

دوفصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد

سال سیزدهم، شماره ۲۴،

پاییز و زمستان ۱۴۰۱

ص ۱۳۱ - ۱۶۴

نسبت دین و فرهنگ، بر اساس سه گانه تعریف، خاستگاه و قلمرو

عبدالله زکی^۱

چکیده

به رغم اهمیت دین به عنوان یکی از نهادهای بنیادین اجتماعی و فرهنگ به مثابه جامع ترین نظام معنایی هدایت گر اندیشه ها و کنش های بشری، هنوز نقش دین در فرهنگ به طور واضح صورت بندی نشده است. هدف این نوشتار که با روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته، نسبت سنجی میان دین و فرهنگ بر اساس سه گانه تعریف، خاستگاه و قلمرو است. یافته های تحقیق نشان می دهد که در خصوص مقولات یاد شده، سه رهیافت وجود دارد. رهیافت نخست فرهنگ را منشأ دین در نظر می گیرد و رهیافت دوم معتقد به تعامل دین و فرهنگ است؛ اما بر اساس رهیافت سوم، فرهنگ دارای لایه های بیرونی و درونی/ ذاتی است و لایه های درونی آن، برگرفته از دین است و منشأ الهی دارد. بنابراین بر اساس رهیافت سوم، دین منشأ فرهنگ بوده و لایه های عمیق و درونی آن را شکل می دهد.

کلیدواژه ها: دین، فرهنگ، دین داری، قلمرو دین، قلمرو فرهنگ

۱. دانش پژوه دکتری دانش اجتماعی مسلمین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) zakighaznavi@gmail.com

بیان مسئله

دین به عنوان یکی از نهادهای مهم اجتماعی و فرهنگ به عنوان جامع ترین نظام معنایی که کنش ها و اندیشه های انسان را هدایت می کند، نقش اصلی در حیات جمعی و فردی بشر دارد. دین در بسیاری از جوامع بشری روح اصلی فرهنگ را شکل می دهد و فرهنگ نیز به عنوان روح حاکم بر تعاملات انسانی جایگاه برجسته در زندگی بشر دارد. جایگاه فرهنگ به عنوان عامل مهم و بنیادی در زندگی فردی و اجتماعی، خصوصاً در بعد توسعه و پیشرفت جامعه، حدود نیم قرن است که پذیرفته شده است در حالیکه پیش از آن فرهنگ به عنوان امر تبعی و روبنا به حساب می آمد. زمینه ای این پذیرش در علوم اجتماعی و انسانی توسط دیلتای و سپس وبر و پارادایم تفسیری که پدیده های انسانی را معنادار و نمادین تلقی می کند، فراهم شد. با این حال، مسئله ای که هنوز روشن نیست نقش دین در فرهنگ و زندگی انسان است. پرسش های که پس از بررسی این دو پدیده ایجاد می شود عبارتند از این که: نقش دین در زندگی فردی و اجتماعی انسان چیست؟ ما چه اندازه به دین نیاز داریم؟ دین چه مشکلی از ما را حل می کند؟ آیا می توان فرهنگ را دینی کرد؟ اصولاً آیا فرهنگ قابل برنامه ریزی است؟ و پرسش های بی شمار دیگری که به دلیل روشن نبودن نسبت دین و فرهنگ وجود دارد.

اگر بخواهیم به صورت علمی به نقش دین در زندگی انسان پردازیم باید نسبت و ارتباط دین و فرهنگ را مشخص کنیم. در غیر این صورت نه امکان تعیین جایگاه دین در زندگی انسان وجود خواهد داشت و نه تعیین حدود و تأثیرات آن. مهم تر اینکه اگر بخواهیم دین را به عنوان عامل اثربخش و جهت دهنده زندگی انسان معرفی کنیم (که پیش فرض متدینان است)، بدون تعیین نسبت آن با فرهنگ

امکان‌پذیر نخواهد بود. براین اساس، پرسش اصلی این است که فرهنگ با دین چه ارتباطی دارد و این ارتباط چگونه صورت‌بندی می‌شود؟ برای روشن شدن این مسئله ناچاریم در ابتدا به تعریف دین و فرهنگ، سپس به خاستگاه و قلمرو آن دو بپردازیم.

مفهوم شناسی

دین

درباره مفهوم دین همانند برخی دیگر از مفاهیم علوم اجتماعی نظیر فرهنگ و جامعه، تعریف‌های متعدد و مختلفی وجود دارد. این تعدد و اختلاف که از گستردگی ابعاد و ژرفای وجودی آن نشأت می‌گیرد، موجب شده که علاوه بر تعدد منظر مطالعه (کلامی، تاریخی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، فلسفی و...) و تنوع رویکرد (تحویل‌گرایانه، کارکردگرایانه، عقل‌گرایانه، شهودی و جودی و...) واقعیت دیگری به نام تکثر «صورت دین» در تحقق خارجی آن را مورد توجه قرار دهیم. به عبارتی دیگر، یکی از علل تنوع یافتن تعاریف گونه‌گونی تجلیات آن است. (شجاعی زند، ۱۳۸۸: ۱۱۸) البته «برخی از اندیشمندان، این تعدد و تنوع را نه از ناحیه دین بماهو دین، بلکه ناشی از پیچیدگی عام تعریف «مفاهیم فرهنگی» می‌دانند که معمولاً حامل بار معنایی مختص و منحصر به همان جامعه هستند». (همان: ۱۱۹) باین حال، «هر تعریفی اصولاً بستگی و ربط وثیقی با مبانی نظری و رویکرد و غرض ارائه دهنده‌ای آن دارد. پیوند میان مبانی نظری یک اندیشمند و تعریفی که از یک موضوع ارائه می‌نماید، چنان مشهود و معنادار است که غالباً می‌توان از یکی به دیگری رسید و آن را برحسب این معنا کرد». (همان: ۱۱۷) حال، اگر نگاه جامع‌تری به این مفهوم داشته باشیم، ناچاریم تنها به تعاریف جامعه‌شناختی بسنده نکنیم، بلکه لااقل در مورد تعریف این مفهوم به سایر رویکردها نیز بپردازیم. براین اساس، تلاش می‌کنیم که در حد توان، برجسته‌ترین

دیدگاه اندیشمندان دینی، متألّهان و فیلسوفان دین و جامعه‌شناسان دین را آورده و در نهایت به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری برسیم.

