

عاملیت بدعت و تحجر در عرفی شدن دین

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۸/۷

تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۱۱/۶

سیدرضا کلوری*

چکیده

عرفی شدن از مقولات پر بحث و جدید جامعه ایران است و تجربه انقلاب اسلامی و پیامدهای خاص آن، فضای مناسب و کشش ویژه‌ای برای ورود آن به مجامع علمی موجب گشته است. هدف عمده این تحقیق، بررسی نقش تحجر و بدعت در عرفی شدن دین است. در مناظرات این مسئله، مفهوم مورد توافقی برای تحجر و بدعت نیامده، و این مقال علاوه بر مفهوم‌شناسی عرفی شدن به مفهوم‌شناسی این دو واژه نیز پرداخته است. سرانجام علاوه بر مختصات‌شناسی اجمالی دو نوع اندیشه متحجرانه و بدعت‌گذارانه؛ بدعت‌عاملی شناخته می‌شود که مستقیماً در عرفی شدن اثرگذار است و با افزایش میزان بدعت، بر میزان عرفی شدن نیز افزوده خواهد شد. اما تحجر اگرچه در ابتدا عاملی در خلاف جهت عرفی شدن و در برابر آن تفسیر می‌شود، در بلندمدت، با مکانیسمی خاص، کمتر شتابنده و غیر مستقیم در مسیر عرفی شدن دین و جامعه قرار خواهد گرفت.

واژگان کلیدی: دین، سنت، تحجر، بدعت، عرفی شدن.

* دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

مسئله

در یک نگاه، نسبت تحجر و بدعت با عرفی شدن در مطالعه گفتمان سنت (دینی) و مدرنیته شکل می‌گیرد؛ زیرا تعارض میان این دو گفتمان، سکولاریسم را به سوی انفکاک عینی و مستقل کشاند. البته این دو از اوصافی‌اند که پیشینه تاریخی فراتر از آن گفتمان دارند و نمونه‌های فراوانی می‌توان برای آن در تاریخ معارضات علمی شاهد آورد.* اما محمل جدید این بحث در همین بستر طرح می‌گردد و با شاخص‌های پیشین خود تفاوت‌هایی دارد.

مسئله این نوشتار بررسی عاملیت «تحجر» و «بدعت» در عرفی شدن است. این پدیده در همه فرض‌های وقوعش (فرد، جامعه و دین) پیامد نسبتاً محتومی است که به دلیل نهاد کنونی جهان دست‌کم در مقام مشاهده (در مقابل مقام نظر) پدیده‌های عامی چون دین در معرض آن‌اند. در بررسی عوامل آن عمدتاً به جهانی شدن، بازاری شدن جهان جدید، عقلانیت ابزاری، توسعه، نوسازی (مدرنیته)، تمایزیابی ساختی و... اشاره شده است؛ اما در این مقال، تنها به عاملیت «تحجر» و «بدعت» خواهیم پرداخت. در ادبیات مسئله حاضر، تحجر کمتر بسط یافته و بدعت از قابلیت بررسی بیشتری برخوردار است.

اصولاً این دو واژه از مفاهیم اعتباری - توصیفی‌اند که از جانب رقیب در مقام اتصاف ایده‌های معارض و ناهمسو استعمال می‌شود. پس نه از مفاهیم واقع‌نمای فلسفی و ناظر به حقایق‌اند و نه اعتباری محض فارغ از هرگونه واقعیت. از این رو، به واکاوی‌های مفهومی فلسفی نمی‌پردازیم. رهیافت این نوشتار نیز نه لزوماً تعمیمی، که عمدتاً ناظر به دین اسلام - به‌ویژه تلقی شیعی - و از جمله معطوف به جامعه ایران اسلامی است.

* در منازعات میان جریان اخباری‌گری و مجتهدان (اصولی‌ها) حدود ۳ - ۴ قرن پیش در نقلی، آیت‌الله وحید بهبهانی، مجتهد و اصولی سرشناس دوران، اخباریان را به جمود متهم می‌سازد (ر.ک: مجموعه آثار، ۱۳۸۰، ج ۲۰، ص ۱۷۲). پس ادبیات انتساب به جمود، تحجر و تصلب، پیش از تلاقی گفتمان سنت و مدرنیته نیز موجود بوده است.

مفروضات مورد نظر این نوشتار برای طرح مباحث نظری، اجمالاً عبارت‌اند از:

۱. بدعت، ابتدائاً و ذاتاً عامل تسهیل‌کننده عرفی‌شدگی است؛
 ۲. میان بدعت و عرفی‌شدن رابطه‌ای مثبت و متقابل برقرار است (هرچه میزان بدعت در دین بیشتر، میزان عرفی‌شدگی بیشتر بوده و عرفی‌شدگی بیشتر نیز به بدعت فزون‌تر خواهد انجامید)؛
 ۳. تحجر در عین مقاومت ابتدایی در برابر فرایند عرفی‌شدن، در بلندمدت، خود زمینه‌های تسهیل این فرایند را فراهم می‌سازد.
- روش برگزیده در این نوشتار حتی‌الامکان پرهیز از جست‌وجوهای فیلسوفانه تعاریف ناظر به ذوات و جوهر پدیده‌ها و انتخاب الگوی «قلمرو مفهومی» در تشریح مفاهیم برای جلب اتفاق در مجادلات است.

۱. عرفی‌شدن

واکاوی مفهومی

- عرفی‌شدن در معانی متفاوت و درموردی ناهمسو به کار می‌رود. ابتدا برای وضوح معنای مراد، به شش تعریف موجود در مجادلات این واژه از شاینر اکتفا کنیم:
۱. «افول دین»؛ نمادها، عقاید و نهادهایی که پیش از این مقبول بودند، اعتبار و نفوذ خود را از دست می‌دهند؛
 ۲. «همنوایی با این دنیا»؛ روی‌آوری بیش از پیش گروه‌ها و جوامع دینی به دنیا؛
 ۳. «رهایی جامعه از قید دین»؛ جدایی جامعه از تفسیرهای دینی پیشین و محدود ساختن دین به عرصه‌های فردی؛
 ۴. «جاب‌جایی باورها و نهادهای دینی»؛ دانش، الگوهای رفتار و نهادهایی که قبلاً در حوزه قدرت متعال بود، به پدیده‌های مخلوق بشر و در حوزه مسئولیت او تبدیل می‌گردند؛
 ۵. «تقدس‌زدایی از عالم»؛ جهان به تدریج جنبه قدسی خود را از دست می‌دهد، زیرا انسان و طبیعت موضوع تبیین علی و دخل و تصرف قرار می‌گیرند؛
 ۶. «حرکت از جامعه‌ای مقدس به جامعه‌ای سکولار»؛ که در واقع ناظر به مفهومی کلی از تغییرات اجتماعی است و نه لزوماً مرتبط به تغییر در دین (سراج‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۲۲-۳۵).

در گفتمان عرفی شدن یکی از دال‌های عام - و شاید دال برتر - نوعی توافق بر معنای «تقابل و ناهمسویی دین و دنیا» است. چه در ایده‌های عرفی‌شدگی در دهه‌های گذشته‌تر که مفاد قطعیت و شمولیت عرفی‌شدن مدعایی عام بود و چه در گفتمان‌های اخیر که در ملازمه میان عرفی‌شدن و مدرنیته و همچنین دین و مدرنیته تردید می‌شود، نوعی پیش‌فرض مبتنی بر ناهمسویی یادشده موجود است. گویا رویکردی که به نوعی درصدد حفظ سهم دین در این میدان است - فارغ از داوری درباره صحت مدعا و استدلال - به دنبال آن است که رابطه دین و دنیا را در مختصات تفسیر نماید که آن ناهمسویی به نوعی تقارب بدل گشته یا قابل تفسیر گردد. عرفی‌شدن در ادیان اشتهالی را نیز می‌توان به معنای «افول موقعیت دین در تمامی سطوح و عرصه‌های مورد ادعا، وانهادن اغراض، قلب فحوای متعالی و برهم‌خوردن انسجام درونی آن» دانست (شجاعی‌زند، ۱۳۸۵، ص ۲۶).

این مفهوم دارای دو جنبه سلبی و ایجابی است - گرچه غالباً به جنبه‌های سلبی آن اشاره می‌شود (همان). جنبه سلبی دربردارنده معنای نفی ابعاد دینی و افول نقش دین و جنبه ایجابی آن، ناظر به معنای استقلال نقش انسان و عقل خودبنیاد (ابزاری و حتی هنجاری) در کلیت حیات اجتماعی؛ البته با فراگردهای متفاوتی که به اقتضای نوع دین و جامعه، متمایز می‌یابند.

برگر در برداشت ابتدایی از سکولاریزاسیون (عرفی‌سازی) آن را فراگردی می‌داند که بخش‌هایی از جامعه و فرهنگ از تسلط و تفوق نهادها و نمادهای مذهبی رها شده‌اند (برگر، ۱۹۹۰، ص ۱۰۷). همچنین: «هنگامی که ما از فرهنگ و نمادها سخن می‌گوییم، در هر حال ضمناً اشاره می‌کنیم که سکولاریزاسیون چیزی بیش از یک فراگرد اجتماعی - ساختی است. [بلکه] به کلیتی (مجموعی) از حیات فرهنگی و کلیتی از ایده‌پردازی متمایل است و [حتی] ممکن است مشاهده شده شود در کاهش محتوای دینی در هنرها، فلسفه، ادبیات و مهم‌تر از همه در ظهور علم به‌مثابه چشم‌اندازی تماماً عرفی خودبنیاد در جهان...» (همان).

منظور این نوشتار از عرفی‌شدن در بیانی عام عبارت است از: «افول نقش و موقعیت دین در جامعه» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰، ص ۱۲۸) که این پیامد از دو مسیر کلی علی

تحقق می‌یابد: الف) افول تدریجی موقعیت فرانهادی دین؛ ب) سرایت، رواج و نهادینه‌شدن دریافت‌ها و تفاسیر عصری از دین (گلستانی، ۱۳۸۶، ص ۲۱). البته منظور از قید تفاسیر عصری، تفاسیر غیر منبعث از منابع و اسناد دست اول و قطعی‌الصدور دین و متکی بر عقل خودبنیاد است؛ زیرا در فرض تفاسیر گزاره‌های دین به استناد این منابع و با رعایت اصول روشناختی معتبر، عصری‌بودن آن در حکم قیدی متکامل و مترقی قلمداد شده، به معنای فهم زمان‌مند دین و قابل دفاع است.

