

مطالعات راهبردی ۱۷

نسبت فرهنگ و دین

پژوهشگر: حسن محدثی گیلوایی

دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی راهبردی
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی



مطالعات راهبردی (۱۷)

نسبت فرهنگ و دین

پژوهشگر: حسن محدثی گیلوایی

دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی راهبردی

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

۱۳۹۷

سرشناسه	: محدثی، حسن، ۱۳۴۵ -
عنوان و نام پدیدآور	: نسبت فرهنگ و دین / پژوهشگر حسن محدثی گیلوایی؛
تهیه کننده دفتر مطالعات و برنامه ریزی راهبردی؛ ناظر سازمانی نظام بهرامی کمیل.	
مشخصات نشر	: تهران: موسسه فرهنگی هنری پویه مهر اشراق، ۱۳۹۷.
مشخصات ظاهری	: ۷۴ ص: جدول ؛ ۱۴/۵ × ۲۱/۵ س.م.
فروست	: مطالعات راهبردی؛ ۱۷/ دبیر مجموعه بیژن عبدالکریمی.
شابک	: ۹۷۸-۶۰۰-۸۲۱۵-۳۱-۸
وضعیت فهرست نویسی: فیپا	
موضوع	: دین و فرهنگ
موضوع	Religion and culture :
موضوع	: ر.ا. اولیویه، ۱۹۴۹ - م. -- دیدگاه درباره دین و فرهنگ
موضوع	Roy, Olivier -- Views on religion and culture :
شناسه افزوده	: عبدالکریمی، بیژن، ۱۳۴۲ -
شناسه افزوده	: بهرامی کمیل، نظام، ۱۳۵۰ -
شناسه افزوده	: ایران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. دفتر مطالعات و برنامه ریزی راهبردی
رده بندی کنگره	: ۱۳۹۷ م۳ / ۵۹۵ / ۶۵ BL
رده بندی دیویی	: ۲۰۱/۷ :
شماره کتابشناسی ملی	: ۵۳۲۶۴۱۴ :

عنوان مطالعه: نسبت فرهنگ و دین

واحد تهیه کننده: دفتر مطالعات و برنامه ریزی راهبردی

پژوهشگر: دکتر حسن محدثی گیلوایی

دبیر مجموعه: دکتر نظام بهرامی کمیل

ناظر: دکتر بیژن عبدالکریمی

ویراستار: علی علی محمدی

شماره مطالعه: هفدهم

ناشر: مؤسسه پویه مهر اشراق

امور فنی و هنری: زهرا هوشمند

نوبت چاپ: اول، پاییز ۱۳۹۷

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۸۲۱۵-۳۱-۸

فهرست مطالب

پیشگفتار	۵
مقدمه	۷
فصل اول: نسبت دین و فرهنگ: پیش‌نیازهای بحث	۱۳
فصل دوم: چشم‌انداز یکپارچه‌انگار: دین مؤلفه‌ای از فرهنگ	۲۱
فصل سوم: چشم‌انداز واگرایانه: تمایز دین از فرهنگ	۲۵
گفتار اول: مصداقی از تمایز حداکثری بین دین و فرهنگ: نظریهٔ اولیویه روآ در باب «دین ناب» علیه فرهنگ	۳۳
گفتار دوم: مصداقی از تمایز حداقلی بین دین و فرهنگ: نظریه‌ای در باب ایمان به‌منزلهٔ امری وجودی	۵۲
فصل چهارم: چشم‌انداز سوم: دین به‌منزلهٔ روح فرهنگ	۶۰
نتیجه‌گیری	۶۹
منابع	۷۲

پیشگفتار

داشتن رویکرد راهبردی به مسائل یکی از ضروریات مدیریت کلان نهادها و سازمان‌هاست. این رویکرد با مشخص کردن ابعاد مختلف موضوع‌ها و بررسی نقاط ضعف و قوت و تهدیدها و فرصت‌های موجود تلاش می‌کند با ترسیم اهداف بلندمدت و کوتاه‌مدت، بهترین مسیر را برای رسیدن به این اهداف ترسیم نماید؛ به‌گونه‌ای که حرکت از وضع موجود به وضع مطلوب با کمترین هزینه و بیشترین بهره‌وری انجام پذیرد.

مطالعات راهبردی نوشتاری است که به پژوهش‌های کتابخانه‌ای و میدانی کوتاه‌مدت اشاره دارد. در این متون پژوهش‌گر ضمن طرح موضوع، ابعاد و زوایای مربوط به آن را نشان داده، رهیافت‌های موجود را بیان و درنهایت به جمع‌بندی و درصورت لزوم به ارائه می‌پردازد. مطالعات راهبردی از آن جهت اهمیت دارد که در کنار طرح مسائل نظری و کمک به توسعه دانش نظری و کاربردی، به حل معضلات و دشواری‌های موجود در عرصه مدیریتی انجامد. به‌سختی دیگر تلاش شده است این مطالعات به‌نحوی انجام شود که فقط با رویکرد مطالعه‌ای به آن نگریسته نشود بلکه کاربردی و اثربخش بودن آن در حوزه تصمیم‌گیری نمایان باشد.

باید اشاره داشت که مخاطبان این مطالعات را مدیران، مسئولان و کارشناسان حوزه فرهنگ به‌ویژه در مجموعه وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تشکیل می‌دهند. هدف از انجام این مطالعات، تعیین خطوط

کلی بینش و تجربه موجود درباره موضوعها و مسائل حوزه فرهنگ است؛ به نحوی که جایگاه و نقش وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی را درباره موضوعهای مطرح شده به روشنی بیان نماید و از رهگذر چنین نگاهی، واحدهای زیرمجموعه وزارتخانه بتوانند با بهره‌گیری از این گزارش‌ها؛ طرح‌ها و برنامه‌های خود را دقیق‌تر و منسجم‌تر عملیاتی کنند.

بررسی نسبت فرهنگ با دین موضوعی است که به‌ویژه بعد از انقلاب اسلامی در جامعه ما مطرح شده است. در این مورد پرسش‌های بسیاری مطرح است؛ برای مثال آیا این دو حوزه از هم استقلال کامل دارند و اساساً آیا چنین استقلالی در واقعیت و دنیای خارج وجود دارد؟ اگر پاسخ منفی است تعامل و دادوستد بین فرهنگ و دین چگونه ممکن است؟ در این مطالعه دکتر حسن محدثی گیلوایی تلاش دارد از منظر تئوریک به نحوه و پیامدهای تعامل حوزه فرهنگ با دین بپردازد.

دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی راهبردی

مقدمه

فرهنگ و تولیدات فرهنگی موضوع بسیار مهمی است که کیفیت و ویژگی‌های آن برای اغلب صاحب‌نظران جامعه اهمیت فراوانی دارد. حجم بحث‌ها و مناقشه‌هایی که در چند دهه اخیر در این باره صورت گرفته است، قابل توجه است. در ایران سازمان‌های بسیار متنوعی در حوزه فرهنگ مسئولیت دارند و برخی از آن‌ها بیشتر نقش نظارتی دارند و برخی نیز بیشتر در امر تولید کالاها و خدمات فرهنگی دخیل هستند. چه‌بسا هریک از این سازمان‌ها از منظری خاص به فرهنگ و تولید آثار فرهنگی می‌نگرند و هریک وظایفی را بر مبنای اساس‌نامه خود برعهده گرفته‌اند. در این میان دین به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های بسیار مهم فرهنگ با این حوزه تعاملات و بده‌بستان‌هایی دارد. دین به فرهنگ عناصر و ارزش‌هایی را می‌دهد و از آن عناصری را اخذ می‌کند.

در عصر جدید در جوامعی که نهاد دین نهاد نیرومند و تعیین‌کننده‌ای است و حضور اجتماعی پررنگی دارد، نسبت دین و فرهنگ به موضوعی بحث‌برانگیز بدل می‌شود. در دوران پیشامدرن معمولاً چنین موضوعی چالش‌برانگیز و مناقشه‌برانگیز نبود، زیرا معمولاً در عصر پیشامدرن، دین نیرومندترین و تعیین‌کننده‌ترین نهاد اجتماعی بود و از اعتبار اجتماعی تام و تمامی برخوردار بود و نه تنها عرصه عمومی زندگی را تحت تأثیر جدی خود قرار می‌داد، بلکه در قلمرو خصوصی زندگی نیز حضوری

پررنگ و بسیار تأثیرگذار داشت. لذا فرهنگ دست کم در مقام نظر، به منزله امری تحت سیطره دین در نظر گرفته می‌شود؛ اگرچه در مقام عمل ممکن است نفوذ و تعیین‌کنندگی دین در جوامع مختلف یکسان و یک‌شکل نبوده باشد.

در جوامع مدرن اما به دلیل شکل‌گیری آشکالی از تکثر اجتماعی و فرهنگی، این پرسش به ناگزیر مطرح می‌شود که آیا دین می‌بایست حیات فرهنگی جامعه را هدایت کند و رنگ‌وبوی خود را بدان بزند و در تعیین شیوه زندگی مردمان نقش به‌سزایی داشته باشد و الگوها و قالب‌هایی برای زندگی مردمان ارائه کند؟ یا این که حیات فرهنگی جامعه امری پویا و متکثر و دائماً نوشونده است و نمی‌توان برای امر پویای نوشونده متکثر، از قالب و الگوهای واحد سخن گفت. مسأله وقتی مناقشه‌برانگیزتر می‌شود که ما با جامعه‌ای سروکار داریم که برخی از نیروهای دینی در آن بر مبنای قرائتی از دین، متکفل اداره جامعه‌اند و وظیفه دشواری را که همانا اداره دینی جامعه است، به عهده گرفته‌اند و مدعی‌اند که دین برای همه امور جامعه برنامه‌ای دارد و دستورالعمل مناسبی را ارائه می‌کند. بر مبنای چنین اندیشه‌ای از دین انتظار می‌رود که بتواند برای قلمروی پویا، متکثر، و دائماً نوشونده فرهنگ در عصر مدرن، قطب‌نمایی پیش‌رو و راه‌گشا ارائه کند. انتظار می‌رود دین قبله‌ای برای فرهنگ باشد و هر بار که فرهنگ دگرگون و متحول می‌شود، دین بتواند ققنوس‌وار از خاکستر خود برخیزد، تکانی به خود بدهد، گرد و خاکی کند، و به پرواز درآید و جلوه‌گری کند و سایه بگستراند و در مسیر نوینی رو به روشنایی رهنمون شود. آیا چنین انتظاری از دین موجه است؟ به راستی، چه نسبتی بین دین و فرهنگ در عصر مدرن برقرار است؟ جامعه‌شناسان، مردم‌شناسان، و فیلسوفان کدام دیدگاه‌ها و نظریه‌ها را در این باره پرورده‌اند؟ این‌ها

بخشی از پرسش‌های ما در این پژوهش است. باری، نظرگاه‌ها و رویکردهای مختلفی دربارهٔ فرهنگ وجود دارد. در ایران افراد و گروه‌های اجتماعی و سیاسی مختلف، هریک فرهنگ را به‌نحوی تعریف می‌کنند. هم‌چنین صاحبان هریک از مواضع مختلف از نظرگاه خاص خود به نقد پیامدها و عواقب اجرایی شدن دیدگاه رقیب می‌پردازند و ارزیابی خود را از نتایج تحقق رویکردهای بدیل مطرح می‌کنند. آن چیزی که این موضوع را بسیار جدی می‌سازد این است که دین در جامعهٔ ما عنصری اساسی در فرهنگ است و نیروهای دینی مختلف، انتظارات خاص خود را در عرصهٔ فرهنگ دارند.

برخی افراد و گروه‌ها وقتی از فرهنگ سخن می‌گویند، آن را براساس دوقطبی فرهنگ دینی و فرهنگ سکولاریستی به تصویر می‌کشند و وقتی از فرهنگ مطلوب سخن می‌گویند، فرهنگ دینی را با تعریف اختصاصی‌شان از دین مدنظر دارند. از این منظر فرهنگ و کالاهای فرهنگی یا دینی است و یا سکولاریستی و غیردینی. در سوی دیگر و مقابل، فرهنگ قلمرو وسیعی را دربرمی‌گیرد و دین یکی از عناصر مهم فرهنگ است، اما لزوماً عنصر مهم و یا دست‌کم تنها عنصر سازندهٔ فرهنگ جامعه نیست. از این منظر دولت می‌بایست در برابر نیروهای فرهنگی موجود در جامعه نقش یک نیروی بی‌طرف را ایفا کند و فقط برای تمام نیروهای موجود در عرصهٔ فرهنگ بستر مناسبی برای رشد و فعالیت فراهم آورد. از این منظر، مهندسی فرهنگی نیز نوعی مداخلهٔ آمرانه و مکانیکی در قلمروی است که مانع خودگردانی و استقلال حوزهٔ فرهنگی می‌شود و به فرایند طبیعی و خودجوش رشد و تحوّل نیروهای فرهنگی صدمه می‌زند و مانع از توسعهٔ فرهنگی می‌گردد و به‌نحو تصنعی شرایط را برای دست‌اندازی نیروهایی بیرون از عرصهٔ فرهنگ به این عرصه فراهم می‌سازد؛ نیروهایی

که تعلق جدی به قلمرو فرهنگ و زیست فرهنگی ندارند و با مقاصدی فرافرهنگی در عرصه فرهنگ مداخله می‌کنند. این دیدگاه، مهندسی فرهنگی را به‌منزله «سرهنگی فرهنگی»، تخطی از قواعد درونی حیات فرهنگی جامعه می‌دانند.

اکنون پرسش این است که منطق دین و اهداف و ابزار آن چیست؟ و چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی با منطق، اهداف، و ابزار فرهنگ دارد؟ اندیشمندان و مکاتب مختلف نسبت دین و فرهنگ را چگونه ترسیم می‌کنند؟ کدام دیدگاه درباره دخالت دولت در عرصه فرهنگ، دیدگاه مناسب‌تری است؟ هریک از این رویکردها درباره نسبت دولت و فرهنگ چه پیامدهایی دارند؟ نیروها و جریان‌های دینی موجود در جامعه در باب مداخله دولت در حوزه فرهنگ چه موضعی دارند و چه نقدهایی به یکدیگر وارد می‌کنند؟ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به‌منزله یکی از مهم‌ترین سازمان‌های دولتی در عرصه فرهنگ در دوره‌های مختلف حیات خود، کدام رویکرد را دنبال کرده است؟ مناسب‌ترین رویکردی که وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی می‌تواند در این باره در پیش بگیرد کدام است؟ این‌ها پرسش‌هایی است که به‌منظور اتخاذ سیاست‌های سنجیده و برنامه‌ریزی کارآمد توسط وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، می‌بایست بدان پرداخته شود.

درواقع، هر سازمانی می‌بایست اهداف، رویکرد، سیاست‌ها، و راهبردهای خود را در حیطه خاص فعالیت خود مشخص سازد تا بتواند رسالت، اولویت‌ها و مسئولیت‌های خود را بشناسد و متناسب با آن‌ها فعالیت کند و براساس آن‌ها به ارزیابی از عملکرد خود و نیروهایش بپردازد و کارنامه‌اش را در بخش‌های مختلف فعالیت خود مورد ارزیابی انتقادی قرار دهد و به بازاندیشی در باب ادامه فعالیت خود بپردازد. وزارت فرهنگ

و ارشاد اسلامی، به‌منزله یکی از مهم‌ترین سازمان‌های فعال در عرصه فرهنگ، بیش از هر سازمان دیگری می‌بایست روی کرد خود را در عرصه فرهنگ مشخص سازد. شاید بتوان گفت که این وزارت‌خانه بیش از هر سازمان دیگری در معرض داوری نیروهای سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی مختلف قرار دارد. بنابراین، نیازمند اتخاذ مواضع نظری مشخص است تا سیاست‌ها، برنامه‌ریزی‌ها و اقدامات خود را براساس چنین موضعی موجه‌سازی کند و به اقدامات خود مشروعیت نظری ببخشد. در غیر این صورت، عمل کرد این سازمان عملاً تحت تأثیر شرایط و مقتضیات زمانه و مسائل و امور مقطعی قرار خواهد گرفت و روشن است که عمل کرد یک سازمان صرفاً برحسب امور مقطعی و سیاست روز آفت بزرگی برای هر سازمان - به‌ویژه سازمان‌های فعال در عرصه فرهنگ - خواهد بود. مهم‌ترین نتایجی که از این تحقیق انتظار می‌رود، عبارتند از:

۱. شناسایی و دسته‌بندی و بررسی انتقادی دیدگاه‌ها و روی‌کردهای مختلف درباره نسبت دین و فرهنگ و سازوکار و اهداف و ابزار هر یک؛
۲. تعیین مواضع و شناسایی نیروهای دینی مختلف درباره جایگاه و نقش فرهنگ و درک آن‌ها از فرهنگ؛
۳. آسیب‌شناسی عمل کرد دولت در تنظیم رابطه بین دین و فرهنگ.

