

## رویکرد کارکردی به دین: تأملی در سنجه‌های دینداری از منظر آموزه‌های اسلامی

علی سلیمی\*

### چکیده

این نوشتار با مطالعه‌ی انواعی از گزاره‌های اسلامی که از «نگاه کارکردی به دین» گفته‌اند، امکان همسازی این رویکرد را با «دینداری» اسلامی، بررسی کرده است. این بحث، جایگاه خاصی در مطالعات دینداری و عرفی شدن و سنجش آنها دارد و بررسی منابع اسلامی، در حد شایسته‌ای آن را به مقصودش نزدیک می‌کند. یافته‌ها از مفهومی از «دینداری» در «افراد متعارف» خبر می‌دهند که عناصر مهمی از این رویکرد را در خود دارند و همچنین نشان می‌دهند که آموزه‌های اسلامی، جایگاه مهمی را برای کاربرد این نگاه در سنجه‌های عملی دینداری قائل هستند.

واژه‌های کلیدی: آموزه‌های اسلامی، رویکرد کارکردی (به دین)، دینداری (مراتب، تعریف، سنجش)، ظرفیت روانی، افراد متعارف

### بیان مسئله

تأثیر و نفوذ «دین» در عرصه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی، سبب شده تا «دین» و «دینداری» و مطالعات آنها، جایگاه مهمی در جامعه‌های دینی‌ای مانند ایران داشته باشند. این جایگاه به ویژه به سبب داعیه‌داری اسلام در تشکیل «جامعه‌ی دینی»،<sup>۱</sup> اهمیت خاصی می‌یابد. زیرا لازمه‌ی تحقق این جامعه، حضور عنصر دین در همه‌ی عرصه‌های فردی و اجتماعی است. این امر ابعاد، مفاهیم و جلوه‌های نو و بدیعی را از پدیده‌ی «دین» و «دینداری» مطرح می‌کند؛ و مطالعات بومی این پدیده را با چالش‌ها و اولویت‌های پژوهشی جدیدی رو در رو می‌سازد.

این چالش‌ها هنگام مطرح شدن مسئله‌ی «عرفی شدن»،<sup>۲</sup> با شدت و قوت بسیار بیشتری، خودنمایی می‌کنند. این امر، از جمله از عوامل زیر ناشی می‌شود: اول، طبیعت «عرفی شدن» که تابعی از جوهره‌ی دین، گستره‌ی دینی بودن جامعه و میزان و عمق دینداری افراد است (شجاعی‌زند، ۱۳۷۸: ۱۸۷-۱۸۸). دوم، طبیعت اشتمالی اسلام و حضور فراگیر آن در سطح جامعه که به خودی خود، چالش «عرفی شدن» را حاد، پدیدار و طولانی می‌سازد (همو، ۱۳۸۰ (۲): ۱۱۵-۱۱۶). سوم، حضور اسلام در عرصه‌ی حکومتی «جامعه‌ی دینی» ایران که گفته می‌شود بسان عامل مستقل و مهمی، جامعه را از مسیرهای متعددی به سوی عرفی شدن می‌راند (همان: ۱۱۶-۱۱۷؛ همو، ۱۳۸۵: ۳۸-۳۹؛ همو، ۱۳۸۰ (۱): ۴۸۶).

همچنین از بین عوامل گوناگون «عرفی شدن ایران» و در مسیرهای متفاوتی که برای اثرگذاری آن عامل‌ها تصویر می‌شود، می‌توان شاهد پیوند جدایی‌ناپذیری بود که بین مفهوم «دین» و «دینداری» و ابعاد متفاوت فرآیند «عرفی شدن» و حتی برداشت «تحقق» این فرآیند در جامعه‌ی ایران وجود دارد. یکی از محورهای شایان توجه در این عرصه، اثرگذاری عامل «قلب دین» از مسیر «غلبه‌ی نگاه و اغراض کارکردی» است که به اختصار با عبارات زیر، توضیح داده می‌شود:

خطراتی که «موضع» دین را در جهان «پُرآسیب و تحول» موجود تهدید می‌کنند، «پیروان صدیق آیین‌ها» را به تلاش برای «تقویت دین» و «دینداری» پیروان وامی‌دارند، این تلاش‌ها «غالباً» «خیرخواهانه» اند، اما «پیامدهای ناخواسته‌ای در تغییر محتوا و

جهت‌گیری آموزه‌ای ادیان» دارند. یک اقدام، کوشش برای «تبیین کارکردی» دین است. اما «نگاه کارکردی به دین» - که در بیانی ساده، رفتن به سراغ دین به اعتبار کارکردهای آن است - «ناقص دینداری و روح ایمان» بوده، «به مسخ دین می‌انجامد»؛ و آن «را بیش از هر رویکرد دیگری در مسیر ابدال و زوال قرار می‌دهد». حاصل آنکه این عامل «در حوزه‌ی دین»، از طریق «قلب ماهیت» آن و در مسیر تحریف «تعالیم و آموزه‌ها» یش عمل می‌کند و این‌گونه در الگوی تبیینی «عرفی شدن ایران» جا می‌گیرد (همو، ۱۳۸۵: ۵۸-۵۷).

به نظر می‌رسد که این تحلیل، با برداشت خاصی که از مفهوم دینداری دارد، بخش مهمی از رفتارهای دیندارانه را از قلمرو شمول این مفهوم، خارج می‌سازد. پیامدهای این نگاه در موارد زیر، در خور توجهند: نخست، آنجا که آن را در ساختن سنجه‌های بومی «دینداری» و «عرفی شدن» به کار بگیریم. به بیان دیگر، قرار گرفتن یا نگرفتن این رفتارها در زمره‌ی آزمودنی‌های مطالعات «دینداری» و «عرفی شدن»، نقش تعیین‌کننده‌ای در ابعاد و یافته‌های آنها دارند. دوم، آنجا که آثار انتساب آن را به آموزه‌های اسلامی مورد توجه قرار دهیم. اهمیت این مورد نیز از جمله بدین دلیل است که نادرست بودن این برداشت، خود نوعی «دگرگون شدن محتوا و جوهر دین» است،<sup>۳</sup> می‌تواند به «دور شدن از غرض و مقصد اصلی» دین بینجامد؛ و هرچند به شکلی دیگر، در «عرفی شدن ایران» اثر بگذارد.

هدف نوشتار حاضر، پاسخ بدین پرسش است که آیا می‌توان «رویکرد کارکردی به دین» را نوعی «دینداری» دانست. این پرسش را با دقت بیشتر و در قالبی کاربردی‌تر، می‌توان در شکل زیر مطرح ساخت و آن اینک: آیا می‌توان غالب بودن (یا شدن) این نگاه در طیفی خاص از دینداران را در «کاهش اهمیت و موقعیت دین در سطح فردی یا اجتماعی» مؤثر شمرد؟ سرانجام آنکه، آیا می‌توان غلبه‌ی رویکرد کارکردی به دین را، در هر یک از ابعاد دینداری و در هر قشر از دینداران، نوعی شاخصه‌ی «عرفی شدن» شمرد و در مطالعات اجتماعی بدان استناد کرد؟

پاسخ بدین پرسش‌ها نقش تعیین‌کننده‌ای در حوزه‌های مطالعاتی «دینداری» - و به تبع آن، مطالعات «عرفی شدن» - دارد.<sup>۴</sup> این اهمیت از نقش این پاسخ در تعریف

«دینداری» (یعنی، موضوع اصلی این مطالعات) برمی‌خیزد؛ و به ویژه، خود را در انواع اجتماعی این مطالعات آشکار می‌کند. زیرا چنانکه یافته‌های ما نشان می‌دهند، نگاه کارکردی به دین و اغراض این جهانی از دینداری را می‌توان در قشرهایی جست که آموزه‌های اسلامی، آنان را «افراد متعارف» یا «اوساط الناس» می‌نامند. این قشرها اکثریت دینداران را تشکیل داده، در منحنی دینداری هر جامعه، «در دامنه‌ی متعارف و نسبتاً متعارف» جمعیت قرار می‌گیرند و به حکم طبیعت مطالعه‌ی جامعه‌شناختی، موضوع اصلی این مطالعات هستند (ر.ک. همو، ۱۳۸۴: ۶۴، با ارجاع به بیت‌هالامی و آرجیل، ۱۹۷۷: ۳۴-۳۵).

در ابتدا، به نظر می‌رسد که پاسخ این پرسش‌ها را می‌توان با مراجعه به مطالعات دینداری و بررسی سنجه‌های روانی آن یافت. نیز اینکه یافته‌های مطالعات موجود می‌توانند حاوی پاسخ مثبتی به پرسش نخست باشند. اما این یافته‌ها به دلیل «خاستگاه غربی» شان، از ارائه‌ی پاسخی که بتواند همخوانی لازم را با بسترهای بومی دینی و اجتماعی جامعه‌ی ما داشته باشد، ناتوانند. از سوی دیگر امروزه این نکته را مسلم می‌پندارند که «دینداری برحسب رویکرد و فحوای متفاوت ادیان، تعاریف متفاوتی می‌پذیرد» و چيستی آن «با مراجعه به متن مقدس یک آیین یا بررسی تجربه و تعالیم نخستین آن» آشکار می‌گردد (درباره‌ی دو نکته‌ی اخیر، ر.ک. همان: ۳۴-۳۷، ۵۵؛ همو، ۱۳۸۵: ۳۴).

بدین ترتیب، یکی از نکات اساسی این جستار، ضرورت روی آوردن به منابع دینی برای دستیابی به تعریف «دینداری» و تشخیص مرزهای مفهومی و مصداقی آن است. این نکته را در بیانی دقیق‌تر، می‌توان این‌گونه توضیح داد که اگر بناست «دینداری» را پای‌بندی به نظامی خاص از باورها، ارزش‌ها و هنجارها بدانیم که مراتبی از پای‌بندی به خود را از گروندگان می‌طلبد، منطقی آن است که تعیین چگونگی این پای‌بندی و نیز مصداق‌ها و مراتب آن را از همان دین بخواهیم؛ یا دست‌کم، آن را مرجع قابل اتکائی در این باره بدانیم. این نکته، به ویژه، درباره‌ی ادیانی مانند اسلام که مدعی حضور در همه‌ی عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی و ایجاد نوعی جامعه‌ی دینی‌اند، اهمیت خاصی می‌یابد؛ و ما را در شناخت حوزه‌های مورد نظر از این پای‌بندی هم، نیازمند رجوع به آموزه‌های آنها می‌سازد.

دلیل دیگری که می‌تواند نیاز این تحقیق به مراجعه به آموزه‌های اسلامی و بازخوانی آنها را نشان دهد، طبیعت نکته‌ی مورد ادعا در تحقیقی است که این‌سطور به بررسی و نقد آن، پرداخته است. این تحقیق، «غلبه‌ی نگاه و اغراض کارکردی» به دین را از جمله عواملی محسوب داشته که به «قلب ماهیت» دین و نوعی تحریف «در ساحت تعالیم و آموزه‌ها»ی آن می‌انجامد (همان: ۵۸). آشکار است که این سخن بر برداشتی خاص از محتوای آموزه‌های اسلامی درباره‌ی «چیستی دینداری» تکیه دارد و بررسی و نقد آن، اصولاً با مراجعه‌ی مستقیم به متون مقدس این دین یا آموزه‌های نخستین آن میسر است (ر.ک: همو، ۱۳۸۴: ۳۷).

روی آوردن به دیدگاه‌های اسلامی در این بحث، همچنین از آن رو، می‌تواند ثمربخش باشد که به نظر می‌رسد رهبران معصوم این دین (ع)، به ویژه از آن رو که مستقیماً با مسئله‌ی «دینداری» در میان افراد و جوامع، سروکار داشته‌اند، مواضع دین اسلام را در این زمینه بر شناختی علمی و دقیق متکی ساخته‌اند؛ و در این باره، به ویژه از تحلیل جامعه‌شناختی و روان‌شناختی «دینداری» غافل نمانده‌اند. فراگیری و دقت نکاتی که پیرامون این مسئله در منابع اسلامی یافت می‌شود، به حدی است که دست‌کم، ما را در تکمیل و نقد یافته‌های موجود دین‌شناختی یا بازنگری مبانی موجود در تعریف «دینداری» و «عرفی شدن» یاری می‌کند.

### چارچوب نظری

طبیعت سؤال تحقیق، اقتضا دارد که پاسخ را در آن دسته از حوزه‌های نظری بجوییم که پیوند دینداری و رفتارهای دیندارانه با غرض‌های کارکردی را به نوعی در دستور کار پژوهشی یا ایده‌پردازی نظری خود قرار داده‌اند. چنین مضمونی را ابتدا می‌توان در حوزه‌های مختلفی از نظریه‌های کلاسیک علوم اجتماعی دید که سرچشمه‌ی دینداری‌ها یا باورهای ماورائی نخستین را نیازهای بشر می‌دانند. این نظریه‌ها در این درونمایه‌ی کلی مشترکند که انسان‌های اولیه چون قادر نبوده‌اند نیازهای خود را با دانش‌ها و ابزارهای دنیایی برآورند، به مفهوم‌سازی‌های ماورائی و سپس، واقعیت‌انگاری و پرستش آنها رو آورده‌اند. با این بیان، آنها دینداری‌های نخستین را اصولاً برحسب غرض‌های کارکردی تبیین کرده‌اند.