عرفی‌شدن بسته به دین مورد مطالعه، می‌تواند معانی متفاوتی یابد. نمی‌توان با تلقی واحد از عرفی‌شدن، ادیان گونه‌گون را به‌لحاظ نوع و میزان عرفی‌شدن بررسی و به دنبال تولید نظریه‌ای تعمیم‌پذیر بود. به‌رغم عام و محتمل‌بودن، عرفی‌شدن پدیده‌ای است ناظر به دین و شرایط مشخص، پس شاخص‌ها و احتمالات آن نیز تابع همان دین و بسترهای آن است. در نتیجه تنها باید سراغ مدل‌هایی متناظر با همان دین و شرایط خاص آن بود (شجاعی‌زند، ۱۳۸۵، ص ۲۵). مثلاً در اسلام که مبانی کلامی نوعاً اشمال داشته، کلیت هستی و ساحت‌های فردی - اجتماعی انسان را منظور دارد، عرفی‌شدن نمی‌تواند دقیقاً به معنایی باشد که در ادیانی تجزی‌گرا اراده می‌گردد؛ زیرا یکی از مختصات عام مفهومی عرفی‌شدن، ناظر به گرایش‌های دنیوی و تفاسیر معطوف به آن است که در همین بخش نیز رهیافت‌های اسلامی به ماهیت دنیا و نسبتش با ماورا تقریباً با همه دیگر ادیان متفاوت است! بنابراین، عرفی‌شدن بسته به میزان مدعیات و مطالبات ادیان از انسان و میزان حق تصرف و تعیینی که در جغرافیای ساحت‌های وجودی انسانی برای خود قائل است، گستره و معنایی متفاوت می‌یابد.

۲. دین

الف) تعریف دین

تنوع برداشت در تعریف بسیار است و می‌توان آن را از حیثیات مختلفی از جمله برحسب کارکردها، اهداف، ماهیت و حتی از حیث خاستگاهش تعریف کرد (بکفورد، ۱۳۸۹، ص ۳۸-۴۲). مثلاً تعریف به: «تجربه‌ای قدسی» و اینکه «قدسی» خاستگاهی است که ارزش‌های «خیر»، «حقیقت» و «زیبایی» از آن مشتق می‌شوند، می‌تواند ناظر به

ماهیت دین باشد (واخ، ۱۳۸۰، ص ۱۸۱۶). مهم‌ترین ویژگی دین در نظر الیاده نیز توجه به مفهوم «امر مقدس» است و امر مقدس به هر تصویری که باشد، نقش دین عبارت است از افزایش مواجهه با آن، بیرون‌بردن شخص از «جهان خاکی و وضعیت تاریخی و قراردادن او در معرض جهانی دارای کیفیت متفاوت، جهانی کاملاً متفاوت، متعالی و مقدس» (پالس، ۱۳۸۲، ص ۲۴۵) که تعریفی بیشتر ناظر به ماهیت دین و وجوه کارکردی آن است.

اما در تعریفی منطبق با اسلام، دین مکتبی است متشکل از مجموع عقاید، اخلاق و قوانین و مقررات اجرایی که هدفش راهنمایی انسان برای سعادت‌مندی است (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۲۴). اما این تعریف نیز مراد نیست؛ زیرا بیشتر درون‌دینی و کلامی است تا اجتماعی.

پدیده‌های دینی به قدری متنوع‌اند که تعریف واحدی از ذات دین نمی‌تواند همه آنها را دربرگیرد (سراج زاده، ۱۳۸۳، ص ۳۶). پس دو طریق ممکن است: الف) ارائه تعریفی که بر ذات و جوهر دین دلالت کند و همه پدیده‌ها را بتوان دقیقاً دینی یا سکولار خواند (گزینش رویکردی دو قطبی به پدیده‌ها)؛ ب) ترسیم «قلمرو دینی» (ارائه شاخص‌هایی مفهومی). در این رویکرد نیز تصویری دو قطبی اجمالاً موجود است، اما با این تفاوت که با تعیین چنین قلمرو مفهومی، امکان سرایت از قلمروی به دیگر قلمرو ممکن می‌گردد؛ یعنی ممکن است در مسیرهای تاریخی، پدیده‌ای که در مقطعی از تجربه دینی یک جامعه، در قلمرو امر غیر دینی بوده، به دلیل تقارن با تحولاتی - مانند معرضیت در برابر تفاسیر متفاوت - به تدریج و مآلاً در قلمرو دینی پنداشته شود. بنابراین، انعطاف جابه‌جایی در رویکرد جوهری - ذاتی به تعریف دین کمتر از رویکرد تعیین قلمروی است. البته نقیصه مهم رویکرد دو قطبی دینی - عرفی این است که با پذیرش دو قطبی شدن مفاهیم، این فرض تقویت می‌شود که احتمالاً هر نوع افزایش در فعالیت‌های به اصطلاح دنیایی، به وجود همبستگی معناداری با کاهش در میزان دین دین‌داری نیز تفسیر خواهد شد (سراج‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۳۸). دیگر آنکه عرصه دین متمایز از سایر عرصه‌هاست - نظیر انگاره جدایی دین از حوزه اجتماع و سیاست - که با برداشت ما از دین اسلام ناسازگار است. در نگاهی، ابعاد مختلف دین چنین‌اند:

الف) ابعاد معرفتی (باورها و عقاید، تلقی‌ها و برداشت‌ها)؛ ب) رفتاری، شامل چند بخش: ۱. وجوه رفتاری ناظر به جمع - شامل اعمال مناسکی؛ ۲. وجوه فردی و بیشتر فردی - مثل انگیزه‌ها و احساسات خودانگیزه.

ب) قلمرو مفهومی دین

قلمرو مفهومی مورد نظر از دین، دربردارنده اضلاعی شامل ابعاد شناختی - معرفتی، و رفتاری - مناسکی است که حتی‌الامکان اضلاع بیشتری از دین را به تصویر می‌کشد. این مختصات ناظر به اسلام است و از این‌رو، رهیافتی مجموعی را برخواهد گزید (شجاعی زند، ۱۳۸۰، ص ۳۶-۷۰). ضمن آنکه معطوف به رهیافتی معرفتی است - با این مدعا که ابعاد شناختی - معرفتی اسلام از وجوه اساسی آن است که انواع متنوعی با تاریخ نسبتاً پیرامنه‌ای از چالش‌ها را دربرداشته، در قالب انواع متکثر ایدئولوژی‌ها و ظهور مکاتب تجلی می‌یابد. از طرفی، رهیافتی اشمالی است؛ چنان‌که قرائن مقرر در سنت اسلامی و نیز رفتارهای دینی مسلمانان، حاکی از آن است. دین در تعاریف اشمالی ناظر به مهم‌ترین ساحت‌های حیات انسان بوده، مدعی ارائه بیان و طریق است. مراجعه به مدعیات و تلقی‌ها از منابع گوناگون علوم اسلامی، نظیر کلام، فقه، تاریخ و مانند آن، گواه حضور چنین رهیافتی از دین اسلام است. در نگاهی اجمالی به اصیل‌ترین منابع علوم اسلامی (قرآن و سنت) برای اثبات مدعای اشمالی بودن دین اسلام، استناد به آموزه‌های فراوان ناظر به ابعاد زیست‌دنیوی و ماورایی انسان و بلکه بالاتر و مهم‌تر از آن، توأمانی بودن آن‌دو در آن آموزه‌ها کافی است.

۳. تحجر

الف) واکاوی معنایی

شاید بتوان تحجر را معادل Fanaticism (خشک‌اندیشی) دانست.* معادل‌هایی نظیر «قشری‌گرایی»، «جمود»، «ارتجاعی» نیز به‌کار رفته است؛ اما در مباحث

* تحجر در فرهنگ حمیم معادل Fettrifaction است.

علمی چنین توصیفاتی کمتر پذیرفته می‌شود؛ زیرا بیشتر و با مسامحه تنها یک شرح‌الاسم‌اند. در ارائه قلمرو مفهومی این واژه نیز به برخی شاخص‌های مهم‌تر و شایع‌تر اکتفا می‌کنیم. اوصافی که اتصاف‌کنندگان، اندیشه‌ای را واجد آن دانسته، به جمود متصف یا متهمش می‌کنند.

ب) قلمرو مفهومی

شاخص‌هایی که تا حدودی قلمرو مفهومی تحجر و اندیشه متحجرانه را روشن می‌سازد و به نوعی در این‌باره اتفاق نظر نسبی وجود دارد، عبارت‌اند از:

۱. جزم‌اندیشی حداکثری و غیر مستند به اصول روش‌شناختی قابل دفاع؛
۲. نامعتقد به ضرورت گفت‌وگو؛
۳. فردگرایی حداکثری قائل به اصالت شخصیت عالم در نسبت با علم عالم؛
۴. گذشته‌گرایی لابشرط و غیر قابل دفاع - مانند ایده‌های سلفی‌گری؛
۵. نامعتقد به ضرورت ارجاع ایده‌های خود فضای گفتمان‌های علمی؛
۶. اصلاح، اصولاً هدف پایه‌ای و در اولویت ارزش‌گذاری نیست؛ چون حفظ برخی موقعیت‌ها، قالب‌ها و ارزش‌ها تقدم ذاتی و رتبی دارد؛
۷. درون‌گروه‌گرایی برای حفظ موقعیت‌های درون‌گروهی.

