اهمیت به مراتب بیشتری برخوردار است. (لوئیس/بهر روز لک ۱۳۷۸: ۲۹ / ۱۳۶ / Lewis 1983: 136) مرز شکنی‌های فراوان اسلام و به عقب بردن مرزهای جداکننده تا محدوده‌های تشکیل دهنده «امت اسلامی»، مؤید رجحان هویت دینی بر هویت‌های تاریخی و جغرافیایی و نژادی و زبانی است.

گشودگی در اخذ و اقتباس. اگرچه تبلیغگری یک آیین می‌تواند موجب تقویت روحیهٔ مطلق‌انگاری و تصور حق به جانبی در پیروان آن گردد، لیکن این عارضه در اسلام با توصیه به علم‌آموزی و تجربه‌اندوزی از دیگران تا حد بسیاری تعدیل گردیده و به گشودگی در اخذ و اقتباس از فرهنگها و تمدنهای دیگر و حتی فرهنگهای رقیب منجر شده است. همگان بر این حقیقت اجماع دارند که با این که اسلام تمدنهای در حال زوال روم و ایران را تسخیر کرد، لیکن با صیانت از معارف عقلی و تجربه‌های عملی آن دو تمدن، از دستاوردهای بشری آنان نیز بهره‌های فراوان اندوخت. ^۶ نکتهٔ مهم در این اخذ و اقتباس، که با به راه افتادن نهضت ترجمه در قرن دوم سرعت بیشتری گرفت، آن است که برخلاف تصور و تلقی برخی از جریانهای ضد فلسفی، هیچ‌گاه از سر شیفتگی و انفعال و از موضعی توأم با تخویف و تنازل صورت نگرفته است؛ بلکه تلاشی آگاهانه، هدفمند، فعال و انتخابگر بوده است. به همین خاطر است که مسلمانان از میان نحله‌ها و مرامهای عقلی-عملی رایج در این تمدنها و به طور مشخص در تمدن یونانی، به سراغ سقراط و افلاطون و ارسطو می‌روند و مثلاً از سوفسطاییان، اپیکوریان، رواقیون، کلیبون و حتی نوافلاطونی‌ها^۷ تأثیر چندانی نمی‌پذیرند. شاید فضای حاکم بر محافل اندیشه‌ای آن روزگار و غلبه و برتری برخی از نحله‌ها بر بعضی دیگر و همچنین مقابله جویی با مسیحیت در این گزینشگری بی‌تأثیر نبوده باشد، اما در عین حال، این امر از سازگاری بیشتر معارف برگزیده با آموزه‌های اسلامی سرچشمه گرفته است. مشرب اسلام در برگرفتن علوم طبیعی و تجربی، از این هم بازتر بوده است و از این طریق خدمات بزرگی را در حفظ و فرآوری و انتقال معارف بشری به تمدنهای دیگر به انجام رسانده است.

این آمادگی و روحیه، مسلمانان را در مواجهه با تحولات دنیای جدید و دستاوردهای نو به نو

آن، کمتر دچار مشکل ساخته است و آنها را قادر کرده تا در عین انتخابگری، از مواهب مثبت آن نیز بهره مند گردند.