اندیشمندان دینی بیشتر به بعد معارفی و نظام‌مندی آن به‌عنوان یک مکتب توجه کرده‌اند و قریب به اتفاق آنان دین را برنامه جامع زندگی دنیوی می‌دانند. به‌طور مثال علامه طباطبایی در یک تعریف غایت‌گرایانه، دین را «عقاید و سلسله دستورهای عملی و اخلاقی می‌داند که پیامبران از طرف خداوند برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند. اعتقاد به این عقاید و انجام این دستورها، سبب سعادت و خوشبختی انسان در دوجهان است». (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۱) بنابراین از نظر علامه طباطبایی دین بر سه پایه عقاید، احکام و اخلاق استوار است که برنامه جامع زندگی بشر را به‌سوی سعادت تشکیل می‌دهد. علامه جوادی آملی که شاگرد بلاواسطه علامه طباطبایی است نیز همین رویکرد سه‌ضلعی را نسبت به دین می‌پذیرد با این تفاوت که ایشان تعریف ماهوی دین را به دلیل عدم وحدت حقیقی آن امکان‌پذیر نمی‌داند، اما در مورد تعریف مفهومی آن معتقد است که «دین مجموعه عقاید، قوانین و مقرراتی است که به اصول بینشی بشر نظر دارد و هم به اصول‌گرایی و هم اخلاق و شئون زندگی او را زیر پوشش دارد. به دیگر سخن، دین مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقرراتی است که برای اداره فرد و جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها از طریق وحی و عقل در اختیار آنان قرار داد». (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۷) بنابراین از نظر علامه جوادی آملی نیز دین مرکب از سه بخش عقاید، احکام و اخلاق است.

علامه مصباح یزدی بر اساس روش‌شناسی ویژه خود که در تمامی موضوعات ابتدا به بررسی مفهومی موضوع مورد نظر می‌پردازد، در کتاب «رابطه علم و دین» به‌صورت تفصیلی واژه دین را از لحاظ لغوی و اصطلاحی بررسی کرده، سپس معنای منتخب خود را این‌گونه بیان می‌کند: «از میان اصطلاحات مختلف دین،

آنچه برای بحث ما مهم است، دین الهی حق است، ... از آنجاکه هدف اصلی دین و ملاک حقیقی نیاز به دین، آن است که راه رسیدن به سعادت را به انسان‌ها نشان دهد، می‌توان گفت: بخش اصلی و محوری دین همانا تعالیمی است که به‌نوعی با سعادت ابدی و کمال نهایی او گره می‌خورد. سایر معارف و مطالبی که در منابع اصیل اسلامی (کتاب و سنت) بیان شده است، یا مقدمه‌ای برای رسیدن به این هدف اصلی اند و یا به دیگر نقش‌ها و مسئولیت‌های اولیای دین مربوط می‌شوند». (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۱۰۵) در تحقیقی دیگری که ایشان رابطه دین و فرهنگ را بررسی نموده به‌صورت روشن‌تر به معنای دین پرداخته و معتقد است که: «دین مجموعه‌ای است از باورهای قلبی و رفتارهای عملی متناسب با آن باورها و در بخش باورها، اعتقاد به یگانگی خدا و صفات جمال و جلال او، اعتقاد به نبوت و اعتقاد به معاد قرار دارد که از آن به «اصول دین» یا «اصول عقاید» تعبیر می‌شود؛ و در بخش رفتارها نیز کلیه رفتارهای متناسب با باورها که برحسب اوامر و نواهی الهی و به‌منظور پرستش و بندگی خدای متعال انجام می‌گیرد قرار دارد که از این بخش به‌عنوان «فروع دین» یاد می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۴۹) بنابراین علامه مصباح یزدی دین اسلام را به‌عنوان یگانه دین حق این‌گونه تعریف می‌کند: «اسلام عبارت است از مجموعه‌ای از باورهای قلبی - که برآمده از امور فطری و استدلال‌های عقلی و نقلی است - و تکالیف دینی که از سوی خدای متعال بر پیامبر اسلام (ص) و به‌منظور تأمین سعادت دنیوی و اخروی بشر نازل شده است». (همان: ۱۵۰) این تکالیف تمامی اموری را که به نحوی در سعادت دنیا و آخرت انسان نقش دارد در بر می‌گیرد.

بنابراین، دین از نگاه اندیشمندان دینی به‌عنوان نظام جامع زندگی بشر و رسیدن به او به سعادت در دنیا در نظر گرفته می‌شود که از سوی خداوند از طریق وحی و عقل در اختیار بشر گذاشته شده و مرکب از سه بخش اعتقاد، احکام و اخلاق

است. البته این تعریف به هیچ عنوان تمامی ادیان جهان را شامل نمی شود بلکه قریب به اتفاق اندیشمندان دینی، رویکرد درون دینی دارند و تنها دین مورد نظر خودشان که در اینجا اسلام است را تعریف می کنند؛ اما متألّهان و فیلسوفان دین چنین انحصار را نمی پذیرند بلکه به دنبال تعریف جامعی از دین هستند.