اینها صرفاً توصیفاتی‌اند برای ترسیم قلمروهای مفهومی اندیشه‌های متحجرانه که بیشتر در ساحت‌های گفتمانی منازعات سیاسی - اجتماعی و فرهنگی ظهور دارد که البته منازعات ناظر به ساحت دین و همسویی و ناهمسویی‌های آن با مقولات فرهنگی را نیز می‌توان بخشی از این ساحت قلمداد کرد. اما در مباحث دین‌پژوهانه معاصر نیز مختصات سودمندی موجود است. در این تلقی بیشتر درون‌دینی، تحجر حائز چنین شاخص‌هایی است: احتیاط‌گرایی، تصلب به ظواهر دین و متون آن، تک‌ساحتی‌اندیشی در مصادر استنباط، اصل و فروع را جابجا انگاشتن، سنت و مشهورات عرفی را با دیانت یگانه‌دانستن و بالاخره تن‌دادن به تقلید در اجتهاد (رشاد، ۱۳۸۲، ص ۹۹).

۴. بدعت

الف) واکاوی معنایی

بدعت در نگاهی برگرفته از منابع روایی شیعه، سه قید اساسی دارد: ۱. نوعی تصرف در احکام و عقاید دین است (تصرف به افزودن یا کاستن)؛ ۲. با اشاعه و تبلیغ و دعوت همراه است؛ ۳. در اسناد شرع دلیلی عام یا خاص بر جواز آن موجود نیست (سبحانی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۱). بدعت را می‌توان معادل «Innovation» یا «Heresy» دانست (فرهنگ حییم). بدعت، نوعی خروج از مرزهای پذیرفته یک سنت تاریخی با دوام است؛ سنتی ناظر به بنیان‌های معرفتی، ارزشی و آرمانی خاص خود که بر حفظ آنها پای می‌فشارد. از این منظر، نوعی گرایش به خروج از محدوده معرفتی و یا هنجاری تثبیت‌شده یک سنت است. بدعت و عمل بدعت‌گذاران ممکن است ناظر به ایده و ابعاد شناختی و ناشی از نوعی کمال‌گرایی یا فارغ از آن باشد که در صورت دوم، بیشتر منبعث از انگیزه‌های اجتماعی است و نه لزوماً برخاسته از آرمان‌گرایی و گرایش‌های ایدئولوژیک و دینی.

۴۹

بدعت

عالمین و نهج البلاغه در تفسیر عقاید دین

اتصاف به بدعت معمولاً در فضای منازعاتی ظهور می‌یابد که یکسوی آن مجادله بر مقولات دینی باشد. بدعت در مختصات مقصود این نوشتار، گرایشی است نه لزوماً منطبق با شاخص‌های جریان‌های روشنفکری اصولاً ناهمسو با دین؛ بلکه گرایش کسانی است که یا داخل ساخت‌های مذهبی جای دارند یا خارج از آن که تنها در صورت دوم می‌توان آن را عمل روشنفکران ناهمسو با دین برشمرد. بنابراین، حتی در فرضی که بدعت را نوعی ادبیات اتهامی و صرفاً توصیفی - اعتباری بدانیم، باز این ویژگی از سوی دو جریان متصور است: الف) جریان دین‌دار - شامل دین‌داران منتقد و گفتمان مجدد در برابر متجدد؛ ب) جریان غیر دین‌دار.

در منابع دین اسلام به گزاره‌های عامی برمی‌خوریم که هر امر نوری، نوعی بدعت تلقی می‌گردد* (نهج البلاغه، خ ۲۹)، اما این بیان نیز به همین شمول بی‌حصر خود باقی نمانده، در تفسیرهای عالمان دین به ناگزیر با قیودی معنایی محصور می‌گردد؛ از جمله

* هیچ بدعتی ایجاد نشد مگر آنکه سنتی نیز بدان سبب ترک گردید.

بدین دلیل که بدعت خواندن مطلق پدیده‌های نو، با توجه به استحاله توقف پدیده‌های زمانمند ناممکن است و در این صورت این دین به ناچار می‌باید با مظاهر تمدن بشری تصادم یابد! پس در تفسیری مقبول‌تر، پدیده‌های نوی که خارج از چارچوب‌های معرفتی - عملی اسلام باشد، بدعت تلقی می‌گردد.

در نگاهی متفاوت، بدعت با عناصر درونی گفتمان تجدد تفسیر شده و بنا به تغییرناپذیری و محتومیت تجدد، بدعت نیز چنین است. در این رهیافت، انسان محصور تجدد است و تنها راه انتخاب وی، انتخاب است - نه تبعیت - که ناشی از کثرت ناگزیری است که تجدد سبب آن بوده است. جوامع نیز تنها در میزان کثرت با هم متفاوت‌اند. در گذشته، بدعت مذموم تلقی می‌شد، از این رو که امری استثنایی بود. اما اکنون، بدعت جزو بافت دوران است. هر انسانی بالقوه می‌تواند بدعت‌گذار باشد. بدعت نوعی جبر است و در برابر آن نیز هیچ اتوریته و گزاره و تکلیف از پیش تعیین شده‌ای برای آن وجود ندارد. جبر انتخاب امر جدید است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳، ص ۳۴ - ۳۵).

در این رویکرد «ثبات» به نوعی از حیطة منطق اندیشه حذف و تغییر، جای آن را می‌گیرد. این نگاه، البته، دچار این تناقض‌نمایی است که از سویی، «تقدیر» (مختص عصر گذشته/ سنت) را که به نوعی ناظر به صفات حتمیت و ثبوت است، در جهان مدرن انکار می‌کند؛ ولی از سوی دیگر، به پذیرش مفهوم «ضرورت انتخاب» و «حتمیت ایجاد تغییر» تن می‌دهد که در ذات خود نوعی تعین‌پذیری است! در این منظر، تقدیر از جمله عناصر کلیدی عصر گذشته (سنت) است که در دنیای مدرن جای خود را به انتخاب داده است. همچنین اصل فراروی را می‌توان تعبیر عامی برای این ویژگی عصر مدرن تلقی کرد که البته این فراروی، تنها به سوی تجربه تحول، پیچیدگی و تنوع است و درباره نسبتش با مفهوم فلسفی کمال، ساکت است (همان، ص ۶۷-۶۸).

از شاخص‌های بدعت در این رویکرد درون تجددی، می‌توان به: الف) عقلانیت خودبنیاد؛ ب) پذیرش پیچیدگی و عدم ثبات پدیده‌ها - فارغ از معنای کمال - اشاره کرد. گویا با فرض عدم ناظریت به مفهوم کمال، بالطبع این بدعت‌ها که موجبات فراروی پیوسته و دائمی انسان را فراهم می‌آورد، ماهیت و مسیری ناشناخته و کور را نیز در

پی خواهد گرفت و قاعدتاً حیرت انسان نیز ناگزیز و البته مقبول تلقی خواهد شد!
در هر حال، برای تشخیص اندیش بدعت‌گذار باید به سه شاخص عمده اندیشه
دینی اشاره کرد:

۱. وجوه ناظر به ساحت‌هایی ثابت، به منزله اصول تغییرناپذیر و بادوام - به مثابه سنت تاریخی آن دین؛
۲. وجوه ناظر به امور قدسی در برابر امر دنیوی - به مثابه هویت ذاتاً دینی که منبعث از امری متفاوت با ساحت‌های دنیوی است؛
۳. حوزه اختصاصی مبانی معرفتی به منزله زیرساخت‌های شناختی ثابت یا متغیر قابل ارجاع به حوزه‌های ثابت. بنابراین، بدعت نیز سه‌گونه تصویر می‌یابد و بدین ترتیب، بدعت نوعی خلق، نوآوری و خروج از چارچوب‌های پذیرفته‌شده دین خاص است و محمل این انحراف - به معنای مخالف - همان وجوه سه‌گانه بوده، بدعت نیز به سه‌گونه ظهور می‌یابد:

۴. انحراف از ساحت‌های ثابت دین (انحراف از سنت)، یعنی تمایل به رهیافت‌های غیر منطبق با سنت دینی؛

۵. انحراف از وجوه لزوماً قدسی و تمایل به رهیافت‌ها و تفاسیر دنیوی غیر قابل ارجاع به ساحت‌های قدسی؛

۶. انحراف از وجوه ثابت معرفتی و تمایل به تفاسیر و تأویلات متفاوت و نه لزوماً دنیوی - مانند برخی تفاسیر عرفانی محض، آنجاکه با ضوابط معرفتی / شناختی آن دین هم‌خوانی ندارد و هیچ محملی برای انطباق روشمند با فهم دینی رایج ندارد.
این سه‌گونه، تصویری عام‌تر از بدعت است، با این تفاوت که بدعت را لزوماً در معنای دنیاگرایانه آن محصور نمی‌کند. در این تقسیم‌بندی، برخی تفاسیر و تأویلات، نظیر رهیافت‌های صوفیانه، گرچه بدعت‌آمیز خوانده می‌شوند، اما با بدعتی که با عرفی‌شدگی نسبتی خاص برقرار می‌کند، ماهیتاً متفاوت است.

ب) تفاسیر متعدد از بدعت

برای بدعت، تفسیرهای متعددی تصویر شده که با لحاظ هر یک، بدعت رابطه‌ای نسبتاً متفاوت با عرفی‌شدگی می‌یابد.