رویه متساهلانه. مدارا و تساهل رایج در غرب، هیچ ریشه و مبنای دینی ندارد، در حالی که برای این رویه نیکو و مورد پسند انسان امروز، هم در آموزه های اسلامی و هم در تجربه عملی کشورهای اسلامی مؤیدات و مصادیق فراوانی می توان یافت. توین بی می گوید: برای ذهن غربی، درک همزیستی بیش از یک دین در جامعه واحد، امر ثقیلی است؛ زیرا دین آبا و اجدادی مغرب زمین، یعنی مسیحیت، بی تحمل ترین دین در میان سه دین انحصارگرای سامی بوده است. او می گوید گروه غرب به آرمان تساهل دینی، بر مسیحیت غربی، اعم از کاتولیک و پروتستان بسیار گران آمد (توین بی / ۱۳۷۹) و تنها در جاهایی پذیرفته شد و تا حدی به تحقق در آمد که پایبندی های دینی در آنجا کاهش یافته بود. او می گوید در اکثر کشورهای غیر مسیحی، همزیستی بیش از یک دین در زمره امور عادی و متعارف است؛ حتی مسلمانان که نظیر مسیحیان وارث انحصارگری توحید ابراهیمی هستند، بر اساس قرآن، مکلف به مدارا با پیروان دو دین دیگر ابراهیمی هستند^۸؛ به شرط آن که آنان به سلطه سیاسی اکثریت مسلمان گردن نهند. (پیشین) مسلمانان در حالی متهم به انحصارطلبی می شوند که بر اساس آموزه های خویش و در شرایط متعارف، بهترین مناسبات را با اقلیتهای دینی ساکن در سرزمینهای اسلامی داشته اند. وضع اقلیتهای غیر مسلمان از این حیث به هیچ وجه قابل مقایسه با وضع اقلیتهای مسلمان در سرزمینهای مسیحی نیست؛ حتی در جوامعی که از ساخت و مناسبات به شدت عرفی شده برخوردارند.

لوئیس معتقد است که فقدان ساخت کلیسایی در اسلام، مانعی بر سر راه شکل گیری تک صدایی ارتدوکسی در جوامع اسلامی بوده است. ظرفیت اسلام و تحمل مسلمانان از حیث مجال دادن به بروز تفاسیر و برداشتهای مختلف، بسیار بیش از مسیحیان بوده است. او می گوید تأکید بیشتر اسلام بر «درست عملی» (Orthopraxy) به جای «راست اندیشی» (Orthodoxy) امکان رواج تساهل اعتقادی را در این آیین فراهم آورده است؛ در حالی که در تجربه مسیحی، وضع کاملاً معکوس بوده است.^۹ (Lewis 1993: 178) گلنر زمینه های این امر را در اعتقاد مسلمانان به قانونگذار بودن خداوند یافته است؛ زیرا بسیار پیش از ظهور عصر روشنگری در غرب، به بروز تکثر در ساخت قدرت و جدا شدن امر تقنین از اجرا انجامیده است. او معتقد است که بسته بودن دست

حاکمان مسلمان در امر قانونگذاری از یک سو و قرار داشتن در چشم انداز نظارتی علما از سوی دیگر، موجب سلامت سیاسی نسبی این جوامع بوده است. (Gellner 1992:7)

زمینه های مساعد بروز تکثر. شاید در نگاه اول، بویژه تحت تاثیر برداشتهای قالبی ترویج شده از سوی جریانهای عرف گرا، مدعای وجود زمینه های مساعد بروز تکثر در بستر جوامع اسلامی چندان مجاب کننده به نظر نرسد؛ اما اگر از این تصورات ساختگی، قدری فاصله گرفته شود و به واقعیتهای درون خیز و نه القایی جوامع اسلامی از نو

نظر گردد، این زمینه ها، خصوصاً در دورانی که عمر حاکمیتهای

استبدادی به سر آمده است، بهتر نمایان می شود. تاکید بیشتر اسلام بر قانون الهی و شریعت و قائل شدن حداقل هایی از صلاحیت و شایستگی برای حاکمان و وجود جریان علمایی پُر نفوذی که نظاره گر عملکرد والیان است و قبول نوعی تکثر در میان مجتهدان و مسئولیت شرعی آحاد مردم در عهده گذاری فریضه امر به معروف و نهی از منکر و مسئولیت های فردی و بی واسطه مؤمنان در برابر خداوند متعال و بسیاری از تمهیدات و عوامل دیگر، موانع سختی بر سر راه شکل گیری و ماندگاری ساختهای مستبد و حتی قطبی به شمار می رود.