میرچا الیاده به عنوان یکی از برجسته ترین متألّه و فیلسوف دین، با رویکرد غیر انحصاری معتقد است که «دین همواره شامل تلاش انسان دین ورز برای فرارفتن از جهان غیر قدسی یا دنیوی، نسبی و تاریخی- زمانی به مدد تجربه کردن جهان فرا انسانی ارزش های متعالی است». (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۲۲)؛ به عبارت دیگر، دین نوعی فراروی از محدودیت های مادی و اتصال به جهان لایتناهی و نامحدود است. همین دریافت از دین البته با کمی تفاوت در تعریف پل تیلیش یکی دیگر از متألّهان و فیلسوفان معاصر غربی است نیز وجود دارد. تیلیش می نویسد: «دین بعدی از حیات معنوی انسان است». (تیلیش، ۱۳۷۶: ۱۳) در ادامه این تعریف برای توضیح آن می نویسد: «وقتی می گوئیم دین وجهی از روح بشری است، منظور ما این است که اگر از نظرگاهی خاصی به روح بشر بنگریم، خود را همچون امری دینی بر ما آشکار می کند؛ اما این نظرگاه کدام است؟ همان نظرگاهی که می توان از آن به ژرفای حیات معنوی انسان نگریست. دین کارکرد خاصی از حیات معنوی انسان نیست، بلکه عمق یا ژرفای همه کارکردهای آن است. ... دین بعد عمقی در همه این نقش و وجه ژرف کلیت روح بشری است. ولی معنای استعاره ژرفا چیست؟ این استعاره بدان معناست که وجه دینی به چیزی دلالت می کند در حیات معنوی انسان امری غایی، لایتناهی و نامشروط محسوب می شود. دین در معنی اعم و اصیل این واژه، همان مسئله غایی یا غایت قصوایی است که در تمامی کارکردهای خلاق روح بشر متجلی است. ... بنابراین، دین، گوهر، بنیاد و ژرفای حیات معنوی انسان است» (همان: ۱۳-۱۶)

بنابراین، دین بعدی از روح بی‌منتهای بشری و غایت‌نهایی آن است. دین زمینه‌ای است که روح بشر به دلیل یگانگی با آن، می‌تواند به گوهر و ژرفای وجود خود دست یابد. این تعریف‌ها که در آن‌ها «مسئله غایی» محور حقیقت دین قرار گرفته، در تعریف پترسون نیز وجود دارد. پترسون و همکاران او در کتاب «عقل و اعتقاد دینی» که در حوزه فلسفه دین قرار دارد، با اشاره به دشواری تعریف دین و عدم امکان ارائه تعریف جامع و مانع، در یک تعریف ابتدایی می‌نویسند که «دین متشکل از مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال و احساسات (فردی و جمعی) است که حول مفهوم حقیقت غایی سامان یافته است. این حقیقت را می‌توان برحسب تفاوت ادیان با یکدیگر و احد یا متکثر، مشخص، الوهی یا غیر الوهی و نظایر آن تلقی کرد. مع‌ذالک به نظر می‌رسد که تمام پدیده‌های فرهنگی‌ای که دین می‌نامیم در قالب این تعریف می‌گنجند». (پترسون و دیگران، ۱۳۹۳: ۲۰) بر این اساس، می‌توان گفت که تعریف دین از نظر متألهان و فیلسوفان دین، حول محور «حقیقت غایی» می‌چرخد. این حقیقت غایی می‌تواند جهان فراانسانی، بعد روحانی و معنوی بشر و یا خداوند باشد.

جامعه‌شناسان دین به دلیل نگاه بیرونی نسبت به دین و پدیده‌های دینی بیشتر به بروز و نمود عینی دین تأکید دارند. با این حال، دورکیم علی‌رغم توجه به بعد عینی و خارجی دین، تأکید اصلی خود را بیشتر در تمایز قدسی و ناسوتی می‌گذارد. او در کتاب معروف خود «صور بنیایی حیات دینی» می‌نویسد:

«دین عبارت است از دستگاهی همبسته (یکپارچه) از باورها و اعمال مربوط به

امور لاهوتی (قدسی) یعنی مجزا [از امور ناسوتی]، ممنوع؛^۱ این باورها و اعمال همه کسانی را که پیرو آنها باشند در یک اجتماع اخلاقی واحدی به نام کلیسا [یا امت] متحد می‌کنند». (دورکیم، ۱۳۸۳: ۶۳) بدین ترتیب دین از نظر دورکیم نظامی یکپارچه‌ای از باورها و عملکردهای مرتبط با امور قدسی است که پیروانش را در امت واحد گرد هم می‌آورد. جامعه‌شناس دیگری که توجه بیشتر به جامعه‌شناسی دین به عنوان یک رشته علمی داشته است یواخیم واخ است. او در کتاب تأثیرگذار «جامعه‌شناسی دین» که به عنوان شاهکاری در علم جامعه‌شناسی شناخته شده است، می‌نویسد: «دین تجربه‌ای قدسی است». (واخ، ۱۳۸۰: ۱۶) این تجربه قدسی، خود را به طرق مختلف از جمله اعتقاد و مناسک عینیت می‌بخشد. بدین ترتیب دین تجربه‌ای قدسی است که از طریق اعتقاد و مناسک خود را بیان می‌کند و عینیت می‌بخشد. ملکم همیلتون نیز پس از نقد و بررسی تعاریف متعدد دین، تعریف هورتون می‌پذیرد و می‌نویسد: «دین اساساً باید همانی باشد که هورتون تعریف کرد: ایمان، نظام اعتقادی و عملکردهایش. بنابراین دین، فلسفه‌های زندگی و آیین‌های رمزآمیزی را در بر می‌گیرد که مستلزم کنش متقابل با غیر انسان‌ها بر مبنای الگوی انسانی نیستند. (همیلتون، ۱۳۸۷: ۴۱) بنابراین اساس تعریف همیلتون بر ایمان بر نظام اعتقادی و عمل طبق آن نظام استوار است. لذا اصول اخلاقی لزوماً داخل دین نیست، هرچند که ادیان جهانی چون مسیحیت و اسلام، نظام ایمانی و اخلاقی را توأمان دارند.

۱. محسن ثلاثی در کتاب جامعه‌شناسی دین ملکم همیلتون ترجمه‌ای روان‌تری از این متن ارائه داده است: «دین نظام یکپارچه‌ای از باورداشت‌ها و عملکردهای مرتبط با چیزهای مقدس است، یعنی چیزهای که جدا از چیزهای دیگر انگاشته شده و در زمره محارم به شمار می‌آیند. این باورداشت‌های و عملکردها همه کسانی را که به آن‌ها عمل می‌کنند در یک اجتماع اخلاق واحد همبسته می‌کنند» (همیلتون، ۱۳۸۷: ۲۹).