تقابل با استمرار وحی

در این تفسیر، یک دین و حیانی ادعای قاطعی در استمرار دارد؛ زیرا باید شرحی از گذشته و بینشی درباره آینده ارائه کند. شرح گذشته باید شامل حکایتی از ارتباط آغازین باشد؛ ارتباطی که براساس آن، سنت خاصی ظاهر شد و این ارتباط به عنوان اساس پایدار آن سنت باقی می ماند. همچنین بینش آن درباره آینده، حالت نوینی از امور را انتظار می کشد - فردی، جمعی، یا هر دو - که به عنوان سرنوشت نهایی بشریت فقط سنت مذکور را در عملکرد کنونی اش جایگزین می کند. بنابراین، ادیانی چون مسیحیت و اسلام هر یک خود را به مثابه وحی نهایی تغییرناپذیر می دانند؛ «وحی ای که چیز بیشتری نمی توان بدان افزود، چون تازگی و بدعت است» (دیویس، ۱۳۸۷، ص ۲۰۹)؛ اما باید پرسید استمرار ادعاشده وحی چگونه تحقق می یابد. به هر حال آنچه از تأویلات و تفاسیر در وحی و محتوا یا آموزه های آن رخ می دهد که به یک تعبیر، شاید بسط نامیده شود، آیا این بسط همسو با تغییرناپذیری وحی است یا گسست و فقدان همسانی برای آن؟ که در جای خود محل بحث است. اما به اختصار می توان گفت: استمرار یادشده که به نوعی می توان استمرار تاریخی نیز تلقی اش کرد، دو گونه است: الف) بیانگر یا بازتولید دوام زمانی برخی موضوعات از پیش موجود باشد؛ ب) استمرار تاریخی، ایجاد مستقل تلقی شود که از طریق ایجاد روایی معرفت تاریخی به دست می آید (همان). آنچه با معنا و جایگاه وحی از منظر اسلام سازگارتر است، تلقی اول است که با انگاره ثبات و تغییرناپذیری مفاد وحی مناسبت دارد و هم می تواند مرزبندی های خود با امر بدعت آمیز را حفظ کند. در این بیان هرچه با خصیصه ثبات و استمرار آن سنت در تضاد باشد، بدعت آمیز است و با معنای عام اراده شده این نوشتار از عرفی شدگی (افول نقش و موقعیت دین در جامعه) سازگار است. البته امر بدعت آمیز در این ساحت که حوزه ای معرفتی است، بی شک تضاد عمیق تری با دین داشته، در نتیجه عاملیت بدعت در ساحت های معرفتی در عرفی شدگی بیشتر و شدیدتر از دیگر ساحت هاست.

بدعت؛ به مثابه اعتراض به تجلیات دینی

بدعت در رویکردی ناظر به حوزه عینیات اجتماعی، متفاوت تر است. معمولاً انشعاب اعتراضی - که نتیجه بدعت است - علیه اوضاع موجود در یکی از سه حوزه تجلیات دینی رخ می دهد: الف) حوزه تعالیم - مثل اعتراض جدایی طلبان به علت تفسیر بسیار خشک و ایستا یا تفسیر بسیار گسترده و ابهام آمیز از ایمان نظیر وهابیان که تأویل ها و تعبیر سنتی را مردود می دانستند (واخ، ص ۱۷۷-۱۸۹)؛ ب) مناسک - مثل اعتراض علیه مناسک مذهبی و خصوصاً علیه استانداردها در بیان عملی تجارب دینی؛ مثل نحله شین در بودیسم در نفی ریاضت کشی و رهبانیت دنیوی شده زندگی بودایی سنتی (همان، ص ۱۸۳-۱۸۶)؛ ج) قلمرو سازمان و تشکیلات دینی اعتراض علیه جنبه های صوری و رسمی دین سازمان یافته که در بسیاری موارد به انشعاب و تشکیل یک فرقه منجر می گردد. در این نگاه، بدعت جزو عملکردهای اعتراض آمیز است و ادیان جهان به صورت ادواری با اعتراضات علیه مسیر تحول خود روبرو می شوند. پس شاید بتوان بدعت را تجربه عام همه ادیان برشمرد که به سبب ناگزیری از تغییرات متعین تاریخی با آن مواجه می گردد. بنابراین، میزان عرفی شدگی دین، جامعه دینی خاص یا افراد جامعه می تواند تابعی از میزان معرضیت آن دین در برابر بدعت از نوع اعتراضات به تجلیات دینی باشد.

اما این گونه شناسی که اولاً و بالذات برحسب تاریخ غرب مسیحی رقم خورده، لزوماً با گونه شناسی برحسب تاریخ دین اسلام منطبق نیست و در فرض پذیرش، تجربه تاریخی جوامع مسلمان غالباً از گونه های اول و دوم است. البته در دوره های معاصر به دلایل خاص خود، گونه سوم نیز، به ویژه آنجا که روشنفکران حضور داشته اند، کاملاً تجلی داشته، در مواقعی در صدر اغراض فعالیت هاست. اعتراض نیز ممکن است در دو قالب متفاوت شکل گیرد: الف) فردگرایی (عرفان)؛ ب) گروه بندی های تازه (مانند نهضت دینی کالونیسم).

پیامدهای جامعه شناختی اعتراضات رادیکال (بدعت)

اعتراض (بدعت)، لزوماً تجلی معرفتی ناهمسو و برناخاسته از زمینه های اجتماعی نیست. اعتراضات علیه وضعیت هیئت های حاکمه دینی معمولاً از درون همان هیئت ها

به‌مثابه حرکت اصلاحی و نه ضرورتاً تفرقه آغاز می‌گردد. اما عواملی چون منطق درونی یا برخورد سخت هیئت مرکزی یا نمایندگان آن، چه‌بسا نیات خیر معترضان را به انشعاب بدل کند. در آن صورت شخص اصلاح‌طلب، جدایی‌طلب و گروه اصلاح‌طلب هم به‌صورت هیئت یا فرقه مستقلی درمی‌آید؛ تاحدی که خود به گفتمانی نسبتاً - کاملاً انقلابی بوده و قصد جدایی‌طلبی داشته‌اند، بر آن‌اند تا پیوندهایی را که با سنت تداوم تاریخی دارند، به‌طور کامل بگسلند؛ مانند برخی نحله‌های سلفی‌گری، همچون وهابیت (واخ، ص ۱۷۹-۱۸۰). ظهور «جنبش‌های نوین دینی» از مصادیق اعتراض یادشده‌اند و به‌مثابه صورت کلی مجموعه‌ای بسیار متنوع و گوناگون از واقعیات اجتماعی - دینی در جوامع متعددی در دهه‌های اخیر در جهان پدید آمده‌اند (ویلیم، ۱۳۷۷، ص ۸۶). گفتمان دینی غالب جوامع دینی، معمولاً این گونه ناهمسویی در قرائت‌های منشعب را بدعت - گذارانه می‌خوانند. این انشعاب‌های ناهمسو به میزان افزایش تعداد، تنوع ناهمسویی‌ها و منازعات محتوم با تفاسیر رایج، از قدرت اقتدار دین و تفاسیر رایج آن خواهند کاست و این، همان افزایش عرفی‌شدگی به معنای عامی مراد این مقاله است.

بدعت می‌تواند آنچنان مستقلانه پیش رود که نه تنها به عرفی‌شدن/گرایی دین یک جامعه منجر شود، بلکه مدعی ابتدای دینی جدید شود؛ مثلاً «کلیسای علم‌شناسی» - از جنبش‌های نوین دینی بناشده در سال ۱۹۵۴ - خود را سازمانی مبتنی بر مبانی خردگرایانه سازمان‌یافته قلمداد می‌کند. برخی، این رویکرد را نوعی سکولاریزه‌کردن راه‌های نجات و رستگاری تلقی می‌کنند؛ چنان‌که حتی در آن، اشتراک بر اطاعت از الوهیت متعالی نیز وجود ندارد و به دلیل چنین ویژگی‌هایی است که نوعی گرایش دینی آشکارا دنیایی است و هدف آن، به حداکثر رساندن توانمندی‌های بالقوه انسانی است (همان، ص ۸۶-۸۸). چنین تبدیلی پیش از هرچیز، عرفی‌شدگی خود دین است که بی‌شک موجبات عرفی‌شدگی سطوح دیگر (فرد و جامعه) را مهیا می‌سازد. این شکل حاد بدعت که علاوه بر اعتراضات در ساحت‌های کلامی، به ساحت‌های مناسکی و سازمان و تشکیلات دین سازمان‌یافته نیز سرایت خواهد کرد، آشکارا به عرفی‌شدگی همه‌جانبه با همان معنای منظور عام منتهی خواهد شد.

بدین‌سان، بدعت در معنای اخیر (اعتراض در سه ساحت) می‌تواند با تفاوت در

میزان تأثیر و اختلاف مکانیسم اثرگذاری، عاملی در عرفی شدن است. عرفی شدگی ناشی از اعتراض به مبادی و مبانی دینی (تعالیم) مقبول جامعه، در صورت تداوم و توفیق در حصول نتایج نسبی؛ به مراتب، گستره فراخ تری را برای بازتولید محتوای بازاندیشانه دینی خود طلبیده، بر احتمال نفوذ عرفی شدگی در سطوح فرد و جامعه نیز می افزاید. افون بر آن، عمدتاً در ابعاد غیر سیاسی حضور می یابد، گرچه در گام های بعدی در بسترهای سیاسی - اجتماعی نیز عاملی تعیین کننده می گردد؛ در حالی که بدعت در ساحت قلمرو سازمانی اگر چنین نباشد، ناگزیر به دلیل تضاد با سازمان یافتگی نهادینه تشکیلات دینی رایج، ابتدائاً نیز کمابیش (خواسته یا ناخواسته) ظهور سیاسی می یابد. اما بدعت به مفهوم اعتراض به ساحت مناسکی و شعائری، دست کم در ابتدا کمتر با ابعاد سیاسی تضاد می یابد.