در روایت‌های متأخر، این مضمون جای خود را به مفهوم‌هایی مانند «محرومیت» یا «جبران» داده است. برای مثال، همیلتون یادآور می‌شود که برخی جامعه‌شناسان دین همچنان برآنند که «محرومیت می‌تواند نقش مهمی را در برانگیختن رفتار مذهبی ایفا کند.» یا در نقطه مقابل این دیدگاه به آرای اندیشمندانی مانند وبر اشاره می‌کند که معتقدند «پای‌بندی مذهبی نه تنها بر اثر آرزوی غلبه بر محرومیت، که به‌عنوان بیان و توجیه امتیاز نیز می‌تواند برانگیخته گردد» (همیلتون، ۱۳۷۷: ۳۲۲).

نمونه‌ای از درونمایه‌های «جبران» را می‌توان در نظریه‌ی استارک و بن‌بریج درباره‌ی دین دید. به نظر همیلتون، آنها با پذیرش مبانی زیر در نظریه‌ی خود، «دینداری» را «اساساً کوششی برای برآوردن آرزوها یا به دست آوردن پاداش‌ها» به شمار آورده‌اند: شالوده‌ی نظر خود را «نظریه‌ی مبادله» قرار داده‌اند؛ و «رابطه‌ی پرستندگان با خدایانشان» را بر مبنای نوعی «رابطه‌ی مبادله» تحلیل می‌کنند. به نظر آنها انسان‌ها در پی به دست آوردن پاداش‌ها و پرهیز از خسارت‌ها هستند. دینداری نیز رفتاری از همین سنخ و «کوششی است برای به دست آوردن پاداش‌های دلخواه در غیاب چاره‌های دیگر»ی که عبارتند از پاداش‌های این‌جهانی (و به گفته‌ی همیلتون، واقعی). سرانجام، دین را، در کل، نظامی از «جبران‌کننده‌ها» می‌دانند (همان: ۳۱۹-۳۲۳).

استارک و بن‌بریج در تحقیق اخیر خود (۱۹۹۶) به انواعی از راهکارهای دینی توجه کرده‌اند که شالوده‌ی آنها وجود این رویکرد در پیروان است. این تحقیق، برای سنجش آثار بازدارنده‌ی دین بر کج‌روی به مطالعه‌ی اجتماعات اخلاقی پرداخته است. آنان ابتدا ادعا دارند ویژگی این اجتماع‌ها، تلاش اعضا برای رسیدن به پاداش‌هایی است که در ورای آن اجتماع، دسترسی‌ناپذیرند. آن‌گاه یافته‌های خود را چنین برمی‌شمرند: اعضای انواع غیردینی این اجتماع‌ها، اجتماع را وادار به پی‌جویی پاداش‌ها می‌کنند. اما اجتماع‌های اخلاقی دینی از باورهای ماورای طبیعی‌ای که در آنها وجود دارد، بهره می‌گیرند. بدین شکل، انواعی از جبران‌کننده‌ها و پاداش‌های معنوی را به جمع پاداش‌های مادی ممکن می‌افزایند؛ و سطوحی استثنائی از پاداش‌ها را - حتی بیش از آنچه اعضا انتظار دارند - در اختیارشان قرار می‌دهند. در نتیجه، توان و توفیق بیشتری را در زمینه‌ی کنترل تمایلات فردی اعضا به دست می‌آورند و آن تمایلات را با ارائه‌ی جبران‌کننده‌های «ارزشمند»ی برآورده می‌سازند (استارک و بن‌بریج، ۱۳۷۹: ۱۸۴-۱۸۶).

به همین شکل، به نظر می‌رسد که سنجه‌ی «ترس از دوزخ» - که از زمان آزمون جنجال‌آفرین هیرشی و استارک (۱۹۶۹)، جایگاه خود را به‌عنوان سنجه‌ای ثابت (و شاید تنها سنجه) برای بُعد روانی دینداری، در مطالعه‌ی آثار دینداری بر کج‌روی حفظ کرده - در حکایت از همین نگاه کارکردی، ساخته و پرداخته شده است. زیرا این سنجه، به‌عنوان نشانه‌ای از باور وجود مجازات‌های ماورای طبیعی و ترس از آن، تعریف شده و به کار رفته است (ایوانز و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۵۴-۱۵۵؛ بارکت، ۲۰۰۱: ۴۵۰) و این مضمون، بر اساس تأملاتی که شالوده‌ی این جستار است، از نوع نگرش کارکردگرایانه به دین به حساب می‌آید.<sup>۵</sup>

نقش‌آفرینی غرض‌های کارکردی در رفتارهای دینی، مورد توجه اندیشمندان اسلامی نیز قرار گرفته است. از جمله در تحلیل مبانی انسان‌شناختی اسلامی، توجه داده می‌شود که انسان‌ها در برخی از مراحل رشد و تکامل خود، ظرفیت آن را ندارند که در ازای اعمالشان، غرض‌های کارکردگرایانه نداشته باشند (مثلاً رجبی، ۱۳۷۹: ۶۳، ۱۸۲). در تحلیل آیاتی از قرآن نیز یادآوری می‌شود که، دست‌کم، در سطوحی از دینداری، مقصود از عبادت، امید رسیدن به «خیر»ی یا بیم از «شر»ی است؛ و موجودی شایسته‌ی پرستش محسوب می‌شود که، لاقلاً، بتواند امکان دستیابی به نعمت‌هایی مانند حیات و قدرت و ثواب و عقاب را برای پرستندگان‌ش فراهم کند (طوسی، ۱۳۷۶: ۷، ۲۶۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷، ۸۶؛ فیض، ۱۴۱۶: ۳، ۳۴۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴، ۳۰۲).

افزون بر دیدگاه‌های یاد شده به نظر می‌رسد که برای دقت بخشیدن بیشتر به مفهوم رفتار غرضمندانه‌ی دینی می‌توان از سه تحلیل روان‌شناختی و روان‌شناختی اجتماعی زیر نیز بهره جست:

تحلیل نخست، توجه به اختلاف ظرفیت‌ها، گرایش‌ها و تمایلات روانی افراد را یکی از عناصر لازم برای «فهم دینداری» می‌داند. مبنای این تحلیل، دسته‌ای از یافته‌های روان‌شناختی است. این یافته‌ها انواعی از سنخ‌های روانی را به شکل‌های خاصی از رفتارهای دیندارانه و غرض‌های دینداری در افراد پیوند می‌زنند.<sup>۶</sup> نتیجه، آن است که چون دینداران در سنخ‌های روانی متفاوتی قرار می‌گیرند، رفتارها و غرض‌های آنان در این عرصه، شکل‌های متفاوتی به خود می‌پذیرد. پس در سنجش

دینداری و تعریف سنجه‌های آن، باید به این تفاوت‌ها توجه کرد (شجاعی‌زند و ملکیان، ۱۳۸۴: ۳۳-۳۴ و ۳۶-۳۷).

تحلیل دوم، به مفهوم «هم‌نوایی» و تفاوت شکل‌های آن می‌پردازد. روان‌شناسان اجتماعی، «هم‌نوایی» را به معنای موافقت و همراهی با یک هنجار، ارزش و انتظار می‌دانند و عناصر مهم شکل‌دهنده‌ی آن را اعتماد، جاذبه و کشش معرفی می‌کنند. با این حال آنان، میان دو گونه هم‌نوایی «اطلاعاتی» و «هنجاری» فرق گذارده، وجه این تمایز را چنین توضیح داده‌اند: در هم‌نوایی «اطلاعاتی»، فرد بدین باور می‌رسد که همراهی بر رأی و خواسته‌ی فردی او ترجیح دارد. اما در هم‌نوایی «هنجاری»، هدف فرد، دست یافتن به نتایج مثبت همراهی یا پرهیز از آن پیامدهای منفی است که به نظر او، در صورت همراهی نکردن، انتظارش را می‌کشند.

ارتباط این تحلیل با موضوع بحث، آنجاست که در مباحث «نفوذ اجتماعی»، «هم‌نوایی» به‌عنوان یکی از شایع‌ترین شکل‌های واکنش در برابر منبع نفوذ، مورد توجه است. واژه‌ی «نفوذ اجتماعی» نیز به تلاش‌هایی اشاره دارد که هدف از آن، تغییر در «نگرش» یا «رفتار» دیگران است (جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۲: ۳۶۵-۳۸۹؛ کریمی، ۱۳۷۳: ۱۰۵-۱۰۶؛ ارونسون، ۱۳۶۶: ۲۱-۲۲، ۳۰، ۳۷). بدین ترتیب در بحث ما، هم‌نوایی می‌تواند مفهومی معادل با دینداری داشته باشد.<sup>۷</sup> بدین شکل، هم‌نوایی اطلاعاتی که در سطح «نگرش» و از سنخ «درونی شدن» است، با مفهوم «ایمان» هم‌خوانی می‌یابد؛ و هم‌نوایی هنجاری، بیانگر «رفتار»های دیندارانه‌ای خواهد بود که شالوده‌شان نوعی رویکرد کارکردی به دین است.

سومین تحلیل بر آثار روانی فرآیندی تکیه دارد که رویکردهای یادگیری با نام «تقویت»<sup>۸</sup> از آن یاد کرده‌اند. این آثار از دو جهت، برای دقت بخشیدن به بحث مؤثرند: نخست، با توجه به سائق‌های درونی لذت‌طلبی و گریز از ناملایمات در افراد، این نوعی ویژگی طبیعی در آنان است که به تشویق‌های و تنبیه‌هایی که ممکن است پیرامونشان یافت شوند، بیندیشند؛ و امکان مواجه شدن با آثار مطلوب یا نامطلوب آنها، عامل مؤثری در جهت‌گیری‌های رفتاری‌شان باشد. دوم، تشویق‌ها و تنبیه‌ها بسته به آنکه ارائه یا حذف شوند، به یک شکل، می‌توانند مطلوب یا نامطلوب باشند. مثلاً،



حذف یک تنبیه می‌تواند نوعی تشویق و در نتیجه مطلوب باشد (ر.ک. شولتز و شولتز، ۱۳۷۹: ۴۲۶-۴۴۲؛ هرگنهان، ۱۳۷۱: ۲۹۰-۲۹۱).

در ادامه‌ی این تحلیل‌ها نیز دیدگاه تحقیق مورد نظر قرار دارد. این تحقیق مدعی است که هرچند «آموزه‌های دینی» بعضاً از تعبیرها و گزاره‌های کارکردی سود جست‌ه‌اند، اما «مناسک عبادی، ایمان و اخلاق» دینی، «مشروط به طیب‌نیت و خلوص» و «نسبت به ملاحظات کارکردی، به شدت حساس و آسیب‌پذیر»‌ند. نتیجه آنکه «نگاه کارکردی به دین» و «غلبه پیدا کردن» آن، «ناقص دینداری و روح ایمان» بوده، «مناسک عبادی، ایمان و اخلاق» دینی «را از معنی و اثر تهی می‌سازد»؛ و با تبدیل یا تحریف آموزه‌هایی که محتوای دینداری را تعیین می‌کنند،<sup>۹</sup> دین را «در مسیر ابدال و زوال قرار می‌دهد» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۵: ۵۸).

با توجه به نکات یاد شده، این نوشتار بر آن است تا با بررسی انواعی از گزاره‌های دینی که تحلیلی از مفهوم «رویکرد کارکردی به دین» در خود دارند و همچنین گستره‌ی این گزاره‌ها در منابع اسلامی، جایگاه نظری و کاربردی این رویکرد را در آموزه‌های اسلامی بررسی کند. چنانکه گذشت، این جستجو مرزهای مفهومی «دینداری» را از منظر این آموزه‌ها، به شکل دقیق‌تری مشخص می‌کند و مجال را برای بازنگری تعریف «دینداری» و سنجه‌های آن - و به تبع، تعریف و سنجه‌های «عرفی شدن» - فراهم می‌سازد. البته، اهمیت «تحلیل خرد» در این بحث و نیز کمی بضاعت و فرصت محدود، سبب شده تا تنها به جستجوی چشم‌اندازهای روان‌شناختی و روان‌شناختی اجتماعی برآیم و بررسی ابعاد کلان را به فرصت دیگری وا نهمیم.<sup>۱۰</sup>

مطالعات اولیه نشان داده است که محورهای زیر می‌توانند تصویرهای قابل اتکائی را درباره‌ی جایگاه مورد بحث از این رویکرد، ارائه دهند. لذا بحث را بر اساس آنها، سامان داده‌ایم و مباحث را به شکلی بسیار مختصر، ذیل عناوینی که در ادامه مشاهده می‌شوند، آورده‌ایم:

- شکل‌ها و مراتبی که آموزه‌های اسلامی برای مفهوم مورد نظر از دینداری - که به اختصار، آن را «دینداری غیرخالصانه» نامیده‌ایم - تصویر کرده‌اند.

- نقشی که گزاره‌های موجود در منابع اسلامی برای ظرفیت‌های ادراکی و روانی پیروان و دیگر مخاطبان دین، قائلند؛ و بهره‌ای که از این تفاوت‌ها در

عرصه‌های متفاوت هدایت، تقویت رفتارها و ایمان دینی، تکلیف‌گزاری و جامعه‌پذیری می‌گیرند.

### آموزه‌های اسلامی و رویکرد کارکردی به دین

یکی از هدف‌های اساسی اسلام، رسیدن افراد به درجات والای ایمان و مراتب بالای خلوص در بندگی خداوند و پیوند معنوی با اوست. منابع دینی به این مضمون، به‌عنوان مفهومی اصیل از «دینداری» توجه دارند. با این حال، می‌توان دید که در مواردی نه چندان اندک، آموزه‌های اسلامی، صرف‌پای‌بند بودن به ارزش‌ها و هنجارهای دینی را نوعی شاخص «دینداری» به شمار آورده‌اند.