با توجه به تعاریف فوق، به نظر می‌رسد اکثر قریب به اتفاق تعاریف‌های دین غلط و ناصحیح نیستند بلکه برخی محدود و برخی ناقص‌اند. ضمن اینکه تعریف‌ها همانند ابزاری‌اند که قابلیت‌های مختلفی برای تحلیل و بررسی پدیده‌ای مورد نظر به دست می‌دهند، به طوری که پژوهشگر می‌تواند با توجه به قابلیت‌های آنان از یک سو و مشخصات کار خود از سوی دیگر، از میان آنان دست به انتخاب بزند. براین اساس، به نظر می‌رسد تعریفی که دکتر شجاعی زند در کتاب جامعه‌شناسی دین؛ درباره موضوع، ارائه داده است می‌تواند با کمی اصلاح و تغییر تعریف قابل قبول باشد.

شجاعی زند پیش از پرداختن به این تعریف، به این نکته اساسی اشاره می‌کند که مخاطب دین انسان است و تنها با وجود انسان موضوعیت پیدا می‌کند و هدف آن صورت بخشی به «بودن» و جهت‌دهی به «شدن» او در این دنیا است، لذا ضرورتاً باید توانمندی‌ها و ضعف‌ها، استعدادها و نقص‌های او نیز مورد توجه قرار گیرد. با توجه به این نکته، او می‌نویسد: «دین به مثابه عامل «انگیزه‌بخش» و نشان‌دهنده «راه» و «مقصد» فراروی، مبتنی بر درکی است از وضع و حال و قابلیت‌های بالقوه انسانی که از یک سو دچار تنگناهای موقعیتی و نقصان‌های وجودی است و از سوی دیگر میل و توان بیرون شدن از خود و قرار گرفتن در مسیر تحول و صیروت و کمال را دارد. دین بنابراین تعبیر و بر اساس چنین درکی از انسان، راه‌حلی است برای عبور از این نقصان‌ها و پاسخی است مناسب به آن میل و کشش و بلکه تحریک‌کننده آن میل و کشش» (شجاعی زند، ۱۳۸۸: ۲۴۸) تأکید اصلی این تعریف بر حقیقت دین به معنای «فراروی» و رفعت است، او در توضیح این مفهوم «فراروی» معتقد است که این فراروی و رفعت در انسان، در سه عرصه فراروی از «مادیت»، از «منیت» و از «موقعیت» موضوعیت پیدا می‌کند. هرکدام از این عرصه‌های فراروی، به عنوان قید و ممیز، عرصه‌های را از دایره دین خارج

می‌سازد. «فراروی از مادیت» ایدئولوژی و مرام‌های دنیوی را از تعریف دین خارج می‌کند، «فراروی از منیت» ایدئولوژی‌های فردگرا و مسلک‌های خلسه‌ای و نوظهور را؛ اما «فراروی از موقعیت» در دو سطح وجود شناختی و جامعه‌شناختی ناظر است. در سطح نخست انسان به کمک دین، از جنس مادون خود انفصال می‌یابد و در سطح دوم از ماندن و خو گرفتن در حال و اکنون اجتماع‌رهایی می‌یابد. (همان: ۲۵۰-۲۵۱)

این تعریف نسبت به تعاریف پیشین خصوصاً تعریف‌های دورکیم و واخ، از جامعیت لازم را برخوردار است و دایره‌ای بیشتری در برمی‌گیرد و همین‌طور، نسبت به تعاریف متألهان و فیلسوفان دین مانعیت کافی دارد؛ زیرا تعریف‌های آنان بسیاری از دین‌نماهای فردگرا و خلسه‌ای را نیز در برمی‌گیرد. ضمن اینکه این تعریف مؤلفه‌های معتبری در رابطه با بررسی نسبت آن با فرهنگ به دست می‌دهند و از این طریق می‌تواند ظرفیت تحلیل و مقایسه را افزایش دهد. علاوه بر اینکه این تعریف، تعریف‌های اندیشمندان دینی را نیز در برمی‌گیرد؛ زیرا همان‌گونه که اشاره شد دین از نظر آنان، برنامه جامع زندگی بشر برای رسیدن به سعادت است که از سوی خداوند از طریق وحی و عقل فرستاده شده و شامل اعتقاد، شریعت و اخلاق می‌شود. روشن است که در نظر گرفتن دین به مثابه فراروی انسان از سه عرصه مادیت، منیت و موقعیت شامل این تعاریف می‌شود و حتی گسترده‌تر از آن است.

فرهنگ

فرهنگ از دو بخش پیشوند «فر» و «هنگ» از ریشه اوستایی ثنگ (thang) به معنایی کشیدن و فرهختن آمده است. فرهنگ در معنای فوق با ریشه (educate, education) و (Edure) در لاتین که به معنای کشیدن و همین‌طور تعلیم و تربیت است، مطابقت دارد (دهخدا، ذیل واژه فرهنگ) این واژه در متون کهن فارسی به معنای ادب و تربیت، علم و دانش، عقل و خرد و تدبیر به کار رفته است؛ (آشوری،

۱۳۷۵: ۱۶-۲۵) اما مدتی مدید و شاید در اثر سلطه زبان عربی، به کارگیری آن بسیار اندک بود اما با بنیادگذاری «فرهنگستان ایران» در سال ۱۳۱۴ و تبدیل نام وزارت معارف به وزارت فرهنگ، مفهوم فرهنگ دوباره زنده شد. ضمن اینکه، گسترش کاربرد واژه «culture»/کولتور، در زبان فارسی و پیشنهاد دکتر غلام حسین صدیقی مبنی بر برابر نهادن واژه فرهنگ در برابر آن، مفهوم فرهنگ را وارد عرصه تازه‌ای نمود (روح‌الامینی، ۱۳۸۵: ۱۷) در عصر حاضر «کلمه فرهنگ در زبان فارسی به معنای «culture» با توجه به تمام سطوح معنایی آن به کار می‌رود» (آشوری، ۱۳۷۵: ۸)