جامعه اسلامی به مثابه یک جامعه دینی در دنیای جدید، بیشترین استعداد و قابلیت را برای شکل دهی به یک جامعه هماهنگ، منسجم و در عین حال متکثر و پویا داراست و از توانایی و ظرفیت درونی خوبی برای استفاده از امکانات جدید در این زمینه برخوردار است. در عین حال باید توجه داشت که تأکید اسلام بیشتر بر وحدت، اتفاق، هماهنگی، انسجام، همگرایی و هم‌جهتی به سوی پروردگار عالم است تا بر اختلاف، تکثر، واگرایی، تفرقه، چالش و تخصص؛ این رویکرد را از آیات و روایات و سیره نبوی به خوبی می‌توان دریافت. البته این جهت‌گیری، هیچ مجوزی بر همسان‌سازی (Uniformity) تحمیلی و صوری و بدون مهیا شدن مقدمات و مستلزمات آن در درون فرد و در بستر اجتماع نبوده است؛ بلکه اسلام، همواره آن را از طریق یک فرآیند تدریجی، اختیاری، آگاهانه و فرارونده دنبال کرده است.

اسلام و نظریه‌های عرفی شدن

برای تئوری‌های عرفی شدن در انطباق با اسلام و وضعیت مسلمانان، حداقل سه سرنوشت متفاوت متصور است. دسته‌ای از این تئوری‌ها، اساساً مصداق حال اسلام و مسلمانان نیستند؛ دسته دیگر آنهایی‌اند که حاوی فرضیات و پیش‌بینی‌هایی با قابلیت تسری به تمامی ادیان توحیدی می‌باشند، و از این رو برای اسلام نیز از همان قدرت تبیین‌کنندگی مسیحیت برخوردارند. دسته سوم نظریاتی است که می‌توان آنها را انحصاراً مختص اوضاع و احوال مسلمانان در دنیای جدید دانست. در ادامه، میزان انطباق و قدرت تبیین‌کنندگی هر یک از نظریات مطرح شده را با اسلام مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

۱) تئوری‌های نامربوط

منظور از «تئوری‌های نامربوط» و ناتوان آن دسته از نظریاتی است که با نظر به الگوی مسیحی و شرایط خاص تاریخی-فکری غرب، پرداخته و ارائه گردیده‌اند. وابستگی این قبیل تئوری‌ها به جوهر مسیحیت و تجربه فرید غرب، چندان وثیق و عمیق است که تعمیم آن به دیگر زمینه‌های دینی و اجتماعی بسیار دشوار است. به عنوان مثال، نظریاتی که به وقوع فرآیندهای منجر به جدایی ایمان از شریعت، از اخلاق، از عمل و از الهیات تأکید می‌کنند و به روندهای منتهی به درونی‌سازی، خصوصی‌سازی و نهایتاً شخصی‌سازی دیانت اصرار دارند، نمی‌توانند زمینه‌های

مساعدی در اسلام پیدا کنند. ممکن است برخی از قرائتهای روشنفکرانه، با تأثیرپذیری از نظریات کلاسیک جامعه‌شناسان در این باب، اصرار داشته باشند که نظریه طولی دیدن انواع سه‌گانه معرفت کنت، تئوری مارکسی افیونی بودن دین برای توده‌ها، تمایزگذاری قدسی / عرفی دورکیم و افسون‌زدایی ویری را به اسلام به مثابه یک دین تسری دهند؛ اما با داشتن اندک شناختی از اسلام و ذره‌ای انصاف و تعهد علمی، اذعان خواهد گردید که هیچ یک از این آراء به ظاهر معتبر از این اندیشمندان فکور، کمترین انطباقی با مضامین این آیین ندارد.