ظهور فردگرایی جدید؛ بدعت، عرفی شدن

برخی، ریشه عرفی گرایی دوران معاصر را ظهور نوعی فردگرایی و از بسترهای علی بدعت می دانند. در نظر چارلز تیلور، وفور نعمت پس از جنگ جهانی دوم باعث ظهور نوعی فردگرایی جدید شد و مردم از یک زندگی اجتماعی - آیینی فشرده به جست و جوی جدی رفاه شخصی کشانده شدند. ارتباطات گسترده تر، رفاه بیشتر را به دنبال آورد و افق های نوتری را برای آنان گشود. آن طلب سعادت و رفاه جدید، مردم را با قوت به سوی خود کشید؛ به گونه ای که کم کم زندگی آیینی پیشین را که حول محور اجتماع و مساعی مشترک آن در جهت بقا در جهان مادی بنا شده بود، ترک کردند. پس از آن، این زندگی آیینی به تدریج کوچک تر و تا اندازه ای ناپدید شد. در واقع، بدعت می تواند از طریق فردگرایی - که ابتدائاً و مستقیماً محملی جز فرد ندارد - عامل عرفی شدن در همه سطوح (فرد، جامعه و دین) گردد. این اتفاق، همان تغییرات کلان و همه جانبه فرهنگی ای است که در جهان به نام فردگرایی جدید رخ داده است. در این معنا بدعت، خصیصه عام فرهنگی ای است که فراروی از الزامات زیست دیندارانه، تنها بخشی از - البته مهم ترین بخش - انگیزه ها و اهداف این تحول عام است. تیلور دوران جدید را مرحله نسبتاً جدیدی از حیات دینی می داند که افزون

بر فردگرایی‌های اخلاقی - معنوی و ابزاری، فردگرایی «درون‌نمایانه» ای نیز شایع شده است. این گرایش، ابداع دوره رمانتیک در اواخر قرن هجدهم بود؛ اما اتفاق جدید آن است که این نوع «راه خود را پیدا کردن» (Orientation-Self) ظاهراً پدیده‌ای همگانی شده و احتمالاً انقلاب در مصرف را بارزترین جلوه بیرونی این ویژگی می‌توان دانست. در این معنا «طلب سعادت» به گونه‌ای معنا می‌شود که ویژگی‌هایی، چون دسترسی «زود هنگام»، «عاجل» و «این جهانی» از مهم‌ترین خصیصه‌های حصول آن است. این خصیصه که در نظر تیلور فرهنگ «اصالت» نام دارد، ناظر به برداشتی از زندگی است که همراه با درون‌نمایی‌گرایی رمانتیک اواخر قرن هجدهم پدیدار شد و با این مفاد که هر یک از ما برای تحقق به انسانیت خود روش خاص خود را داریم و مهم این است که هر کس این راه را بیاید و با آن زندگی کند؛ نه اینکه تسلیم پیروی از الگوهای تحمیلی برونی از ناحیه جامعه، نسل قبلی، ولایت دینی یا سیاسی شود! این فرهنگ اصالت، طی قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، موضع بسیاری از روشنفکران و هنرمندان بود. این خودآگاهی درون‌نمایانه جدید، نوع متفاوتی از ذهنیات اجتماعی را رواج می‌دهد. در این حالت، نسبی‌انگاری ملایمی ملازم با اخلاق «اصالت» - بگذاریم هر کسی کار خود را بکند و ارزش‌های یکدیگر را نقد نکنیم - که مقتضای آن است، شکل می‌گیرد. هر چند فاشیسم و ملی‌گرایی افراطی و پیامدهای ناگوار جهانی آن نیز بی‌شک از همین آب‌شخور درون‌نمایی‌گرایی منبعت - شده‌اند! (تیلور، ۱۳۸۷، ص ۱۳۸-۱۵۲).

اما در نگاه اسلام، خصیصه فرهنگی درون‌نماگرایی اندیشه‌ای بدعت‌گذارانه است و در فرض تحقق و شیوع، لوازم خود و عرفی‌شدگی را به همه سطوح و لایه‌های دین، جامعه و فرد تسری خواهد داد. در واقع، وجود مفاهیم، باورها و شعائر ثابت و پذیرش برخی ولایت‌ها بر انسان - به‌ویژه در حوزه توحید به‌مثابه رکن پذیرش دین - و برخی الگوهای ثابت راجع به حیثیت‌های لزوماً جمعی، از ویژگی‌هایی است که در تضاد کامل با این انگاره‌های اومانستی است که مرزهای خود را در برابر فردگرایی‌های بدعت‌گذارانه یادشده، مشخص می‌سازد.

تیلور در مسئله امر مقدس و دین نیز سه نوع نظام اجتماعی را در نظر می‌گیرد که

جایگاه امر مقدس و به تبع دین در هریک تفاوت‌هایی دارد و با تصویر هریک از آن نظام‌ها می‌توان به گمانه‌زنی میزان عرفی‌شدگی دین و جامعه و افراد در آن نظام پرداخت. وی با تصویر سنخی آرمانی از ذهنیت جدید اجتماعی (فردگرایی درون‌نمایانه) مدعی است که جایگاه امر مقدس در روزگار جدید، کاملاً نادرکیمی (Non-Durkheimian) است. به نظر وی در نظام دینی دیرینه دورکیمی، ارتباط فرد با امر مقدس، مستلزم تعلق وی به یک مذهب بود که علی‌الاصول هم گستره با جامعه بود. اما نظام نودورکیمی ورود فرد را به گروه مذهبی‌ای که خود برگزیده بود، روا می‌دید، اما این گروه مذهبی نیز به نوعی او را با مذهب وسیع‌تر مبهم‌تری و مهم‌تر از آن با موجودیت سیاسی‌ای که طبق مشیت الهی نقش ایفا می‌کرد، پیوند می‌داد. اما در عین حال در شیوه نودورکیمی ارتقای جایگاه فرد و حق انتخاب وی به‌وضوح مشهود است. نهایتاً در نگرش درون‌نمایانه‌گرایانه، فردیت فرد علاوه بر تعیین‌بخشی به انتخاب، معیار معناداری و معناسازی نیز می‌گردد. در این وضعیت، زندگی یا رسم و عرف دینی‌ای که فرد به عضویت آن در می‌آید، نه فقط باید حاصل انتخاب خودش باشد، بلکه باید در چارچوب تحول معنوی وی و با تصور وی از این تحول باشد. در این نظام دینی جدید، پیوند ما با امر مقدس از چارچوب‌های وسیع‌تری چون مذهب و حکومت عبور می‌کند. در این نوع فردگرایی تام که در نظام دینی جدید پسادورکیمی رقم می‌خورد، هم به مذهب و هم به آن جمهوری‌خواهی از نوع دورکیمی‌اش پشت می‌شود. در نظر تیلمور تاریخ ما از این نظام‌های دینی گذر کرده و نظام پسادورکیمی هرچه بیشتر به تحت‌الشعاع قراردادن عصر ما نایل آمده است (همان، ص ۱۵۳-۱۵۷). در این صورت سه‌گانه، تنها نظام پسادورکیمی آنچنان کثرت‌پذیری نامحدودی در خود دارد که اصولاً انکار و مواجهه با بدعت به معنایی موجود در دیگر نظام‌ها متصور نیست؛ زیرا فردیت محور هرگونه معنویت، تقدس و التزام‌های ناشی از آن است (همان، ص ۱۶۲-۱۶۴).

پیش‌بینی قاطعانه این تحلیل، باز در نهایت با تاریخ و تجربه به‌گونه غرب مسیحی انطباق دارد. به‌علاوه ظهور گرایش‌های دینی نو و به‌ویژه اسلام‌گرایی‌های جدید در جهان غرب معاصر نیز با آن سازگار نیست؛ ضمن تعمیم‌ناپذیری این‌گونه نظریات برای جوامع اسلامی؛ مثلاً در ایران که جامعه‌ای دینی در حال تجربه پرشتاب گذار است،

پیوند افراد با امر مقدس - و به تعبیر گویاتر با دین - آیا از طریق هیچ چارچوب کلانی، مانند دین یا حکومت نیست؟ آیا نقش نهادهای دینی در میزان دین‌داری مردم قابل انکار است. اصولاً می‌توان در نقض این دسته‌بندی سه‌گانه - دست‌کم در جامعه ایران - به حضور ویژگی‌ای اشاره کرد که از قضا به دوران دیرینه دورکیمی شباهت بیشتری دارد. در این جامعه هنوز هم ارتباط با امر مقدس و دین، مستلزم ارتباط فرد با یک دین خاص است، درحالی‌که نمی‌توان ایران را در مدل‌های دیرینه دورکیمی جای داد و تحلیل کرد، به‌ویژه که در عرصه‌هایی بسیار توانسته است هویت دینی - سنتی خود را از آن تجربه عام مدرنیته در حوزه‌هایی جدا کند یا دست‌کم از محوشدن مرزها و خطوط اصلی آن جلوگیری کند.

ثبات‌گرایی و هویت دینی

از جمله منظرهای مورد بحث، در میزان ثبوت هویت دین و سنت دینی است. با نسبت‌سنجی میان «ایده سنت» نزد دو اندیشه «تحجرآمیز» و «بدعت‌گذارانه» می‌توان به نسبتی که آن دو با عرفی‌شدن دارند، تا حدی پی‌برد. در این باره چارلز دیویس به تصویرسازی سه‌گونه هویت دینی متمایز - با رویکردی متفاوت به سنت - می‌پردازد: الف) هویت پیش‌اعرف‌نگر؛ ب) هویت عرف‌نگر؛ ج) هویت پس‌اعرف‌نگر. البته هویت عرف‌نگر نسبت بیشتری با موضوع بحث دارد.

دین‌داران سنتی غالباً دارای هویتی عرفی‌نگرند و هویت دینی‌شان با محتوای ثابت یک سنت خاص، نهادها و رویه‌های آن گره می‌خورد. آنان خود را تابع اقتدار اسناد و نمایندگان سنتشان ساخته، نگرش بنیادینشان هم‌نوایی با تعالیم صورت‌بندی شده، رویه‌های مستقر و مقامات منصوب اجتماع دینی‌شان است. هر تغییر اساسی در محتوا و قواعد هنجاری سنت، یعنی از دست‌دادن هویت که با مقاومتی شدید روبرو می‌گردد؛ زیرا بدعت تلقی می‌شود (همان، ص ۲۷۵). پس هویت دینی عرف‌نگر، طبعاً با عرفی‌شدگی ناسازگار است. در ابتدا، این هویت در برابر عرفی‌شدگی و پیامدهای محتومش مقاومت می‌کند، اما عطف به مختصات مذکور در جدول پایانی، می‌توان به نسبت‌های معنادار آن با اندیشه‌های متحجرانه پی‌برد و به مشابهت حکمی این هویت

دینی با اندیشه متحجرانه حکم کرد و مآلاً نسبت معکوس اندیشه‌های متحجرانه با عرفی‌شدگی و پیامدهای محتوم آن را تصدیق کرد؛ مگر ملاحظه اعم بودن هویت دینی عرف‌نگر از اندیشه متحجرانه و این نتیجه که همه مصادیق هویت‌های عرف‌نگر چنین نسبتی با عرفی‌شدگی ندارند! در این گونه‌شناسی همچنین، تمامی فرقه‌ها و مذاهب اسلامی به طریقی محکوم حکمی نسبتاً مشابه می‌گردند؛ زیرا همگی در انگیزه حفظ سنت مقرر اسلامی - با قرائت خاص خود - و مشروع جلوه‌دادن انتساب هویت دینی خود به آن مشترک‌اند؛ اما آیا می‌توان همگی را به متحجرانه بودن متصف ساخت؟!