واژه (culture) که برابر نهاد آن واژه فرهنگ است، در ابتدا به معنای کشت و کار و پرورش بوده و واژه‌های (agriculture) کشاورزی، (horticulture) باغداری از همین ریشه گرفته شده است (آشوری، ۱۳۵۷: ۲۶) از اوایل قرن شانزدهم میلادی، این واژه از معنای اولیه خود خارج و در معنای پیشرفت انسان در ابعاد گسترده‌تری چون محصولات کشاورزی و فرهیختگی ذهن به کار رفت (تامپسون، ۱۳۷۷: ۱۷-۱۸) با گسترش نهضت روشنگری و سیطره علم‌گرایی بر غرب، برخی از اندیشمندان در پی کشف قوانین اجتماعی برآمدند و مطالعاتی تحت عنوان «تاریخ جهانی»، «تاریخ عمومی» شکل گرفت. توجه اصلی آنان بیشتر به سمت آداب و رسوم، نهادهای اجتماعی، دانش و اندیشه بود نه مسائل سیاسی، اقتصادی و نظامی. ضمن اینکه آنان براین اعتقاد بودند که تاریخ بشریت، «تاریخ پیشرفت و تکامل» است و مطالعه تطبیقی جوامع و تمدن‌ها در شناخت مراحل پیشرفت کمک می‌کند. به نظر می‌رسد نخستین کتابی که با این رویکرد نوشته شده «رساله درباره آداب و رسوم و روحیات ملت‌ها»، اثر ولتر، انتشار یافته در ۱۷۵۶ است پس از او کندرسه در کتاب «طرح یک بررسی تاریخی از پیشرفت روح بشر» که پس از مرگش در ۱۸۰۱ انتشار یافت، همین رویکرد را دنبال کرد. شاید پرآوازه‌ترین اثری

که در تاریخ فرهنگ پدید آمده، کتاب چهارجلدی هر در تحت عنوان «طرح‌های از فلسفه تاریخ بشر» باشد که برای نخستین بار در سال‌های ۱۷۸۴-۱۷۹۱ انتشار یافت. البته پیش از او آدلونگ اصطلاح «تاریخ فرهنگ» را به کار برده بود. پس از این دو اندیشمند، فریدریش کلم در ۱۸۴۳ کتاب چندین جلدی «تاریخ کلی فرهنگ بشریت» را نوشت و در ادامه آن در سال ۱۸۵۴، کتاب «علم کلی فرهنگ» را منتشر کرد (آشوری، ۱۳۷۵: ۳۱؛ تامپسون، ۱۳۷۷: ۱۹) «در این آثار تاریخی اصطلاح «فرهنگ» معمولاً در معنای فرهیختگی، پیشرفت و عزت، خصایص جسمانی و روحانی فرد یا افراد به کار می‌رفت. لذا، تاریخ‌های فرهنگ، نمایانگر عقیده روشنگری در ماهیت و قابلیت رو به رشد دوره نوین بودند، ضمن آنکه هم‌زمان مفهوم مثبت فرهنگ (رشد و نبوغ و گسترش استعدادهای انسان) را نیز می‌رساند». (تامپسون، ۱۳۷۷: ۱۹)

مفهوم جدید فرهنگ (culture) با تیلور آغاز می‌شود. او که تحت تأثیر متفکران قبل از خود، خصوصاً گوستاو کلم قرار داشت (کوش، ۱۳۸۱: ۲۷)، در کتاب «فرهنگ ابتدایی» ۱۸۷۱ به طور صریح به تعریف آن پرداخت (آشوری، ۱۳۷۵: ۳۹) این تعریف هرچند با موانع متعددی در جامعه انگلستان و فرانسه مواجه شد، اما در خارج از این دو کشور خصوصاً در آمریکا و آلمان با سرعت گسترش یافت (همان: ۳۳-۳۸) تیلور با ارائه این تعریف، دانش انسان‌شناسی را پایه‌گذاری کرد و دایره آن بسیار گسترده شد، به طوری که تمام امور اکتسابی بشر در حیطه‌ای آن قرار گرفت. این گسترده‌گی و وسعت دامنه همراه با ژرفای این مفهوم از یک سو و رویکردهای مختلف علمی از سوی دیگر، موجب شد که تعاریف متفاوت و

مختلفی از آن ارائه گردد. تعداد این تعاریف به حدی زیاد است که کروبر و کلاکھون در کتاب «فرهنگ: بررسی انتقادی از مفاهیم و تعاریف»^۱، انتشار یافته در ۱۹۵۲ تا ۱۶۴ تعریف از آن نقل کرده‌اند. با توجه به تاریخ انتشار این کتاب به نظر می‌رسد تعریف‌های دیگری نیز اضافه شده باشد.

این گستردگی تعریف‌ها موجب شده است که برخی از نویسندگان به دسته‌بندی این تعاریف پردازند. به طور مثال کروبر و کلاکھون در کتاب فوق، این تعاریف را به هفت بخش تشریحی یا توصیفی، تاریخی، هنجاری، روان‌شناختی، ساختاری، تکوینی و تعریف‌های ناقص دسته‌بندی کرده است (آشوری، ۱۳۵۷: ۷۰-۳۹) برخی دیگر از نویسندگان به بررسی تعریف اندیشمندان برجسته و رویکردهای علمی مطرح در حوزه انسان‌شناسی بسنده کرده‌اند (کوش ۱۳۸۱: ۸۶-۲۵) به نظر می‌رسد اگر به سیر تاریخی این مفهوم نگاه کنیم چهار مرحله را می‌توان برای آن مشخص نمود: مرحله نخست را می‌توان «رویکرد کلاسیک» نامید. در این مرحله فرهنگ (culture) تا حدودی از معنای لغوی خود خارج شده و بیشتر به مفهوم گسترده‌ای «فرایند تحول و منزلت‌بخشی به/افزایش استعدادهای بشری است؛ فرایندی که با جذب و فراگیری آثار هنری و دانش‌پژوهی با قابلیت رسیده و با منش پیش‌روی عصر مدرن پیوند تنگاتنگ دارد... رویکرد کلاسیک کارها و ارزش‌هایی ویژه را نسبت به کارها و ارزش‌های دیگر، ممتاز می‌داند و آن‌ها را همچون ابزاری می‌پندارد که افراد مختلف می‌توانند با آن، فرهیخته شوند، یعنی ذهن و روح خود را اعتلا بخشند». (تامپسون، ۱۳۷۷: ۱۵۷) این رویکرد در زبان فارسی نیز نسبت به مفهوم فرهنگ وجود دارد و در بیشتر متون کهن به معانی چون

۱. بخشی از این کتاب توسط آشوری در کتاب «تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ»، ۱۳۵۷، ترجمه شده است.