فصل اول

نسبت دین و فرهنگ: پیش‌نیازهای بحث

نسبت دین و فرهنگ: پیش‌نیازهای بحث

برخی از صاحب‌نظران معتقدند که بحث از نسبت دین و فرهنگ مسبوق به برخی از پیش‌نیازهای معرفتی است. تا آن پیش‌نیازها محقق نشوند، نمی‌توان به‌درستی، نسبت دین و فرهنگ را مورد سنجش قرار داد. یکی از این پیش‌نیازهای مورد بحث ارائه‌ی تعریف از این مفاهیم است. به‌راستی، به‌نظر می‌رسد پیش از هر بحثی لازم است نخست مفاهیم دین و فرهنگ را تعریف کنیم و مرادمان را از هریک از این مفاهیم روشن سازیم. اما به‌محض این‌که به این موضوع می‌پردازیم و گامی در جهت ارائه‌ی تعریف برمی‌داریم و به‌ناگزیر تعاریف ارائه‌شده را مرور می‌کنیم، درمی‌یابیم که با انبوهی از تعاریف از دین و فرهنگ مواجهیم و با مسأله‌ی انتخاب و ترجیح یکی از این تعاریف بر بقیه روبه‌رو هستیم. نکته‌ی مهم‌تر این است که ارائه‌ی تعریف از مفاهیم دین و فرهنگ به‌تبع نسبت آن‌ها را با یک‌دیگر نیز تعیین می‌کند. لذا تعریف مفاهیم فرهنگ و دین ظاهراً برای بحث در باب نسبت میان آن‌ها تعیین‌کننده است. اما آیا ضرورت دارد نخست وارد مناقشه در باب تعریف دین و فرهنگ بشویم و در بادی امر درگیر معرکه‌ی تعاریف متنوع از هریک از آن‌ها شویم. چنان‌که اشاره شد، برخی لازمه‌ی بحث از نسبت دین و فرهنگ را ارائه‌ی تعریف از هریک از این مفاهیم دانسته‌اند. بهرامی اگرچه مفهوم پیش‌نیاز را برای بحث از نسبت دین و فرهنگ به‌کار نمی‌برد، اما عملاً لازم می‌داند که پیش از ورود به این بحث، از پیش‌نیاز آن سخن گفته شود:

«تعیین معنای دین و فرهنگ، قلمرو دین و فرهنگ و خاستگاه پیدایش این

دو، از مهم‌ترین مباحثی است که به کشف رابطه دین و فرهنگ یاری می‌رساند» (بهرامی، ۱۳۸۷).

این نوع مواجهه و تقدّم‌بخشیدن به تعاریف ظاهراً منطقی است. اما چنین اقدامی ما را به مشکلی در ترجیح تعاریف دچار می‌کند و چه‌بسا چنین ترجیحاتی بدل به کانون اصلی اختلاف در باب موضوع خواهد شد، زیرا به‌طور طبیعی دیگران می‌توانند ترجیحات دیگری داشته باشند. برای پرهیز از این مشکل، می‌توان بر روی موضوع اصلی یعنی نسبت دین و فرهنگ تمرکز کرد. به‌نظر می‌رسد اگر انواع روی‌کردها در باب نسبت دین و فرهنگ مورد بحث قرار گیرد، به‌خودی‌خود جهت‌گیری‌های کلی در باب تعریف دین و تعریف فرهنگ نیز در آن مندرج خواهد بود و این ما را از ورود به بحثی پرمناقشه بر سر ترجیح تعاریف این مفاهیم بی‌نیاز و معاف می‌سازد.

پیش‌نیاز دیگری که مطرح است تعیین قلمرو دین و قلمرو فرهنگ است. برخی بر آن‌اند که اگر بخواهیم این نسبت‌سنجی (سنجش نسبت دین و فرهنگ) را انجام دهیم، ناچاریم قلمرو هر یک از آن‌ها را پیشاپیش تعیین نماییم:

«یکی دیگر از مباحثی که در فهم نسبت و رابطه دین و فرهنگ بسیار نقش‌آفرین است، تعیین قلمرو هر یک از دین و فرهنگ است. اگر قلمرو هر دو واحد باشد، نسبت دین و فرهنگ این‌همانی خواهد بود و اگر قلمرو فرهنگ وسیع‌تر از دین باشد، نسبت کل و جزء برقرار خواهد بود و... بنابراین شایسته است نگاهی گذرا به قلمرو دین و فرهنگ داشته باشیم... نسبت دین و فرهنگ با توجه به نظریات مختلف در باب قلمرو دین و فرهنگ متفاوت خواهد بود. براساس نظریه دین حداکثری نسبت دین و فرهنگ این‌همانی خواهد بود، زیرا دین حداکثری ناظر به تمامی ابعاد زندگی انسان است و هیچ زاویه‌ای از زوایای زندگی انسان از نظارت دین بیرون نیست. چنان‌که فرهنگ نیز یک عنوان کلی است که فرهنگ عامه و خاصه را دربرمی‌گیرد و تمامی دانش‌ها، روابط، قوانین، آداب

و رسوم و... در زیرمجموعه فرهنگ قرار می‌گیرد. بر این اساس، دین به فرهنگ، بسیار یاری می‌رساند و می‌تواند در فرهنگ‌سازی نقش بسیار برجسته‌ای داشته باشد، چنان‌که فرهنگ نیز در دین بسیار تأثیرگذار است و با آمدن دین، فرهنگ مردم رنگ‌وبوی دینی می‌گیرد و آنچه پیش از ظهور دین به‌عنوان فرهنگ شناخته می‌شد، امروزه به‌عنوان عناصر دین شناخته می‌شود... نسبت دین و فرهنگ با توجه به دین حداقلی و فرهنگ، نسبت این‌همانی نخواهد بود، زیرا دین حداقلی تنها ناظر به زندگی اخروی است و برای زندگی دنیوی هیچ‌گونه برنامه‌ای ندارد، اما فرهنگ ناظر به زندگی دنیوی است و آخرت و مسائل اخروی در حیطه فرهنگ قرار نمی‌گیرد، مگر در جایی که یک فرهنگ تحت تأثیر یک دین قرار گرفته باشد و عناصری در فرهنگ ناظر به زندگی اخروی باشد. افزون بر این، برخی از موضوعات دینی در دین حداقلی نیز این‌توان را دارند که فرهنگ‌سازی کنند و گاه اصلاحات بسیار شدید و عمیق در فرهنگ ایجاد کنند و فرهنگی ویژه که متفاوت با دیگر فرهنگ‌هاست، ایجاد نمایند... از سویی دیگر فرهنگ در فهم دین حداقلی بسیار تأثیرگذار است و عناصر گوناگونی از فرهنگ چون علم، زبان، عرف، آداب و... به فهم دین بسیار یاری می‌رسانند و دین را درخور فهم می‌سازند» (همان).

دیدگاه فوق‌چهبسا در میان بسیاری از صاحب‌نظران فرهنگی و نیروهای سیاسی و اداری در ایران وجود دارد. نقدی که به این دیدگاه می‌توان وارد کرد این است که بحث از تعیین حدود قلمرو دین و قلمرو فرهنگ اولاً جدای از تعاریف دین و فرهنگ و جدای از نسبت میان آن‌ها نیست. اگر این مفاهیم را تعریف کنیم یا نسبت آن‌ها را مورد بحث قرار دهیم، خواهی‌خواهی دامنه شمول و حضور، عمل‌کرد، و تأثیرگذاری آن‌ها را مشخص ساخته‌ایم. بنابراین، نمی‌توان تعیین قلمرو دین و فرهنگ را به‌منزله پیش‌نیاز بحث از نسبت دین و فرهنگ دانست. پیش‌نیاز امری است که در صورت فقدان آن موضوع قوام نمی‌یابد

و در این جا چنین چیزی صادق نیست. ثانیاً، در تعیین قلمرو دین و فرهنگ، هم می‌توان رویکرد توصیفی - توضیحی اختیار کرد و هم می‌توان رویکرد هنجارین - تجویزی را برگزید. تفکیک این دو رویکرد از هم ضرورت دارد. معمولاً در مطالعات دانش پژوهانه و عالمانه بی‌طرفانه و ناظر به واقع، رویکردی اتخاذ می‌شود که می‌کوشد فرهنگ و دین را آن‌طور که مصادیق آن‌ها در جامعه و تاریخ تحقق یافته است، توصیف کند و توضیح دهد. اما در آثار سیاست‌گذارانه، معمولاً رویکرد هنجارین - تجویزی اتخاذ می‌شود که در آن بحث از نسبت دین و فرهنگ ناظر به آنچه باید باشد است نه ناظر به آنچه در تاریخ و جامعه هست و محقق شده است. البته در این صورت نیز بحث از نسبت دین و فرهنگ می‌بایست از بررسی‌های علمی در باب دین و فرهنگ و نسبت آن‌ها، مشروب گردد و تغذیه نماید و بهره‌مند شود. بنابراین، تعیین قلمرو به صورت هنجارین و تجویزی اگر هم کاری روا باشد، در آغاز بحث از نسبت دین و فرهنگ روا نیست و مواضع هنجارین و دستورالعمل‌های تجویزی در تعیین قلمرو دین و فرهنگ به‌منزله پیش‌نیاز بحث از نسبت آن‌ها مطرح شود.

پیش‌نیاز چهارمی که بهرامی در باب بحث از نسبت دین و فرهنگ مطرح کرده است، خاستگاه دین و فرهنگ است. او بحث از خاستگاه دین و فرهنگ را برای مشخص‌سازی نسبت دین و فرهنگ تعیین‌کننده می‌داند:

«بحث دیگری که در روشن‌سازی نسبت دین و فرهنگ بسیار نقش‌آفرین است، بحث خاستگاه دین و فرهنگ است. اگر دین و فرهنگ یک آبشخور واحد داشته باشند، نسبتی خاص میان این دو برقرار خواهد شد و هر یک از دین و فرهنگ یاری‌گر دیگری خواهد بود. در این یاری‌رسانی اگر نقش و کارکرد دین و فرهنگ برابر باشد یا نقش یکی در رساندن به دیگری بیشتر باشد، یا اگر دین خاستگاهی متفاوت از فرهنگ داشته باشد، در این صورت منشأ پیدایش دین و فرهنگ متفاوت خواهد بود و در نتیجه نسبت دین و فرهنگ متفاوت خواهد شد.

برای نمونه اگر منشأ پیدایش دین، ترس انسان نخستین باشد و خاستگاه فرهنگ، نیاز انسان به زندگی اجتماعی، در این صورت دین و فرهنگ یک خاستگاه واحد نخواهند داشت و نسبت میان آن‌ها چون نسبت میان دو چیز با یک خاستگاه واحد نخواهد بود. چنان‌که اگر خاستگاه نظام‌های فرهنگی به دین بازگردد، در این صورت نیز رابطهٔ دین و فرهنگ مانند دیگر صورت‌ها نخواهد بود» (همان).

به‌نظر می‌رسد در این‌جا نیز با مغالطهٔ تسری احکام مربوط به خاستگاه پدیده به قلمرو عمل کرد، تأثیرگذاری، و نتایج و کارکردهای پدیده مواجهیم. نمی‌توان بین خاستگاه پدیده و آثار و عمل کرد و دامنهٔ تأثیرگذاری‌اش نسبت مستقیمی برقرار کرد. به‌علاوه، شأن و مکانت خاستگاه و منشأ متضمن شأن و مکانت محصول نیست. چه‌بسا پدیده‌ای با هر منشئی، سیری از تحوّل را سپری می‌کند و بدون بررسی این سیر تحوّل، داوری در باب آن ممکن نیست و توجّه به خاستگاه و منشأ برای توضیح و تبیین احوال پدیده پس از شکل‌گیری موجه و معتبر نیست. بهرامی بر آن است که اگر خاستگاه دین را فطرت آدمی بدانیم «در نتیجه پدیدارشدن دین وابسته به وجود فرهنگ نیست و رابطهٔ دین و فرهنگ از سنخ رابطهٔ علت و معلول نیست» (همان). سخن عجیبی است که بگوییم «پدیدارشدن دین وابسته به وجود فرهنگ نیست». مگر دین برای ظهور و تحقق‌اش نیازمند زبان نیست و مگر زبان عنصر مهمّی از فرهنگ نیست؟! در مجموع به‌نظر می‌رسد آرای بهرامی دربارهٔ لزوم پرداختن به سه پیش‌نیاز تعریف مفاهیم دین و فرهنگ، تعیین حدود و قلمرو دین و فرهنگ، و بررسی خاستگاه‌های دین و فرهنگ به‌منظور طرح بحث از نسبت دین و فرهنگ قابل دفاع و موجه نیست. ورود به چنین بحث‌هایی برای پرداختن به موضوع نسبت دین و فرهنگ، زاید یا دست‌کم حاشیه‌ای است. با طرح دیدگاه‌ها و نظرگاه‌ها در باب نسبت دین و فرهنگ، پرسش از تعاریف مفاهیم و دیگر مقولات نیز کم‌وبیش پاسخ داده می‌شود. لذا از تعریف مفاهیم و دیگر موارد عبور می‌کنیم و به بحث از چشم‌اندازها و نظریه‌ها

در باب نسبت دین و فرهنگ می‌پردازیم. هیچ‌یک از این مباحث و محورها از یک‌دیگر جدا نیستند. لذا ترجیح ما این است که به‌طور مستقیم به خود موضوع بپردازیم و بر آن تمرکز نماییم.

فصل دوم

چشم انداز یکپارچه‌انگار:
دین مؤلفه‌ای از فرهنگ

چشم‌انداز یکپارچه‌انگار: دین مؤلفه‌ای از فرهنگ

در باب نسبت دین و فرهنگ دیدگاه‌ها و چشم‌اندازهای متنوعی وجود دارد که در این جا می‌کوشیم هریک از آن‌ها را جداگانه مورد بحث قرار دهیم و آرای برخی از مهم‌ترین صاحب‌نظران آن‌ها را شرح دهیم. چشم‌انداز نخست در باب نسبت دین و فرهنگ چشم‌اندازی کل‌گرایانه به فرهنگ است. نماینده فکری برجسته چشم‌انداز کل‌گرایانه به فرهنگ سوئل (W. H. Sewell, Jr) است. از این منظر فرهنگ مرتبط با حیات گروه اجتماعی‌ای است که در جغرافیای معینی زندگی می‌کند و نژاد و قومیت خاص خود را دارد. این چشم‌انداز:

«فرهنگ را با جمع‌هایی مرتبط می‌سازد که نوعاً با جغرافی (مثل فرهنگ فرانسوی، جنوب امریکایی) یا نژاد و قومیت (سنخ‌بندی شده یا بگوئیم، فرهنگ عرب) تعریف می‌شوند. در این دیدگاه، فرهنگ شامل ارزش‌های غایی‌ای است که مردم را با برخی از انواع پیوندهای نیاکانی مشترک، واقعی یا تخیلی، به هم جوش می‌دهد. هریک از این جمع‌ها بسته متمایزی از «معرفت، اعتقادات و ارزش‌ها» را بسط می‌دهد که این گروه را از بقیه گروه‌ها مشخص می‌سازد. ... بدین ترتیب، فرهنگ معرّف «جهان ملموس و محدودی از اعتقادات و اعمال» است که به یک گروه تعلق دارد» (Wald & Leege, 2010: 2).

درواقع، از این منظر فرهنگ به منزله فرآورده‌ای جمعی تلقی می‌شود (ibid). وقتی فرهنگ را بسته‌ای متشکل از عناصر گوناگون در نظر می‌گیریم که به حیات گروه اجتماعی معینی پیوند خورده است، دین به منزله زیرمجموعه‌ای از فرهنگ تلقی می‌گردد. در واقع، در این جا مفهوم فرهنگ بر کلیت نسبتاً یکپارچه‌ای از عناصر و اجزا اشاره دارد و دین یکی از عناصر مهم فرهنگ تلقی می‌گردد. در چنین چشم‌اندازی البته دین می‌تواند به منزله عنصر مهمی از فرهنگ تلقی گردد و هم‌چنین می‌تواند عنصری هم‌چون دیگر عناصر تشکیل‌دهنده فرهنگ تلقی گردد. دین در این نگاه سرنوشت و خصوصیتی کاملاً مجزا از سرنوشت و خصوصیات فرهنگ گروه ندارد. برای مثال، وقتی بدین معنا از فرهنگ آمریکایی سخن گفته می‌شود، دین نیز به‌عنوان عنصری مهم از این فرهنگ مورد بحث قرار می‌گیرد (Ibid: 3).