در واقع، تمایز اصلی، میان هویت عرف‌نگر و پسا عرف‌نگر است. در نظر دیویس در وضعیت کنونی جهان برای بسیاری، حفظ ایستار دینی عرف‌نگر بسیار دشوار شده و دلیل آن نه تنها رشد درونی آگاهی دینی، بلکه فشار روندهای عام‌گرا در دیگر عرصه‌های فرهنگی عاملی است که گسترده‌ترین تأثیر را در آشفته‌ساختن دین عرف‌نگر دارد؛ چنان‌که هویت دینی عرف‌نگر به امری خلاف قاعده بدل شده و آن‌قدر که با ساختار آگاهی مدرن ناسازگار است، با محتوای آگاهی مدرن ناسازگار نیست (همان، ص ۲۶۶-۲۷۶). در این میان، آنچه بیش از هر عاملی موجب تسهیل و تسریع این فرایند - و عرفی‌شدن - می‌شود، عاملیتی است که از سوی: الف) تغییرات رخ داده در دین، و از طریق ب) تغییرات نگرشی افراد به دین، ناشی می‌شود که هر دو از گونه‌های بدعت‌اند. اما اطلاق این ایده را نیز نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا مورد نقض جامعه ایران - که در آن، دین (سطح دین) و دین‌داری افراد (سطح افراد) علی‌رغم تجربه‌های فراوان رویه‌هایی از جنس مدرنیته و عرفی‌شدگی - بدین معناست که هویت دینی با همان شاخصه‌های عرف‌نگر دیویسی، همچنان در بسیاری از ساحت‌ها به حیات پیشین خود ادامه می‌دهد.

دین در بسترهای عام‌گرای یادشده می‌تواند هویتی شکسته پدید آورد که دین و برخی اجزای اخلاقیات را از دیگر حوزه‌های تجربه انسانی جدا کند. در این عام‌گرایی‌های گیج‌کننده، دین می‌تواند پوششی ایمن و پاسخگوی پرسش‌های حیاتی انسان گردد؛ اما اگر در سطوح رویه‌های سنتی (عرف‌نگر) باقی بماند و نسبتش با پشتوانه‌های اصیل اعتقادی را فروگذارد، در واقع نوعی خشک‌اندیشی (Fanaticism) (تحجر) است که فقدان واقعیت

جبران نمی‌شود و خود نیز در معرض تأثیرات محتوم عصری، همچون عام‌گرایی و فضای مدرن می‌باشد. این‌گونه خشک‌اندیشی، مستقیماً نسبتی با عرفی‌شدن نمی‌یابد؛ اما با واسطه، در بسترهای عام دامنه‌دار و در گذر زمان و در اثر تصادمات جامعه و دین با عرفی‌شدگی نسبتاً محتوم دوران معاصر، وجهه ایمنی و پشتیبانی‌گری خود را از کف داده، ابتدائاً عرفی‌شدگی از جانب افراد بدون مقاومت بیشتر پذیرفته خواهد شد و زمینه‌های مساعد نفوذ پیامدهای آن را در دو سطح کلان‌تر جامعه و دین فراهم خواهد آورد. پس این مقاومت ابتدائی، در بلندمدت کم‌رنگ شده، مسیری کاملاً تقلیل‌گرا (تضعیف موقعیت فرانهادی دین، به‌ویژه در جوامعی با حکومت‌های اسلامی) می‌پیماید و از آنجا توان رقابت و پاسخگویی به مطالبات و مقتضیات نامتعیین زمانمند جامعه و افراد را نداشته، با تردید روبرو می‌شود و از میزان پذیرش آن کاسته، در نتیجه بستر ساز افزایش اقبال به عرفی‌شدگی می‌گردد. پس انسان‌ها فارغ از خصایص فرهنگی، پیوسته به دنبال محملی ثابت برای باورها و نگرش‌های خود می‌باشند و اگر باورهای مقبول جامعه - و حتی قائم به سنت - خود را متزلزل و غیر پاسخگو ببینند، احتمال بی‌اعتمادی و ناباوری‌شان و پذیرش جایگزین‌ها افزایش می‌یابد و این خصیصه به‌مثابه نیازی ذاتی (فطری) به حوزه باورهای دینی محدود نمی‌گردد؛ چنان‌که برگر نیز یکی از ریشه‌های تجدید حیات دین در سراسر دنیا را معلول سست شدن پایه‌های یقینی می‌داند که در بیشتر برهه‌های تاریخ مردم با آنها زندگی کرده‌اند و آن را نیز به مدرن‌شدن نسبت می‌دهد (سراج‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۵۲).

در نظر دیویس تغییر به اخلاقیات عام‌گرا و عقلانی‌شدن حیات اجتماعی (معرف و جوه ایجابی عرفی‌شدن) به معنای پایان دین نیست، بلکه ایمان دینی، مستعد رشد ریشه‌ای است که میان اصول دینی عام و سنت دینی خاص فرق می‌گذارد. این اصول عام، منبع خلاق نمادها، تعالیم، مناسک و هنجارهای هر سنت‌اند؛ اما محدود به هیچ سنت منفردی نیستند! و به‌واسطه تاریخ تاکنون به انجام رسیده‌شان تهی نگشته‌اند. کسانی که با پرورش خود براساس اصول عام دینی به هویت دینی پسا‌عرف‌نگر دست یافته‌اند، قادرند به‌نحوی مثبت، تکثر سنت‌های دینی و تغییرات جوهری در دین خود را بپذیرند. هویت دینی پایه‌ای آنها در معرض تهدید نیست؛ زیرا با محتوای صورت‌بندی‌شده سنتی که آنها بدان تعلق دارند، گره نخورده است.

نقد این سخن آن است که مسلمانان نیز اولاً، هویت دینی خود را با سنت تاریخی خود رقم زده‌اند (اصرار شعبه‌های مختلف فرقه‌های اسلامی بر حفظ نسبت‌های تاریخی - سنتی مورد نظر خود، گواه این مدعاست). با این حال، نه تنها هویت‌شان در معرض تهدید نیست، بلکه گرایش‌های روزافزون دین‌داران دیگر ادیان به این دین، گواه پویایی هویت آنان است! ثانیاً، این نوع عام‌گرایی پساعرف‌نگری که از سوئی، به پلورالیسم دینی و از جانبی، به زمینه‌سازی پذیرش تغییرات جوهری در دین منجر می‌گردد، در میان مسلمانان قابل اثبات نیست و به فرض وقوع، به بدعت و آنگاه عرفی‌شدگی خواهد انجامید؛ چنان‌که در مورد ظهور قشر روشن‌فکری در جغرافیای اسلامی معاصر چنین شد. بنابراین، آن ویژگی پساعرف‌نگر، با تلقی مسیحی از دین ترسیم شده است. آن عام‌گرایی، دست‌کم در تلقی غالب اسلامی بدعت‌گونه است؛ زیرا حد بسنده‌ای از خوداندیشی است که به فرد اجازه می‌دهد تمایز میان امر عام و امر خاص را در سنت خودش تشخیص دهد. البته از نظر دیریس هویت دینی عام‌گرا با تعلق به یک سنت قابل جمع است. به نظر وی چنین هویتی بدین معناست که نگرش شخص به این سنت، نگرش هم‌نویانه نیست، بلکه نگرش از آن خودسازی انتقادی است. ایمان دینی این شخص خود و وجدان را منعکس می‌کند؛ به‌گونه‌ای که محتواها و هنجارهای سنت در معرض بررسی انتقادی‌اند و به روی طرد و تغییر گشوده‌اند! چنان‌که پیداست، در این نوع رهیافت می‌توان به‌وضوح دوگونه بدعت که مآلاً به یک مسیر منتهی می‌گردند، اشاره کرد: یکی، بدعت ایجابی؛ دیگری، بدعت سلبی (منشعب از رویکرد انتقادی) که هدف هردو، ایجاد تغییر در دین است و رابطه‌اش با عرفی‌شدگی نیز ایجابی و دائمی می‌باشد (دیویس، ۱۳۸۷، ص ۲۷۶-۲۷۹)

گونه‌های اندیشه معطوف به دین

در یک گونه‌شناسی اجمالی می‌توان گونه‌های چهارگانه اندیشه‌های معطوف به دین و نسبت اجمالی‌شان را در طیفی فرضی ترسیم کرد. این استقرا تام نیست، اما صورت‌بندی اجمالی مفیدی است؛ مثلاً برخی اندیشه‌های پرتأثیر اجتماعی دینی، مانند اندیشه امام خمینی را به‌راحتی نمی‌توان در این مدل جای داد؛ زیرا از سوئی، بسیاری از

شاخص‌های اندیشه‌ی احیاگرانه را داراست، در عین حال تأکید ویژه‌ی آن بر مبانی سنتی، آن را از جای‌گیری کامل در این‌گونه باز می‌دارد:

گفتمان تغییر (فضای عصری)	بدعت‌گذارانه - اصلاح‌گرانه * احیاگرانه - متحجرانه	گفتمان عدم تغییر (فضای سنت)
--------------------------	--	-----------------------------

وجود نقاط میان گونه‌ها به معنای وجود انواع کمترپرداخته‌ای است که اجمالاً برخی ویژگی‌های دوسوی خود را داراست، اما در میانه‌های این طیف مفروض بوده، مصداقی از یک گونه‌ی متعین نیست. مقسم این تقسیم‌بندی نیز وجهه‌ی «بازاندیشانه» به دین‌بودن این گونه‌هاست. اندیشه‌ی متحجرانه هم تنها به دلیل موضوعیت در این نوشتار و امکان مقایسه در مدل آمده و اساساً از انواع بازنگرانه در دین نیست.*