عقل، خرد، تربیت و ادب و تدبیر به کار رفته است (آشوری، ۱۳۷۵: ۱۶-۲۵)؛ اما این رویکرد به دلیل تأکید خاص بر محوریت برخی از ارزش‌ها، هنجارها و کنش‌ها، در مقایسه با ارزش‌ها و هنجارهای عام، زمینه خودبرترینی و خودشیفتگی را برای برخی ارزش‌های نخبه‌گرایانه ایجاد کرده بود که اعتقاد راسخ به روشنگری اروپایی به عنوان سرنوشت حتمی بشر داشت؛ اما با تغییر مفهوم فرهنگ و ارائه تعریف تازه از آن توسط تیلور، ارتباط این مفهوم با ارزش‌های قوم‌مدارانه گسسته شد و در عوض بیشتر به توصیف قوم‌نگارانه سوق یافت.

دومین مرحله رویکرد توصیفی) است. این رویکرد که با آثار گوستاو کلم آغاز شده بود، با ارائه تعریفی تیلور در کتاب فرهنگ ابتدایی/بدوی زمینه را برای بنیادگذاری رشته انسان‌شناسی فراهم آورد. تیلور در آغاز کتاب می‌نویسد: «فرهنگ یا تمدن، کلیت درهم‌تافته‌ای است شامل دانش، دین، هنر، قانون، اخلاقیات، آداب و رسوم و هرگونه توانایی و عادت‌ی که آدمی به عنوان عضوی از جامعه به دست می‌آورد» (آشوری، ۱۳۷۵: ۳۹) این تعریف که به توصیف اجزاء و عناصر فرهنگ می‌پردازد، فرهنگ را به صورت کلیت پیچیده‌ای از زندگی اجتماعی انسان می‌داند که اکتسابی است و تمایزبخش یک جامعه از جوامع دیگر (کوش، ۱۳۸۱: ۲۷) علاوه بر این، تعریف فوق‌دربرگیرنده مجموعه پیشنهاد‌های روش‌شناختی نیز هست که مطابق آن «وظایف مطالعه فرهنگ، عبارت است از تجزیه و تحلیل این کلیات، با توجه به سازه‌های آن‌ها و طبقه‌بندی و تطبیق آن‌ها به صورت نظام‌مند». (تامپسون، ۱۳۷۷: ۲۲) ادامه این رویکرد توسط مالینوفسکی پیگیری شد. او در کتاب نظریه‌ای علمی درباره فرهنگ، نظریه نقش‌گرا را نسبت به فرهنگ اختیار می‌کند و معتقد است که فرهنگ را باید برحسب ارضاء نیازهای مختلف انسانی تحلیل و بررسی کرد. بر این اساس، مالینوفسکی معتقد است که فرهنگ «کلیت یکپارچه‌ای است از ابزارها و کالاهای مصرفی، هنرها، اعتقادات و آداب و رسوم

درون آن جای می گیرد». (مالینوفسکی، ۱۳۷۹: ۶۱) به نظر مالینوفسکی انسان از دو جنبه ساختمان بدنی و میراث اجتماعی یا همان فرهنگ تفاوت دارند. وظیفه انسان شناسی فرهنگی، مطالعه و بررسی جنبه دوم است. چنین مطالعاتی باید این میراث را به سازه ها و ابعاد آن تجزیه کند و سپس آن ها را با یکدیگر و همین طور محیط و نیازهای ارگانیسم بشر پیوند دهد. (تامپسون، ۱۳۷۸: ۱۶۰) مطابق این تعریف مطالعات فرهنگی باید از یک سو فرهنگ را به ابعاد مختلف آن تجزیه کند و از سوی دیگر نیازهای انسان را شناسایی و دسته بندی کرده و در نهایت ارتباط میان ابعاد فرهنگ و نیازهای انسانی برقرار نماید.

همین رویکرد در تعریف انگلهارت نیز وجود دارد. انگلهارت می نویسد: «فرهنگ نظامی از نگرش ها، ارزش ها و دانشی که به طرزی گسترده در میان مردم مشترک است و از نسلی به نسلی دیگر منتقل می شود. درحالی که طبیعت انسانی از لحاظ زیست شناختی فطری و عمومی است، فرهنگ فراگرفته می شود و ممکن است از یک جامعه به جامعه دیگری تغییر کند». (انگلهارت، ۱۳۷۳: ۱۹) در این تعریف نیز فرهنگ به صورت نظام همبسته توصیف می شود که اجزاء مختلف آن اکتسابی و تمایز بخش یک جامعه از جامعه دیگر است.

اما رویکرد توصیفی، فرهنگ شناسی را همانند گیاه شناسی به صرف طبقه بندی و ارتباط آن ها با یکدیگر و با زمینه ای آن تقلیل می دهد، در حالیکه فرهنگ از جنس معناست و معنا امر نمادین و سمبلیک. امر نمادین را نمی توان همچون پدیده های طبیعی بررسی کرد. این انتقاد موجب شد که مرحله جدید ایجاد شود که از آن به عنوان «رویکرد نمادین» نام می بریم.