در چنین چشم‌اندازی، به‌میزانی که دین مهم‌تر تلقی شود، نقش و جایگاه آن در فرهنگ نیز برجسته‌تر تلقی می‌شود. در میان جامعه‌شناسان ایرانی آزاد ارمکی از مشکلی به‌نام «یکسان‌نگاری فرهنگ و دین» یاد کرده است و بی‌آن‌که آرای صاحب‌نظران مربوطه را توضیح دهد آورده است: «این نگاه با نوعی تقلیل امر فرهنگی به امر دینی همراه است، فارغ از آنکه امر فرهنگی پدیده‌ای عام‌تر از امر دینی تلقی می‌شود و اگر جز این‌گونه اعمال شود، به‌دلیل این‌که هر نوع تغییر فرهنگی به‌منزله تغییر دینی تلقی می‌شود، درگیری و تعارض شکل گرفته و نابه‌سامانی در این زمینه شکل می‌گیرد» (آزاد ارمکی، ۱۳۹۳: ۳۷).

فصل سوم

چشم‌انداز واگرایانه: تمایز دین از فرهنگ

چشم‌انداز واگرایانه: تمایز دین از فرهنگ

چشم‌انداز دیگری که در باب نسبت دین و فرهنگ در آرای صاحب‌نظران علوم انسانی دیده می‌شود، چشم‌اندازی است که می‌کوشد نوعی تمایز و واگرایی میان دین و فرهنگ را برجسته کند و بر تمایز میان این دو متمرکز شود. در واقع، در این چشم‌انداز از دووجهی (dichotomy) دین و فرهنگ سخن گفته می‌شود و مرزها و تفاوت‌هایی بین آن‌ها مورد بحث قرار می‌گیرد.

ریچارد بونی از جمله کسانی است که از تمایز بین دین و فرهنگ سخن می‌گوید. او بر آن است که «فرهنگ را می‌توان به‌منزلهٔ عاملی علی تصور کرد که بر فرایند تکاملی به‌واسطهٔ وسائل منحصربه‌فرد انسانی تأثیر می‌نهد. از طرف دیگر، دین فرایندی از وحی در نظر گرفته می‌شود و دربردارندهٔ مفهومی از مؤمنان است که پیام وحی را دریافت می‌کنند. فرهنگ، ارزش‌یابی خودآگاهانهٔ امکانات انسانی را مجاز می‌سازد و بدین ترتیب، تدبیری برای افزایش کنترل انسانی بر تغییرات گونه‌عرضه می‌کند» (Bonny, 2004: 25). از نظر بونی «فرهنگ‌ها تمایل به محلی شدن دارند درحالی‌که ادیان چنین نیستند» (ibid: 26). ریچارد شیفر تأکید می‌کند که «دین و فرهنگ چیز واحدی نیستند» (Schaefer, 2015: 1). او بر آن است که «دین چیزی است که مردم را در جهان به‌نحو فزاینده پیچیدهٔ ما، جهت می‌دهد» (ibid). ساساکی و کیم نیز بین دین و فرهنگ تمایز قایل می‌شوند:

«ما بر مفهوم دین به‌منزله یک نظام فراگیر اعتقادات و اعمال راجع به امر فراطبیعی تمرکز می‌کنیم. در مقابل، ما فرهنگ را به‌عنوان یک نظام معنا مفهوم‌سازی می‌کنیم که در آن فرایندهای روان‌شناختی به‌نحو متفاوتی در ملل مختلف پیکره‌بندی می‌شوند ... و بدین ترتیب، به‌عنوان زمینه‌ای که در آن دین واقع می‌شود» (Sasaki & Kim, 2011: 401).

برخی از منابع با نگرشی مشابه نگرش دینی، تفاوت دین و فرهنگ را بسی حادث‌تر ترسیم می‌نمایند و معیارهای مختلفی را برای تمایز بین دین و فرهنگ مطرح می‌کنند:

«د فرهنگ فرایندی از تکامل است، درحالی‌که دین فرایندی از وحی است؛ - دین در برخی اشکال مکتوب مثل کتب مقدّس وجود دارد، درحالی‌که فرهنگ به‌شکلی عملی وجود دارد؛

- دین به‌طور کلی خداساخته است، درحالی‌که فرهنگ انسان‌ساخته است؛ - دو دین متفاوت تقریباً در فرهنگ یکسانی مشترکند. برای مثال، برخی از عادات مسیحی امریکایی و مسلمانان یکسان هستند، اما دین یکسان ممکن است فرهنگ‌های متفاوتی نداشته باشد؛

- فرهنگ‌ها با گذر زمان تغییر می‌کنند، درحالی‌که بازنویسی ساختار بنیادی یا ساختار پایه‌ای دین غیرممکن است» (Education, 2015: 3).

نگرشی که در پس چنین نگاهی به تمایز دین و فرهنگ وجود دارد، فرهنگ را چنین تعریف کرده است:

«فرهنگ ارزش‌های مشترک شناخت، اعتقاد، تفکرات، آداب و رسوم، ایده‌ها، عادات، و بسیاری دیگر از چیزهای مرتبط است که بین اعضای جامعه‌ای خاص مشترک است. فرهنگ هم‌چنین شبکه پیچیده‌ای از اعمال و معرفت انباشته‌شده و ایده‌ها را برای تعریف به‌کار می‌گیرد که از طریق تعامل اجتماعی منتقل می‌شود و در گروه‌های انسانی ویژه یا

فرهنگ‌ها وجود دارد» (Ibid: 2).

با چنین تعریفی از فرهنگ، در این منبع دین نیز به صورت زیر تعریف شده است: «دین به معنای مجموعه‌ای از اعتقادات، اسطوره‌ها، و جهان‌بینی‌هاست که انسانیت را با یکدیگر به نظمی از وجود مرتبط می‌سازد. ادیان متعدّد روایت‌ها و نمادهای خودشان را دارند که معنا و خاستگاه زندگی و جهان را به شیوه خودشان توضیح می‌دهند. کرد و کار دین مناسک، موعظه‌ها، ستایش‌ها، قربانی‌ها، جشنواره‌ها، جشن‌ها، خدمات تدفین، خدمات زناشویی، نماز، موسیقی، خدمات عمومی، یا دیگر جنبه‌های فرهنگ انسانی را شامل می‌شود» (ibid: 3).

چنین نگرشی در باب تفاوت اساسی بین دین و فرهنگ به هیچ‌وجه نادر نیست بلکه برخی از صاحب‌نظران بر آن تأکید دارند. دامنیک ماریانیانگ (Domenic Marbaniang) نیز به تمایزی مشابه قائل است. او می‌نویسد:

«فرهنگ و دین یکسان نیستند، اگرچه بسیار به هم نزدیک‌اند. نظریه‌های بسیاری وجود دارد که مدلی از رابطه بین آن‌ها را مطرح می‌کند. یکی از آن نظریه‌ها می‌کوشد دین را به منزله روح فرهنگ ببیند. این دیدگاه این واقعیت را در نظر نمی‌گیرد که فرهنگ‌های غیردینی نیز می‌تواند وجود داشته باشد. شاید، کسی پیراهاس (Pirahas) را به عنوان نمونه‌ای از چنین فرهنگی ذکر کند. البته، این نمی‌تواند این واقعیت را مستثنی کند که برخی از انواع نظام‌های اعتقادی ممکن است در یک فرهنگ دخالت داشته باشد. با وجود این، شاید ما بتوانیم فرهنگ و دین را به کلی از هم متمایز کنیم. عناصر فرهنگی را نباید با عناصر دینی خلط کرد. بدین ترتیب، مردم واجد اعتقادات متفاوت باز هم می‌توانند از یک فرهنگ تأسی کنند و فقط از حیث توجه به عناصر دینی یا عناصر مرتبط با اعتقادات توافق نداشته باشند (این‌گونه ناهمگنی در شهرهای متروپولیتن شدید است)»

(Marbaniang, 2014).

ماربانیانگ جدولی را حاوی تفاوت‌های بین دین و فرهنگ ترسیم می‌کند که اگرچه محتوای آن به‌طور جدی قابل مناقشه است، اما نشان‌دهنده نوعی از چشم‌انداز خاص در بحث از نسبت دین و فرهنگ در میان چشم‌اندازهای نظری موجود است:

فرهنگ	دین / نظام اعتقادی
علم / خرد	اعتقادات / ایمان
سرگرمی	پرستش
تابو	گناه
جامعه	اجتماع
پیشرفت / توسعه	رستگاری
شرم	گناه
زیبایی‌شناسی	اخلاق
هنرها	رسوم اخلاقی
نسبی‌ها	مطلق‌ها
زبان - گرامر	متون مقدس - شعایر / مناسک
ارتباط	نماز
سبک زندگی	ارزش‌های زندگی
پویایی‌شناسی	بنیادها
تغییر یا گذر	اصلاح دینی
این‌جهانی‌بودن (دنیویت)	معنویت
کار / حرفه	تکلیف / علاقه
بازار / معازه	معبد / زیارتگاه
تاج و تخت / عصای سلطنت	مذبح / ذبح

برخی دیگر از صاحب‌نظران فرهنگ را زمینه‌ای برای دین تلقی می‌کنند و

بدین ترتیب، بین آن‌ها قائل به تمایز مبنایی می‌شوند:

«دین در درون زمینه اجتماعی - فرهنگی محلی آموخته و تفسیر می‌شود و هنجارهای دینی - فرهنگی بخش لازم از هر فرد و اجتماع را شکل می‌دهد. برادلی (2007)، برای مثال بر آن است که فنون دینی ارزش‌ها و ادراکات اعضای هر جامعه را مشروب می‌سازد و فرهنگ‌های محلی دریافت و تفسیر فنون دینی را مشروب می‌کنند. اما، جفری و اُرانگ (2006) بر آن‌اند که دین به‌مثابه متمایز از فرهنگ، همیشه رابطه خاصی با ارزش‌ها و سلوک از این نوع یا نوع دیگر دارند» (Dugbazah, 2009: 13).

آنیتا استاسولانه (Stasulane)، محقق روسی نیز از تعامل خاص بین دین و فرهنگ در جنبش تنوسوفیکال رواریش (The Roerich Movement) در روسیه سخن می‌گوید. او بر آن است که

«تعامل بین دین و فرهنگ گسترده است: دین بر فرهنگ تأثیر می‌نهد درحالی‌که فرهنگ نیز بر دین تأثیر می‌گذارد. این رابطه نزدیک بین دین و فرهنگ هیچ‌جا هم‌چون جنبش نمادگرای روسی تنگاتنگ نیست» (Stasulane, 2012: 128).

او می‌کوشد بر مبنای یافته‌های مطالعه‌ای میدانی به توضیح رابطه دین و فرهنگ بپردازد.

محقق افریقایی به نام ماکاریا مونن (Macharia Munene) نیز قائل به تمایز میان دین و فرهنگ و وجود رابطه‌ای تنگاتنگ بین آن‌هاست:

«فرهنگ و دین به‌نحو تنگاتنگی به هم مرتبطند، بدین معنا که هر دو درباره راهی هستند که مردمی خاص یا مردمانی متفاوت می‌زیند، فرزندان‌شان را می‌پرورند، آن‌چه بدان معتقدند، و این‌که چگونه آن‌ها با همسایه‌های‌شان مرتبط می‌شوند. درحالی‌که فرهنگ در سنت‌ها و

تاریخ مردم غوطه‌ور است و اغلب می‌تواند با پاره‌ماجراهای به‌خصوصی تبیین شود، دین بیشتر موضوع ایمان است تا موضوع شواهد تجربی. ایمان پذیرفته‌شده به بخشی از فرهنگ مردم موردنظر بدل می‌گردد» (Munene, 1997: 27).

اگر چشم‌انداز واگرایانهٔ دین و فرهنگ را بپذیریم، آن‌گاه می‌توانیم از دو موضوع دیگر نیز بحث کنیم: یکی حدّ تمایز دین و فرهنگ، و دیگری، کیفیت رابطهٔ بین دین و فرهنگ.

الف) حدّ تمایز دین و فرهنگ

اگر به آرای صاحب‌نظران فوق بنگریم، درمی‌یابیم کسانی که از تمایز بین دین و فرهنگ سخن می‌گویند، حدّ تمایز بین آن‌ها را یکسان ترسیم نمی‌کنند. برخی از تمایز حدّاقلی دین و فرهنگ سخن می‌گویند و تمایز بین آن‌ها را تمایز در برخی از مؤلفه‌ها می‌بینند و به‌رغم قائل‌بودن به تمایز بین آن‌ها، هم‌چنان از پیوند تنگاتنگ دین و فرهنگ سخن می‌گویند. این از قضا دیدگاهی است که من بدان قائل‌ام. دیدگاه دیگر، دیدگاه کسانی است که می‌کوشند خطوط چندگانه و متنوعی برای تمایز بین دین و فرهنگ ترسیم نمایند. آنان هم‌چون ماریانیانگ، دین و فرهنگ را برحسب مؤلفه‌های متعدّد و متنوع و از جهات مختلف متمایز می‌سازند.

ب) کیفیت رابطهٔ دین و فرهنگ

اگر از تمایز میان دین و فرهنگ سخن بگوییم، آن‌گاه می‌توانیم دربارهٔ نسبت آن‌ها با یک‌دیگر و تأثیر متقابلی که بر هم می‌گذارند، از سه موضع متفاوت بحث کنیم: یکی موضعی که دین را برتر قرار می‌دهد و از تأثیرات مخرب سخن می‌گوید که فرهنگ بر دین می‌نهد؛ دوّم موضعی که فرهنگ را برتر می‌نشاند و

آن را مهارکننده عناصر مخرب دین و تلطیف‌کننده آن می‌داند؛ و سوّم موضعی که بر آن است که درباره تأثیر و تأثر متقابل دین و فرهنگ نمی‌توان قاعده‌ای عام مطرح کرد بلکه چگونگی رابطه بین دین و فرهنگ را هر بار باید موردی بررسی کرد و تأثیر و تأثر متقابل این دو را در هر زمینه اجتماعی و در تاریخ هر دین مورد واکاوی تجربی قرار داد. معمولاً موضع نخست را بیشتر می‌توان در آرای عالمان دینی و نیروهای دینی متعصب یافت و موضع دوّم را در نزد کسانی که منتقد دین یا حتی ضدّ دین هستند و با دین دشمنی و خصومت دارند. موضع سوّم را اما اغلب در کار دین‌پژوهانی که به‌نحو تجربی به مطالعه تاریخ دین و تحولات اجتماعی آن‌ها می‌پردازند، می‌توان مشاهده کرد؛ نظیر مورخان دین، جامعه‌شناسان دین، و انسان‌شناسان دین. در این جا برخی از مهم‌ترین جریان‌ها را در این سه موضع مورد بحث قرار می‌دهیم.

گفتار اول: مصداقی از تمایز حدّاکثری بین دین و فرهنگ: نظریه اولیویه روآ در باب «دین ناب» علیه فرهنگ

از جمله صاحب‌نظرانی که از تمایز بین دین و فرهنگ سخن می‌گوید، اولیویه روآ است. او از «دین ناب» و تمایز آن از فرهنگ سخن می‌گوید. روآ این تمایز را در قالب تنش و درگیری بین آن دو توضیح می‌دهد:

«رابطه میان دین و فضای عمومی در حال دگرگونی است. زیرا بازگشت دین به عرصه عمومی در قالب مقوله‌ای فرهنگی و بدیهی نمی‌گنجد، بلکه ما شاهد عرض‌اندام دین «ناب» یا سنت‌های نوسازی شده هستیم. نوگرایی‌های دینی در هر شکل و قالب به‌خوبی از تنش روابط میان فرهنگ و دین پرده برمی‌دارد. اما در هر حال روشن است که شکل‌های دینی موسوم به «بنیادگرا» یا «کاریزماتیک» گسترش حیرت‌آوری داشته است، چه پروتستانتیسم انجیلی و چه سلفی‌گری اسلامی» (روآ،

(۱۳۹۶: ۳۱).

رواً بر آن است که تنش بین دین و فرهنگ همواره وجود دارد و امری اجتناب‌ناپذیر است؛ خصوصاً در عصر جهانی شدن:

«تنش میان ایمان و فرهنگ همواره وجود داشته است، و به‌ویژه زمانی که انشعابی (چه به‌واسطه وحی و چه به‌واسطه تغییر کیش) رخ می‌داد، بنابراین گسستن از فرهنگ پیرامون به رفتاری بنیادگرا (باید فقط به هنجارهای دینی بازگشت) یا تمامیت‌خواه (ایمانم باید بر تمام ابعاد زندگی‌ام حاکم باشد، هرچند که ایمانم را بر دیگران تحمیل نمی‌کنم) می‌انجامد» (همان: ۳۷).