در بیانی دقیق‌تر، این آموزه‌ها در مراحل خاصی از رشد انسان‌ها، در گستره‌ی وسیعی از مناسبات فردی و اجتماعی و حتی درباره‌ی انواعی از افرادی که ویژگی‌های خاصی دارند، مفهومی از «دینداری» را پذیرفته‌اند که می‌تواند دربردارنده‌ی مراتبی نازل از دینداری یا بیانگر مراحل آغازین ورود در این قلمرو باشد. این مفهوم، شباهتی با مفهوم «دینداری خالصانه و بی‌غرضانه» ندارد و همچنین عناصری از «رویکرد کارکردی به دین» را در خود جای می‌دهد که شکل‌ها و مراتب متفاوت آن را از مضمون یاد شده‌ی خلوص، دور و دورتر می‌کند.

### مراتب غیرخالصانه‌ی دینداری

توجه منابع اسلامی به مفهوم غیرخالصانه‌ی «دینداری» از جمله، خود را در سه دسته گزاره‌های زیر نشان می‌دهد: نخست، گزاره‌هایی که بین دو مفهوم «اسلام آوردن» و «ایمان داشتن» فرق گذارده‌اند؛ دوم، گزاره‌هایی که مراتب متعددی را برای «ایمان» دینی تعریف کرده‌اند؛<sup>۱۱</sup> و سرانجام، گزاره‌های دسته‌ی سوم که به وجود گونه‌هایی از هدف‌های کارکردی در دینداری افراد اشاره کرده‌اند.

آیه‌ی ۱۴ سوره‌ی حجرات، نمونه‌ای از گزاره‌های دسته‌ی اول است. در این آیه، ابتدا به سخن‌شماری از اعراب اشاره می‌شود که ادعا می‌کردند ایمان آورده‌اند. سپس، بر تفاوت میان دو مفهوم فوق، تأکید و به ایشان یادآوری می‌شود که هنوز به مرحله‌ی

«ایمان» داشتن وارد نشده‌اند. مفسران و دیگر اندیشمندان مسلمان، «اسلام آوردن» را فرآیندی صوری می‌دانند که با شهادت زبانی به وحدانیت خدا و رسالت پیامبر (ص) و در مرحله‌ای بالاتر، با پای‌بندی عملی به ارزش‌ها و هنجارهای اسلامی تحقق می‌یابد. این فرآیند می‌تواند انگیزه‌ای فایده‌گرایانه داشته، یا مبتنی بر رویکردی کارکردی باشد، اما فرد را به قلمرو دینداران وارد می‌کند. پای‌بندی‌های برخاسته از آن نیز از نظر آموزه‌های اسلامی، نوعی «دینداری» به شمار می‌آید. در مقابل، «ایمان داشتن» طبیعتی از نوع باور قلبی و پیوند درونی با ارزش‌ها و هنجارهای دینی دارد و پای‌بندی ناشی از آن از همین عنصر باور و درونی شدن، سرچشمه می‌گیرد (مثلاً، طباطبایی، ۱۸/۱۴۱۷: ۳۲۸؛ مکارم و دیگران، ۱۳۷۴/۲۲: ۲۰۹-۲۱۱).<sup>۱۲</sup>

در **دسته‌ی دوم**، گزاره‌های فراوانی به متعدد بودن مراتب «ایمان» و امکان فزونی یا کاستن پذیرفتن مراتب خلوص آن توجه داده‌اند. در این گزاره‌ها بر نکاتی تأکید شده است که به روشنی، بر امکان جمع آمدن برخی از این مراتب با رویکرد کارکردی به دین و خارج نبودن آنها از قلمرو دینداری دلالت دارند:

- این تعدد مراتب، در بسیاری موارد معلول تفاوت‌هایی است که در ظرفیت‌های روانی و ادراکی پیروان و دیگر مخاطبان دین وجود دارد (و حتی می‌تواند ناشی از اثرپذیری آن ظرفیت‌ها از عوامل پیرامونی باشد). برای مثال، مفسران در تفسیر آیه‌هایی از قرآن که از «مستضعف»ان گفته‌اند، این مفهوم را دربردارنده‌ی افراد و گروه‌هایی می‌دانند که در اثر کاستی‌های مختلف جسمی و روانی یا موانع اجتماعی، فرهنگی، سیاسی یا اقتصادی، یا حقیقت اسلام بر ایشان آشکار نشده و از گرایش بدان باز مانده‌اند؛ یا امکان پای‌بندی به هنجارهای آن را نیافته‌اند (طباطبایی، ۱۵/۱۴۱۷: ۵۸-۵۱؛ مکارم و دیگران، ۱۳۷۴/۴: ۸۷؛ قرشی، ۴/۱۳۷۱: ۱۸۴-۱۸۸).

- بسیاری از درجات ایمان با مراتبی از «شرک» همراه است؛ و یکی از معانی «شرک»، هدف‌های ناخالص در دینداری است.<sup>۱۳</sup> در این باره، از جمله می‌توان از آیه‌ی ۱۰۶ سوره‌ی یوسف یاد کرد که تأکید دارد:

و بیشترشان به خدا ایمان نمی‌آورند جز اینکه [چیزی را با او] شریک می‌گیرند.

- فزونی یافتن ایمان گاه با بهره‌مند شدن از برخی دستاوردهای این جهانی و آن جهانی دین ممکن می‌شود (در بحث از «تقویت دینداری»، این نکته را پی خواهیم گرفت).

- در موارد بسیاری، افرادی که در یک مرتبه‌ی ایمانی قرار دارند، توان و ظرفیت ادراکی و روانی لازم را برای همراهی و هم‌نوایی با شرایط مراتب بالاتر - و حتی پایین‌تر - از خود ندارند.

- گوناگونی این مراتب و فاصله‌ی میان آنها به حدی است که گاه افرادی که در یک مرتبه از ایمان هستند، از درک آنان که در مراتب بالاتر یا پایین‌تر قرار دارند، ناتوان می‌مانند و گاه رفتارها، گفتارها و حتی باورهای آنها را غیردیندارانه می‌بینند.

گزاره‌های ناظر به سه نکته‌ی اخیر و نکته‌ی نخست را می‌توان در مجموعه‌ای از حدیث‌های نقل شده از معصومان(ع) دید که در کنار یکدیگر، تحلیلی نسبتاً فراگیر از موضوع به دست می‌دهند. در ادامه، برای رعایت اختصار از بیان متن و شرح حدیث‌ها صرف‌نظر، و به ذکر فرازهای مورد نظر از آنها بسنده شده است:

- برخی حدیث‌ها گوناگونی مراتب ایمان را برحسب تفاوت استعدادها و قابلیت‌های ذاتی، بررسی کرده‌اند. شارحان، این تحلیل را به تفاوت «استعدادها و قابلیت‌ها» و همچنین گوناگونی «درجات فعلیت و تحقق» آن استعدادها معنا کرده‌اند.<sup>۱۴</sup>

- بر اساس برخی سخنان، این گوناگونی، افراد را در ابعاد زیر از هم متمایز می‌کند: نوع رفتارهایی که دارند یا می‌توانند داشته باشند؛ نوع تکلیف‌هایی که تحمل آن را دارند؛ و در نتیجه، نوع انتظاراتی که می‌توان از آنها داشت؛ یا انتظاراتی که قادرند آنها را برآورند.<sup>۱۵</sup>

- برخی از آنها توجه می‌دهند که افراد به سبب توجه نداشتن به این تفاوت‌ها، انتظاراتی از دیگران دارند که آنان توان برآوردنشان را ندارند. پس آنان را سرزنش می‌کنند؛ یا از ایشان بی‌زاری می‌جویند.

- بعضی حدیث‌ها یادآور شده‌اند که لازمه‌ی این گوناگونی آن است که انتظاراتی متفاوتی برای مراتب گوناگون ایمانی تعریف شود و انتظارات یک مرتبه بر مراتب دیگر تحمیل نشود. زیرا تحمیل تکلیف‌ها و اصرار بر انتظارات نامتناسب، به سنگین‌باری یا در هم شکستن فرد می‌انجامد و «هر که مؤمنی را بشکند، باید آن شکستگی را ترمیم

کند» (کلینی، ۱۳۶۵/۱: ۴۰۱، ح ۱ و ۲؛ همان/ ۲: ۴۲، ح ۱ و ۲؛ همان: ۴۴-۴۵، ح ۱-۴؛ همان ۱: ۳۳۴، ح ۵۲۲؛ صدوق، ۱۴۰۳/۲: ۳۵۴، ح ۳۵؛ همان: ۴۴۷-۴۴۸، ح ۴۸. برای تحلیل‌های شارحان ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۴ (۱)/۶۶: ۱۶۴-۱۶۷؛ همو ۱۴۰۴ (۲)/۷: ۲۷۷-۲۸۱؛ فیض، ۱۴۰۶/۴: ۱۳۲-۱۲۹؛ مازندرانی، ۱۴۲۱/۸: ۱۳۲-۱۳۷؛ همان/ ۱۲: ۴۷۲).

گزاره‌های دسته‌ی سوم، مضمون‌های مورد نظر در دو دسته‌ی پیش را با غرض‌های کارکردی - این جهان و آن جهانی - از دین پیوند می‌زنند؛ و نشان می‌دهند که برخی از مراتب «ایمان» می‌توانند با انواعی از این‌گونه غرض‌ها همراه باشند. نمونه‌ای از این گزاره‌ها، حدیث صحیحی از امام صادق(ع) است که انگیزه‌های عبادت خداوند را در سه مقوله دسته‌بندی کرده است:

عبادت‌کنندگان سه گونه‌اند: گروهی خدای عزوجل را از ترس عبادت می‌کنند و آن، عبادت بردگان است. گروهی خدای تبارک و تعالی را به طمع ثواب، عبادت می‌کنند و آن، عبادت مزدوران است. دسته‌ای خدای عزوجل را از سر محبت، عبادت می‌کنند و آن، عبادت آزادگان و بالاترین عبادت است (کلینی، ۱۳۶۵/۲: ۸۴، ح ۵؛ صدوق، ۱۳۶۲: ۳۸، ح ۴. نیز ر.ک: سید رضی، ۱۹۸۰: ۵۱۰، قصار ۲۳۷).

نکته‌ی شایان توجه درباره‌ی این مضمون، دیدگاه منابع اسلامی و اندیشمندان مسلمان پیرامون قشرهایی است این غرض‌های کارکردی در آنها دیده می‌شوند و همچنین درباره‌ی فراوانی این قشرها در جامعه. این نظرها را در ادامه‌ی سخن خواهیم دید. اما آنچه یادآوری‌اش در اینجا مناسب است آن است که این منابع، وجود این اغراض را عمدتاً در «افراد متعارف» تصویر کرده، یادآور شده‌اند که این قشر، بخش عمده‌ی آحاد جامعه را در برمی‌گیرد. اهمیت چنین تحلیلی را چنانکه گذشت، جایگاهی نشان می‌دهد که این قشر در مطالعات جامعه‌شناختی دینداری دارد.

### ظرفیت‌سنجی مخاطبان

نکات یاد شده، ما را به مضمونی اساسی رهنمون می‌شوند و آن اینکه: آموزه‌های اسلامی، تفاوت ظرفیت‌های ادراکی و روانی پیروان و مخاطبان خود (و حتی اثرپذیری آن ظرفیت‌ها از عوامل پیرامونی) را پذیرفته، از این تفاوت‌ها به‌عنوان عنصری

تعیین‌کننده در برنامه‌ریزی حیات فردی و اجتماعی مسلمانان بهره گرفته‌اند. یکی از آثار این نگاه، جایگاهی است که در این آموزه‌ها برای نگاه کارکردی به دین، تصویر شده است و از جمله خود را در مواضع زیر نشان داده است:

۱. در فرآیند «هدایت» دینی (یا دعوت به دینداری). آنجا که منابع اسلامی، هدایت شدن افراد را منوط بدان می‌دانند که اسباب هدایت برای تمامی ظرفیت‌ها فراهم آید و حجت بر هر فرد، با هر ظرفیتی که دارد، تمام شود.

۲. در عرصه‌ی «تقویت دینداری». آنجا که این منابع، با نگاه به مراتب خاصی از این ظرفیت‌ها به نقشی توجه کرده‌اند که نگاه کارکردی به دین در تقویت رفتارها یا ایمان دینی افراد دارد.

۳. در عرصه‌ی «تکلیف‌گذاری» دینی. آنجا که این تفاوت‌ها را زمینه‌ساز تنوعی می‌دانند که در مراتب ایمان افراد و در کیفیت پای‌بندی آنها به ارزش‌ها و هنجارهای الهی مشاهده می‌شود و تأکید می‌کنند که «تکلیف»‌های دینی افراد باید بر اساس همین ظرفیت‌ها تعیین و مطالبه شود.

۴. در فرآیند «جامعه‌پذیری» دینی. آنجا که در مراحل که افراد با آموزه‌های دینی آشنا می‌شوند و آنها را در خود درونی می‌کنند، از نقش این رویکرد در زمینه‌سازی ورود مؤثر به قلمرو «دینداری»، جلوگیری از خروج از آن و حتی وارد ساختن افراد به مرحله‌ی دینداری خالصانه سخن به میان می‌آید.<sup>۱۶</sup>

بخش‌های آتی، ابعاد این موضع‌گیری‌ها را با بیان چند نمونه بررسی می‌کنند.