گونه‌های اندیشه مقیاس	بدعت‌گذارانه	اصلاح‌طلبانه	احیاگرانه	متحجرانه
اهتمام به سنت دینی و آموزه‌های زمان صدور	معتراض یا منتقد به سنت‌های تاریخی دین	بیشتر منتقد سنت‌ها	بازگشت به آموزه‌های اصیل و نخستین، ضمن پایبندی به تفاسیر فارغ از خطا	اهتمام نامشروط به آموزه‌های زمان صدور
اعتقاد به وجود جوهری ثابت برای دین	نگاه نسبی و مشروط به وجوه ثابت دین	رهیافت حداقلی به وجود ساحت‌های جوهری و ثابت برای دین	معتقد به وجود جوهری ثابت برای دین و تلاش برای احیای آن	اعتقاد به حداکثری بودن ساحت‌های ثابت برای دین؛
بازاندیشی؛ دگرگونی و نوگرایی	- ناظر به وجوه پویایی حداکثری دین؛ - بازاندیشی، هدف و به مثابه	- تأکید بر فهم عصری دین؛ - رجحان تغییر بر ثبات؛ - غلبه نسبی ثبات	- تلاش برای انطباق دین با مقتضیات زمان؛ - چشم‌انداز تغییرات، ناظر به	- چشم‌اندازهای معطوف به گذشته (سنت‌انگاری حداکثری)؛ - انکار بازاندیشی دینی (گرچه خود در

* برای مطالعه ر.ک: شجاعی‌زند، دین، جامعه، عرفی‌شدن.

متحجرانه	احیاگرانه	اصلاح طلبانه	بدعتگذارانه	گونه‌های اندیشه مقیاس
عمل به تفسیرهای مغایر با جوهر دین دچار می‌گردد؛ - ناظر به وجوه ایستایی دین؛ - اصالت ثبات در برابر تعبیر	وجوه پویایی دین با دغدغه حفظ جوهر آن؛ - پذیرش تحول، مشروط به حفظ وجوه ثابت دین	بر تحول؛	ضرورت است؛ - چشم اندازهای معطوف به آینده و گذشته‌گریزی - اصالت تحول در برابر ثبات؛	
- قائل به تنافرات ذاتی میان برخی حوزه‌های اساسی تعقل و تدین؛ و اعتقاد به نقش اولوی دین (انفکاک تعقل از تدین)؛ - نفی مطلق نسبیت در تمام سطوح (معرفت‌شناختی و غیر معرفت‌شناختی)؛ - مدعی دستیابی به غایات برخی ساحت‌های اندیشه‌ای از طریق	- قائل به جایگاه ویژه عقل دینی و سنت‌ناگریز؛ - تعقل غایت‌نگر/ آرمانگر؛ - قائل به نسبیت مشروط (عمدتا در سطوح غیر معرفتی)؛	- استقلال نقش عقل و جایگاه انحصاری عقلانیت؛ - پذیرش اجمالی و ابتدایی نسبیت؛	- خودبنیاد پنداری عقل بشری و استقلال غیر مشروط آن* - قائل به تنافرات ذاتی میان برخی حوزه‌های اساسی تعقل و تدین، و نقش اولوی تعقل؛ - عمدتا قائل به لابشرطی نسبیت؛	نقش عقل

۶۳

قیاس

عالمیت بدعت و تحجر در عرفی شدن دین

* خودبنیادپنداری عقل در بازاندیشی دینی بدعت‌گذارانه در قرآنی که روشن فکر مصری (نصر حامد ابوزید) آن را دیدگاه «گفتمان چپ اسلامی» خوانده و هدف نهایی آن را «اصلاح سنت» می‌شمارد، حتی در تدوین مجدد پلان اصول دین برخی از قلب مفاهیم‌های آن، بی‌شک در گفتمان غالب و تاریخی اندیشه‌های اسلامی (شیعه و سنی) بدعت قلمداد می‌گردد:

- علم اصول دین انسان و تاریخ

- الهیات انسان

- معاد آینده

- امامت حکومت و انقلاب (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۲۲۷).

متحجرانه	احیاگرانه	اصلاح طلبانه	بدعتگذارانه	گونه‌های اندیشه مقیاس
کاشفیت‌های دینی و در نتیجه لزوماً توقف تأملات عقلانی در آن باب؛*				
مقاوم در برابر عرفی‌شدگی/ تضعیف جایگاه در بلند مدت؛	قائل به گزینش پیامدهای مثبت عرفی‌شدگی؛	نه چندان مقاوم در برابر عرفی‌شدگی و پیامدهای آن؛**	- بیشترین نسبت با عرفی‌گرایی؛ - زمینه‌ساز عرفی‌شدگی؛	*میزان عرفی‌گرایی
- خوارج در صدر اسلام؛ - نهضت وهابیت هنگام تاسیس و حاضر؛ - جریان اخباری‌گری در برابر اصولیان (تعبد - تدین - محوری مطلق)؛ - اشاعره در سده‌های	- تاحدودی جریان‌های منشعب از جنبش اخوان المسلمین در جهان اسلام (البته با رویکردهای عمدتاً سنی) - تقریباً ایده‌های کسانی چون مطهری؛	تا حدودی برخی جریان‌های روشن‌فکری دینی دهه‌های اخیر؛	- جریان‌های روشن‌فکری دینی دوران مشروطه و تاحدود زیادی، جریان روشن‌فکری دوران حاضر؛	*گونه‌های تاریخی

* البته آنگاه که تفاسیر در حوزه دین روشمندانه به گزاره‌های وحیانی استناد یابد و مدعی کاشفیت تام از محتوای وحیانی باشد، وجهی برای اصرار بر تأملات دنباله‌دار احتمالی عقلانی متصور نیست و نمی‌توان آن را به متحجرانه بودن متهم ساخت! اساساً مبانی معرفتی بنیادین دین وحیانی، مدعی برخی ساحت‌ها و انگاره‌های ایستا به مثابه حفظ وجوه جوهری وجودی برای دین است (ر.ک: شجاعی‌زند: «پارادوکس روشنفکری و دینداری»).

** در گفتمان اندیشه اصلاح طلب در جهان اسلام، برخی (نصر حامد ابوزید مصری) نه تنها در برابر عرفی‌شدگی مقاومتی نداشته، اصولاً جوهره سکولاریسم را چیزی جز تأویل و فهم علمی از دین نمی‌دانند. مدعی آنان، اساسی خواندن حضور دین (همه ادیان) در هر تحول اجتماعی است؛ اما محل اختلاف، تفسیر از دین است. تفسیر خاص آنان از سکولاریسم، ناظر به تجربه تاریخی جهان غرب در جداسازی کلیسا از دولت و راهیابی به علم، توسعه و آزادی است و تفسیر آن به «جدایی جامعه از دین» را نمی‌پذیرند (ابوزید، ۱۳۸۱، ص ۵۶).

متحجرانه	احیاگرانه	اصلاح طلبانه	بدعتگذارانه	گونه‌های اندیشه مقیاس
نخستین اسلام؛ - جریان صوفی‌گری (باطنی‌گرویی / ناباوری به نقش داوری تعقل)؛				
- اصالت بواطن؛ تردید در وجوه مناسکی با استناد با صوری بودن آنها؛ (مانند اندیشه صوفی‌گری)؛ - مدعی دسترسی به بواطن دین؛	اصالت محتوا و باطن در عین پذیرش نقش تبعی صورت و قالب (در مواردی اهتمام به صورت‌ها به دلیل ارجاع آنها به بواطن مانند تفسیری از ظواهر مناسکی شریعت می‌شود)	- باور به ثانوی بودن قالب‌ها/ صورت‌ها؛ - امکان حذف برخی صورت‌ها از پیکره یک مقوله دینی با توجیه اصیل بودن باطن و محتوای دین؛	- تفکیک کامل و مطلق صورت از قالب و ناچیز شمردن نقش قالب‌ها و صورت‌ها؛	*باطن / محتوا صورت / قالب
- تفسیر ناپذیری (همراه با تفسیرپذیری درونی) / مطلق‌انگاری حداکثری؛ - نفی مطلق قرائت‌پذیری؛	- تفسیرپذیری محدود و مشروط به حفظ اصول موضوعه؛ - تلاش برای به سخن در آوردن بخش‌های پیشتر صامت دین؛	تفسیرپذیری محدود، کثرت‌گرایی نسبی؛	- تفسیرپذیری کثرت‌گرا، قرائت‌های متعدد؛ - تفاسیر متنوع و نوبه‌نو شونده؛	*تفسیرپذیری
- میان هدف و وسیله فرقی نیست و گویا دین مأمور حفظ آثار باستانی است؛ - آنچه در گذشته بوده، جزء مسائل و	پدیده‌های نو در روابط معنادار خود با سنت مستقر تفسیر یافته، محک می‌خورند،	اهتمام برای تفسیرهای نوین از پدیده‌های مستقر در بافت سنت؛	- هر پدیده نوظهوری به نام مقتضیات زمان، تجدد و ترقی و جبر زمان تلقی می‌شود؛	*تفسیر پدیده‌های نوظهور

متحجرانه	احیاگرانه	اصلاح طلبانه	بدعتگذارانه	گونه‌های اندیشه مقیاس
شعائر دین و از سنت با دوام آن است؛			- هر امر تازه‌ای به حساب تجلیات تمدنی، توسعه و پیشرفت گذارده شده، تابع دانش است؛ - آنچه در گذشته بوده، جزء مسائل و شعائر دین است، اساساً دین ناظر به گذشته و علاقه به ثبات و سکون است؛	
رهیافت‌های قبضی حداکثری به دین و پدیده‌های آن؛	قابل به امکان بسط مفاهیم و پدیده‌های دینی، در چارچوب‌های تعیین یافته دین؛	- غالباً معترض و ناقد به وجوه متعین، ساختهای بسط‌ناپذیر و کمتر بسط‌پذیر دین؛	عمدتاً رهیافت‌های بسطی به دین و پدیده‌های دینی؛	*رهیافت‌های بسطی و قبضی به دین
- اصولاً علمی خارج از حوزه دین نمی‌تواند دین را مطالعه کند؛ - اعتبار علوم دیگر نیز در گرو اعتباربخشی دین بدان است؛	- نگاه بیرونی به دین و پدیده‌های آن، ضمن تمرکز بر عدم تابعیت آن؛	- عمدتاً رهیافت‌های برون‌گرا به پدیده‌های دینی؛ - دین و پدیده‌های دینی نیز قابلیت مطالعات بیرونی دارند؛	دین مانند همه دیگر پدیده‌ها موضوعی است برای مطالعه و دلیلی بر اثبات جوهر ثابت برای آن نیست؛	*رویکردی درون‌گرایانه یا برون‌گرایانه به دین