اما «دین ناب» از نظر روآ چیست؟ «دین ناب» در عصر جهانی شدن ظاهر می‌شود. روآ از جهانی شدن دین و «قلمروزدایی» آن در عصر مدرن سخن می‌گوید:

«دین ناب تصویری واضح و روشن از دین است که برای «صادرات» ساخته و پرداخته شده است. تبلیغ دینی در سایه بازار جهانی با الگوی یکسان، رویکردی تجاری در پیش گرفته است. بدین معنا که بازار تقاضا را بررسی کرده، محصول را برای بازار آماده می‌کند و در کنار تکیه بر تقاضا می‌کوشد آتش بازار را تندتر کند. قلمروزدایی از بطن بحران دولت - ملت‌های قلمرومند نیز زاده می‌شود، دولت - ملت‌هایی که (از فرانسه گرفته تا ترکیه) سکولاریسم سیاسی در آن می‌کوشد با اقدامات اقتدارگرایانه از استقلال دین کاسته و در برابر تأثیر جهانی شدن مقاومت کند. اگر ادیان توانسته‌اند بیرون از دایره فرهنگ‌های اصلی خود منتشر شوند به آن علت است که دریافته‌اند چگونه «هویت فرهنگی‌شان را از دست دهند.» در این شرایط نشانه دینی بدون همراهی نشانه فرهنگی منتشر می‌شود، هرچند ممکن است مجدداً با نشانه‌های فرهنگی شناور

پیوند یابد: فست‌فود حلال، کوشر پاک، فتوای مجازی، دوست‌یابی حلال، راک مسیحی و مدیتیشن متعالی؛ رفتار هوشمندانه‌ای که نام کریسمس را به جشن‌های زمستانه تغییر داد، نه تنها در فقدان کارایی دین سهیم است؛ بلکه در شدت گرفتن بحران دینی نیز نقش دارد؛ زیرا اجازه نمی‌دهد که دین و فرهنگ با هم درآمیزند و دین در فرهنگ «آمیخته» شود» (همان: ۳۴).

بدین ترتیب، در شرایط جهانی شده، بازاری دینی شکل گرفته است که فرد در آن با گزینه‌های مختلف مواجه است. از این رو، تداوم پیوند دین و فرهنگ غیرممکن شده است، زیرا فرد در این بازار می‌تواند دینی نامرتبط با فرهنگ خویش را برگزیند:

«امروزه بازار دینی برپا شده که متنوع‌ترین گزینه‌ها را در اختیار فرد قرار می‌دهد. این سخن به آن معنا نیست که آزادی مذهبی در هر مکان وجود دارد؛ بلکه به این معناست که پیوند سنتی میان دین و فرهنگ زوده شده است، دیگر هر الجزایری الزاماً مسلمان نیست و نه هر روسی ارتدوکس و نه هر لهستانی کاتولیک» (همان: ۴۶).

از فحوای سخنان روآ می‌توان دریافت که آن‌چه او تحت عنوان فرهنگ‌زدایی یاد می‌کند، جدا شدن نظام اعتقادی دینی از فرهنگ زمینه‌ای و محلی‌ای است که دین در آن ظاهر شده و بالیده و قرن‌ها با آن پیوند داشته است. این آن چیزی است که او از آن تحت عنوان «دین ناب» یا دین جهانی شده و فرهنگ‌زدایی شده و قلمروزدایی شده نام می‌برد. اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم، می‌بایست از آن تحت عنوان دین جداشده از زمینه محلی و جای‌گرفته در زمینه جهانی سخن بگوییم. روآ از خیزش ایمان سخن می‌گوید که سبب فرهنگ‌زدایی از دین می‌گردد. در سخن او ایمان الزاماً به‌منزله امری وجودی نیست بلکه بخشی از دین به‌منزله دین ناب و اصیل مدنظر است؛ بخشی که تصوّر می‌شود زمینه‌مند

نیست. مثلاً روآ می‌گوید:

«خمسینی‌ها با نادیده‌گرفتن زبان واقعی، مسألهٔ زمینه‌مندبودن متن مقدس را حل می‌کنند، خداوند بدون نیاز به سیاقی مشخص سخن می‌گوید» (همان: ۳۹).

روآ گسست دین و فرهنگ را ناشی از فرایند جهانی‌شدن می‌داند؛ فرایندی که «جاودانگی فرهنگ و قلمرومندبودنشان را به چالش کشیده است» (همان‌جا). اما از نظر وی تنش بین دین و فرهنگ و گسست بین آن‌ها ناپایدار است (همان‌جا) و دین و فرهنگ بعد از هر گسست و تنش، در نسل بعدی دوباره با هم پیوند می‌یابند و در هم می‌آمیزند (همان: ۳۹-۴۰). لذا از نظر روآ «دین ناب چندان دوام نخواهد آورد» (همان: ۴۲). از نظر وی «خیزش ایمان» در اثر جهانی‌شدن و «خیزش جریان‌های دینی جدید» در اثر نوگروی فردی یا جمعی بار دیگر «دین ناب» را پدید می‌آورد. روآ می‌گوید:

«نوکیشان و دوباره متولدشدگان در مرکز پژوهش ما جای می‌گیرند؛ زیرا به بهترین شکل پدیدهٔ فرهنگ‌زدایی از دین را نمایندگی می‌کنند» (همان: ۴۵).

این شرایط جهانی‌شده که به‌تعبیر روآ سبب‌ساز فرهنگ‌زدایی از دین شده است، محصول «ساختارهای ارتباطی نوین، بازار و سلطهٔ سیاسی» است (همان: ۵۷):

«عوامل مذکور دست به دست یکدیگر داده و روند فرهنگ‌زدایی را به راه انداختند. این روند پیچیده‌تر از آن است که بتوان آن را در ذوب‌شدن خرده‌فرهنگ‌ها در فرهنگ غالب خلاصه کرد، فرهنگ غالبی که براساس ویژگی جهان‌شمولی بازسازی شده است» (همان: ۵۷).

خطای تحلیلی فاحش روآ آن‌جاست که به‌جای تشخیص این‌که جهانی‌شدن، فرهنگی جهانی و فرامرزی و فرامنطقه‌ای پدید می‌آورد، از فرهنگ‌زدایی و قلمروزدایی دین سخن می‌گوید و چنین دینی را که از بافت و زمینهٔ فرهنگی

سرزمینی معین فراتر می‌رود، «دین ناب» می‌نامد. در واقع، می‌بایست از بستر مدرن به‌عنوان بستر مساعدی برای بروز خصلت‌های عام‌گرایانه و جهان‌شهری دین سخن گفت؛ امری که به دین اجازه می‌دهد امکانات و خصوصیات فراگیر خود را بروز دهد و از چنبره فرهنگ‌های محلی و زمینه‌های اجتماعی - سیاسی محدود فراتر برود. در واقع، به‌تعبیر دقیق دیویس، دین از محدود شدن در خاص‌بودگی یک سنت منفرد فراتر می‌رود و در جهت عام‌شدگی حرکت می‌کند. در برابر این فرایند عام‌شدگی دین، دین‌داران سنتی به مقاومت برمی‌خیزند:

«دین‌داران سنتی هویتی عرف‌نگر دارند. هویت دینی آن‌ها با محتوای ثابت یک سنت، نهادها، و رویه‌های آن گره خورده است. آن‌ها خود را تابع اقتدار اسناد و نمایندگان سنت‌شان می‌سازند. نگرش بنیادی‌شان هم‌نوابی با تعالیم صورت‌بندی‌شده، رویه‌های مستقر، و مقامات منصوب اجتماع دینی‌شان است. این هم‌نواگری با اصرار بر این که برای داشتن ایمانی خالص اطاعت بیرونی کافی نیست، بلکه تبعیتی درونی لازم است، بیش از آن که تضعیف گردد، تقویت می‌شود. هر تغییر اساسی در محتوا و قواعد هنجاری سنت به‌منزله از دست دادن هویت و تجربه می‌شود و در نتیجه، شدیداً با مقاومت روبه‌رو می‌گردد. تاریخ نشان می‌دهد که این‌گونه هویت دینی عرف‌نگر به‌گونه‌ای ابتدایی می‌تواند رونق یابد، هنگامی که به‌سادگی وجود دیگر سنت‌ها را نادیده می‌گیرد و بدین ترتیب، از تأملی که [حرف] وقوف به وجود این سنت‌ها پدید می‌آورد، طفره می‌آورد. با وجود این، آن‌جا که در میانه دیگر سنت‌ها [هویت دینی عرف‌نگر] حفظ می‌گردد، به حصر‌گرایی‌ای منتهی می‌شود که مطلقیت ایمان دینی را با خاص‌بودگی یک سنت منفرد پیوند می‌دهد» (دیویس، ۱۳۸۷: ۲۷۵).

اما در بستر مدرن، حفظ هویت دینی عرف‌نگر به امری دشوار بدل شده است.

درواقع، «وضعیت کنونی به‌گونه‌ای است که برای بسیاری حفظ کردن ایستار دینی عرف‌نگر، بیش از پیش دشوار شده است» (همان‌جا). درواقع، در بستر مدرن، تنش بین «خصوصیات عام و مطلق ایمان دینی» و «خاص‌بودگی و نسبت هر سنت» فعال گردد (همان‌جا). درحقیقت، عصر مدرن «فشارهای روندهای عام‌گرا در دیگر عرصه‌های فرهنگ عاملی است که گسترده‌ترین تأثیر را در آشفته‌ساختن دین عرف‌نگر دارد» (همان: ۲۷۶). این‌جاست که باور به هویت دینی پایه‌ای که از «محتوای صورت‌بندی‌شده سنتی» متمایز است، «هویت دینی پس‌اعرف‌نگر» را پدید می‌آورد که می‌تواند فراتر از قلمروی اجتماعی و فرهنگی خاص قرار بگیرد و در سطح جهانی عرض‌اندام و جلوه‌گری کند و مورد اعتنای مردمی از زمینه‌ها و قلمروهای اجتماعی و فرهنگی دیگر قرار گیرد.

اولیویه روآ ناتوان از تشخیص تنش بین «خصوصیات عام و مطلق ایمان دینی» و «خاص‌بودگی و نسبت هر سنت» دینی است. به‌علاوه، او در بحث از نسبت فرهنگ و دین به دو فرایند زمینه‌مندی سلبی و ایجابی دین در فرهنگ موجود توجه دقیقی نمی‌کند. روآ البته به‌درستی از «تابرایی ادیان در عرصه جهانی شدن» سخن می‌گوید (روآ، ۱۳۹۶: ۵۸). او به‌حق یادآوری می‌کند که «ادیان به‌میزان یکسان از ویژگی جهان‌شمولی برخوردار نیستند» (همان‌جا).

روآ بعد از بحثی تفصیلی در باب نسبت دین و فرهنگ و طرح بحث‌هایی تفصیلی در باب قلمروزدایی و فرهنگ‌زدایی از دین در بستر جهانی شدن، به بحث از معنای فرهنگ کشیده می‌شود:

«واژه فرهنگ را در دو معنا به‌کار برده‌ایم:

۱. تولیدات نظام‌های نمادین، نمایش‌های خیالی و نهادهای مخصوص جامعه؛

۲. تولیدات نمادین ارزش‌های جامعه مانند انواع زیبایی‌شناختی‌های مستقل (هنر)» (همان: ۶۳).

رواً معنای نخست فرهنگ را به روی‌کرد انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان نسبت می‌دهد و بر آن است که اگر این نظرگاه را اختیار کنیم دین بخشی از فرهنگ است:

«در معنای نخست انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان، دین را به‌عنوان نظامی نمادین در میان دیگر نظام‌ها بررسی می‌کنند. بر این اساس دین به‌عنوان جزء متمم فرهنگی مشخص تعریف می‌شود؛ پس دین، بخشی از فرهنگ است» (همان‌جا).

معنای دوم فرهنگ در نظر رواً معنایی است که ادیان و مؤمنان بدان متوسل می‌شوند و براساس آن، دین را نه جزوی از فرهنگ بلکه حامل پیامی جهانی برتر از فرهنگ می‌دانند:

«براساس معنای دوم باید گفت که بسیاری از «ادیان» ادعا نمی‌کنند که چیزی غیر از دین هستند یا به‌بیان دقیق‌تر فقط ساختار بیرونی‌شان مانند «دین» است ... تعریف مذکور [تعریف نخست] در تقابل با استثنای دین قرار می‌گیرد؛ زیرا دین نمی‌پذیرد نظام اعتقادی ساده‌ای در میان دیگر نظام‌ها باشد؛ چراکه دین ادعا دارد عین حقیقت است یا آن‌که حقیقت را بیان می‌کند. این ادیان خود را حامل پیامی جهانی می‌دانند که برتر از فرهنگ‌هاست. ایمان در نزد این ادیان اعتقادی ساده یا صرف تبعیت اجتماعی نیست. ادیان بر نوعی از رابطه با حقیقت انگشت می‌گذارند که فرهنگ در زیرمجموعه آن‌جا می‌گیرد؛ زیرا ایمان حقیقتی را مطرح می‌کند که از روابط فرهنگی فراتر است» (همان: ۶۴).

رواً موضع دوم را در تحلیل خود که همانا موضع مؤمنان است، اساس کار قرار می‌دهد. لذا در تحلیل او دین مستثنای از فرهنگ و در نتیجه به‌نحو بنیادی متمایز از آن تلقی می‌شود:

«ما از رهگذر مؤمن به اردوگاه دین نزدیک می‌شویم، نه از طریق زادگاه خیال و نهادهای مخصوص جامعه. شرایط کنونی فرد مؤمن تقریباً عامدانه در علوم اجتماعی ناشناخته باقی مانده است: علوم اجتماعی می‌کوشد شرایط مؤمن را به اطلاعات آماری و رفتار جامعه حواله کند و حتی از «باخودبیگانگی» دم می‌زند (مؤمن چیزی غیر از آن چه که ادعا می‌کند، می‌گوید)» (همان: ۶۴).

از نظر روآ نظریه باخودبیگانگی در بطن خود دربردارنده ابطال مشروعیت آن چیزی است که دین درباره خود می‌گوید: «(فوئرباخ، مارکس، ولتر، و حتی مورث معتقدند که وظیفه اجتماعی ملاک و معیار است). سکولاریسم فرانسوی نیز شکل سیاسی ابطال (ابطال الزاماً سرکوبی و ریشه‌کنی نیست) سخن مؤمن است (آن را در فضای خصوصی محصور می‌کند). «بازگشت دین» در گام نخست به این معناست که مؤمن نمی‌پذیرد سخنش محدود به قلمرویی خاص باشد و یا به عبارت دیگر قلمرومند باشد. در واقع مشکل همین جاست. شاید این موضوع غم‌انگیز باشد؛ اما واقعیت دارد» (همان: ۶۴).

روآ با مبنا قراردادن موضع مؤمنانه، قائل به تفکیک بنیادین دین و فرهنگ می‌شود و توجه ندارد که آن چه مؤمنان آن را دین و ایمان تلقی می‌کنند، خود بخشی از فرهنگ دینی آنان است. روآ از این امر مهم غفلت می‌کند که پیروان یک دین می‌توانند بخشی از فرهنگ دینی خود را مقدّس و مطلق سازند و آن را هم‌چون امری جاویدان و سرمدی، مصون از هرگونه زمینه‌مندی تلقی نمایند و وجود آن عناصر فرهنگی را به خواست و اراده امری الهی پیوند بزنند و خود را واجد رسالتی الهی معرفی کنند که می‌بایست خود را در سطح جهانی ترویج و تبلیغ و یا حتی حاکم کنند و بشریت را نجات دهند. بر این اساس روآ به جای تشخیص پیوند بنیادی دین و فرهنگ، از اتّفاقی و تصادفی بودن رابطه آن‌ها سخن می‌گوید:

«اگر به خوبی در ادیان منسوب به نظام متعالی، نظام حقیقت و مطلق، بیندیشیم، درمی‌یابیم که در آن‌ها رابطه میان دین و فرهنگ اتفاقی و تصادفی است؛ زیرا دینی از این دست متمایل است که از فرهنگی فاصله بگیرد؛ هرچند که قادر باشد همواره در لحظه‌ای معین، در فرهنگی مشخص تجسم یابد (مثل موضع کاتولیسیسم در برابر فرهنگ‌آمیزی که آن را با تجسم مسیح در فرهنگ مترادف می‌داند)» (همان: ۶۴-۶۵).