### هدایت دینی

آموزه‌های اسلامی، فراهم آوردن اسباب «هدایت» افراد جامعه را از جمله تکالیفی می‌دانند که خداوند بر خود و بر رهبران و کارگزاران دین، واجب ساخته است. آنها همچنین هدایت شدن هر فرد را آن‌گاه تمام شده می‌شمرند که او به شکلی شایسته و متناسب با ظرفیت ادراکی، روانی و اجتماعی‌اش از اسبابی که می‌توانند او را به اسلام هدایت کنند، بهره‌مند شده باشد.<sup>۱۷</sup> این رویکرد ناشی از آن است که این آموزه‌ها، از یک‌سو دینداری را راه رسیدن به سعادت آن جهانی و از سوی دیگر عامل سعادت

فردی و اجتماعی این جهان می‌دانند و یکی از هدف‌های اساسی دین را آن می‌دانند که امکان طیّ این طریق، در حدی شایسته، برای همگان فراهم آید.

عنایت آموزه‌های اسلامی به کاربرد ابزارهای هدایتی متناسب با ظرفیت‌های افراد، سبب توجه به گستره‌ی وسیعی از ابزارها شده است. بخشی از این ابزارها از نوع کارکردها و دستاوردهای دین هستند. توجه آموزه‌های اسلامی بدین ابزارها بیانگر آن است که آنها انتظار آثار کارکردی از دین، اعم از این‌جهانی و آن‌جهانی، را نیازی شمرده‌اند که دست‌کم، در برخی از مخاطبان، به شکلی طبیعی و پذیرفتنی وجود دارد. پس، برای آنکه زمینه‌ی هدایت آنان در حدی کافی و وافی فراهم آید، این نیاز باید برآورده شود. همچنین اینکه برآمدن این نیاز در بسیاری از موارد می‌تواند عاملی برای هدایت افراد باشد.

نخستین نمونه‌ی شایان ذکر در این فرآیند، مسئله‌ی «معجزه» است که نوعی کارکرد و دستاورد این جهانی دین به شمار می‌آید و اندیشمندان مسلمان، آن را یکی از ارکان اساسی دعوت پیامبران و از جمله عناصر لازم در تحقق «هدایت» دینی می‌دانند. آنان معتقدند که پیامبران، معارف دین خود را متکی بر استدلال عقلی دانسته، هیچ یک معجزه‌ای برای اثبات آنها نیاورده‌اند. اما برای آنکه مردم به حقانیت دعوتشان پی ببرند، بدان نیازمند هستند.

به گفته‌ی آنان، این از آن رو است که «وحی»، ادراکی پوشیده از عامه‌ی مردم است؛ یعنی از سنخ ادراک‌های حسی و عقلی‌ای که آن را می‌شناسند و در خود می‌یابند نیست و حتی تجربه هم نمی‌تواند آنان را با آن آشنا کند. افزون بر این، ادعای پیامبری به معنای ارتباط داشتن پیامبران با نیرویی خارق عادت‌های طبیعی و حمایت آن نیرو از ایشان است. حال آنکه ظاهری چون دیگران دارند و فاقد ویژگی‌ها و برتری‌های خاصی به نظر می‌رسند. پس، برای آنکه مردم در برابر ادعایشان به ورطه‌ی مقاومت و انکار نیفتند، باید نشانه‌ای بیانگر این ارتباط بیاورند و این نشانه، بی‌هیچ مانعی می‌تواند، و بلکه باید، پدیده‌ای خارق عادت باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷/۱: ۸۳-۸۷).

دومین نمونه‌ی این ابزارها، کاربرد گسترده و عنایت عمیقی است که در زمینه‌ی توجه دادن به پاداش‌ها و تنبیه‌های این جهان و آن جهانی اعمال در آیات قرآن و

سخنان اهل بیت (ع) دیده می‌شود. بسیاری از این گزاره‌ها با بیانی کاملاً کارکردی - و در فرآیندی مشابه با آنچه رویکردهای یادگیری، «تقویت» می‌نامند - مخاطبان خود را به پذیرش ارزش‌ها و هنجارهای دینی و پای‌بندی به آنها می‌خوانند. به سخن دیگر، آنها در ازای این پذیرش و پای‌بندی یا سرپیچی از آن، مخاطبان را به ارائه یا حذف شدن انواعی از «تقویت‌کننده»های مثبت یا منفی، «وعده» یا «وعید» می‌دهند که آماجشان «نیازهای اساسی» آنان است و بدین شکل، با توجه دادن به دستاوردهای مثبت و منفی دینداری و سرپیچی از آن، آنها را به پذیرش دین و پای‌بندی بدان دعوت می‌کنند.

از میان آیات متعددی که این رویکرد را در خود دارند، می‌توان به آیه‌ی ۱۵ سوره‌ی آل‌عمران اشاره کرد. این آیه در ادامه‌ی آیه‌ی پیش از خود که علاقه به جنس مخالف، فرزندان و انواع دارایی‌های دیگر را ویژگی روانی انسان و آنها را نیز ابزارهای برخورداری و ادامه‌ی حیات او در این جهان می‌داند، به پیامبر (ص) امر می‌کند تا تقوی‌پیشگان را به وجود دارایی‌ها و نیز همسرانی در جهان دیگر، خبر دهد که از علائق این جهانی آنها برتر و بهترند. مفسران در تفسیر این آیات، نکاتی را یادآور شده‌اند که به روشنی، بیانگر تحلیل یاد شده است. آنان بر این ایده‌اند که:

- این دو آیه به کشش‌های عناصر محسوسی توجه کرده‌اند که انسان در حیات هر دو جهان خود به آنها نیازمند است و او را به خود جذب می‌کنند.

- آیه‌ی ۱۵، انسان‌ها را به وجود بیل‌های آن جهانی این عناصر، و برتری همه‌جانبه‌ی آن بدیل‌ها توجه می‌دهد.

- پذیرش ارزش‌ها و هنجارهای دینی و پای‌بندی به آنها (ایمان و تقوا) به‌عنوان تنها راه و ابزار ممکن دستیابی بدان بدیل‌ها معرفی می‌شود.

- شوق دستیابی به بدیل‌های برتر، پاکیزه‌تر و بادوام‌تر، انگیزه‌ی پذیرش ارزش‌ها و هنجارهای دینی و پای‌بندی به آنها را در افراد ایجاد می‌کند (فیض، ۱۴۱۶ / ۱: ۳۲۱ - ۳۲۲؛ ابن عربی، ۱۴۲۲ / ۱: ۹۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ / ۳: ۱۰۶-۱۰۸؛ مکارم و دیگران، ۱۳۷۴ / ۲: ۴۶۰-۴۶۲؛ طالقانی، ۱۳۶۲ / ۵: ۴۶؛ سیدقطب، ۱۴۱۲ / ۱: ۳۷۵).

نمونه‌ی سوم، بیانگر جایگاه این رویکرد در راهبرد «هدایت دینی» است و از جمله در آیات ۵۸ تا ۶۶ سوره‌ی انبیا دیده می‌شود. این آیات از ماجرای بت‌شکنی ابراهیم (ع)



و از احتجاج‌های او در مسیر هدایت مردم به یکتاپرستی می‌گویند. ماجرا این‌گونه تصویر می‌شود که ابراهیم(ع) همه‌ی بت‌ها، جز بزرگترین آنها، را می‌شکند. بت‌پرستان با موضع‌گیری‌های او آشنایند و به محاکمه‌اش می‌کشند. او بت بزرگ را مقصر می‌خواند؛ و آنان را به پرسیدن از بت‌های شکسته، دعوت می‌کند. سپس، در واکنش به حیرت آنان و اعترافشان به اینکه بت‌ها قادر به سخن گفتن نیستند، ناتوانی آنها از این کارکرد را با بیان کلی زیر، دستمایه‌ی هدایتگری خود می‌سازد:

آیا جز خدا چیزی را می‌پرستید که هیچ سود و زانی به شما نمی‌رساند؟

تحلیل برخی مفسران از ابعاد این احتجاج، از یک سو، وجود رویکرد کارکردی را در گونه‌های مختلف - الهی و غیرالهی - دینداری نشان می‌دهد؛ و از سوی دیگر، جایگاهی را که این رویکرد می‌تواند در فرآیند هدایت دینی داشته باشد. به گفته آنان، ابراهیم(ع) از اعتراف به وجود این ناتوانی در بتان، سود جست و آن را نشانه‌ی ناتوانی آنها در هر کار دیگر و به‌ویژه، در رساندن هر سود یا ضرری دانست. پس نتیجه می‌گیرند که او(ع) با بهره گرفتن از پیش‌فرض‌های زیر، مخاطبان خود را به بیهوده بودن عبادت بت‌ها توجه داد: منافات داشتن این ناتوانی با مقام الوهیت؛ اینکه موجودی شایسته‌ی عبادت است که، لااقل قادر به رساندن نعمت‌های بنیادینی مانند حیات، قدرت، کمال عقل و ثواب و عقاب باشد؛ یا اینکه عبادت انسان‌ها به امید رسیدن به خیری یا بیم از شری است (طوسی، ۱۳۷۶/۷: ۲۶۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲/۷: ۸۶؛ فیض، ۱۴۱۶/۳: ۳۴۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷/۱۴: ۳۰۲).

### تقویت دینداری

نقشی که نگاه کارکردی به دین می‌تواند در تقویت رفتارها یا ایمان دینی ایفا کند، در آیات متعددی از قرآن کریم و سخنان گوناگونی از معصومان(ع) و اندیشمندان اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. نکته‌ی شایان توجه، آن است که این گزاره‌ها در سطوح گوناگونی از ظرفیت‌های روانی و شخصیتی دینداران و مخاطبان دین و همچنین در شکل‌های متفاوتی از انتظار آثار کارکردی از دین، از اثرگذار بودن این نگاه، گفته‌اند و بدین شکل به نوعی عمومیت در این اثرگذاری توجه داده‌اند. سطرهای آتی، نمونه‌هایی از این تعمیم‌پذیری را در خود دارد.

نمونه‌ی نخست، آیه‌ی ۲۶۰ سوره‌ی بقره است. در این آیه ابراهیم(ع) از خداوند درخواست می‌کند تا چگونگی زنده شدن مردگان را به او بنمایاند و در پاسخ به این پرسش که «مگر ایمان نداری؟»، توضیح می‌دهد که آن را برای «اطمینان قلبی» خود می‌خواهد. اولین نکته‌ی شایان توجه در آیه، محتوای درخواست است که می‌توان آن را نوعی انتظار کارکردهای این جهانی از دین دانست. به بیان دیگر، ادعاهایی که دین در زمینه‌ی حیات دوباره دارد، «نامحسوس» اند و تنها می‌توان از راه «ایمان» به اصل دین، آنها را پذیرفت. لذا، درخواست تجربه‌ی حسی آنها چیزی از نوع جستجو یا رفتن به سراغ دین به اعتبار آثاری است که واقعیت داشتن آن ادعاها می‌تواند در زندگی مؤمنان داشته باشد. از سوی دیگر، منسوب شدن این درخواست به یک پیامبر خدا بدین معناست که آموزه‌های اسلامی به این نوع دین‌جویی به چشم یکی از عوامل اثرگذار در تقویت ایمان - و در نتیجه‌ی، پدیده‌ی دینداری - می‌نگرند.

نکته‌ی دوم، نقش این کارکرد در تقویت ایمان شخصیتی چون ابراهیم(ع) است. در این باره، مفسران یادآور شده‌اند که آیه، به روشنی نشان می‌دهد که این پیامبر عظیم الشان، تقاضای مشاهده حسی صحنه‌ی رستاخیز را داشت تا مایه‌ی اطمینان قلب او شود و می‌خواست با رؤیت و شهود، ایمانش را قوی‌تر کند. به گفته‌ی آنان، بیان آیه حاکی از آن است که مقصود ابراهیم(ع) از این درخواست، دست یافتن به اطمینان مطلق و ریشه‌کن شدن خطورها و وسوسه‌های قلبی است. این نکته را نیز این‌گونه شرح می‌دهند که: ادراک‌های جزئی انسان بر حواس ظاهری متکی‌اند. از این رو با کلیاتی که عقل تصدیق می‌کند، موافقتی نشان نمی‌دهند؛ و احکامی مخالف با آن را در ذهن خطور می‌دهند این خطورها منافاتی با ایمان ندارند. اما نوعی اضطراب را در پی می‌آورند؛ آرامش روانی لازم برای ثابت قدم ماندن را از انسان سلب می‌کنند و... و البته، جز با مشاهده و حس برطرف نمی‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷ / ۲: ۳۷۳-۳۷۴؛ مکارم و دیگران، ۱۳۷۴ / ۲: ۳۰۳-۳۰۴).

نمونه‌ی دوم، آیات ۱۱۲ تا ۱۱۵ سوره‌ی مائده‌اند. آنها از سخن حواریان با عیسی(ع) می‌گویند و اینکه خواستند تا خدایش «مائده» ای را از آسمان بر آنان فرو فرستد. در توضیح نیز گفتند می‌خواهیم از آن بخوریم تا قلبمان مطمئن شود؛ و بدانیم به ما راست

گفته‌ای، و بر آن گواه باشیم. همچنین اینکه عیسی (ع) چون از حسن نیت آنان آگاه شد، اجابت آن درخواست را از خدا خواست. خداوند آن را اجابت کرد. اما توجه داد که از آن پس، مسئولیت‌شان در عرصه‌ی دینداری بسیار سنگین‌تر خواهد بود.