اسلام هیچ‌گاه از آموزه‌هایی که معرفت دینی را معارض آگاهیهای فلسفی و علمی می‌بیند، دفاع نکرده است؛ بلکه با تشویق مؤمنان به تفکر و علم‌آموزی، شایبه هرگونه مقابل‌نشانی عقل و باور را از میان برداشته است. اسلام را با آرمان اقامه قسط، مبارزه با ظلم و طاغوت و نفی تکاثر، نمی‌توان به سادگی به عنوان ایدئولوژی طبقات حاکم برای تخدیر توده‌های مردم معرفی کرد. تمایزگذاری میان امر قدسی و عرفی اگر در فرهنگ مسیحی مقبول افتاده و زمینه‌ساز عرفی شدن تدریجی فرد و جامعه غربی گردیده است، در اسلام از اساس، بی‌معناست. در اسلام این دو عرصه به غایت درهم تنیده و به هم مندمج هستند و لذا مناسبات میان آنها همانند دو قلمرو متخاصم نیست که با غلبه یکی بر دیگری به سرانجام برسد. اگر افسون‌زدایی و رواج عقلانیت در دنیای جدید، ضربه سختی به بعضی از ادیان و باورهای ناعقل‌گرا وارد آورد، اسلام به مثابه یک آیین عقل‌باور، نه تنها از این دستاورد بشری لطمه‌ای ندیده و نخواهد دید، بلکه بر اعتبار و غنای آن نیز افزوده خواهد گردید. باید توجه داشت که نه تنها فرآیند عقلانی شدن، بلکه نواندیشی و نوسازی و حتی متکثر شدن در حوزه فکر و اندیشه هیچ‌گاه فی‌نفسه خطری برای اسلام نبوده است؛ بلکه تلقی ایدئولوژی‌مآبانه از این رویکردهاست که آنها را در مقابل دین و مشخصاً اسلام قرار می‌دهد. البته رشد خرد‌ابزاری، سوداگر و پراگماتیستی و نسبت آن با باور دینی، شأن دیگری دارد که در حد اشاراتی چند، بعد از این به آن خواهیم پرداخت.

علاوه بر این، آن دسته از نظریاتی که تغییر رویکرد و تغییر کارکرد کلیسا از اشتغالات آن دنیایی و امور مناسکی به دل‌نگرانیهایی درباره عدالت، صلح، محیط زیست و درگیر شدن در امور خیریه و عام‌المنفعه را نمودی از عرفی شدن مسیحیت قلمداد کرده‌اند، در تسری آن به عالم اسلام قطعاً دچار مشکل خواهند شد؛ چرا که این مسائل از آغاز جزء دلمشغولیهای مسلمانان و از وظایف اصلی نهادهای دینی بوده است و مؤمنانی که به هر دلیل از اهتمام به این

امور غفلت می‌ورزیدند، مورد سرزنش هم‌کیشان خویش واقع می‌شدند.

۲) تئوری‌های مشمول

همچنان‌که اشاره شد، گسترش هر جریانی که شأن ایدئولوژیک پیدا کند، خصوصاً ایدئولوژی‌هایی که از آب‌سخور جهان بینی‌های مادی و الحادی تغذیه می‌کنند، به شکلی در چالش با جهان بینی الهی، در تمامی ادیان توحیدی قرار می‌گیرد. بنابراین، آن دسته از تئوری‌هایی که فرآیند عرفی شدن را از منظر بسط نفوذ و مقبولیت این قبیل ایدئولوژی‌ها تبیین می‌کنند، اگر قادر باشند که چگونگی وقوع و مسیر و روند آن در جوامع اسلامی را نیز به خوبی نشان دهند، قابلیت تعمیم به این مصادیق را هم خواهند یافت. فایده‌گرایی و همبسته‌های نزدیکش چون عمل‌گرایی، سوداگری و لذت‌پرستی، اومانیزم الحادی، مکتب تقدیس قدرت، پوزیتیویسم، شکاکیت و نسبی‌گرایی منتهی به ایده‌آلیسم مطلق، لیبرالیسم و ناسیونالیسم به مثابه ایدئولوژی و دیگر فرضیات و نظریاتی که به تدریج شأن ایدئولوژیک پیدا کرده‌اند، مثل داروینیسم، فرویدیسم و... از جمله گرایش‌هایی هستند که در صورت رواج، خطرشان برای ایمان اسلامی به همان میزان ایمان مسیحی خواهد بود؛ با این تفاوت که مسیحیت به تجانب و تحاشی از آنها مبادرت می‌کند و اسلام به رودرویی مستقیم و ارائه بدیل‌های تعدیل یافته و متوازن از آنها.