بر این اساس، روآ دو معنای متفاوت از فرهنگ دینی را از هم تفکیک می‌کند: یکی معنایی که خود دین‌داران از آن سخن می‌گویند و در آن، فرهنگ برمبنای معیارهای دینی ساخته می‌شود و شکل می‌گیرد و دیگری، معنایی که اهل علم و بیرونیان درباره فرهنگ دینی سخن می‌گویند و آن را همان مظاهر فرهنگی دین‌داران تلقی می‌کنند:

«دین متمایل است خود را محصول فرهنگی بداند که هنجارهای دینی را به نمادهای بیرونی تبدیل می‌کند. مقصود از نمادهای بیرونی رفتارهای درونی‌شده و پایداری است که از ایمان و اعتقاد پیروی نمی‌کنند. در اصطلاح «فرهنگ اسلامی» که مسلمانان آن را به کار می‌برند، معنای دوم فرهنگ مراد است. زیرا مقصود هنجارهای فرهنگی متعلق به خانواده، اختلاط زن و مرد، عفت، غذا و... است، درحالی‌که مقصود مستشرقان از اصطلاح «فرهنگ اسلامی» چیز دیگری است. آن‌ها هنر، مهندسی معماری، زندگی شهری و... را مدنظر دارند؛ بنابراین می‌توان در بسترهای متفاوت از «فرهنگ پروتستان» سخن گفت (از پاک‌دینان امریکا که گمان می‌رود کلید همه‌چیز است تا جمعیت عالی پروتستان فرانسه که محافظه‌کار و پنهان‌کار است و در معامله‌های پرسود دست دارد). در هر حال مراد از واژه فرهنگ هرچه باشد دین در آن، جایی ندارد» (همان: ۶۵).

بر این اساس روآ، تمایز قاطعی بین دین و فرهنگ قائل می‌شود، زیرا موضع نظری‌ای که او مبنا قرار داده است، دقیقاً موضع پیروان و معتقدان ادیان است. پیروان هر دینی، معمولاً دین خود را چیزی متمایز از فرهنگ جامعه‌ای که در آن زیست می‌کنند تلقی نمایند و دین و عناصر آن را مقوله‌ای فرازمینه‌مند و سرمدی تلقی می‌کنند:

«درواقع دین زمانی به‌عنوان دین مطرح می‌شود که آشکارا از فرهنگ گسسته باشد؛ حتی اگر این گسست با تنشی گذرا و سست همراه بوده و تنها تلاشی جهت خلاصه‌کردن دین باشد» (همان‌جا).

بدین ترتیب است که بحث از «دین حقیقی» و «دین ناب» به‌میان می‌آید. روشن است که چنین مفهومی علیه فرهنگ قرار می‌گیرد. این موضعی است که روآ پذیرفته و مبنای تحلیل خود در باب نسبت دین و فرهنگ قرار داده است، درحالی‌که هر گروهی از پیروان یک دین می‌تواند برداشت و تفسیر دینی خاص خود را به‌منزله «دین حقیقی» و «دین ناب» معرفی کند و بقیه ابعاد و مؤلفه‌های دینی را جزو فرهنگ تلقی کند و از آن‌ها از موضعی دینی اعتبارزدایی نماید:

«دینی که ثابت شود «دین حقیقی» است، در دم و آشکارا فرهنگ را پدیده‌ای مغایر تلقی می‌کند، هرچند که درصورت لزوم تمام تلاشش را به‌کار می‌بندد تا بر آن فرهنگ چیره شود یا فرهنگی دیگر از آن بسازد» (همان: ۶۶).

روآ با توجه به خطای تحلیلی‌ای که در باب نسبت دین و فرهنگ مرتکب می‌شود، به‌جای بحث از فرهنگ دینی عام‌گرا و جهان‌شهری از فرهنگ‌زدایی و قلمروزدایی به‌مثابه شرایط ضروری جهانی شدن سخن گفته است:

«هر دینی نمی‌تواند شرایط جهانی شدن را محقق ساخته و جهانی شود، مگر آن‌که خود را - هرچند به‌شکل انتزاعی - غیرفرهنگی جلوه دهد. خواهیم دید که هیچ‌وجوب الهیاتی وجود ندارد که سبب شود

فلان دین فرصت مناسب برای جهانی‌شدن را از دست دهد، پس چرا تمام ادیان جهانی نمی‌شوند؟ دلایل شکست ادیان بسیار پیچیده است. در واقع با یک یا دو دلیل سروکار نداریم؛ بلکه مجموعه‌ای از دلایل نقش بازی می‌کنند. رفت‌وآمد میان فرهنگ‌زدایی و فرهنگ‌آمیزی ویژگی برجسته‌گسترش تمام ادیان است. این ادیان به صورت نظام‌مند با فرهنگ به‌عنوان پدیده‌ای مغایر مبارزه می‌کنند، حال تفاوت ندارد این فرهنگ متعلق به دیگران باشد یا فرهنگی است که خود آن را تولید کرده‌اند، ولی اکنون سکولار شده و مستقل از دین است» (همان: ۶۶-۶۷).

درحقیقت، روآ در حال شرح مواضعی است که دین‌داران بنیادگرا، خلوص‌گرا، و پیرایش‌گر در قبال دین موجود و فرهنگ موجود اختیار می‌کنند تا دینی پیراسته از سنت و فرهنگ موجود ارائه کنند و آنچه دین خالص و ناب و حقیقی و پیراسته و نیالوده می‌دانند، ارائه نمایند. از نظر روآ که هم‌دلانه با آنان سخن می‌گوید، آن‌ها ممکن است در قبال فرهنگ موجود سه موضع متفاوت اختیار کنند:

«در این هنگام دین قادر است سه موضع اختیار کند: فرهنگ را به‌عنوان پدیده‌ای دنیوی، سکولار، یا شرک‌آلود درک کنند. فرهنگ دنیوی، فرهنگی است که به دین بی‌اعتناست، فرهنگی پیش‌پاافتاده، سیال و شناور و درجه دو. زیرا از روح و ایمان تهی است؛ پس استقلال ذاتی‌اش توهمی بیش نیست. اما سکولار فرهنگی غیردینی مشروع است: این فرهنگ خواهان کرامت است و مشروعیت و استقلال به‌دست می‌آورد؛ ولی استقلالش از سوی دین تعیین می‌شود؛ زیرا استقلال فرهنگ دنیوی با توان‌مندی در اداره جامعه مرتبط است نه با مرگ، حسابرسی و زندگی سرای دیگر. در فرهنگ سکولار، دین از

سلطه خودمختار (دولت) گسسته است و همین مهم، بازوی توانمند سکولاریسم محسوب می‌شود (این واژه ریشه‌ای قانونی دارد). به این ترتیب دو ساختار زمانی و مکانی و دو نظام هنجاری شکل می‌گیرد: دینی و قانونی. مقصود از فرهنگ شرک‌آلود، فرهنگی است که می‌تواند ادعای انتساب به برچسبی دینی را داشته باشد؛ اما این فرهنگ در تعارض با دین حاکم قرار می‌گیرد: فرهنگ شرک‌آلود هماهنگ و نظام‌مند است؛ ولی حامل ارزش‌هایی است که نه تنها با ارزش‌های دینی در تعارض است، بلکه جایگزین آن‌ها نیز می‌شود (مثلاً ارزش آزادی مطلق انسان، تقدیس طبیعت یا گروه اجتماعی). در فرهنگ شرک‌آلود، خدایان دروغین بر اریکه ایزدی تکیه زده‌اند (انسان، انقلاب، نژاد و دولت)» (همان: ۶۷).

از نظر روآ همه ادیان (خواه اسلام خواه مسیحیت یا هر دینی دیگر) از موضعی الاهیاتی و هریک به‌نحوی این سنخ‌شناسی از فرهنگ‌های موجود را پدید می‌آورند (همان: ۶۷-۶۸). در این نوع نگرش از موضع الاهیاتی به فرهنگ، چهار مؤلفه می‌تواند نسبت دین و فرهنگ را توضیح دهد:

«در مفصل‌بندی میان دین و فرهنگ چهار عنصر در مرکز توجه قرار دارد: نشانه دینی و فرهنگی، هنجار، تدین، و نظریه الیهاتی» (همان: ۶۸).

نشانه دینی «نشان، نام و عنوانی است که قدسی بودن چیز، حوزه یا شخصی را نهادینه می‌سازد، مثلاً حلال، کوشر، تبرک‌جستن، شعایر و مسح» (همان‌جا). به‌وساطت نشانه‌های دینی امور غیردینی و دنیوی می‌توانند به امری دینی و مشروع بدل شوند. هنجار نیز چیزی است که قاعده‌گذاری می‌کند و مقبول و پذیرفتنی از ملعون و مطرود جدا می‌شود. هنجار دینی و اجتماعی گاهی مؤید هم و گاهی ضد هم‌اند. «مقبولیت ترازوی رابطه هنجار و فرهنگ است، اما این رابطه

پیچیده است» (همان: ۶۹). تدین نیز «شیوه‌ای است که مؤمن با بهره‌گیری از آن نوع رابطه‌اش با دین را تبیین می‌کند. تدین تجربه‌ای است پنهان که در عالم واقع رخ می‌دهد و مترادف است با عاطفه دینی. افزون بر این مؤمن با استفاده از تدین، موضع خود را در برابر جهان خارج مشخص می‌کند» (همان: ۷۰). تدین ممکن است مستظهر به نظریه‌ی الاهیاتی باشد یا نباشد (همان‌جا). اما نظریه‌ی الاهیاتی «مجموعه‌ای استدلالی است درباره‌ی عقاید عقلانی که به‌شکلی روش‌مند عرضه شده‌اند و محور مناقشات و تفاسیر تازه‌اند. موضوعات مطرح در منظومه‌ی الهیات ساخته و پرداخته‌ی دست بشرند که به بحث و بررسی گذاشته شده‌اند. مثلاً در قرون اولیه‌ی مسیحیت بحث و جدل‌های فراوانی در حوزه‌ی الهیات مسیحی در گرفت، زیرا متألّهان مسیحی بر آن بودند که ایمان را از رهگذر مقولات فلسفه‌ی یونانی بازتعریف کنند؛ البته این مهم به‌دشواری حاصل شد» (همان‌جا).

روا بر آن است که «هیچ نوع از رابطه‌ی دین و فرهنگ شکل ثابت و همیشگی ندارد» (همان: ۷۱). هر دینی متناسب با شرایط تاریخی خاص خود با فرهنگ رابطه برقرار می‌کند. به‌باور وی واعظان و مبلغان و مروّجان دینی «فرهنگ را در ذیل «عقاید، باطیل و شعایر» جا می‌دادند» (همان: ۷۲). هر بار در میان مؤمنان چالشی رخ می‌دهد که آیا آن عنصر فرهنگی‌ای که با آن مواجه‌اند دنیوی است، سکولار است، یا مشرکانه است (همان‌جا).

نکته‌ی مهم دیگری که روا از آن بحث می‌کند، سازوکارها و فرایندهایی است که با وجود آن‌ها نسبتی بین دین و فرهنگ برقرار می‌شود. از نظر روا «رابطه‌ی میان دین و فرهنگ در طی مراحل گذر و انتقال شکل می‌گیرد» (همان: ۷۵) و «نخستین گذر، گرویدن از دینی به دین دیگر است. این گرویدن از گسست میان دین و فرهنگ حکایت می‌کند. زیرا نوکیش در جست‌وجوی دین است نه فرهنگ» (همان‌جا). نوگروی تغییراتی است که در نظام اعتقادی فرد رخ می‌دهد و می‌تواند حاد (تغییر از یک نظام اعتقادی به نظام اعتقادی دیگر) یا غیرحاد

(تغییر در درون نظام اعتقادی) باشد. اما نوگروی برخلاف نظر وی گسست دین از فرهنگ نیست بلکه وانهادن پاره‌ای از عناصر فرهنگی و برگرفتن عناصر فرهنگی دیگر است؛ در بستری که فرد در آن به نظام‌های اعتقادی بدیل دسترسی دارد یا خود خلاقانه از طریق بازترکیب عناصر فرهنگی موجود و بازتفسیر آن‌ها و ساختاردهی مجددشان آن را می‌آفریند.

اما روآ نوگروی را جدایی دین از فرهنگ قلمداد می‌کند و دلیلی که برای آن ذکر می‌نماید، ناگهانی‌بودن نوگروی است؛ درحالی‌که نوگروی امری ناگهانی نیست بلکه در طی فرایندی معین رخ می‌دهد و نظریه‌های نوگروی آن را به‌خوبی توضیح داده‌اند. لذا سخن زیر از او سخن معتبری نیست:

«مقصود از نوکیشی در این گفتار تغییر دین است. فرد از دین به فرهنگ رونمی‌آورد؛ هرچند که شاید با فرهنگ سازگار شود یا آن را بیاموزد. ناگهانی‌بودن تغییر دین، دلیل آشکاری برای جدایی دین و فرهنگ است» (همان‌جا).

روآ البته به‌درستی می‌گوید که نوگروی می‌تواند فردی یا جمعی باشد (همان: ۷۷). وی اما با کمال تعجب بر آن است که «نوکیش شاهی است بر جهانی‌بودن دین، پس بر جدایی دین از فرهنگ نیز گواهی می‌دهد» (همان: ۷۶). اما نظام‌های اعتقادی همواره این امکان را فراهم می‌سازند که افرادی از فرهنگ‌های دیگر بدان‌ها بگروند. برای مثال، آل‌احمد و روزه‌گارودی در دوره‌ای از تاریخ زندگی‌شان از دین خود دست کشیدند و به مارکسیسم گرویدند. آیا این بدان معناست که ایدئولوژی‌هایی چون مارکسیسم، جهانی و در نتیجه متمایز از فرهنگ‌اند؟ وجود پتانسیل عام‌گرایانه در نظام‌های اعتقادی آن‌ها را در ورای فرهنگی خاص قرار می‌دهد، اما آن‌ها را جدای از فرهنگ نمی‌سازد. این دقیقاً همان خطایی است که در مبنای نظری روآ وجود دارد. وی از «نشر دین از گذر گسست فرهنگی» سخن می‌گوید و گسست فرهنگی را از «گسست دینی»

متمایز می‌سازد (همان: ۷۹).

به‌رغم تمام این سخنان، آرای روآ در باب نسبت دین و فرهنگ ممکن است ضد و نقیض به‌نظر برسد، زیرا او ادعای جدایی مطلق ادیان از فرهنگ را گزافه‌گویی می‌داند و از جدایی نسبی دین و فرهنگ سخن می‌گوید:

«تمام ادیان آسمانی ادعا می‌کنند که دین از فرهنگ مستقل است، استقلالی درونی و مطلق. اما این ادعا گزافه‌گویی است. مگر آن که تمام پیروان این ادیان با جهان پیرامون خود و عصری که در آن زندگی می‌کنند قطع ارتباط کنند (که اگر چنین شود فرهنگی مستقل به‌موازات فرهنگ عمومی جامعه شکل خواهد گرفت). اگر نخستین نوکیشان (و بعدها «دوباره متولدشدگان») از قطع ارتباط با فرهنگ مسلط رنج می‌برند، نسل‌های بعد با فرهنگ جدید خو گرفته و با آن می‌زیند» (همان: ۸۰).

لذا او نتیجه می‌گیرد که دین «خنک‌کنندهٔ تبادل فرهنگی دارد» (همان‌جا) زیرا «درون تاریخ است و بر دوش نسل‌های جدیدی که نوکیش نیستند حمل می‌شود؛ یا درون خانواده‌هایی که از پیش تغییر دین داده‌اند با اجتماع وفق داده شده است. در هر حال دین با فرهنگ مسلط در ارتباط است» (همان‌جا). پس جدایی دین و فرهنگ جدایی‌ای مطلق نیست. نودینان به پذیرش محدود فرهنگ مسلط برای ادامهٔ حیات نیاز دارند: «دربارۀ نوکیشان می‌توان گفت که آن‌ها بیشتر قیافهٔ نپذیرفتن فرهنگ را می‌گرفتند، ولی در عمل دست رد بر سینهٔ فرهنگ نزدند» (همان‌جا). در واقع، می‌توان گفت چنین ارتباطی بین دین و فرهنگ ارتباطی ناشی از اقتضائات عملی است و نه ارتباطی بنیادین بین دین و فرهنگ. اما روآ از بحث در باب رابطهٔ ناشی از اقتضائات عملی بین دین و فرهنگ نیز فراتر می‌رود و پیوندی بنیادی بین این دو قائل می‌شود. او هم قائل به رابطهٔ درونی و هم رابطه‌ای بیرونی بین دین و فرهنگ است. به همین دلیل سخنان

وی در باب جدایی دین و فرهنگ با قائل شدن به رابطه‌ای درونی بین آن‌ها تناقض آمیز به نظر می‌رسد:

«دین به دو شیوه از آبشخور فرهنگ سیراب می‌شود، شیوه درونی و به واسطه وحی (مسیح، محمد) و شیوه بیرونی و به واسطه انواع فعالیت‌های تبلیغاتی (کشورگشایی، تبلیغات). رابطه دین با فرهنگ در هریک از این دو متفاوت است: در شیوه نخست، دین رابطه‌ای تنگاتنگ با فرهنگ دارد (مثلاً از میان ابزارهای مختلف از زبان همان فرهنگ استفاده می‌کند) و در شیوه دوم این پیوند بیرونی است» (همان: ۷۹).