در این آیات، دو نکته‌ی زیر، موضع آموزه‌های اسلامی را درباره‌ی این نوع نگاه کارکردی به دین، نشان می‌دهند: نخست، محتوای درخواست حواریان که از سنخ درخواست ابراهیم (ع)، اما در سطح پایین‌تری از ظرفیت‌های روانی مؤمنان است و دیگر، نقشی که برای اجابت آن درخواست در سنگین‌تر شدن مسئولیت دینداری آنان، تصویر شده است. در تحلیل این نکته نیز مفسران یادآور شده‌اند که این تأثیر از آن روست که این نوع شهود، فرد را از وسوسه‌هایی که پیش‌تر در ایمانش وجود داشت، رها می‌سازد و او را به مرحله‌ی جدیدی از ایمان و در نتیجه، مسئولیت وارد می‌کند (مکارم و دیگران، ۱۳۷۴/۵: ۱۳۱-۱۳۲. نیز ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲/۳: ۴۱۰؛ مدرسی، ۱۴۱۹/۲: ۴۹۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹/۸: ۴۰۰).

تحلیل سوم را می‌توان در جمع آمدن محتوای فراز نخست از آیه ۴ سوره‌ی فتح و آیه‌ی ۲۴۸ سوره‌ی بقره دید. آیه‌ی نخست، آرامشی را که خداوند بر دل‌های مؤمنان فرو می‌فرستد، عاملی برای افزایش ایمان آنان می‌داند. آیه‌ی دوم به بیان بخشی از ماجرای ایمان قوم «بنی اسرائیل» اختصاص دارد. این آیه «تابوت عهد» را - که نوعی نماد و دستاورد این جهانی دین برای آن قوم بوده است - نشانه‌ای بر حقانیت یکی از پیامبران آنان و دربردارنده‌ی همین نوع آرامش خاطر برای آنان به شمار می‌آورد (ر.ک. مکارم و دیگران، ۱۳۷۴/۲: ۲۳۹-۲۴۱). آیات ۱۲۳ تا ۱۲۶ سوره‌ی آل‌عمران، ۷ تا ۱۰ سوره‌ی انفال، ۲۲ سوره‌ی احزاب و ۳۱ سوره‌ی مدثر نیز چهارمین مضمون و نمونه را در خود دارند. آنها در بیان‌هایی مشابه، اما با اشاره به ماجراهایی گوناگون، از نقشی می‌گویند که تجربه‌های این جهانی و خارق‌عادت دینی در تقویت ایمان مؤمنان یا رساندن آنان به آن اطمینان قلبی داشته است.

### تکلیف‌گذاری

چنان که گذشت، آموزه‌های اسلامی، متفاوت بودن مراتب ایمان و پای‌بندی به ارزش‌ها و هنجارهای دینی را برحسب گوناگونی ظرفیت‌های ادراکی و روانی افراد، تبیین و

«تکلیف»های دینی را بر اساس همین ظرفیت‌ها، تعیین و مطالبه می‌کنند.<sup>۱۸</sup> این موضع، از جمله سبب شده است تا در برخی از مراتب این ظرفیت‌ها، دینداری افراد و حتی پای‌بندی آنان به مناسک عبادی صرفاً بر اساس نوعی نگاه کارکردی به دین تحلیل شود و این نوع دینداری با توجه به این سطح از ظرفیت، پذیرفته به حساب آید.

نمونه‌ای از این تحلیل را امام خمینی (ره) در بررسی معنای «اخلاص» حقیقی و درباره‌ی انجام اعمال عبادی به طمع پاداش یا ترس از تنبیه دارد. ایشان ابتدا اخلاص در عمل را صرفاً آن‌گاه متصور می‌داند که «محرک» آن چیزی جز خداوند تعالی و انتساب عمل بدو نباشد. آن‌گاه افرادی را مثال می‌آورد که خدا را با طمع رسیدن به «حور عین» - سفیدرویان درشت‌چشم بهشتی - عبادت می‌کنند. سپس، توضیح می‌دهد که این رفتار صرفاً آن‌گاه عبادتی خالصانه خواهد بود که محرک فرد برای عمل، منسوب بودن پاداش به خداوند باشد. بدین معنا که در حرکت دادن او برای انجام آن، چیزی غیر از خدا یا منسوب بودن پاداش به او تأثیری نداشته باشد.

اما در ادامه یادآور می‌شود که چنین فرضی، تنها در مقام تصور ممکن است و در جهان واقع، دست یافتن به این مرتبه‌ی رفیع جز برای اولیای خالص خدا و مجربان مجذوبش، که همه‌ی نگاهشان متوجه اوست، میسر نمی‌شود. لذا آنچه می‌تواند تنها محرک عبادت برای «افراد متعارف» باشد، چیزی جز آن دستاوردها و نتایج نیست. در مرتبه‌های میان اولیای کامل و افراد متعارف هم منسوب بودن پاداش به خداوند، تأثیری جزئی در نیت عاملان دارد و این تأثیر برحسب درجات ایمان آنان، قوت و ضعف می‌پذیرد. ایشان، سپس تحلیل خود را بیانگر مضمونی می‌داند که در سخن معصومان (ع) آمده است و افراد را از نظر مقصودی که از عبادت خدا دارند، در سه دسته‌ی «مزدوران (یا آزمندان)»، «بندگان» و «آزادگان» دسته‌بندی کرده است.<sup>۱۹</sup>

بدین ترتیب، از مقدمات یاد شده نتیجه می‌گیرد که «نماز» آنان که از سر بیم از تنبیه یا طمع در پاداش، عبادت می‌کنند، صحیح است. استدلال ایشان هم آن است که اخلاص کامل در توان افراد متعارف - و حتی خواص - نیست. پس، اگر چنین سطحی از نیت خالص در عبادت‌ها مورد توجه بود، تکلیف از «عامه‌ی مردم» ساقط می‌شد؛ چون انجام آن در توانشان نبود. نیز اینکه در چنین فرضی، اولیای دین می‌بایست مردم

را بدین سطح از اخلاص، ارشاد یا امر می‌کردند؛ نه اینکه آنان را به اموری متضاد یا منافی آن ترغیب کنند (خمینی، ۱۴۱۵/۲: ۲۷۴-۲۷۷).

ادامه‌ی نکته‌ی اخیر در تحلیلی که علامه‌ی مجلسی از معنای اخلاص دارد، دیده می‌شود. ایشان خاطر نشان می‌کند حدیث‌های فراوانی، انواعی از منافع این‌جهانی را برای عبادات برشمرده‌اند. از جمله آنکه «نماز شب» سبب فراوانی روزی است؛ «حج» موجب توانگری است؛ و... سپس یادآور می‌شود که اگر این منافع، سبب اخلال در قصد قربت می‌شد، توجه دادن بدین منافع، نوعی سوق دادن افراد به سوی اعمال ناپسند بود. زیرا پس از شنیدن چنین منفعی، بسیاری از مردم قادر نیستند اعمال یاد شده را بدون در نظر داشتن آنها انجام دهند. آن‌گاه نتیجه می‌گیرد که برای آنکه رفتاری، عبادت محسوب شود، کافی است فرد آن را به امر خداوند و برای نزدیک شدن به او انجام دهد. هرچند قصد داشته باشد تا با آن به لذت‌های حلالی نیز دست یابد.<sup>۲۰</sup> (مجلسی، ۱۴۰۴ (۱)/۸: ۹۸-۹۹. برای نکات بالا همچنین ر.ک: عاملی، ۱۴۰۰/۷۶: فاضل، ۱۴۰۳: ۱۷۰-۱۷۱؛ استرآبادی، [بی‌تا]: ۱۹۷-۱۹۸).

### جامعه‌پذیری

گفته شد آموزه‌های اسلامی در مراحل خاصی از رشد انسان و حتی در خصوص افرادی که ویژگی‌های خاصی دارند، مفهومی از «دینداری» را به کار گرفته‌اند که مراتب نازلی از آن را دربردارد؛ یا بیانگر مراحل مقدماتی ورود در این قلمرو است. مصداق‌های این شکل دینداری را می‌توان در بستر فرآیند جامعه‌پذیری دینی یافت.

در بیانی تفصیلی‌تر، منابع اسلامی در نگاه به مراحل که افراد، در خلال آنها با آموزه‌های دینی آشنایی می‌یابند و آنها را در خود درونی می‌کنند - تا به مرحله‌ی دینداری خالصانه وارد شوند - موضعی را درباره‌ی مفهوم «دینداری» اتخاذ کرده‌اند که شکل‌ها و مراتب آن، شباهتی با مفهوم «دینداری خالصانه و بی‌غرضانه» ندارد. در این موضع‌گیری‌ها، رفتن سراغ دین به اعتبار کارکردهای آن، امری ناپسند و مخالف با غایات اصیل دین محسوب نمی‌شود، بلکه در موارد بسیاری، به‌عنوان ضرورتی در جهت زمینه‌سازی ورود مؤثر به قلمرو «دینداری» و جلوگیری از خروج از این عرصه بدان

نگریسته می‌شود؛ و به‌ویژه درباره‌ی افرادی که خود، توانایی‌های فردی یا اجتماعی لازم را برای ورود یا ماندن در این قلمرو ندارند، از اهمیت خاصی برخوردار می‌گردد.<sup>۲۱</sup>

گزاره‌های اسلامی‌ای که این نگاه به «دینداری» را در خود دارند می‌توان در دو دسته‌ی زیر دید: آنها که از تأثیر نگاه کارکردی به دین در ترویج، تقویت و تعمیق دینداری و حتی ممکن شدن دینداری خالصانه گفته‌اند؛ و آنها که یادآور شده‌اند در مواردی که مردم، دین را در ارائه‌ی دستاوردها و کارکردهایی که آنها را متناسب با مدعیاتش می‌بینند، بی‌توفیق بیابند، شاهد «أفول» اهمیت و موقعیت دین در دو سطح فردی و اجتماعی خواهیم بود.

شماری از مضمون‌های دسته‌ی اول را می‌شود در گزاره‌هایی یافت که ذیل دو عنوان «تقویت دینداری» و «هدایت دینی» بیان شده‌اند. مورد دیگر، تحلیلی است که در مباحث فقهی و تربیتی اسلامی درباره‌ی «عبادت‌های تمرینی» کودکان ارائه می‌شود. منابع اسلامی، این راهکار را به‌عنوان «عبادت» «استحبابی» برای کودکان، پیش‌بینی و پیشنهاد، و در تشریح آن، به‌ویژه بدین نکته توجه کرده‌اند که نمی‌شود از این دسته مخاطبان دین، انتظار دینداری‌ای خالصانه و بی‌غرضانه داشت. از این رو، اندیشمندان اسلامی، یکی از علل تشریح این راهکار را آشنایی تدریجی کودک با خدا، با شیوه‌های ارتباط یافتن و انس گرفتن با او، با عبادت او و با آموزه‌های دینی و سرانجام، درونی شدن این ارتباط و این معرفت در کودک می‌دانند. آنان همچنین معتقدند که بهره‌گیری از مکانیسم‌ها و ابزارهای گوناگون «تقویت»، راهی اساسی برای توفیق در جامعه‌پذیری دینی است (ر.ک: حلی، ۱۴۱۳/۳: ۴۸۶؛ فلسفی، ۲۰/۱۴۲۶: ۱۵۰؛ مرکز الرساله، ۱۴۱۸: ۱۰۳-۱۰۷).

مورد مهم دیگری که عمق و اهمیت این رویکرد را در آموزه‌های اسلامی نشان می‌دهد، سیاست فقهی «تألیف قلوب» است. گزاره‌های دینی‌ای که به بررسی و بیان ضرورت این سیاست پرداخته‌اند، به‌گونه‌ای دیگر، بر این واقعیت تأکید دارند که بخشی از مخاطبان پیام‌های دینی، نیازمندند تا با توجه یافتن به کارکردهای دین و دستاوردهای دینداری و یا برخوردار شدن از آن کارکردها و دستاوردها، به سوی پذیرش و پای‌بند ماندن به ارزش‌ها و هنجارهای دینی، دعوت و جذب شوند. نمونه‌ای از این گزاره‌ها

حدیث صحیح زیر است. در این حدیث، امام باقر(ع) علت وضع این سیاست را به شرح زیر توضیح داده‌اند:

... مردمی بودند که خدای عزوجل را به یگانگی شناختند... و گواهی دادند که معبودی جز خدای یگانه نیست و محمد(ص) رسول خداست. با این حال در شماری از آنچه ایشان آورده بود، شک داشتند. پس، خدای عزوجل به پیامبر خود فرمان داد تا با مال و اعطا، دل ایشان را [به خود] نزدیک سازد؛ تا اسلامشان نیکو گردد؛ و بر دینی که بدان درآمده‌اند، پا برجا شوند (کلینی، ۱۳۶۵/۲: ۴۱۱، ح ۲).