بعضی از فرآیندها که آثار عرفی‌کننده بارزی بر مسیحیت و جوامع مسیحی داشته است، مثل «عصری کردن» بی‌محابای دین که به قلب ماهیت آن منجر شده و یا به تکرر بی‌سرانجام و زایل‌کننده منتهی گردیده است، می‌تواند به همان میزان، اسلام را نیز متأثر سازد. از این رو، تئوری‌هایی که این قبیل فرآیندهای عرفی‌کننده را تبیین می‌کنند از شمولیت قابل قبولی برای تحلیل مصادیق اسلامی برخوردارند.

اصولاً ادیان الهی و وحیانی پیش از هر دین دیگری نسبت به تفاسیر و برداشتهایی که به نحوی نقش بشری را در صورت بخشی به آن آیین، پررنگ می‌کنند، حساس و ضربه‌پذیرند؛ خصوصاً اگر داعیه رسالت جهانی و فراتاریخی نیز داشته باشند. از این حیث هم، تفاوت چندانی میان اسلام و مسیحیت وجود ندارد؛ تفاوت تنها در این است که مسیحیت این خطا را در نخستین ادوار پیدایش خود مرتکب شد؛ در حالی که بعضی از نواندیشان مسلمان آن را در دهه‌های اخیر برای اسلام تجویز می‌کنند.

۳) تئوری های مختص

جدی ترین جریانی که می تواند جوامع اسلامی را از این فرآیند در حال گسترش، عمیقاً متأثر سازد، امواجی است که از سوی غرب به مثابه فرهنگ و تمدن غالب جهانی به سوی شرق و سرزمینهای اسلامی در حال وزیدن است و همراه با تحفه مدرنیته و دستاوردهای گرانسنگش در عرصه های مختلف سیاسی، اقتصادی، مدیریتی، علمی و فنی، ایدئولوژی عرفی را نیز به عنوان ضمیمه ای ناگزیر به ذهن و روح طالبان تجدد تزریق می نماید. پیش از این هم طی قرون متمادی، چنین امواجی به ساحل شرق می رسید، لیکن به علت بی اعتمادی و بدگمانی مردم از یک سو و بعضاً عربیانی و صراحتی که در سوی دیگر وجود داشت، تهدید و آسیب پایداری پدید نمی آورد؛ اما اکنون که بدبینی ها تا حدی فروکش کرده و بدل به نوعی اقبال و گشاده رویی گردیده و کالاها و عطایای فرهنگی در لفاف توسعه و رفاه پیچیده و عرضه شده است و توهمی از ناگزیری انتخاب میان «همه یا هیچ» در میان مصرف کنندگان شیوع پیدا کرده است، احتمال راهیابی و انتشار سریع این فرآیند در کشورهای شرقی و جوامع اسلامی نیز به مراتب افزون تر از پیش گردیده است.

اگرچه هنوز هیچ نظریه معتبری از نسبت یک به یک و همبستگی تام میان «توسعه» و «عرفی شدن» دفاع نکرده و نمی کند و این تحقیق نیز از همین تردید جانبداری کرده است، با این حال در مقابل این حقیقت نیز نمی توان سرسختی نشان داد که الگوی غربی توسعه و پیشرفت در قالب مدرنیته، خویشاوندی و پیوند وثیقی با این فرآیند دارد؛ تا جایی که به دشواری می توان این دو همبسته همزاد و همراه را از هم جدا کرد و در عین حال از ثمرات مترقیانه آن نیز بهره مند شد. بنابراین، آن دسته از تئوری هایی که بر لازم و ملزوم بودن این دو پدیده - مدرنیته و عرفی شدن - تأکید دارند و وقوع آن فرآیند را نتیجه طبیعی و گریزناپذیر پذیرش مدرنیته به عنوان تنها الگوی برتر توسعه قلمداد می کنند، حرفهای قابل تأملی در وصف آینده جوامع تابع از جمله جوامع اسلامی برای گفتن دارند.