مشکلات نظرگاه روآ وقتی که به بحث از نسبت اسلام و فرهنگ عربی می‌رسد، بیشتر خود را نمایان می‌سازد. او از دشمنی اسلام با فرهنگ سخن می‌گوید و توجه ندارد که اسلام به منزله یک دین نوظهور به نحو سلبی و ایجابی در فرهنگ زمانه‌اش زمینه‌مند است. از جهاتی نسبت به فرهنگ موجود موضعی واگرایانه دارد و این همان چیزی است که ما بدان زمینه‌مندی سلبی می‌گوییم. برای مثال، اسلام در برابر شرک، توحید را قرار می‌دهد و با تمام عناصر مشرکانه درمی‌افتد و از سوی دیگر، بسیاری از احکام اسلامی احکامی امضایی‌اند نه تأسیسی و این دقیقاً حاکی از زمینه‌مندی ایجابی اسلام است. روآ آورده است:

«اسلام هر آن چه را که با فرهنگ عربی پیش از وحی مرتبط است جاهلی می‌خواند و به این ترتیب آن را باطل می‌داند» (همان: ۸۴).

اما این مدعا آشکارا نادرست است، زیرا برخی از عناصر فرهنگ عرب پیشااسلامی مورد تأیید اسلام قرار گرفته است و در درون نظام اعتقادی آن جای گرفته است. یک نمونه برجسته آن به تعبیر کرن آرمسترانگ «ایدئولوژی‌ای به نام مروت» بود (آرمسترانگ، ۱۳۸۴: ۱۵۹). آرمسترانگ درباره اهمیت یافتن پاره‌ای از عناصر این «ایدئولوژی» در اسلام می‌گوید:

«به‌هرحال، گرچه مروت ددمنشانه بود، ولی خوبی‌هایی هم داشت.

حسّ برابری خواهی را تیزتر می‌کرد و بی‌اعتنایی به مادیات را قوت می‌بخشید، و این برای سرزمینی که مواد اولیه زندگی در آن اندک بود، ضروری می‌نمود. مرام مهمان‌نوازی و دست و دلبازی، فضیلت‌های بزرگی شمرده می‌شدند و عرب‌ها را از دلواپسی برای فرداها خلاص می‌کردند. این خصلت‌ها، چنان‌که خواهیم دید، در اسلام اهمیت بسیار پیدا کردند» (همان: ۱۶۱).

آرمسترانگ در باب بناشدن اسلام برپایه فرهنگ عربی موجود به درستی می‌گوید:

«محمد[ص] نبوغ کم‌نظیری داشت، در ۶۳۲ میلادی که درگذشت، توانسته بود تمام قبیله‌های عربستان را در اجتماع تازه‌ای به نام امت متحد کند. او به عرب‌ها معنویتی بخشید سازگار با سنت‌های خودشان. معنویتی که قدرت نهفته‌شان را آزاد کرد» (همان: ۱۶۱).

مصدق دیگر زمینه‌مندی ایجابی اسلام، روزه است که مأخوذ از اجتماع عرب پیشااسلامی است و قرآن نیز بدان اشاره کرده است: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، روزه بر شما مقرر شده است، همان‌گونه که بر کسانی پیش از شما مقرر شده بود» (از آیه ۱۸۳ سوره بقره).

مشکل روآ در قضاوت در باب نسبت بین اسلام و فرهنگ پیشااسلامی موجود در اجتماع عربی این است که او باز هم به‌جای بررسی تاریخی و جامعه‌شناختی، به آرای علمای مسلمان به‌عنوان پیروان این دین اتکا می‌کند:

«بیشتر علمای مسلمان نمی‌پذیرند که در قرآن براساس محیط فرهنگی نزول وحی کندوکاو کنند و این مسأله مشکل اساسی رابطه میان اسلام و فرهنگ عربی را پیش می‌کشد» (روآ، ۱۳۹۶: ۸۵).

روشن است که آن دسته از عالمان مسلمان که قائل به زمینه‌مندی دین نیستند و آن را یکسره و یکپارچه نو تلقی می‌کنند، نمی‌توانند چنین نسبتی بین

قرآن و فرهنگ عربی برقرار کنند. اما حتی نام خدای دین جدید، نامی قدیمی و از پیش موجود بود:

«وقتی محمد[ص] در دوره خلوت‌نشینی‌اش در ۶۱۰ در غار کوه حرا به عبادت نشسته بود، هرگز خیال‌اش را هم نمی‌کرد به چنین کامیابی بزرگی دست بیابد. او نیز مثل بسیاری از عرب‌ها به این نتیجه رسیده بود که الله، خدای بزرگ جمع خدایان قدیم، که نام‌اش به معنی "خدا" بود، همان خدایی بود که یهودیان و مسیحیان می‌پرستیدند» (آرمسترانگ، ۱۳۸۴: ۱۶۱).

سخنان ضدونقیض روآ در باب اسلام و رابطه‌اش با فرهنگ به همین ترتیب ادامه می‌یابد. او از یک سو می‌گوید: «اسلام در آغاز گسترش با دو فرهنگ روبه‌رشد که آن دو را پسندید: فرهنگ یونانی ... و فرهنگ ایرانی» (همان: ۸۵) و سپس می‌افزاید: «با این حال در طول تاریخ، در جهان عربی - اسلامی فضای فرهنگی مستقلی پدید آمد، هرچند که بنیادگرایان - از موحدان گرفته تا طالبان و وهابیان - همواره به آن تاخته و می‌تازند، کسانی که آثار هنری را از بین می‌برند و با فرهنگ دشمن‌اند» (همان‌جا). روآ پیرایش‌گری مسیحیت در جنبش اصلاح دینی را نیز جدایی دین از فرهنگ تلقی می‌کند. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد اولیویه روآ به نحوی دل‌خواهانه از نسبت دین و فرهنگ سخن می‌گوید؛ زیرا دائماً جزئی از فرهنگ را با کل آن یکی می‌گیرد:

«اصلاحات لوتر بر جدایی از دین تأکید نمی‌کند؛ بلکه بر طبل جدایی از فرهنگ دینی می‌کوبد. جنبش اصلاح دینی به علت یک عقیده نادرست بر کاتولیسیسم خط بطلان نمی‌کشد؛ بلکه با مجموعه‌ای کامل از رشد پیوسته گناهان، تحریفات و سنت‌های عرفی که به عنوان عقاید مسلم به خورد مردم داده شده، مخالف است. سنت‌هایی که عقاید اساسی مسیحیت را فاسد کرده است، همان عقایدی که از پیش موجود

بوده؛ ولی تحریف یافته و لوتر در پی اصلاح آن است، نه آن که خود بنیان‌گذارش باشد. این جنبش فرهنگ را در چارچوب «سنت‌های عرفی» منتقدان پروتستان، کاتولیسیسم را همچون تجسم سنت‌ها ترسیم می‌کند، یعنی می‌کوشد دین را از «عرف» جدا کند و این «عرف» همان فرهنگ است» (همان: ۹۹).

وقتی که در آرای اولیویه روآ و مثال‌هایی که او ذکر می‌کند بیشتر دقت می‌کنیم، درمی‌یابیم که بحث او ناظر به رابطه دین و فرهنگ به‌طور کلی نیست، بلکه ناظر به رابطه فرهنگ و آن چیزی است که او آن را «دین ناب» می‌نامد. درواقع، کسانی که به‌دنبال و منادی «دین ناب» یا «حقیقی» هستند، لاجرم قرائتی از دین را به‌عنوان بخشی از فرهنگ با بقیه فرهنگ متمایز می‌سازند و این تنش بین دین ناب و فرهنگ، تنشی است که در برخی از ادیان و مذاهب فعال‌تر است (همان: ۱۰۶-۱۰۷) و تنشی است که تداوم خواهد یافت:

«بار دیگر توجهات دینی در میان چالش‌های هویتی و فرهنگی گم خواهد شد؛ تنش میان دین و «فرهنگ» به پایان نخواهد رسید و دین ناب در بسترهای متنوع، واضح‌تر از پیش نمایان خواهد شد» (همان: ۱۱۰).

جهانی‌شدن در عصر مدرن هم به این تنش دامن زده است و هم از آن به‌منزله یک ابزار بهره‌گرفته است (همان: ۲۰۵). ناگفته نباید گذاشت که کسانی که قائل به تمایز حداکثری میان دین و فرهنگ هستند، می‌توانند دو موضع رقیب اتخاذ کنند:

الف) موضعی که فرهنگ را منفی می‌بیند، زیرا در نظر آنان فرهنگ می‌تواند آثاری منفی بر روی دین بگذارد. مصداق آن کشیشی است به‌نام «جان دو لری (۱۵۳۴-۱۶۱۳م) که قوم‌شناس و یک مبارز محسوب می‌شد» (همان: ۹۹-۱۰۰). او کسی است که «به اندیشه جدایی دین از فرهنگ ایمان داشت، نگرشی کاملاً

کالونیستی» (همان: ۱۰۱). از نظر او «فرهنگ‌ها برابرند؛ اما دین حق یکی است. او فرهنگ‌ها را نمی‌ستاید، بلکه هر فرهنگی را نشانه‌ای از انحطاط بشر می‌داند. «فرهنگ» خوب وجود ندارد» (همان: ۱۰۲)؛

ب) موضعی که بین فرهنگ‌ها تفاوت می‌نهد و از نظر تأثیر آن‌ها بر دین نگاه واحدی ندارد. برخی فرهنگ‌ها را مثبت‌تر و برخی فرهنگ‌ها را منفی‌تر می‌بینند.

گفتار دوم: مصداقی از تمایز حدّ اقلی بین دین و فرهنگ: نظریه‌ای در باب ایمان به منزله امری وجودی

از یک منظر می‌توان گفت که دین از جنس فرهنگ نیست و جزئی از فرهنگ نیست. اگر دقیق‌تر سخن بگوییم، عنصری در دین هست که آن را از فرهنگ جدا می‌کند و آن عنصر، ایمان (faith) است. ایمان امری وجودی و اگر استنسلی است و امر وجودی امری متحوّل و پویاست. ایمان چه‌بسا در نزد انسان‌های پویا و گشوده، هم‌چون چشمه جوشانی است که می‌تواند دین را متحوّل کند و راهی برای پالایش گاه‌به‌گاه دین از عناصر فرهنگی آمیخته‌شده با آن فراهم آورد. ایمان می‌تواند منشأ خیزش‌های اصلاحی و پاک‌دینانه و خلوص‌گرایانه در دین باشد. تحرک و پویایی ایمان این امکان را برای مؤمنان فراهم می‌آورد که هر بار بر مبنای پویای ایمانی در وجود انسان مؤمن، به نقد بخشی از فرهنگ بپردازد و در جهت پیرایش و پالایش ایمانی در وجود انسان مؤمن، به نقد بخشی از فرهنگ بپردازد و در جهت پیرایش و پالایش دین گام بردارند. مؤمنی که در دین‌ورزی خویش پویاست و تجربه‌های ایمانی متنوعی دارد، به تدریج این تمایز دین و فرهنگ را درمی‌یابد و این تجربه‌ها امر وجودی دین‌ورزی او را از امر فرهنگی دین‌ورزی‌اش متمایز می‌سازد. بنابراین، او به فهمی از این تمایز در احوال خویش دست می‌یابد و به تدریج، می‌تواند تمایز دین و فرهنگ را به‌نحو عام دریابد و در مسیر تمایزگذاری بیشتر بین آن‌ها گام بردارد و پیش برود.

از این منظر که بنگریم، ایمان به امر متعال چیزی ورای فرهنگ انسانی است. اما امر متعال از مجرای فرهنگ و عناصر فرهنگی، زبانی و نمادین می‌شود. معضلی که همیشه رخ می‌دهد این است که نسبت امر متعال با امر روزمره و جهان زندگی که در قالب محتوایی نمادین بیان می‌شود، به‌جای این‌که دائماً بازخوانی و بازتفسیر شود، با خود آن یکی گرفته می‌شود. اگر مطابق دسته‌بندی چارلز دیویس فرهنگ را متشکل از سه عرصه شناختی، ابرازی، و هنجارین تلقی کنیم، تجربه تناهی ناشی از ایمان دینی می‌خواهد این سه عرصه فرهنگ را استعلا و ارتقا بخشد، اما آن‌چه در عمل رخ می‌دهد این است که تجربه تناهی در درون امر فرهنگی گم می‌شود و نیروی برانگیزاننده، تحوّل‌آفرین، و رهایی‌بخش خود را از دست می‌دهد. دیویس این پدیده را تحت عنوان مومیایی‌شدن امر منسوخ فرهنگی به‌وساطت دین توضیح می‌دهد:

«نمادهای امر متعال از هریک از این سه عرصه فرهنگ انسانی اخذ می‌شود. چون امر متعال درون ماندگار، ماوراء و نیز ژرف است، نمادهایش به ارکان فرهنگ انسانی در تجسم سه‌گانه‌اش جان می‌بخشد. اما سپس قدرت جان‌بخش امر متعال با محتوای نمادین خاصی، که به‌صورت مطلق درآمده است، یکی گرفته می‌شود؛ به‌جای این‌که این محتوای نمادین در رابطه‌ای که با شکل خاصی از فرهنگ انسانی یا با مرحله خاصی از آن دارد مورد توجه قرار گیرد. مشکل، چگونگی به‌دست آوردن مبنایی دائمی برای نمادپردازی پویای امر متعال است که در عین حال راه را بر تغییرات ثابت فرهنگ انسانی متناهی گشوده نگه دارد و مطلق‌شدن هریک از تجلیاتش را نفی کند. بنابراین، چنین دینی مومیایی‌شدن امر منسوخ فرهنگی است» (دیویس، ۱۳۸۷: ۱۳۶-۱۳۷).

بدین معنا، دین خود یک عرصه فرهنگی متمایز را شکل نمی‌دهد (همان: ۱۳۷)، بلکه به‌عنوان نظام اعتقادی‌ای است که از ماوراء و امر متعال به‌وساطت

فرهنگ موجود سخن می‌گوید. از آن‌جا که نماد امر متعال در هر فرهنگ خاص در روند تاریخی‌اش تقدس می‌یابد و عنصر ماورای فرهنگی دین را در خود زندانی می‌سازد، هربار لازم است که بین تجربه امر متعال و محتوای نمادین زمینه‌مند آن تمایز قائل شویم و از تجربه امر متعال، مجدداً تعبیر جدیدی ارائه نماییم و این را می‌توان تعبیرزدایی و تعبیرسازی مجدد تجربه امر متعال نامید؛ نه آن‌که هم‌چون اولیویه روال آن را فرهنگ‌زدایی از دین و شکل‌گیری «دین ناب» بنامیم. چنان‌چه این امر رخ ندهد، پویایی ایمان از آن سلب می‌گردد و امر فرهنگی منسوخ مطلق و مقدس می‌گردد و «روابط اجتماعی عصر گذشته به‌عنوان ساختار مقدس ... رازآلود می‌شود» (همان: ۱۳۵).

ایمان و تجربه امر متعال افقی را برای فرهنگ می‌گشاید و بدان رنگ و جهت‌گیری خاص خود را می‌بخشد. بدین معناست که فرهنگ از ایمان مشروب می‌شود و دینی می‌گردد و در نتیجه این فرایند، ایمان نیز فرهنگی می‌شود:

«فرهنگ و سیاست فی‌نفسه دینی نیستند. آن‌ها فقط میانجی حقایق و ارزش‌های دینی هستند. جامعه را نباید با امر متعال یکی گرفت. اما وقتی حضور امر متعال در جامعه به‌رسمیت شناخته می‌شود، افق اجتماعی به‌ورای حدود هر نظم موجود، برای امکانات بیشتر گشوده می‌شود؛ در عین حال که به‌مثابه اصل جان‌بخش اما تمایزبخش آن‌چه هم اکنون وجود دارد، عمل می‌کند» (همان: ۱۴۴).

اما از سوی دیگر، دین جدای از فرهنگ نیست. دین در درون فرهنگ زاده می‌شود و به‌کمک فرهنگ می‌بالد و رشد می‌یابد و بسط پیدا می‌کند و بقا می‌یابد و فرهنگ‌سازی می‌کند و نهادینه می‌گردد و سبب تحوّل فرهنگی می‌شود. پس فرهنگ در زایش، شکل‌گیری، بالندگی، و رشد و توسعه، و تداوم دین نقشی اساسی دارد. فرهنگ هم‌چنین می‌تواند با عناصری که به دین می‌دهد و رنگی که بدان می‌زند، مسیر آن و تاریخ ویژه آن را شکل دهد. درواقع، فرهنگ مهم‌ترین

بستر ظهور دین است. هر دینی در زمینه فرهنگی ویژه‌ای ظهور می‌یابد و از آن فرهنگ متأثر می‌شود و تغذیه می‌کند. چارلز دیویس در باب این نوع نسبت دین و فرهنگ به درستی می‌گوید:

«دین به‌منزله قلمروی متمایز از تفکر و کنش که جدای از حیات دنیوی ما باشد نیست و نباید باشد. هیچ زبان دینی ویژه یا مخصوصی وجود ندارد، دقیقاً بدین خاطر که دین قلمروی مخصوصاً متمایزی از معنا یا فرهنگ نیست» (دیویس، ۱۳۸۷: ۲۳۸).