گستره‌ای که در آموزه‌های اسلامی برای کاربرد این سیاست و افراد مشمول آن - که «المؤلفة قلوبهم (دلجویی شدگان)» نام گرفته‌اند - تصویر شده، بیانگر اهمیت و جایگاه آن از نگاه این دین است. این گستره را از جمله می‌توان در دو حدیث صحیح زیر دید. در حدیث نخست، امام باقر(ع) گستره‌ی مشمولان این سیاست را در زمان خود، این‌گونه توضیح داده‌اند:

«دلجویی شدگان» در هیچ زمانی بیشتر از امروز نبوده‌اند (همان: ۴۱۱، ح ۳).  
 در حدیث دوم، آیه‌ی ۵۸ سوره‌ی توبه، تحلیل شده است. این آیه از برخوردهایی که مردم، هنگام تقسیم غنایم جنگی با پیامبر(ص) داشتند، این‌گونه می‌گوید:  
 و برخی از آنان در صدقات بر تو خرده می‌گیرند؛ پس اگر از آنها بدیشان داده شود، خشنود می‌گردند؛ و اگر از آنها بدیشان داده نشود، ناگاه به خشم می‌آیند.  
 در این حدیث که محققان، آن را ناظر به همین افراد شمرده‌اند، امام صادق(ع) از یکی یاران خود پرسیده‌اند: «به نظر تو چقدر از مردم، اهل این آیه‌اند؟» و آن‌گاه خود توضیح داده‌اند که: «آنان بیش از دو سوم مردمند» (همان: ۴۱۲، ح ۴).<sup>۲۲</sup> فقیهانی که به مناسبت، از این حدیث یاد کرده‌اند، یادآور شده‌اند در هر زمان و مکان، مسلمانان بسیاری در دین، ضعیفند و دینداری آنان موکول به برخورداری‌های دنیایی است. بدین شکل که اگر در پرتو دینداری خود، دستاوردی دنیایی داشته باشند، از دینشان راضی خواهند بود. پس برای آنکه در دین، پایدار و راسخ بمانند، باید در زمره‌ی مشمولان این سیاست قرار بگیرند (نجفی، ۱۳۶۷/۱۵: ۳۴۱؛ بحرانی، ۱۴۰۵/۱۲: ۱۷۷-۱۷۸).<sup>۲۳</sup>

از جمله مهم‌ترین گزاره‌های دسته‌ی دوم را می‌توان در آیاتی از قرآن کریم و حدیث‌هایی از معصومان(ع) دید که بی‌بهره بودن پیامبران از برخورداری‌های مادی را

عاملی برای کاهش میزان روی آوردن به دین یا پای بند ماندن بدان می‌دانند؛ یا آنکه این وضعیت را دستاویزی برای ترفندهای تبلیغی و فرهنگی‌ای به شمار می‌آورند که هدفشان، دور کردن مردم از این روی آوردی یا پای‌بندی است. نمونه‌ای از این مضمون‌ها را می‌شود با تأمل در دو سخن زیر دید:

سخن نخست، فراز آغازین آیه‌ی ۸۸ سوره‌ی یونس است. در این فراز، موسی(ع) به خداوند می‌گوید:

پروردگارا، تو به فرعون و اشرافیانش در زندگی دنیا زینت و دارایی‌هایی داده‌ای، پروردگارا، تا [خلق را] از راه تو گمراه کنند...

مفسران در تفسیر این آیه، «زینت» را نشانگر امور مجذوب‌کننده‌ی نفوس، و «دارایی» را نماد ابزارهای مادی کنترل رفتار دانسته‌اند که زمینه‌ساز گرایش عامه‌ی مردم به دنیا و عامل مشروعیت یافتن ارزش‌ها و هنجارهای صاحبان آنها در نگاه ایشان است (قمی، ۱/۱۳۶۷: ۳۱۵؛ طبرسی، ۵/۱۳۷۲: ۱۹۶؛ حقی، بی‌تا/۴: ۷۵؛ مراغی، ۱۱/۱۳۶۶: ۱۴۸؛ طباطبایی، ۱۰/۱۴۱۷: ۱۱۵؛ فضل‌الله، ۱۱/۱۴۱۹: ۳۵۸؛ سید قطب، ۳/۱۴۱۲: ۱۸۱۶-۱۸۱۷).

سخن دیگر را در آیات ۵۱ تا ۵۴ سوره‌ی زخرف می‌بینیم. این آیات از آثار روانی ابزارهای یاد شده بر مردم گفته‌اند و اینکه صاحبان ثروت و قدرت، برخورداری‌های خود را با توانمندی‌های این جهانی پیامبران مقایسه می‌کنند تا خود و ایده‌های خود را در نگاه مردم، برتر نشان دهند و سبب شوند که آنان، پیامبران و راه و رسم پیشنهادی‌شان را دارای شرایط لازم برای پیروی نبینند. در آیات ۵۱ تا ۵۳ آمده است:

و فرعون در میان مردم خود ندا داد [و] گفت: «ای مردم من، آیا پادشاهی مصر و این نهرها که از زیر پای من روان است، از آن من نیست؟ پس مگر نمی‌بینید؟ \* آیا [نه] من از این کس که خود بی‌مقدار است و بیان درستی ندارد، بهترم؟ \* پس چرا بر او دستبندهایی زرین آویخته نشده؟ یا با او فرشتگانی همراه نیامده‌اند؟

سپس، در آیه‌ی ۵۴، تأکید شده است که با این ترفند، مردمش را فریفت و مقهور خود ساخت. پس، از او پیروی کردند (ر.ک: طوسی، ۹/۱۳۷۶: ۲۰۸؛ طبرسی، ۹/۱۳۷۲: ۷۸؛ فیض، ۴/۱۴۱۶: ۳۹۴-۳۹۵؛ طباطبایی، ۱۸/۱۴۱۷: ۱۱۰-۱۱۱؛ مکارم و دیگران، ۲۱/۱۳۷۴: ۸۴-۸۸).



امام علی (ع) این ماجرا را در خطبه‌ی قاصعه با تعبیرهای زیر تحلیل کرده‌اند:

موسی بن عمران و برادرش هارون بر فرعون درآمدند، جامه‌های پشمین بر تن و چوبدستی‌ها در دست. و با او شرط نهادند جاودانگی سلطنت و دوام ارجمندی‌اش را، اگر مسلمانی پذیرد. فرعون گفت: «از این دو تعجب نمی‌کنید، که جاودانگی مُلک و پایداری عزت مرا شرط می‌کنند؛ و خود - چنان که می‌بینید - در خواری و فقرند؟ پس چرا دستبندها و گردنبندهایی از زر بر ایشان آویخته نیست؟» قصدش آن بود که زر و گرد آوردن آن را بزرگی، و پشم و پوشیدن آن را خواری بنمایاند.

سپس، در حالی که تأکید دارند این وضع پیامبران، آزمونی است تا مردم با نیت خالص و بدون طمع دنیایی به دین خدا درآیند، یادآوری می‌کنند که اگر پیامبران از این برخوردارها بهره‌ای داشتند، «پندگیری» مردم، آسان‌تر و احتمال گردنکشی‌شان کمتر می‌شد؛ و از سر بیمی که بر آنها غلبه می‌یافت، یا از روی رغبتی که ایشان را مایل می‌کرد، «ایمان می‌آوردند» (سید رضی، ۱۹۸۰: ۲۹۱-۲۹۲، خطبه‌ی ۱۹۲).

### نتیجه‌گیری

این نوشتار انواعی از گزاره‌های دینی را بررسی کرده است که می‌توانند در بردارنده‌ی تحلیلی از مفهوم «رویکرد کارکردی به دین» باشند. همچنین کوشیده است تا با تأمل در گستره‌ی حضور این گزاره‌ها در منابع اسلامی، جایگاه نظری و کاربردی‌ای را شناسایی کند که این رویکرد در آموزه‌های اسلامی به خود اختصاص داده است. یافته‌های جستجو، با در داشتن دو محور زیر، نشان می‌دهند که آموزه‌های اسلامی، «رویکرد کارکردی به دین» را در گستره‌ی وسیعی از دینداران و رفتارهای دینی، نوعی «دینداری» می‌دانند و وجود - و چه بسا غلبه‌ی - این رویکرد را در این گستره، نشانه‌ی «کاهش اهمیت و موقعیت دین در سطح فردی یا اجتماعی»، یعنی نوعی شاخصه‌ی «عرفی شدن»، به شمار نمی‌آورند:

نخست، آموزه‌های اسلامی در مراحل خاصی از رشد انسان‌ها، در رفتارهای دیندارانه‌ی گستره‌ی وسیعی از دینداران و دیگر مخاطبان پیام‌های دین، مفهومی از «دینداری» را پذیرفته‌اند که شباهتی با مفهوم «دینداری خالصانه و بی‌غرضانه» ندارد. این

مفهوم، از یک سو، انواعی از مراتب نازل دینداری و نیز مراحل مقدماتی ورود در این قلمرو را در برمی‌گیرد. از سوی دیگر، عناصر شایان توجهی از «رویکرد کارکردی به دین» را در خود دارد.

دوم، این آموزه‌ها به علل شکل‌گیری، موجودیت اجتماعی و آثار این رویکرد، توجهی جدی دارند و آنها را از جمله در محورهای زیر تصویر کرده‌اند:

- انتظار آثار کارکردی از دین، اعم از این‌جهانی و آن‌جهانی، از جمله نیازهایی است که در قشرهای وسیعی از پیروان ادیان و دیگر مخاطبان آنها، به شکلی طبیعی و پذیرفتنی وجود دارد.

- ظرفیت‌های روانی و ادراکی شمار وسیعی از این قشرها (و حتی اثرپذیری این ظرفیت‌ها از عوامل پیرامونی) می‌توانند عاملی برای باقی ماندن آنان در این مراتب نازل دینداری باشد.

- قشرهای یاد شده، عمدتاً «افراد متعارف» اند و این افراد، بخش عمده‌ی آحاد جامعه را تشکیل می‌دهند.

- در مواردی که مردم، دین را در ارائه‌ی دستاوردها و کارکردهای مورد انتظار، بی‌توفیق ببینند، شاهد «افول» اهمیت و موقعیت دین در سطوح فردی و اجتماعی خواهیم بود.

لازمه‌های این رویکرد در عرصه‌ی سیاست‌گذاری نیز خود را در عرصه‌های متفاوت هدایت، تقویت رفتارها و ایمان دینی، تکلیف‌گذاری و جامعه‌پذیری، نشان داده‌اند؛ و به شکلی دیگر، بر جایگاهی دلالت دارند که آموزه‌های اسلامی برای کاربرد این نگاه در سنجه‌های عملی دینداری قائل هستند.

### پی‌نوشت

۱. مقصود از «جامعه‌ی دینی» در این نوشته، «جامعه‌ی دین‌سالار» یا متکی بر حکومت دینی است که شکل گرفتن آن در صورت حضور انحصاری، همه‌جانبه و فراگیر ادیانی «اشتمالی» و «اندماجی» مانند «اسلام» تصویر می‌شود (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: (۲)؛ ۱۰۹-۱۱۰؛ همو، ۱۳۸۵: ۳۳).
۲. در اینجا با صرف‌نظر از دقت‌های مفهومی، «عرفی شدن» را با معنای قابل‌انتساب به ادیان اشتمالی (و مشخصاً اسلام) به کار گرفته‌ایم. در این تلقی، «عرفی شدن» با تکیه بر ابعاد زیر شناسایی می‌شود: نخست، دو شاخصه‌ی «أفول» اهمیت و موقعیت دین در سطح فردی و اجتماعی و غلبه‌ی «قرائت‌های یک‌سویه و تقابلی» (به معنای عدول از رویکرد توأمانی و اندماجی این ادیان)؛ و دوم، قبول وجه ایجابی «عرفی شدن» در کنار وجه سلبی آن (که به معنای حضور نگرشی متضاد با دعوت فراروی دین است) (همان: ۳۴؛ همو، ۱۳۸۱: ۶۴-۷۰).
۳. دقیقاً همان‌گونه که تحلیل مورد بحث، «رویکرد کارکردی به دین» را نوعی تبدل آموزه‌های اسلامی به شمار می‌آورد.
۴. برای مثال، می‌توان گفت موضع یک دین در تعریف «دینداری»، متغیری اثرگذار در «عرفی شدن» آن است؛ و باید به‌عنوان یکی از سنجه‌های «عرفی شدن» مورد توجه باشد. شاهد این ادعا، پیوندی است که بین مفهوم «تساهل» دینی و مقاومت در برابر «عرفی شدن» برقرار می‌گردد. ذیل عنوان «مراتب غیرخالصانه‌ی دینداری» و هنگام اشاره به تفاوت دو مفهوم «اسلام آوردن» و «ایمان داشتن» یا مراتب «ایمان» در منابع اسلامی، به نمونه‌ای از این پیوند، توجه شده است.
۵. به نظر می‌آید که این‌گونه تحلیل، با شالوده‌ی مادی‌گرایانه‌ی نظریه‌های علوم اجتماعی، همخوانی‌ای اصولی دارد. به سخن دیگر و در بیانی کلی، می‌توان گفت بر اساس رویکرد حاکم در این حوزه، امور ماورائی، وجود و معنایی ندارند تا متعلق اغراضی باشند. این نوع نگاه سبب می‌شود که تحلیل رفتارهایی که، از نگاه کنشگر، از نوع تعاملات ماورائی است، تنها بر اساس اغراض کارکردی - آن هم از نوع این جهانی‌اش - ممکن به نظر برسد.
۶. در این تحلیل از جمله به سنخ‌شناسی روانی خانم مری میدا اشاره می‌شود که مدعی است سنخ‌های کنشگر و برون‌گرا، وقتی به دینی رو می‌آورند، در آن، انقلابی می‌شوند؛ و می‌خواهند با آن، نظامی را تغییر دهند و طرحی نو دراندازند. سنخ‌های کنش‌پذیر و