اوضاع کنونی کشورهای اسلامی با اندک تفاوتی، نشان می دهد که غالب آنها بر سر یک دوراهی ناگزیر ایستاده اند؛ دو راهی که پوینده خویش را در صورت ادامه انفعال پذیری، به یک مقصد رهنمون می سازند و آن دست شستن از اسلام به عنوان «مکتب راهنمای عمل» است. الگوگیری بی دخل و تصرف از تجربه مدرنیته غربی به همان اندازه جوامع اسلامی را با خطر عرفی شدن مواجه می سازد که ناتوانی این جوامع در انتخاب و طراحی الگوی مناسب توسعه خویش و

عدم کامیابی در به انجام رساندن آن .

این که «ناکارآمدی» یک «جامعه دینی» حتی بیش از جوامعی که این داعیه را ندارند، آحاد آن را دچار واگرایی می سازد و جامعه را به جانب عرفی شدن سوق می دهد، امر غریبی نیست؛ اسلام نیز خود بر این حقیقت، صحه گذارده است.^{۱۰} این وازدگی و واگرایی مضاعف در جوامع اسلامی مدعی، دو سبب عمده دارد: یکی برآورده نشدن انتظارات فزاینده از آیینی که مدعی مستظهر بودن به هدایت و عنایت الهی در ایجاد جامعه سالم و انسان کامل است. دوم مسبوق و مبتنی بودن تعالی جویی و رشد معنوی عمومی به عنوان هدف غایی دین، به مهیا ساختن بستر اجتماعی مناسب و برآورده شدن نیازهای اولیه انسان. بدیهی است حاکمیتی که نتواند آن «انتظار» و این «حداقل» را فراهم آورد، نصایح و توصیه های مشفقانه اش به منظور رشد و تعمیق معنویت نیز به جایی نخواهد رسید و چندان مسموع و مطاع نخواهد افتاد؛ بلکه با گسترش نارضایتیهای عمومی، واکنشهای به مراتب واگرایانه تری از خود بروز خواهد داد.^{۱۱} لذا آن دسته از تئوری ها که بر عنصر کامیابی در ارائه الگوی برتر توسعه و بقا و بر مسئله کارآمدی در عملی ساختن دست کم، نمونه ای از آن تأکید دارند، بیش از هر مورد دیگری، مصداق حال اسلام به عنوان دین صاحب داعیه هستند. یقیناً این کاستی بر مسیحیت و ادیان غیر مدعی در امور دنیا چندان بزرگ نیست که بر اسلام، و آنها را چندان تهدید نمی کند که اسلام را.

به جز از دو موضع آسیب پذیری که در فوق بدان اشاره شد، احتمال بروز سه رخنه دیگر در این سد مقاوم وجود دارد:

(۱) قرائت پذیری خود معیار؛ (۲) فرقه گرایی متصلب و (۳) سلفی گری متحجرانه .
با این که تکثر در حوزه فهم و استنتاج، به غنای فکری و نظری هر آیینی مدد می رساند؛ لیکن همواره دو آفت آن را تهدید می کند و در صورت غفلت، می تواند پیامدهای نامطلوبی به بار آورد. آفت نخست، نشت و رسوخ تکثر به مبادی منطقی و بنیادی های معرفتی یک اعتقاد است تا جایی که جوهر حقیقی و گوهر حقانی آن را در یک نسبیّت بلارجحان به تاراج فنا می دهد و دوم متصلب شدن آراء و نظریات اختلافی در قالب عقاید فرقه ای است. برای یک دین الهی که داعیه بشری، جهانی و فراتاریخی دارد، شاید هیچ آفتی، آسیب رسان تر از قرائت پذیر شدن بی حد و مرز پیام آن نباشد؛ خصوصاً اگر ملاکات ارزیابی و داوری درباره صحت و سقم و ترجیح و ترتب این قرائتها نیز خود دچار سفسطه و تشکیکات ایده آلیستی گردد. از صامت شمردن متن تا جداسازی معرفت

دینی از حقیقت دین و نامی‌سر دانستن دسترسی بشر به کنه مقصود الهی و راه دادن به هرگونه تعبیر و تفسیر خودمعیار، تا ذهنی‌گرایی مطلق (Subjectivism) و لادری‌گری مفروض یک گام بیشتر فاصله نیست و از آنها تا الحاد و نفی کامل، جز سر‌مویی اختلاف نیست.