بر اساس این رویکرد، «نمادسازی ویژگی ممتاز بشر است و فرهنگ نام یک نظم متمایز، یا طبقه ای از پدیده ها، یعنی آن چیزها و رویدادهایی است که به اعمال توانایی ذهنی بستگی دارند و ویژه گونه انسانی اند و می توان آن ها را گونه ای

«نمادسازی» دانست». (تامپسون، ۱۳۷۸: ۱۶۲) رویکرد نمادین نسبت به فرهنگ و اجزاء مختلف آن، با مکتب تفسیرگرایی در علوم اجتماعی، خصوصاً دیدگاه وبر ارتباط تنگاتنگ دارد. بر همین اساس، کلیفورد گیرتز در کتاب تعبیر فرهنگ‌ها، می‌نویسد: همراه با ماکس وبر که معتقد است، انسان حیوان معلق در تارهای دلالت خود-تنیده است، من فرهنگ را همان تارها می‌دانم و از این‌روی تحلیل آن را در توان علوم تجربی که در جستجوی قانون است نمی‌دانم بلکه بر این اعتقادم که یکی از علوم تحلیلی که به دنبال معناست، باید بدان پردازد. (گیرتز، ۱۹۷۳: ۵؛ به نقل از: تامپسون، ۱۳۷۸: ۱۶۳) بنابراین «فرهنگ الگوی معنای نهفته در صور نمادین، از جمله کنش‌ها، گفته‌ها و هرگونه مقوله معنی‌دار است که افراد به واسطه آن با یکدیگر ارتباط برقرار کرده و در تجارب، دریافت‌ها و باورهای هم شریک می‌شوند. (تامپسون، ۱۳۷۷: ۱۶۴)

مطابق این رویکرد تحلیل فرهنگ عبارت است از شرح این الگوهای معنایی، شکافتن لایه‌های معنا و توصیف و بازتوصیف کنش‌ها و واکنش‌های را که در طول زندگی روزمره تولید و بازتولید می‌شود و از قبل واجد معنا هستند.

پس از گیرتز، کروبر و کلاید کلاکھون نیز در کتاب فرهنگ: بازبینی انتقادی مفاهیم و تعریف‌ها، پس از بررسی تعاریف اندیشمندان مختلف، به این نتیجه می‌رسند که فرهنگ تصویر ذهنی یا انتزاعی است از مشاهده‌ای رفتار؛ به عبارت دیگر فرهنگ یک پدیده‌ای انتزاعی است که از رفتار واقعی منتزع می‌شود، نه خود رفتار، چون خود رفتار موضوع روان‌شناسی است (فاکس، ۱۳۷۴: ۲) در توضیح بیشتر این مطلب فاکس به نقل از لسلی وایت می‌نویسد که زمانی که حرکات و افعال انسان در ارتباط با اندام‌های انسانی در نظر گرفته شود «رفتار» نامیده می‌شود، اما وقتی در ارتباط با دیگر اعضاء جامعه مقایسه شود، کلمه «فرهنگ» بر آن اطلاق می‌شود. مشابه این امر کلمات است که در ارتباط با اندام انسانی (عمل

سخن گفتن) «رفتار» و در ارتباط با یکدیگر «زبان» نامیده می شود (همان، ۱۳۷۴: ۳)

علاوه بر گیرتز، گرهارد لنسکی و پاتریک نولان نیز فرهنگ را به مثابه «نظام های نمادین هر جامعه و اطلاعاتی که در بردارند» (نولان؛ و گرهارد لنسکی، ۱۳۸۰: ۶۳) در نظر می گیرند. در توضیح نظام نمادین، لنسکی معتقد است که اساسی ترین نظام نمادین در هر جامعه زبان است که اعضای هر جامعه برای توسعه توانایی خود در گفتار و همین طور انسجام جامعه شان، به کار می گیرند. دومین عنصر فرهنگ، اطلاعات است، «اطلاعات فرهنگی عبارت است از دانش کسب شده از طریق تجربه و منتقل شده از طریق نمادها. درواقع، اطلاعات موجود در هر جامعه محصول تجربیات همان جامعه است» (همان: ۶۹) دایره ای این اطلاعات از شرایط زیستی، محیط اجتماعی، تاریخ، آداب و رسوم گرفته تا جهان بینی، ارزش ها و هنجارها و تکنولوژی را در بر می گیرد.

بااین حال، علی رغم اینکه رویکرد نمادین پدیده های انسانی را به مثابه امر نمادین و معنادار در نظر می گیرد، اما ضعف اصلی آن در این است که «توجه کافی به روابط اجتماعی ساختمندی که نمادها و کنش های نمادین در درون آن ها جای گرفته اند، مبذول نمی دارد» (تامپسون: ۱۳۷۸: ۱۵۲) این اشکال به صورت کلی به پارادایم تفسیرگرایی نسبت به رویکردی که راجع به پدیده های اجتماعی دارند وارد است. درواقع، یکی از مهم ترین اشکالات پارادایم تفسیری نادیده گرفتن زمینه های شکل گیری پدیده های اجتماعی است که تحت تأثیر روابط اجتماعی و قدرت های آشکار و پنهان شکل می گیرد.

این نقد و انتقادات دیگر، موجب شد که علوم اجتماعی، پدیده های انسانی را زمینه مند نگاه کند و روابط قدرت را بیش از همه در شکل گیری آنان مورد توجه قرار دهد. براین اساس، رویکرد جدید «رویکرد نمادین- ساختمند»، نسبت به فرهنگ