به‌رغم این، اما دین همان فرهنگ نیست. ایمان دینی اگرچه از فرهنگ متأثر است و در درون آن زاده می‌شود، اما امری اگزوستنسلی است. دیویس وجوه متعددی برای ایمان لحاظ می‌کند. ایمان در نزد دیویس هم‌زمان دلالت‌هایی وجودشناختی، معرفت‌شناختی، و انسان‌شناختی دارد. ایمان در نزد او نه تنها باورداشتن به مجموعه‌ای از اعتقادات نیست بلکه او تمایز قاطعی بین ایمان و اعتقاد قائل می‌شود:

«لازم است ایمان را از اعتقادات متمایز سازیم. ایمان یک پاسخ دینی بنیادی است. جهت‌گیری به سوی امر متعال، گشودگی نامحدود ذهن و دل به واقعیت [هستی] به‌مثابه نامحدود، یا متناهی است. ایمان را می‌توان اعتماد اساسی به واقعیت [هستی] یا عشق عام به واقعیت توصیف کرد» (همان: ۱۰۱-۱۰۲).

ایمان در این معنا «رانه‌ای است و رای هرگونه نظم انسانی معنا، و رای همه اشکال خاصی که از طریق آن‌ها ایمان در سنت‌های دینی مختلف میانجی می‌یابد» (همان: ۱۰۲). این دقیقاً چیزی است که ایمان را از هرگونه امر فرهنگی متمایز می‌سازد:

«ایمان دینی از تجربه‌ای حدّی، تجربه‌ای از تناهی برمی‌خیزد که این تجربه ممکن است در هریک از سه جهان انسانی روی دهد. چیزی

چونان ایمان دینی ناب و بسیط وجود ندارد بلکه در عوض سه نوع یا سه شکل دین، متناظر با این سه عرصه فرهنگی [شناختی، هنجارین، و اِبرازی] وجود دارد. ایمان دینی در ابتدا، در تجربه‌ای سلبی ریشه دارد: تجربه‌ای از نیستی، تهی‌بودگی و بی‌معنایی که در این تجربه هریک از این جهان‌های محدود معنای انسانی در حد و حدود خود غوطه‌ور است. تنش پویا نسبت به نامحدود است که می‌تواند فروپاشیدگی هریک از جهان‌های انسانی را برملا سازد. چنین ایمانی از کل معانی قابل درک انسانی فراتر می‌رود، هیچ محتوای ایجابی دربارهٔ خودش ندارد. به‌ویژه، تصاویر یا مفاهیم دینی و زبان دینی وجود ندارد. همهٔ تصاویر و مفاهیم دینی از یکی از سه عرصهٔ فرهنگی با محتوای محدودشان وام گرفته می‌شوند و به ماوراء در طی فرایندی از تشبیه، تشدید، اغراق یا مبالغه معنا می‌بخشند. بنابراین، واقعیت متعال به‌طور غیرمستقیم یا نمادین به بیان درمی‌آید و بر تفکر و عمل انسانی بار می‌شود. با وجود این، در ورای فهم یا تجربهٔ مستقیم باقی می‌ماند و به همین دلیل است که بیان مفهومی یا تصویری مناسب خودش را ندارد» (همان: ۱۳۴).

بدین ترتیب، وجود عنصر ایمان در دین، آن را از فرهنگ متمایز می‌سازد. اما از این نظرگاه چیزی هم‌چون «دین ناب» وجود ندارد. محدثی بر آن است که مفهوم «دین ناب» در برابر مفهوم دین زمینه‌مند قرار می‌گیرد:

«این دوگانه به خطایی می‌پردازد که معمولاً معتقدان و برخی عالمان دینی مرتکب می‌شوند. آنان در بسیاری موارد تقریر یا نسخه‌ای از دین را لحاظ می‌کنند که در واقع تحقق نیافته و ناموجود است و اغلب برمبنای این امر ناموجود، دربارهٔ جهان موجود یا دین موجود سخن می‌گویند. بسیاری از دین‌داران و بزرگان دین بین دو چهرهٔ مفروض دین تمایز قائل می‌شوند: یکی، دین به‌صورت نیالوده و زلال و بی‌پیرایه

است و دیگری، دینی که آلوده به امور انسانی و اجتماعی بوده؛ لذا مورد تأیید آنان نیست و ناقص است و پیرایه بسته. اما همه می‌دانیم که وقتی یک نظام اعتقادی در فرهنگ و جامعه‌ای معین ظهور می‌یابد، عناصری از فرهنگ آن جامعه در آمیخته می‌شود و به همان صورت آغازین خود باقی می‌ماند. به تدریج، دچار تحول می‌شود. معمولاً دین‌داران و عالمان دینی از نسخه یا تقریری از دین سخن می‌گویند که به عناصر فرهنگی و امور اجتماعی آغشته و آلوده نیست و امری فرازمینه‌ای است که می‌تواند در همهٔ اعصار، به نیازهای آدمی پاسخ دهد و مسائل آدمیان را در تمامی مکان‌ها حل کند؛ لذا آنان بر آن‌اند که هرگاه این دین ناب در دسترس قرار گیرد، می‌تواند مشکلات انسان و جامعه را حل کند و جامعه‌ای آرمانی بسازد. اما در مقام نقد چنین مدّعی، باید توجه کنیم که هر آن‌چه در جامعه و تاریخ ظاهر می‌شود، زمینه‌مند شده و نسبتی با عناصر زمینه‌ای برقرار می‌کند. دین نیز از این امر مستثنی نیست. دین نیز بسیاری از عناصرش را از جامعه و فرهنگی می‌گیرد که در آن ظهور کرده است؛ اگرچه آن عناصر زمینه‌مند را درون ساختار جدید قرار می‌دهد و چه‌بسا در معنا و مفهوم آن‌ها تحولی اساسی ایجاد می‌کند. لذا هیچ امر اجتماعی‌ای نیست که زمینه‌مند نشود و بتواند به‌زعم تمامی تحولاتی که طی زمان رخ می‌دهد، به مسائل آدمی در اعصار گوناگون و در قلمروهای اجتماعی مختلف پاسخ دهد و نیازهای آنان را برآورده سازد؛ از همین روست که ادیان برای تداوم حیات خود طی قرون متمادی نیازمند بازسازی‌اند و باید متناسب با مقتضیات زمانه به‌روز شوند. در غیر این صورت، با اقبال مردم مواجه نخواهند شد و اعتبار خود را از دست خواهند داد. معمولاً معتقدان به‌وجود «دین ناب» مؤمنانه و صمیمانه از آن سخن می‌گویند؛ اما سخن گفتن از دین

ناب و غیرزمینه‌مند (به‌معنایی که گفته شد)، سخن معتبری نیست» (محدثی، ۱۳۹۷: ۶۵-۶۶).

اما زمینه‌مندشدن دین دو گونه است و این دو گونه زمینه‌مندی درباره تمام ادیان صادق است. نوع نخست زمینه‌مندی، زمینه‌مندی سلبی دین است. در این نوع زمینه‌مندی، دین نوظهور از بخشی از عناصر فرهنگی موجود در زمینه فاصله می‌گیرد و خود را از آن بری می‌سازد و یا درجهت مقابل آن گرایش می‌یابد و در برابر این گونه عناصر فرهنگی می‌ایستد و با آن‌ها به تقابل برمی‌خیزد. این هم شکلی از زمینه‌مندی است، زیرا اگر آن عناصر فرهنگی در زمینه مورد بحث موجود نمی‌بود، چنین گرایش‌هایی در دین نوظهور حادث و برجسته نمی‌شد. اگر اسلام در زمینه‌ای با فرهنگ مشترکانه ظهور نمی‌یافت، توحید در آن این‌همه برجسته نمی‌شد و اگر مسیحیت در زمینه یهودی بر نمی‌خاست، موضع ضدّ شریعت در کلام پیامبر آن این‌همه پررنگ نمی‌گشت.

نوع دیگر زمینه‌مندی دین، زمینه‌مندی ایجابی است. در این نوع زمینه‌مندی عناصری از فرهنگ زمانه وارد دین می‌شود و آن را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. چنان‌که پیش از این گفتیم، همه ادیان عناصری از فرهنگ زمانه را دریافت می‌کنند. این دریافت عناصر فرهنگی زمینه‌گاه می‌تواند با دخل و تصرف باشد و گاه درباره برخی دیگر از عناصر فرهنگی، بدون دخل و تصرف.

نمونه جالب و بنیادینی از این زمینه‌مندی، زبان دینی است. زبان دینی در واقع محصول به‌کارگیری زبان موجود در جامعه است. ایمان دینی سبب‌ساز به‌کارگیری زبان موجود در جامعه می‌شود:

«زبان دینی زبانی عاریتی است. زبان دینی زبانی سراسر نیست بلکه زبانی استعاری است. در این صورت، چگونه می‌تواند ادعای خاصی را بنا نهد؟ آیا ممکن است ما ادعایی سراسر را براساس یک استعاره قرار بدهیم؟ در به‌کارگیری دینی زبان ممکن است عناصری از معنای

ظاهری را آن‌گونه که فرهنگ انسانی پدید آورده بگیریم و آن‌ها را به‌صورت استعاره‌هایی در باب خداوند تغییر دهیم. ما نمی‌توانیم راه دیگری را در پیش بگیریم و استعاره‌های دینی را به قاعده‌ها و قضایای سراسر ترجمه کنیم. ما می‌توانیم معنای پدری انسانی را بگیریم و آن را به استعاره‌ای برای درک خداوند تغییر دهیم» (دیویس، ۱۳۸۷: ۲۳۹).

زمینه‌مندی ادیان به‌صورت سلبی و ایجابی هم دربارهٔ ادیانی که در زمینهٔ اجتماعی معینی ظهور می‌کنند و هم دربارهٔ ادیانی که در روند تاریخی خود وارد سرزمین‌ها و جوامع جدید می‌شوند، صادق است. سویهٔ دیگر ماجرا نیز تأثیر دین بر فرهنگ موجود است. جهت‌گیری ایمانی دین نوظهور، محتوای فرهنگی خاص خود را پدید می‌آورد و چه‌بسا به عناصر زمینه‌مند نیز معنا و محتوایی جدید می‌بخشد. بنابراین، دادوستد بین دین نوظهور یا دین تازه‌وارد به جامعه با فرهنگ، دوسویه است و دین صرفاً به‌نحو انفعالی و یک‌سویه تحت تأثیر فرهنگ موجود در زمینهٔ اجتماعی قرار نمی‌گیرد.

فصل چهارم

چشم انداز سوم: دین به منزله روح فرهنگ

چشم‌انداز سوم: دین به‌منزله روح فرهنگ

چشم‌انداز سوم اگرچه دین و فرهنگ را یکی نمی‌گیرد، اما نوعی نسبت تنگاتنگ بین دین و فرهنگ قائل می‌شود و دین را به‌منزله روح و عنصر اساسی فرهنگ در نظر می‌گیرد و دین را سازنده فرهنگ می‌داند که بدان صبغه ویژه‌ای می‌بخشد. در میان متفکرانی که چنین موضعی درباره نسبت دین و فرهنگ اتخاذ می‌کنند، برخی خواهان نقش‌دهی اساسی به دین و نیروهای دینی و ایفای نقش اساسی دین در قلمرو فرهنگ‌اند و از لزوم تعیین‌کنندگی دین سخن می‌گویند. در مقابل اما متفکرانی قرار می‌گیرند که از برجسته‌شدن همه‌جانبه دین و شکل‌گیری دین به‌صورت قالب‌های فرهنگی تعیین‌کننده به‌مثابه فقیر شدن دین و زندانی شدن آن در درون قالب‌های متعین یاد می‌کنند.

تیلپیش از جمله کسانی است که دین را روح فرهنگ می‌داند. اما در نگاه تیلپیش «دین یعنی تعلق خاطر غایی نسبت به آن چیزی که مسأله غایی ماست و باید باشد» (تیلپیش، ۱۳۷۶: ۴۸). روی کرد فکری تیلپیش درباره دین روی کردی اگزیستانسیالیستی است. لذا دین در نزد او بیش از آن که نظامی اعتقادی باشد، بر تجربه‌ای وجودی دلالت دارد. از این‌رو، تیلپیش در ادامه تعریف دین به‌منزله امر غایی می‌گوید:

«این سخن بدان معناست که ایمان، همان حالت ره‌اشدن به‌دست

دل‌بستگی غایی است و خدا نامی است که بر مضمون این دل‌بستگی به تعلقِ خاطر نهاده‌اند. چنین مفهومی از دین وجه اشتراکِ ناچیزی با توصیف دین به‌منزلهٔ اعتقاد به وجودِ موجود برینی به‌نام خدا و نتایج نظری و عملی چنین اعتقادی دارد. برعکس، مقصود ما، نه فهم نظری دین، بلکه فهمِ وجودی یا اگزستانسیال آن است» (همان‌جا).

تیلش یکی از پیامدهای «مفهوم وجودی دین» را به موضوع بحث کنونی یعنی رابطهٔ بین دین و فرهنگ مرتبط می‌داند. از نظر وی:

«دین در مقام مسأله یا دل‌بستگی غایی، گوهر معنابخش فرهنگ، و فرهنگ نیز کلیتِ صوری است که در متن آن، مسألهٔ بنیادین دین خود را آشکار می‌سازد. خلاصه کنیم: دین جوهر فرهنگ، و فرهنگ صورت دین است. چنین نگرشی قطعاً مانع تثبیت دوگانگی دین و فرهنگ می‌شود. هر فعلِ دینی، نه فقط در حیطة منسجم و سازمان‌یافتهٔ دین، بلکه در اکثر خلجانان غریزی روح و جان به‌صورتی فرهنگی شکل می‌گیرد» (همان: ۵۰).

بدین ترتیب، تیلش دین را روح فرهنگ و فرهنگ را صورت دین می‌داند. از نظر وی «چون زبان بنیادی‌ترین آفریدهٔ فرهنگی است»، همهٔ «افعال حیاتِ روحی آدمی به‌مدد زبان، اعم از گویا یا خاموش، تحقق می‌یابد» (همان‌جا). از این‌رو، به میانجی زبان، دین نیز می‌تواند تجلی فرهنگ بیابد. از نظر وی در تمام خلاقیت‌های فرهنگی بشر، دل‌بستگی غایی بشر تجلی می‌یابد:

«این سخن دربارهٔ کارکردهای نظری حیاتِ معنوی بشر، مثلاً شهود هنری و دریافت معرفتی واقعیت و، همچنین دربارهٔ کارکردهای عملی حیاتِ معنوی بشر، مثلاً دگرگونی واقعیت به‌صورت فردی و اجتماعی صدق می‌کند. در هریک از این کارکردها در متن کلیتِ خلاقیتِ فرهنگی بشر، نوعی مسأله یا دل‌بستگی غایی حضور دارد که تجلی

بی‌واسطهٔ آن، سبک و شیوهٔ یک فرهنگ است. کسی که قادر به فهم سبک و شیوهٔ یک فرهنگ باشد، قادر به کشف دل‌بستگی غایی و جوهر دینی آن خواهد بود» (همان‌جا).

از نظر تیلیش دین خود را در درون قالب‌های فرهنگی مختلف متجلی می‌کند. «زبانی که دین به‌کار می‌برد» از جملهٔ این قالب‌های فرهنگی است (همان: ۵۴). دین هم‌چنین می‌تواند خود را در آثار هنر به‌منزلهٔ نوع دیگری از آفریده‌های فرهنگی عیان سازد و در آن حضور یابد. دل‌بستگی به امر غایی در آفریده‌های هنری نمود می‌یابد. از منظری که تیلیش می‌نگرد دین یا همان دل‌بستگی به امر غایی در همهٔ قلمروهای فرهنگی تجلی می‌یابد. در دل چنین بینشی دربارهٔ نسبت دین و فرهنگ، نوعی پیوند بنیادی و ناگزیر بین دین و فرهنگ وجود دارد. دین برای تجلی و تحقق خویش نیازمند اشکال فرهنگی است و فرهنگ معنای خود را از دین می‌گیرد، زیرا «دین در مقام مسأله یا دل‌بستگی غایی، گوهر معنابخش فرهنگ» است (همان: ۵۰). تیلیش می‌گوید:

«هیچ آفریدهٔ فرهنگی‌ای نیست که در آن یک دل‌بستگی غایی به بیان درنیامده باشد. این سخن دربارهٔ کارکردهای نظری حیات معنوی بشر، مثلاً شهود هنری و دریافت معرفتی واقعیت و، هم‌چنین، دربارهٔ کارکردهای عملی حیات معنوی بشر، مثلاً دگرگونی واقعیت به‌صورت فردی و اجتماعی صدق می‌کند. در هریک از این کارکردها در متن کلیتِ خلاقیت فرهنگی بشر، نوعی مسأله یا دل‌بستگی غایی حضور دارد که تجلی بی‌واسطهٔ آن، سبک و شیوهٔ یک فرهنگ است. کسی که قادر به فهم سبک و شیوهٔ یک فرهنگ باشد، قادر به دل‌بستگی غایی و جوهر دینی آن خواهد بود» (همان: ۵۰).