گونه‌شناسی فوق، ناظر به واقعیت‌های بیرونی بوده، با جریان‌های فکری - تاریخی جهان اسلام در مواردی انطباق دارد. مسائل و تحولات فکری - اجتماعی جهان اسلام نیز می‌تواند میزان صدق این نوع تقسیم‌بندی را تقویت کند. در یک دسته‌بندی، جریان‌های

فکری اسلامی معاصر چند دسته کلی اند: ۱. گروه‌های معنویت‌گرا؛ ۲. گروه‌های ظاهرگرا؛ ۳. گروه‌های انقلابی یا رادیکال؛ ۴. گروه‌های اخوان‌المسلمین (و زیرشاخه‌ها و توابع)؛ ۵. گروه‌های روشنفکری (با لحاظ تنوع آن)؛ ۶. گروه‌های رهبری سنتی.

هریک از آنها به نوعی مشمول این گونه‌شناسی اند، البته با فرض مانع‌الجمع نبودن این صورت‌بندی. تطابق نسبی این تقسیم‌بندی (ناظر به واقع) با گونه‌شناسی ارائه شده می‌تواند شاهدی بر ناظر به واقع بودن آن باشد؛ مانند انطباق برخی مقیاس‌های اندیشه بدعت‌گذارانه با گرایش‌های گروه‌های روشن‌فکر یا قرابت معنادار برخی مقیاس‌های اندیشه متحجرانه با گرایش‌ها و کنش‌های تاریخی - اجتماعی گروه‌های ظاهرگرا (احمد و رونان، ۱۳۸۴، ص ۲۵۶-۲۵۸).

عرفی‌شدگی و دگرگونی اجتماعی

سهم عرفی‌شدگی در تغییرات اجتماعی نیز مسئله‌ای مهم است. از این حیث عرفی‌شدگی را می‌توان از مصادیق تام دگرگونی عام اجتماعی دانست. این معلول تابعی از عواملی، چون ایدئولوژی - و به معنای عام، اندیشه - است که فارغ از سهم‌گذاری‌های تئوریک این عامل در برابر عوامل مادی (تکنولوژی، جمعیت، محیط طبیعی و...) (ر.ک: اچ. لاور، ۱۳۷۳، ص ۱۱۳ - ۱۱۸) می‌توان گفت: اندیشه بدعت‌گذارانه مقتضی شتاب بیشتر آهنگ دگرگونی است. اصولاً اگر موانع این اندیشه در ظهورات اجتماعی خود بتواند از میزان وجهه‌کنترلی و هنجاری جامعه دینی بکاهد، به همان نسبت بر سرعت دگرگونی (عرفی‌شدگی) خواهد افزود و این سرعت نیز از یکسو، تابعی از مقادیر بازتولید اندیشه بدعت‌گذارانه در خصوص نظام بینشی - انگیزشی - ارزشی جامعه دینی است و از سوی دیگر، تابع میزان نفوذ و جوهر کنترلی - هنجاری دین در جامعه دینی است و این جوهر کنترلی - هنجاری دین، عاملی میانجی در عرفی‌شدگی و شتاب آن محسوب می‌گردد. در مقابل، اندیشه متحجرانه در صدد حفظ انگاره‌های موجود و مطلقاً درون‌گروه‌نگرانه است و این مکانسیم ذاتاً مقتضی عدم تغییر و با فرض فشار عوامل بیرونی برای عرفی‌شدگی، سرعت

دگرگونی زمان‌بردار خواهد شد. گرچه در نگاهی دیگر، این درون‌اندیشی و درون‌گروه‌پنداری حداکثری، موجب تفکیک‌پذیری پیوسته با اندیشه‌های رقیب متضاد و شکل‌بندی‌های خاص گروهی در حوزه‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و مآلاً به افزایش فشار عوامل بیرونی و اندیشه‌های رقیب - به ویژه بدعت‌گذارانه - می‌افزاید که این نیز در بلندمدت، احتمال میزان عرفی‌شدگی را خواهد افزود. پس اندیشه متحجرانه مستقیماً و نیز در بلندمدت به دلیل عدم توانایی مقاومت در برابر اندیشه بدعت‌گذار به عرفی‌شدگی کمک می‌کند.

نتیجه‌گیری

سرانجام آنکه بدعت با مختصات ترسیم شده، در معنایی عام به بسط رهیافت‌ها و تفاسیر دنیوی از دین تمایل داشته، در نهایت به عرفی‌شدن هرچه بیشتر دین در جامعه می‌انجامد؛ زیرا عاملی که بیش از هر چیز موجب کاهش موقعیت دین در جامعه است، افزایش تفسیر و در پی آن، رویه‌های دنیوی بیش از پیش در دین است که در مختصات اندیشه بدعت‌گذارانه موجود است. اما در تحجر، همین اتفاق در بلندمدت رخ خواهد داد. تحجر با مختصات یادشده، در ابتدا با هدف حفظ موقعیت موجود دین و تفسیر غیر دنیوی آن کوشیده، سرسختانه بر آن پای می‌فشارد؛ اما ویژگی‌هایی، چون «نفی نیاز به گفت‌وگو» و «جزم‌اندیشی‌های حداکثری» اش، موجب بازتعریف مفاهیم جغرافیای معرفتی آن دین و رسوب مفاهیم بنیادین خود می‌گردد؛ ویژگی حضور زمانمند و پاسخگویی به نیازهای معرفتی زمان را از کف داده، زمینه حضور و نفوذ تفاسیر ناهمسوی دنیوی رقیب را فراهم می‌آورد که خود از شاخص‌ترین بسترهای عرفی‌شدگی است. البته به دلیل مقاومت‌های پیاپی اندیشه متحجرانه، این فرایند به کندی سیر کرده، شتابش به میزان مقاومت اندیشه متحجرانه بستگی دارد. این اندیشه در تقابل با ظهورات تمدنی یا ناچار به تصادم با آن و پذیرش پیامدهایی ناخواسته است و یا به پذیرش گام‌به‌گام و سرانجام استحاله تدریجی خود و عرفی‌شدگی پریسامد و خلع هویت خود تن خواهد داد.

منابع و مأخذ

۱. نهج البلاغه؛ ترجمه محمد عبده؛ ج ۲، قم: مرکز النشر، ۱۳۷۰.
۲. ابن ابی الحدید؛ شرح نهج البلاغه؛ ج ۹، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق - ۱۹۹۸م.
۳. ابوزید، نصر حامد؛ نقد گفتمان دینی؛ ترجمه یوسف اشکوری و محمد جواهر کلام؛ تهران: نشر یادآور، ۱۳۸۳.
۴. احمد، اکبر و هاستینگز رونان؛ مجموعه مقالاتی پیرامون اسلام و جهانی شدن و پست مدرن؛ ویراستاران متن انگلیسی: ترجمه مرتضی بحرانی، تهران: کتابخانه/ موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی؛ ۱۳۸۴.
۵. اسدآبادی، سید جمال؛ مقالات جمالیه؛ تهران: نشریات موسسه خاور، ۱۳۱۲.
۶. بکفورد، جیمز. ای؛ ترجمه مسعود آریایی نیا؛ چ اول، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۹.
۷. پالس، دانیل؛ هفت نظریه در باب دین؛ ترجمه محمد عزیز بختیاری؛ چ اول، قم: انتشارات موسسه امام خمینی، ۱۳۸۲.
۸. تیلور، چارلز؛ تنوع دین در روزگار ما؛ ترجمه مصطفی ملکیان؛ نشر شور، ۱۳۸۷.
۹. جوادی آملی، عبدالله؛ انتظار بشر از دین؛ چ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰.
۱۰. دیویس چارلز؛ دین و ساختن جامعه؛ ترجمه حسن محدثی و حسن باب الحوائجی، تهران: یادآور؛ ۱۳۸۷.
۱۱. رشاد، علی اکبر؛ منطق فهم دین؛ چ اول، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۲. سبحانی، جعفر؛ البدعه؛ دارالاضواء للطباعه و النشر و التوزیع، چ اول، بیروت: ۱۹۹۸م - ۱۴۱۹هـ.
۱۳. سراج زاده، سیدحسین؛ چالشهای دین و مدرنیته؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۳.
۱۴. شجاعی زند، علی رضا؛ دین، جامعه و عرفی شدن؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰.
۱۵. _____؛ مسیره های محتمل در «عرفی شدن» ایران، مجله جامعه شناسی ایران؛

- دوره هفتم؛ شماره ۱؛ بهار ۱۳۸۵.
۱۶. گلستانی، صادق؛ «نقد بررسی نظریه عرفی شدن در ایران» (پایان نامه)، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۱۷. لاور، رابرت اچ؛ تغییرات اجتماعی؛ ترجمه کاووس سید امامی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳.
۱۸. مجتهد شبستری، محمد؛ تأملاتی در قرائت انسان از دین؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۳.
۱۹. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۲۰، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۰.
۲۰. واخ، یوآخیم؛ جامعه‌شناسی دین؛ ترجمه دکتر جمشید آزادگان؛ انتشارات سمت؛ چ اول، ۱۳۸۰.
۲۱. ویلم، ژان پل؛ جامعه‌شناسی ادیان؛ ترجمه عبدالرحیم گواهی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۷.
22. Berger, peter; **The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion**; 1990.