- برون‌گرا، اهل عبادت، مراقبه و راز و نیازند؛ و معمولاً سعی دارند به خویشتن پردازند. همچنین سنخ‌های کنشگر و درون‌گرا، غالباً اهل ریاضت و تقویت اراده هستند؛ و می‌کوشند از راه دینداری به نوعی شهود برسند؛ و به باطن جهان راه یابند.
۷. با این تفسیر که معنای دینداری، همراهی با هنجارها و ارزش‌های دینی و محتوای آن، واکنشی مبتنی بر اعتماد و کشش در برابر نفوذ دین و دعوت‌های کارگزاران آن است.
۸. تقویت، یکی از مکانیسم‌های عمده یادگیری است که با تکیه بر آثار یک «تقویت‌کننده» برای تغییر تداومی موجود بین یک محرک و پاسخ آن به کار می‌رود. «تقویت‌کننده» محرکی است که با وارد شدن به، یا خارج شدن از موقعیتی که موجود زنده در آن قرار دارد، سبب می‌شود که موجود، پاسخی خاص را برگزیند. «تقویت‌کننده»ها می‌توانند بسته به ارائه یا حذف تشویق‌ها و تنبیه‌ها، مثبت (مطلوب) یا منفی (نامطلوب/آزارنده) باشند.
۹. بدین شکل که سبب می‌شود تا بیش و پیش از آنکه به دین به چشم «گوهری فی‌نفسه» بنگریم و توسل بجویم، «به اعتبار کارکردهای آن» «سراغ» اش برویم (همان: ۴۵ و ۵۸). برای مضمون اخیر که «عرفی شدن دین» نام گرفته است، ر.ک. همو، ۱۳۷۸: ۲۰۲ و ۲۰۶.
۱۰. در سطح کلان نیز می‌توان به گستره‌ی وسیعی از مناسبات اجتماعی اشاره کرد که در آنها، منابع اسلامی، پای‌بندی به ارزش‌ها و هنجارهای دینی را نیازمند برخاستن از «دینداری خالصانه‌ی» مؤمنان نمی‌دانند. نمونه‌های این مناسبات را می‌توان در دو حوزه‌ی زیر دید:
۱. حوزه‌ی مدیریت کلان جامعه (برای جلوه‌هایی از رویکرد کارکردی به دین در این قلمرو، ر.ک. همان: ۴۶-۴۷؛ همو، ۱۳۸۰ (۱): ۴۸۶)؛ ۲. حوزه‌ی مناسبات‌های اجتماعی (یا حوزه‌ی «معاملات» در اصطلاح «فقهی») که از نگاه اندیشمندان مسلمان، مهم‌ترین غرض در قواعد حاکم بر آنها، دنیا و جلب نفع یا دفع ضرری در آن است (مثلاً عاملی، ۱۴۱۹/۱: ۳۵). در مجموع، ویژگی‌های ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر این مناسبات به شرح زیرند؛ و همان‌ها کلان‌نگری آموزه‌های اسلامی را در این عرصه نشان می‌دهند: ۱. حاکمیت نوعی «ملاک عینی» (شجاعی‌زند و ملکیان، ۱۳۸۴: ۳۴-۳۵) و «خالصاً عملی» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۴: ۵۳) دینداری. بدین معنا که در این مناسبات، ساحت روانی افراد و انگیزه‌های پای‌بندی آنها، نقشی اساسی ندارد؛ و «دینداری خالصانه» فقط عاملی تسریع یا تقویت‌کننده شمرده می‌شود.
۲. نشأت گرفتن این حاکمیت از دو عامل زیر: هدفی که اسلام در ایجاد جامعه‌ی دینی دنبال می‌کند؛ و ظرفیت‌های روانی و موقعیت‌های اجتماعی مخاطبانی که در این راستا دارد.
۳. اصل در آنها، تحقق آن هدف‌های متعالی است که اسلام در سطح اجتماعی دارد؛ و اصالت

با اموری است که آن هدف‌ها را برآورند. ۴. در این مناسبات، آموزه‌های اسلامی، در همان حال که آورده‌های دینی را بهترین راه برای تأمین آن اهداف و سعادت فردی و اجتماعی بشر به شمار می‌آورند، «اجتهاد» در عرصه‌ی دانش و بهره‌وری را توصیه می‌کنند؛ و پذیرش «بدیل‌های کارکردی کارآمدتر» را - به شرط حفظ اصول و مبانی دینی - نوعی ارزش دینی و راهی می‌دانند که به کار رفت بهینه و روزآمد آورده‌های دین می‌انجامد (برای مشاهده‌ی همخوانی این مضمون با ویژگی «گشودگی در أخذ و اقتباس» در اسلام و نقش آن در مقاوم ساختن این دین در برابر «امواج عرفی‌ساز جهانی»، ر.ک: همو، ۱۳۸۰ (۱): ۴۷۹-۴۸۰).

۱۱. به نظر می‌رسد که می‌توان این عناصر را دو شالوده‌ی اساسی برای دو ویژگی «رویه‌ی متساهلانه» و «زمینه‌های مساعد بروز تکثر» دانست که به‌عنوان بخشی از ظرفیت‌ها و توانایی‌های اسلام، آن را «از درون»، در برابر امواج عرفی‌کننده‌ی جهانی، مقاوم ساخته‌اند (همان: ۴۸۰-۴۸۲). این پیوند، از یک‌سو، شاهده‌ی بر تلقی این نوشتار است که «آموزه‌های اسلامی، نگاه کارکردی به دین را لازمه‌ی دینداری قشرهایی از پیروان این دین می‌دانند؛ و این عامل را در تعریفی که از «دینداری» دارند، لحاظ کرده‌اند». از سوی دیگر، نشان می‌دهد که موضع یک دین در تعریف «دینداری»، متغیری اثرگذار در «عرفی شدن» آن است؛ و باید به‌عنوان یکی از سنجه‌های «عرفی شدن» مورد توجه باشد.

۱۲. سخنان بسیاری از معصومان(ع) در مقام بیان این تفاوت و ابعاد آنند. یکی از آنها، حدیث صحیحی از امام باقر(ع) است که به نکات زیر اشاره دارد: اینکه «اسلام آوردن» از نوع پای‌بندی در گفتار یا کردار به دین است؛ اینکه با آن، فرد از قلمرو «کفر» خارج می‌شود؛ و اینکه عبادت‌هایی مانند نماز، روزه، حج، و زکات بر اساس این نوع پای‌بندی نیز قابل تصور و پذیرفتنی است (کلینی، ۱۳۶۵/۲: ۲۶-۲۷، ح ۵). در حدیث صحیح دیگر، امام صادق(ع) «اسلام آوردن» را نخستین مرحله‌ی ورود در عرصه‌ی دینداری و مرحله‌ی مقدماتی «ایمان» معرفی کرده‌اند (همان: ۲۷-۲۸، ح ۱). نکته‌ی شایان توجه در این تمایزگذاری، شباهت نزدیک آن با دو گونه «هم‌نوایی» «اطلاعاتی» و «هنجاری» است. این نکته در بخش‌های عمده‌ای از بحث‌های آتی نیز خود را نشان می‌دهد.

۱۳. در واژگان اسلامی، «شرک» در باور، گفتار و کردار در نقطه‌ی مقابل «توحید» در این مراتب قرار دارد. لذا این معنا از «شرک» را می‌توان با توجه به معنای زیر از واژه‌ی «توحید» بدان نسبت داد؛ و آن اینکه «توحید» در باور، گفتار و کردار به معنای دور انداختن هر غایت و مقصود غیرخدا، یعنی خلوص کامل در این مراتب، است.

۱۴. این تعبیر، در کنار نکات زیر، مضمون «درونی شدن» هنجارهای دینی، تأثیر آن در کیفیت و میزان رعایت ارزش‌ها و هنجارها و پای‌بندی به آنها، و عوامل جسمی، روانی و اجتماعی اثرگذار بر آن را به ذهن می‌آورد: نخست، تعریفی که در منابع اسلامی از ایمان شده - و آن را «باور درونی آموخته‌های دینی و ملکه شدن آنها» محسوب داشته - است؛ دوم، هم‌معنایی دو اصطلاح «درونی شدن» و «ملکه شدن»؛ سوم، توجه به موانع اجتماعی درونی شدن هنجارهای دینی که در بحث از مفهوم «مستضعف» بدان اشاره شد.

۱۵. مثلاً، در یکی از این حدیث‌ها از امام صادق(ع) نقل شده است که فرمود: «چرا از یکدیگر بی‌زاری می‌جوید؟ بدانید که مؤمنان نسبت به هم برتری‌هایی دارند. گروهی بیشتر نماز می‌خوانند؛ و برخی بصیرت بیشتری دارند؛ و اینها درجات [ایمان‌اند] (کلینی، ۱۳۶۵/۲: ۴۵، ح ۴).

۱۶. در اینجا باید به کاستی این دسته‌بندی و امکان هم‌پوشی میان محورها اذعان کرد و از آنها پوزش خواست.

۱۷. در این باره، از جمله آیه‌ی ۱۶۵ سوره‌ی نساء، هدف از ارسال پیامبران را آن می‌داند که پس از ایشان، مردم را در برابر خداوند، بهانه و حجتی نباشد. همچنین در حدیثی از پیامبر اکرم(ص) آمده است: «ما گروه پیامبران مأموریم با مردم به اندازه‌ی عقلشان سخن بگویم» (کلینی، ۱۳۶۵/۱: ۲۳، ح ۱۵). محققان، این سخن را مشهور و قابل اعتنا دانسته (طباطبایی، بی‌تا: ۳۱) و در تفسیر آن، یادآور شده‌اند که محتوای دعوت باید متناسب با سطح عقلی و ادراکی مردم و حالات آنها باشد. آنان همچنین به حدیث‌هایی تمسک جسته‌اند که می‌گویند سرانجام رعایت نشدن این نکته را «به فتنه در افتادن» مردم و حتی تکذیب کردن خدا و پیامبر اوست. به نظر ایشان، حدیث یاد شده به صراحت، می‌گوید همه‌ی مردم، همه‌ی آموزه‌ها و مدعیات دین را - در حوزه‌های مختلف اصول دین، ... و حتی فقه - درک نمی‌کنند. پس، عالمان دین باید در حد فهم مردم با آنان سخن بگویند؛ و ابزارهای اقناعی را در سطح متناسب با توان ذهنی آنان بگیرند. زیرا بیان آنچه توان درکش را ندارند، امکان بهره‌گیری از استعدادهایی را که برای رشد و تعالی دارند، فراهم نمی‌آورد؛ و چه بسا موجب گمراهی‌شان می‌شود (ابن عربی، ۱۴۲۲/۱: ۳۶۹؛ مازندرانی، ۱۴۲۱/۱: ۲۸۹؛ همان/۲: ۱۲۰ و ۲۰۹ - ۲۱۰؛ حلی، ۱۴۱۴/۴: ۸۳-۸۴؛ فاضل، ۱۳۸۴/۱: ۳۹۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۹: ۸۴).

۱۸. مثلاً، در یکی از حدیث‌هایی که در بحث از «مراتب غیرخالصانه‌ی دینداری» به آنها اشاره شد، به نقل از امام صادق(ع)، آمده است: «ایمان ده درجه دارد، مانند نردبانی که ده پله

دارد و پله‌پله از آن بالا می‌روند. پس آنکه در مرتبه‌ی اول [(بالا‌تر)] است، به آنکه در مرتبه‌ی دوم است نگوید تو چیزی نیستی؛ و آنکه در مرتبه‌ی دوم است به کسی که در مرتبه‌ی سوم است، چنین نگوید و... و چون کسی را دیدی که پایین‌تر از توست، او را با مدارا به سوی خود بالا ببر؛ و چیزی را که طاقت ندارد بر وی تحمیل مکن که او را می‌شکنی و هر که مؤمنی را بشکند باید این شکستگی را ترمیم کند» (صدوق، ۱۴۰۳: ۲: ۴۴۷-۴۴۸، ح ۴۸). در ادامه‌ی بعضی از این حدیث‌ها نیز به داستان مشهور مسلمانی اشاره می‌شود که فردی مسیحی را به اسلام درآورد؛ و سپس با تحمیل‌های ناروا او را از این دین، بری ساخت (کلینی، ۱۳۶۵: ۲: ۴۲، ح ۲).

۱۹. در بحث «مراتب غیرخالصانه‌ی دینداری» به نمونه‌هایی از این سخنان اشاره شد.

۲۰. این تحلیل حتی در تعریف «عبادت» نیز خود را در سخن برخی از فقیهان، نشان داده است. آنجا که عبادت را «حکم شرعی» ای می‌دانند که مهم‌ترین غرض از آن، جلب نفع یا دفع ضروری آن جهانی است (مثلاً عاملی، ۱۴۱۹: ۱: ۳۴).

۲۱. این در حالی است که این منابع، اثرگذار بودن فرآیند جامعه‌پذیری را در ایجاد گرایش به سوی یک دین خاص و پای‌بند ساختن افراد به آن دین پذیرفته و در موارد متعددی بدان توجه داده‌اند. یکی از این گزاره‌های بیانگر این نکته، حدیث صحیحی است که از امام صادق(ع) نقل شده است. در این حدیث، پس از تأکید بر آنکه افراد بر فطرتی پاک و خداجو زاده می‌شوند، خاطر نشان می‌شود که پدران و مادران، فرزندان را پیرو آیین‌های یهود، مسیح و زرتشت می‌کنند (صدوق، ۱۴۱۳: ۲: ۴۹-۵۰، ح ۱۶۶۸).