چنین نگرشی به رابطهٔ دین و فرهنگ، به‌ناگزیر سوبه‌ای آسیب‌شناختی نیز دارد. اگر دین روح فرهنگ و جوهر معنادار فرهنگ است و دین همانا دل‌بستگی

به امر غایی است، این خطر وجود دارد که روح فرهنگ در درون قالب‌های فرهنگی به بند کشیده شود و جوهر فرهنگ با امر فرهنگی عرضی یکی گرفته شود. این خطر جدی هست که اشکال و فرآورده‌های فرهنگی جایگزین امر غایی شوند و آدمی به ورطه بت‌پرستی سقوط کند و امر نسبی را مطلق سازد و لذا پویایی ایمان، از دست برود، تجلی‌ای از امر غایی در فرهنگ تقدیس شود. هم‌چنین، مناسک و آیین‌ها می‌توانند عنصر نامشروط را که تعلق به امر غایی، بر آن دلالت دارد، در هیئتی مشخص تجسد بخشند. اگر «در هر آفریده فرهنگی - نظیر یک نقاشی، یک نظام قانونی، یک جنبش سیاسی (صرف‌نظر از ظاهر دنیوی آن) - تعلق خاطر یا مسأله‌ای غایی تجلی» می‌یابد (همان: ۳۵)، این خطر وجود دارد که تجلیات تعلق خاطر یا مسأله غایی با خود آن یکی گرفته شود:

«ایمان حاوی عنصری حادث است و نوعی قمار یا خطر کردن را طلب می‌کند. ایمان یقین هستی‌شناسانه از امر نامشروط را با عدم یقین نسبت به هر آن‌چه مشروط و انضمامی است، ترکیب می‌کند. البته این بدان معنا نیست که ایمان همان باورداشتن به چیزی است که درصد احتمال بالاتر یا پایین‌تر دارد. خطر نهفته در ایمان آن نیست که فرد مؤمن به احکامی درباره خدا، انسان و جهان گردن می‌نهد که اثبات کامل آن‌ها ناممکن است و درستی و نادرستی آن منوط به آینده است. خطر ایمان مبتنی بر این واقعیت است که عنصر نامشروط فقط در صورتی می‌تواند موضوع تعلق خاطر غایی شود که هیئتی مشخص و مجسم ظاهر گردد» (همان: ۳۵).

چرا چنین امری خطری برای ایمان است؟ زیرا امر مشروط تا سرحدّ امر نامشروط ارتقا می‌یابد: «خطر نهفته در هرگونه تجسم عنصر نامشروط، چه دینی و چه دنیوی، آن است که به‌واسطهٔ این تجسم امری مشروط، نظیر یک نماد، یک نهاد یا یک جنبش، تا حد امری غایی ارتقا بیابد» (همان: ۳۶). در نظر تیلیش دین به‌منزلهٔ «وجهی از روح بشری» در فرهنگ مأوا می‌یابد، اما خطر در این است که با آن‌چه در آن مأوا یافته است، یکی گرفته شود. تیلیش می‌پرسد: «اگر دین در تمامی نقش‌های حیات معنوی حضور دارد، پس چرا بشر آن را همچون حوزه‌ای خاص در جوار حوزه‌های دیگر در اسطوره، مناسک، آیین نثار و نهادهای دینی بسط داده است؟» (همان: ۱۶). او در مقام پاسخ می‌گوید: «به‌دلیل بیگانه‌گشتگی تراژیک حیات معنوی انسان از اصل و ژرفای خویش» (همان‌جا). بنابراین، فرهنگ هم مأوای دین است هم موقعیتی برای بیگانه‌شدن آن از اصل و ژرفایش. اگر بپذیریم که دین جوهر فرهنگ است و فرهنگ مأوای دین است، می‌توان نتیجه گرفت که رابطهٔ دین و فرهنگ، رابطه‌ای از نوع درهم‌آمیختگی است.

آرای تیلیش دربارهٔ دین از جهاتی شبیه آرای زیمل است. زیمل نیز معتقد است: «دین‌داری گرایش تقلیل‌ناپذیر و بنیادی روح است» (زیمل، ۱۳۹۳: ۱۱۲). زیمل بر آن است که بنیاد ایمان دینی در روح آدمی جای دارد و در ورای مباحث نظری قرار می‌گیرد. شاید بتوان از آرای او نیز چنین استنباط کرد که ایمان دینی در ورای فرهنگ قرار می‌گیرد اما فرهنگ را مشروب می‌سازد:

«در این جمله که ایمان دینی حالتی از روح انسان، و حالتی از واقعیت است، جوهر درونی ایمان دینی بهتر خود را نشان می‌دهد تا - مانند هر آن‌چه جنبهٔ نظری دارد - بگوییم: ایمان دینی «بازتاب ساده» حالتی از واقعیت است» (همان: ۱۱۸).

آن‌چه در روح بشری جای دارد، خواهی‌نخواهی از رهگذر فرهنگ متجلی

خواهد شد و امر فرهنگی و اجتماعی را مشروب خواهد ساخت. اما آیا جوهر روح انسانی، برای پرورده‌شدن و کمال‌یابی به فرهنگ محتاج نیست؟ این پرسشی است که می‌تواند به بحثی در باب وابستگی متقابل دین و فرهنگ منجر شود.

نتیجه‌گیری

هریک از این روی‌کردها را در باب نسبت دین و فرهنگ اختیار کنیم، در باب نحوه عمل‌کرد نیروهای دینی در عرصه فرهنگ به نتایج مختلفی خواهیم رسید. نگارنده موضع قابل دفاع را موضع تمایز حداقلی دین و فرهنگ می‌داند که در روی‌کردهای فوق این موضع به تفصیل مورد بحث قرار گرفت. برحسب چنین روی‌کردی می‌توان از مداخله حداقلی با بینشی کثرت‌گرایانه در مدیریت فرهنگ دفاع کرد و به نقد بینش انحصارطلبانه پرداخت. بینش دینی انحصارطلبانه بینشی است که عرصه فرهنگ را تحت کنترل نیروهای دینی قرار می‌دهد و از آن‌جا که در جوامع جدید نیروهای دینی متکثر هستند و با هم تفاوت‌ها و اختلافات زیادی دارند، نتیجه آن سپردن کامل عرصه فرهنگ به نیروی دینی که قدرت بیشتری دارد، خواهد بود و این خطر بزرگی برای عرصه فرهنگ خواهد بود و به انحصارطلبی دینی و سخت‌گیری و تنگ‌نظری به‌نام قرائتی از دین منجر خواهد شد.

سخت‌گیری و تنگ‌نظری دینی - با هر قرائتی از دین - بر اهل فرهنگ و دخالت دینی آمرانه در حوزه فرهنگ به تضعیف فرهنگ و نیز اعتبارزدایی از دین و تضعیف دین منجر خواهد شد، زیرا دین در بستری رشد می‌کند که فرهنگی شکوفا و نیرومند در آن وجود داشته باشد. شکوفایی فرهنگی و آزادی فعالیت فرهنگی است که بستر مناسبی برای پویایی وجود آدمی فراهم می‌آورد و وجدان‌ها و جان‌های پویا هستند که می‌توانند شرایط مساعدی برای خیزش

ایمان فراهم کنند.

دین جدای از فرهنگ نیست. کسانی که از موضع دینی، خواهان کنترل فرهنگ هستند، درواقع قرائت دینی خاصی را بر صدر می‌نشانند و براساس آن، نوع خاصی از فرهنگ را مطلوب تلقی می‌کنند. از این منظر، تعیین تکلیف برای فرهنگ، درحقیقت چیزی جز نوعی از اعمال کنترل بر فرهنگ، تولید فرهنگی، و اهالی فرهنگ نخواهد بود. بنابراین، کنترل دینی فرهنگ، درواقع چیزی جز مسلط‌ساختن فرهنگ دینی خاصی نیست. اگر به پویایی ایمان باور داشته باشیم و خواهان آن باشیم که جوشش ایمانی بتواند فرهنگ را نیز غنی و پویا سازد، می‌بایست کنترل بیرونی فرهنگ را به حداقل برسانیم. از تیلیش و دیویس می‌آموزیم که پویایی ایمان از مجرای پویایی فرهنگی خود را نمایان می‌سازد و به بند کشیدن و محدودسازی خلاقیت‌های فرهنگی، خطر تحجر فرهنگی را به‌دنبال خواهد داشت.

از کار اولیویه روآ نیز می‌آموزیم که مدعیان «دین ناب» خواهان تسلط بر قلمرو فرهنگ هستند تا هر آن عنصر و پدیده فرهنگی را که با نگاه ناب‌گرایانه‌شان تطبیق ندارد حذف کنند. آنان درواقع بخشی از فرهنگ را بر کل آن به‌نام دین و امر مقدس مسلط می‌سازند. ثمره تسلط چنین نگاهی بر فرهنگ به فقر فرهنگی منجر خواهد شد و نگاه تمامیت‌گرایانه‌ای را بر فرهنگ مسلط خواهد ساخت.

نتیجه این‌که مدیریت فرهنگ نیز خود، کاری فرهنگی است و مطلوب، آن است که تا جایی که ممکن است به خود اهل فرهنگ واگذار شود و از مجرای پذیرش تکثر فرهنگی، امکان بروز و ظهور هرچه بیشتر خلاقیت‌های کارگزاران و کوشندگان عرصه فرهنگ فراهم شود. نیروهای دینی نیز می‌بایست توجه داشته باشند که خود نیز بخشی از همین کارگزاران و کوشندگان عرصه فرهنگ هستند و تمنای تسلط آن‌ها بر کل فرهنگ درواقع، واگذاردن قلمروی فرهنگ به‌دست بخشی از نیروهای فرهنگی است. روشن است که این‌گونه سیاست‌گذاری

و مدیریت فرهنگی، به انحصار‌گرایی فرهنگی منجر خواهد شد. به‌رغم این، نمی‌توان عرصه فرهنگ را به‌کلی وانهاد و مدیریت نکرد. قطعاً در سامان‌دهی تولید، توزیع، و مصرف کالاهای فرهنگی مدیریت لازم است. اما چنین مدیریتی می‌بایست بر مبنای به‌کارگیری نیروهای متخصص هر حوزه انجام گیرد و هدف غایی آن نیز بیشینه‌سازی تولیدات فرهنگی با کیفیت مطلوب برای تمام رده‌های مصرف‌کنندگان آن‌هاست. روشن است که نگاه‌های تنگ‌نظرانه و محدود و مبتنی بر ایدئولوژی خاص و انحصار‌گرا، دامنه فعالیت اهالی فرهنگ را بیش از پیش محدود می‌سازد و می‌کوشد عرصه فرهنگ را به انحصار نیروهای خاص خود در بیاورد. بنابراین، در مدیریت بر عرصه فرهنگ می‌بایست بیش از پیش انحصارزدایی کرد. به‌جای دعوت صرفاً دینی و تبلیغ صرفاً دینی در عرصه فرهنگ نخست می‌بایست نگاه معنوی و اخلاقی در این عرصه را ترویج کرد. دیدگاه محدود دینی صرفاً به تولید و عرضه کالاهای دینی می‌انداشد، اما اگر نیک بیندیشیم، نخست می‌بایست زیست معنوی و اخلاقی را در جامعه تقویت کرد، زیرا آنان که معنوی و اخلاقی زیست می‌کنند در دایره بزرگ‌تر فرهنگ با اهل دیانت اشتراک قابل‌توجهی دارند. دیدگاه‌های دینی قشری‌گرا افق دینی محدود و تنگ‌دامنه‌ای را در فرهنگ می‌گسترده، اما نگاه اخلاقی و معنوی، افق فرهنگ را بسیار وسیع می‌بیند و می‌کوشد آدمیان را از روزمرگی برهاند و به سوی زیستی متعالی‌تر و والاتر سوق دهد. روشن است که چنین نگاهی بهتر می‌تواند غایات مطلوب دین را تحقق ببخشد. در فضایی که هنرمندان، عرفا، فلاسفه، عالمان تجربی، و دیگر اهالی دانش فعال و پویا باشند، با حضور گرم و سازنده خود سبب ارتقای فرهنگ دینی جامعه نیز می‌شوند. اما نگاه دینی انحصار‌گرایان با حذف و محدودسازی دیگر نیروهای فرهنگی، بستر انحطاط دین‌داری و فرهنگ دینی را نیز فراهم می‌سازد و عملاً از اعتبار اجتماعی و اقتدار معنوی دین می‌کاهد.

منابع

- آرمسترانگ، کرن. (۱۳۸۴)، خدانشناسی از ابراهیم تاکنون: دین یهوه، مسیحیت، و اسلام، ترجمه محسن سپهر، تهران، نشر مرکز، چ ۲.
- آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۹۳)، جامعه‌شناسی فرهنگ، تهران، نشر علم.
- بهرامی، محمد. (۱۳۸۷)، «نسبت دین و فرهنگ از نگاه قرآنی»، فصل‌نامه پژوهش‌های قرآنی، ش ۵۴-۵۵، تابستان و پاییز، صص ۱۷۲-۲۰۴.
- تیلش، پل. (۱۳۷۶)، الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، طرح نو.
- دیویس، چارلز. (۱۳۸۷)، دین و ساختن جامعه: جستارهایی در الهیات اجتماعی، ترجمه حسن محدثی و حسین باب‌الحوائجی، تهران، نشر یادآوران.
- روا، اولیویه. (۱۳۹۶)، جهل مقدس: زمان دین بدون فرهنگ، ترجمه عبدالله ناصری طاهری و سمیه‌سادات طباطبایی، تهران، نشر مروارید.
- زیمل، گئورگ. (۱۳۹۳)، دین، ترجمه امیر رضایی، تهران، نشر نی.
- محدثی گیلوایی، حسن. (۱۳۹۷)، روایت ایرانی جامعه‌شناسی دین: ج ۱: مبانی، تهران، نشر تیسرا.

Bonny, Richard. (2004), "Reflections on the Differences Between Religion and Culture. Clinical Cornerstone, Vol. 6, No. 1, pp: 25-33.

Dughbazah, Justina. (2009), The Relationships between Values, Religious Teaching and Development Concepts and Practices: A Preliminary Literature Review, Working Paper 33-2009. International

- Development Department, University of Birmingham.
- Education. (2015/ 05/01), “Difference between Culture and Religion”.
<http://www.differencebtw.com/difference-between-culture-and-religion>
- Marbaniang, Domenic. (2014), “Difference Between Culture and Religion: A Proposal Requesting Response”. <https://philpapers.org/bbs/thread.pl?tId=959>
- Munene, Macharia.(1997) “Culture and Religion in Conflict Management”. The African e-JOURNALS Project. <http://digital.lib.msu.edu/projects/africanjournals>
<http://pdfproc.lib.msu.edu/?file=/DMC/African%20Journals/pdfs/africa%20media%20review/vol11no3/jamr011003003.pdf>
- Sasaki, Joni Y. & Kim, Heejung S. (2011), “At the Intersection of Culture and Religion: A Cultural Analysis of Religion’s Implication for Secondary Control and Social Affiliation”, Vol. 101, No. 2, 401-404.
- Schaefer, Richard. (2015), Uncertainty and the Limits of Culture. Journal of Religion & Society, The Kripke Center, Vol. 17 (2015).
- Stasulane, Anita. (2012), “Interaction between Religion and Culture in Case of the Roerich Movement”. Soter 2012. 42 (70)
- Wald, Kenneth D. & Leege, David C. (2010) “Culture, Religion and American Political Life”. Chapter 5.

برخی از افراد و گروه‌ها وقتی از فرهنگ سخن می‌گویند، آن را براساس دوقطبی فرهنگ دینی و فرهنگ سکولاریستی به تصویر می‌کشند و وقتی از فرهنگ مطلوب سخن می‌گویند، فرهنگ دینی را با تعریف اختصاصی‌شان از دین در نظر دارند. از این منظر فرهنگ و کالاهای فرهنگی یا دینی و یا سکولاریستی و غیردینی است. در سوی دیگر و مقابل، فرهنگ قلمرو وسیعی را در برمی‌گیرد و دین یکی از عناصر مهم فرهنگ است، اما لزوماً عنصر مهم و یا دست‌کم تنها عنصر سازنده فرهنگ جامعه نیست.

ISBN-978-600-8215-31-8



9 786008 215318