مولود دیگر تکثرگرایی بی‌محابا، فرقه‌گرایی متصلب است که از پوشیده ماندن حقایق در زیر غباری از جزمیت‌های ذهنی، حجاب‌های نفسانی و منفعت‌طلبی‌های نهانی پدید می‌آید و با دمیدن در آتش منازعات، اجماع نظر و وحدت عمل یک نظام عقیدتی را بر هم می‌زند و اجزاء متفرق آن را طعمه اشتها برانگیز یغماگران مترصد می‌سازد. قرآن به خوبی این خطر را درباره مسلمانان پیش‌بینی کرده و به روشنی آن را اعلام داشته است: ... وَ لَاتَنَازَعُوا فِتْنَتَهُمْ وَ تَذَهَبَ رِيحُهُمْ ... (انفال ۴۶)

احیاء‌گری و اصول‌گرایی و، به تعبیر غربی‌ها، بنیادگرایی برای آیینی که می‌خواهد، هم بر مبانی و اصول ثابت خویش استوار بماند و هم مقتضیات زمانی و مکانی تحول را مورد نظر قرار دهد، فی‌نفسه امر لازم و پدیده مستحسنی است و در عین حال، راهکار بسیار مؤثری است برای فعال‌سازی دوباره انرژی‌های فروخته و پالایش‌زنگارهای ناشی از عادات و تقلیدها از چهره یک آیین ماندگار. همین ساز و کار لازم و پسندیده، در درون خود، نطفه‌های آماده‌ای از گرایش‌های ارتجاعی و تمایلات محافظه‌کارانه دارد که با کمترین غفلت، بارور می‌شود و از یک جنبش مترقیانه اصیل با نگرش‌های مثبت به سوی آینده، یک حرکت سلبی، خشن، مخرب و متحجرانه پدید می‌آورد. رشد سلفی‌گری و تحجر مآبی در میان مسلمانان، با عملکردها و آثار سوئی که از خود بر جای می‌گذارند، راه کوتاه شده‌ای است به سوی عرفی‌شدن، که با وازدگی و واگرایی نسل‌های جدید نسبت به عقاید پیشینیان، از راه می‌رسد.

منابع

- العطاس، محمد نقیب. اسلام و دنیوی‌گری. ترجمه احمد آرام. تهران. مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران. ۱۳۷۴.
- برگر، پیتر ال. «موج تازه سکولارزدایی از جهان: دورنمای جهانی» در: افول سکولاریزم. ترجمه افشار امیری. تهران. پنگان. ۱۳۸۰.
- پارسونز، تالکوت. «ساخت‌های منطقی جامعه‌شناسی ماکس وبر» در: عقلانیت و آزادی. ترجمه یدالله موقن. تهران. هرمس. ۱۳۷۹.

- توین بی، آرنولد و ایکه دا. «نقش دین». فصلنامه هفت آسمان. (س ۲، ش ۷) پاییز ۱۳۷۹.
- حائری یزدی، مهدی. حکمت و حکومت. بی جا. شادی. ۱۹۹۵ م.
- دوپاسکیه، روزه. سرگذشت اسلام، سرنوشت انسان. ترجمه علی اکبر کسمایی. تهران. فرجام. ۱۳۷۴.
- شجاعی زند، علیرضا. «الگوی عرفی شدن جوامع با تاکید بر مورد ایران» تهران. ماهنامه اطلاعات سیاسی-اقتصادی (ش).
- ضاهر، عادل. الاسس الفلسفیه للعلمانیة. بیروت. الساقی. ۱۹۹۳.
- عبدالرازق، علی. الاسلام و اصول الحکم. بیروت. مکتبة الحیاة. ۱۹۷۸.
- فیلالی انصاری، عبدو. اسلام و لایسیته. ترجمه امیر رضایی. تهران. قصیده. ۱۳۸۰.
- لوئیس، برنارد. «زبان سیاسی اسلام» ترجمه غلامرضا بهروز لک. قم. دفتر تبلیغات اسلامی. ۱۳۷۸.
- محمدی، مجید. سر بر آستان قدسی، دل در گرو عرفی. تهران. نقره. ۱۳۷۷.
- ویلم، ژان پل. جامعه شناسی ادیان. ترجمه عبدالکریم گواهی. تهران. تیان. ۱۳۷۷.
- هیگ، جان. «عیسی و ادیان جهانی» ترجمه عبدالرحیم سلیمانی. فصلنامه هفت آسمان (س ۲، ش ۶) تابستان ۱۳۷۹.