۲۲. برخی فقیهان با اینکه نپذیرفته‌اند که این حدیث و آیه، ناظر به «دلجویی شدگان» اند؛ اما معتقدند که این مضمون، بیانگر طبیعت بشر است که با منع یا عطا، خشمگین یا راضی می‌شود (خویی، ۱۴۱۷: ۲۴: ۶۹). بدین شکل، آنان با عمومیت بیشتری بر نکته‌ی مورد نظر، صحه گذارده‌اند.

۲۳. در هر حال، این سیاست به‌عنوان یک «تأسیس» فقهی، جایگاه خود را در مصارف مالی دارایی‌های حاکم اسلامی دارد؛ و به معنای هزینه شدن آن دارایی‌ها در راه «تقویت اعتقادات» افراد ضعیف ایمان است (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۴: ۱۱۲؛ خمینی، ۱۳۹۰: ۱: ۳۳۶؛ خویی، ۱۴۱۰: ۱: ۳۱۲).

### فهرست منابع<sup>۱</sup>

۱. ابن عربی، ابو عبدالله محی الدین محمد، (۱۴۲۲)، *تفسیر ابن عربی*، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، ج ۱، چ ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲)، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، ج ۳، چ ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن کثیر، دمشقی، (۱۴۱۹)، *اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم*، ج ۴، چ ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
۴. ارونسون، الیوت، (۱۳۶۶)، *روان شناسی اجتماعی*، ترجمه حسین شکرکن، چ ۳، تهران: انتشارات رشد.
۵. استارک، رادنی و ویلیام سیمز بن بریج، (۱۳۷۹)، «دین، کجروی و کنترل اجتماعی»، *تلخیص و گزارش: علی سلیمی، فصلنامه حوزه و دانشگاه*، ش ۲۲، ص ۱۷۰-۱۹۴.
۶. استرآبادی، محمد بن علی بن ابراهیم، (بی تا)، *آیات الأحکام*، تحقیق و تصحیح: محمد باقر شریفزاده گلپایگانی، چ ۱، تهران: کتابفروشی معراجی.
۷. آلوسی، محمود، (۱۴۱۵)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، ج ۵، چ ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. ایوانز، تی. دیوید و دیگران، (۱۳۷۹)، «بررسی مجدد رابطه دین و جرم: اثرات دین، کنترل‌های غیر دینی و محیط اجتماعی بر بزهکاری بزرگسالان»، *ترجمه علی سلیمی، فصلنامه حوزه و دانشگاه*، ش ۲۳، ص ۱۴۲-۱۷۹.
۹. بحرانی، یوسف، (۱۴۰۵)، *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*، تحقیق، تعلیق و تصحیح: محمد تقی ایروانی و سید عبدالرزاق مقرر، ج ۱۲، چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱. دسترسی به بخشی از منابع با استفاده از نرم‌افزارهای زیر میسر شده است: *جامع تفاسیر نور* (نور الانوار ۳)، مکتبه اهل بیت (ع) (نسخه ۱)، *جامع الاحادیث* (نور ۲/۵)، *جامع فقه اهل بیت (ع)* (نسخه ۱/۲)، *دانشنامه‌ی علوی* (منهج النور)، *دراية النور* (نسخه ۱/۲)، *گنجینه‌ی روایات نور*.



۱۰. جزائری، عبدالله بن نورالدین، (بی تا)، *التحفة السنیة فی شرح النخبة المحسنیة*، تحقیق و تصحیح: سید علیرضا ریحان مدرس، [بی جا]: [بی نا].
۱۱. جمعی از مؤلفان، (۱۳۸۲)، *روان‌شناسی اجتماعی: با نگرش به منابع اسلامی*، چ ۱، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، سمت.
۱۲. حقی بروسوی، (بی تا)، اسماعیل، روح البیان، ج ۳ و ۴، [بی جا]، بیروت: دارالفکر.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳)، *مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة*، ج ۳، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۴)، *تذکرة الفقها، تحقیق و تصحیح: گروه پژوهش مؤسسه آل‌البیت (ع)*، ج ۴، چ ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
۱۵. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۹)، *الألفین*، چ ۲، قم: انتشارات دارالهجره.
۱۶. خمینی، سید روح‌الله موسوی، (۱۳۹۰)، *تحریر الوسیله*، ج ۱، چ ۲، نجف: الآداب.
۱۷. خمینی، سید روح‌الله موسوی، (۱۴۱۵)، *المکاسب المحرمة*، ج ۲، چ ۱، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۸. خویی، سید ابوالقاسم موسوی، (۱۴۱۰)، *منهاج الصالحین*، ج ۱، چ ۲۸، قم: مهر.
۱۹. خویی، سید ابوالقاسم موسوی، (۱۴۱۷)، *موسوعة الإمام الخوئی*، ج ۲۴، چ ۱، [بی جا]: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.
۲۰. رازی، فخرالدین، (۱۴۲۰)، *مفاتیح الغیب*، ج ۱۶، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. رجبی، محمود، (۱۳۷۹)، *انسان‌شناسی: سلسله دروس اندیشه‌های بنیادین اسلامی*، و ۳، چ ۱، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
۲۲. سید رضی، (۱۹۸۰)، *نهج‌البلاغه*، تصحیح صبحی صالح، چ ۱، بیروت: دارالکتب اللبنانی.
۲۳. سید قطب (سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی)، (۱۴۱۲ق)، *فی ظلال القرآن*، ج ۱ و ۳، چ ۱۷، بیروت/ قاهره: دار الشروق.
۲۴. شجاعی‌زند، علیرضا و مصطفی ملکیان، (۱۳۸۴)، «سنج‌های دین و دینداری»، *ماهنامه بازتاب اندیشه*، ش ۶۴، ص ۳۲-۳۷.
۲۵. شجاعی‌زند، علیرضا، (۱۳۷۸)، «عرفی شدن دین، فرد، جامعه»، *فصلنامه نقد و نظر*، ش ۲۱، ص ۱۸۸-۲۳۰.

۲۶. شجاعی زند، علیرضا، (۱۳۸۰-۱)، «اسلام و عرفی شدن»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۲۷، ص ۴۷۲-۴۸۹.
۲۷. شجاعی زند، علیرضا، (۱۳۸۰-۲)، «الگوهای عرفی شدن جوامع»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۱۷۱-۱۷۲، ص ۱۰۸-۱۲۳.
۲۸. شجاعی زند، علیرضا، (۱۳۸۰-۳)، «چند پرسش درباره عرفی شدن»، ماهنامه بازتاب اندیشه، ش ۲۰، ص ۲۲-۲۵.
۲۹. شجاعی زند، علیرضا، (۱۳۸۱)، عرفی شدن در تجربه‌ی مسیحی و اسلامی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۳۰. شجاعی زند، علیرضا، (۱۳۸۴)، «مدلی برای سنجش دینداری در ایران»، مجله‌ی جامعه‌شناسی ایران، دوره‌ی ۶، ش ۱، ص ۳۴-۶۶.
۳۱. شجاعی زند، علیرضا، (بهار ۱۳۸۵)، «مسیرهای محتمل عرفی شدن در ایران»، مجله‌ی جامعه‌شناسی ایران، دوره‌ی ۷، ش ۱، ص ۳۰-۶۵.
۳۲. شوکانی، محمدبن علی، (۱۴۱۴)، فتح‌التقدیر، ج ۲، چ ۱، دمشق/ بیروت: دار ابن کثیر/ دارالکلم الطیب.
۳۳. شولتز، دوان و سیدنی آلن شولتز، (۱۳۷۹)، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی محمدی، چ ۳، تهران: ویرایش.
۳۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین، (۱۳۶۲)، الأمالی، چ ۴ (با اصلاحات)، قم: انتشارات کتابخانه اسلامی.
۳۵. صدوق، محمد بن علی بن حسین، (۱۴۰۳)، الخصال، ج ۲، چ ۲، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۳۶. صدوق، محمد بن علی بن حسین، (۱۴۱۳)، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، چ ۳، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۳۷. طالقانی، سید محمود، (۱۳۶۲)، پرتوی از قرآن، ج ۵، چ ۴، تهران: انتشار.
۳۸. طباطبایی، سید محمد حسین، (بی تا)، القرآن فی الإسلام، برگردان به عربی: سید أحمد حسینی، [بی جا]: [بی نا].
۳۹. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ ج، چ ۵، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

۴۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۹)، سنن النبی(ص)، تحقیق: محمدهادی فقهی، قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی.
۴۱. طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم، (۱۴۲۰)، العروة الوثقی، تحقیق: مؤسسه‌ی النشر الإسلامی مع تعلیقات عدة من الفقهاء العظام، ج ۴، چ ۱، قم: مؤسسه‌ی النشر الإسلامی.
۴۲. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مقدمه محمدجواد بلاغی، ج ۳، ۵، ۷ و ۹، چ ۳، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۴۳. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (شیخ الطائفه)، (۱۳۷۶ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، مقدمه‌ی آغا بزرگ تهرانی / تحقیق احمد قصیرعاملی، ج ۷ و ۹، چ ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۴. عاملی، سید محمد جواد، (۱۴۱۹)، مفتاح الكرامة، تحقیق و تعلیق: محمدباقر خالصی، ج ۱، چ ۱، قم: مؤسسه‌ی النشر الإسلامی.
۴۵. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول)، (۱۴۰۰)، القواعد و الفوائد، تحقیق و تصحیح: سید عبدالهادی حکیم، ج ۱، چ ۱، قم: کتاب‌فروشی مفید.
۴۶. فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله، (۱۳۸۴ق)، کنز العرفان فی فقه القرآن، شرح: محمد باقر بهبودی، ج ۱، چ ۱، قم: [بی‌نا].
۴۷. فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله، (۱۴۰۳)، نضد القواعد الفقہیة علی مذهب الإمامیة، تحقیق و تصحیح: عبداللطیف حسینی کوه‌کمری، چ ۱، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۴۸. فضل‌الله، سید محمدحسین، (۱۴۱۹)، من وحی القرآن، ج ۸ و ۱۱، چ ۲، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
۴۹. فلسفی، محمدتقی، (۱۴۲۶)، الطفل بین الوراثة و التریبة، ترجمه به عربی و شرح: فاضل حسینی میلانی، ج ۲، چ ۲، قم: مکتبه‌ی الأوحید.
۵۰. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۴۰۶)، الوافی، تحقیق و تصحیح: ضیاءالدین حسینی اصفهانی، ج ۴، چ ۱، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی(ع).
۵۱. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۴۱۶)، تفسیر الصافی، ج ۱، ۳ و ۴، چ ۲، تهران: مکتبه‌ی الصدر.
۵۲. قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، ج ۴، چ ۶، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

۵۳. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷)، *تفسیر علی بن ابراهیم (القمی)*، ج ۲، چ ۴، قم: دارالکتاب.
۵۴. کریمی، یوسف، (۱۳۷۳)، *روان‌شناسی اجتماعی*، چ ۱، تهران: مؤسسه انتشارات بعثت.
۵۵. کلینی رازی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، *الکافی*، ج ۱، ۲ و ۸، چ ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۶. مازندرانی، محمد صالح، (۱۴۲۱)، *شرح اصول الکافی*، ج ۱ و ۸، چ ۱، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۵۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴-۱)، *بحار الأنوار*، ج ۸ و ۶۶، چ ۱، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۵۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴-۲)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول (ص)*، تحقیق و تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، ج ۸، چ ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۹. مدرسی، سید محمد تقی، (۱۴۱۹)، *من هدی القرآن*، ج ۲، چ ۱، تهران: دار محبی الحسین.
۶۰. مراغی، احمد بن مصطفی، (۱۳۶۶ق)، *تفسیر المرآغی*، ج ۲ و ۱۱، چ ۱، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۶۱. مرکز الرساله، (۱۴۱۸)، *تربیه الطفل فی الإسلام*، قم: مرکز الرساله.
۶۲. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴)، *تفسیر الکاشف*، ج ۴، چ ۱، تهران: دارالکتاب الاسلامی.
۶۳. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، ج ۲، ۴، ۵، ۲۱ و ۲۲، چ ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶۴. نجفی، محمد حسن، (۱۳۶۷)، *جواهر الکلام*، تحقیق و تعلیق: عباس قوچانی، ج ۱۵، چ ۳، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶۵. هرگنهان، بی. آر. (۱۳۷۱)، *مقدمه‌ای بر نظریه‌های یادگیری*، ترجمه علی اکبر سیف؛ چ ۱؛ تهران: فرهنگ معاصر.
۶۶. همیلتون، ملکم، (۱۳۷۷)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، چ ۱، تهران: تبیان.

67. Burkett, S. R. (2001), "Religion and Crime". in C. D. Bryant (ed.), *Encyclopedia of Criminology and Deviant Behavior*, (Vol. 2: Crime and Juvenile Delinquency), Philadelphia: Bruner. p.449-451.
68. Hirschi, T. & R. Stark (1969), "Hellfire and Delinquency". *Social Problems*, (17). p.202-130.
69. Stark, R. & W. S. Bainbridge (1996), *Religion, Deviance, and Social Control*, New York: Routledge.