- Gellner, Ernest. (1992) **Postmodernism, Reason and Religion** London: Routledge.
- Lewis, Bernard. (1993) **Islam and the West** New York: Oxford University Press.
- Robertson, Roland. (1970) **The Sociological Interpretation of Religion** Basil Blackwell. Oxford.
- Voll, John O. (1982) **Islam Continuity and Change in the Modern World** Colorado: Westview Press; Harlow: Longman.
- Woodhead, Linda & Paul Heelas (2000) **Religion in Modern Times** Blackwell. Oxford.

پی نوشتها:

۱. برای مثال نگاه کنید به: محمدی، م. سر بر آستان قدسی، دل در گرو عرفی و همچنین به نقد آن در کتاب ماه علوم اجتماعی (ش ۲۷)
۲. نمونه ای از «قرائتهای درون دینی موافق با فرآیندهای عرفی ساز» را در آخرین نظریه مهندس بازرگان و در دو کتاب واکنش برانگیز اسلام و اصول الحکم اثر عبدالرازق و حکمت و حکومت اثر حائری می توان دید.
۳. این اصطلاح در تقسیم بندی سه گانه وودهد و هیلاس از ادیان رایج در دنیای جدید، دارای نارساییهای مهمی است که بحث از آن را به مجال دیگری می سپاریم.
۴. لوئیس در توصیف این جریان بنیادگرایانه می گوید که هم محافظه کار و هم رادیکال است. نگاه کنید به: Lewis, B. *Islam & West* (p.136)
۵. برای تفصیل در این باره نگاه کنید به: Robertson, R. *The Sociological Interpretation of Religion* (P.87)
۶. گلنر به یکی از تفاوتهای میان اسلام و مسیحیت چنین اشاره کرده است که از نظر بعضی مثل گیبون، هیوم و فریزر، مسیحیت باعث زوال و فروپاشی امپراتوری روم و از دست رفتن فضایل رایج در عصر کلاسیک گردید؛ در حالی که هیچ کس چنین اتهامی را به اسلام نبسته است. چرا که اسلام پیوند دهنده (Cement) امپراتوری هایی است که خود در میانه آنها ظهور کرد. اما مسیحیت، دست کم طبق نظر بعضی، منحل کننده (Acid) تمدن پیش از خود بوده است. نگاه کنید به: Gellner, E. *A pendulum Swing theory of islam*.
۷. شاید برخی از عقاید نوافلاطونی را بتوان در برخی از فرق اسلامی، مثل اسماعیلیان، سراغ گرفت.
۸. قرآن به یهود و نصاری و صابئین، در صورتی که ایمان به خدا و روز جزا داشته باشند و عمل صالح انجام دهند، نوید «فلاخوف و لا هم یحزنون» می دهد. نگاه کنید به آیه ۶۹ از سوره مائده. بدیهی است که چنین آموزه ای، مسلمانان را در تعامل با پیروان ادیان الهی، اهل تساهل و همزیستی بسازد.
۹. مدعای لوئیس درباره اسلام، خصوصاً در قیاس با مسیحیت، حاوی حقایق قابل توجهی است؛ در عین حال در مقام تحقق و در صحنه واقعیات، چندان منطبق و صادق نیست.
۱۰. کَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا (رسول اکرم: بحار ج ۲۷ ص ۲۴۷).
۱۱. برای تفصیل در این باره نگاه کنید به: شجاعی زند، ع. ر. «الگوهای عرفی شدن جوامع با تأکید بر مورد ایران».