نیز همین مبنا را دنبال می‌کند. لذا «تحلیل فرهنگی یعنی مطالعه صور نمادین- منظور: انواع و اقسام کنش‌ها، اشیا و بیان‌های معنا دار- در ارتباط با بافت‌ها و فرایندهای خاص از نظر تاریخی و ساختمان از نظر اجتماعی که در این صور نمادین در آن‌ها و به واسطه آن‌ها، تولید، منتقل و دریافت می‌شود» (همان: ۱۶۹) بر اساس این توجیه، پدیده‌های فرهنگی را باید صور نمادین در بافت‌های ساختمان دانست و تحلیل فرهنگی را مطالعه ساخت معنا دار و بافتمندسازی اجتماعی صورت نمادین منظور داشت (همان)؛ به عبارت دیگر، بر اساس این رویکرد فرهنگ عبارت است از صور نمادینی متکی بر بافت‌ها و زمینه‌های اجتماعی به معنای عام آن؛ اما صور نمادین پنج بعد دارد که عبارتند از: ابعاد «التفاتی»، «قراردادی»، «ساختاری»، «مصادقی» و «بافتاری» (۱۷۱) منظور از بعد التفاتی صور نمادین، نیمتندی و هدفمندی فاعل شناسا در تولید و یا به کارگیری آن است؛ اما مراد از قراردادی بودن، این است که تولید، ساخت و یا به کارگیری آن تابع قوانین و قراردادها است. سومین بعد صور نمادین انسجام ساختاری آن است که عناصر آن در یک ارتباط معین، ساختار منسجم را شکل می‌دهد. مصادقی بودن بدین معناست که صور نمادین ساخت‌های هستند که نوعاً بازنما و یا حکایت‌گر و ارجاع دهنده به چیزی هستند. سرانجام اینکه صورت‌های نمادین بافتاری و زمینه‌مند است و همیشه در بافت‌ها و فرایندهای اجتماعی-تاریخی که تولید می‌شوند، ریشه دارند (همان: ۱۷۱-۱۸۱) براین اساس، می‌توان گفت که فرهنگ طبق رویکرد نمادین-ساختمند، عبارت است از صور نمادینی که هدفمند، قراردادی، ساختاری، حکایت‌گر و زمینه‌مند است. فهم فرهنگ به مثابه امر نمادین و معنا دار و درعین حال ساختارمند و منسجم در بسیاری از تعاریف فرهنگ دیده می‌شود، به نظر می‌رسد روشن‌ترین و منسجم‌ترین آن‌ها تعریفی است که دکتر شرف‌الدین در جمع‌بندی از تعاریف متعدد فرهنگ ارائه کرده است. ایشان معتقد

است که: «فرهنگ جامع‌ترین نظام معنایی یا بنیادی‌ترین نرم‌افزار هویت‌بخش و هدایت‌گر کنش‌های انسانی در فرایند زیست فردی و اجتماعی در جامعه و مرکب از مجموعه نسبتاً منسجمی از عناصر هستی‌شناختی (جهان‌بینی) و ارزش‌شناختی (ایدئولوژی یا نظام باورها و نیاورده‌های منبعث از آن جهان‌بینی) دانست.» (شرف‌الدین، ۱۳۹۳: ۷۲)

به نظر می‌رسد این تعریف می‌تواند مورد انتخاب این نوشتار باشد با این توضیح که فرهنگ علاوه بر آنچه گفته شد، بافتاری و زمینه‌مند نیز هست. اضافه کردن این شاخصه به تعریف فوق، این امکان را میسر می‌کند که بتوان از فرهنگ‌های مختلف سخن گفت و چه‌بسا در خصوص برخی عناصر فرهنگ رویکرد انتقادی داشت.

خاستگاه دین و فرهنگ

خاستگاه دین و فرهنگ نقشی اصلی در تعیین نسبت و ارتباط دین و فرهنگ دارد؛ زیرا اگر دین خاستگاه فرهنگ باشد یا فرهنگ خاستگاه دین و یا هرکدام خاستگاه جداگانه داشته باشند، صورت‌بندی‌های جداگانه خواهند داشت.

خاستگاه دین و دین‌داری

به‌رغم دیدگاه‌های متعدد و مختلف در مورد خاستگاه دین، به‌صورت کلی دو رویکرد مادی‌گرایانه و فرامادی و قدسی وجود دارد. رویکرد نخست منشأ فرامادی دین را انکار کرده و به عوامل چون «تحریر»، «ترس»، «جهل»، «طبیعت جامعه» و برخی عوامل دیگر برمی‌گرداند اما رویکرد دوم به دلیل اعتقاد به خالق هستی، خاستگاه دین را اراده الهی می‌داند.

رویکرد مادی‌گرایانه

بر اساس این رویکرد نقطه شروعی مشخص و قاطعی برای منشأ دین نمی‌توان

یافت و به گفته دورکیم مانند هر نهاد بشری دیگر از هیچ جایی آغاز نشده است (دورکیم، ۱۳۸۳: ۱۱) به همین دلیل، بیشتر تحلیل‌ها و تبیین‌ها به مسئله ریشه‌ها و خاستگاه‌های دین‌داری پرداخته‌اند. از این رو، مردم‌شناسان معتقدند که نخستین جلوه‌ها و نشان‌های دینی بشر در ارتباط با طبیعت ظهور یافته است. انسان‌های اولیه به دلیل اینکه بیشتر محصور و مسخر طبیعت بوده‌اند، بسیاری از تجربیاتشان را در ارتباط با طبیعت به دست می‌آوردند. آنان از یکسو مسحور عظمت و مهابت و نعمات سرشار طبیعت می‌شدند و از سوی دیگر بلایا و آسیب‌های طبیعی، آنان را به تحیر، شگفتی و درماندگی وامی‌داشت و بر جهل و ناتوانی‌شان آگاه می‌کرد (شجاعی زند، ۱۳۸۸: ۷۹) این تحیر و ترس توأم با تحسین به نظر بسیاری از اندیشمندان موجب گرایش آدمی به دین بوده است. لذا اسپنسر دو نوع ترس را شناسایی می‌کند: ترس از «زندگان» و ترس از «مردگان» که اولی منجر به تشکیل حکومت گردیده است و دومی سرمنشأ دین‌داری. نیچه نیز ترس منشأ دین‌داری دانسته است. هیوم، هابز و راسل نیز ترس از ناتوانی، جهل و مرگ را ریشه و منشأ دین‌داری دانسته‌اند.

اما دورکیم برخلاف این افراد، طبیعت جامعه را به عنوان منشأ نیازمندی افراد به دین می‌داند، زیرا از نظر او اعتقادات دینی نوعی فرافکنی ساختار جامعه است که افراد برای حفظ انسجام و همبستگی اجتماعی و برقراری نظم و انضباط نیازمند آن بوده‌اند. درواقع، «دین یک امر به حد اعلاء اجتماعی است، تصورات دینی تصورات جمعی‌اند و بیانگر واقعیت‌های جمعی، مناسک دینی شیوه‌های عملی هستند که فقط در درون گروه‌های گردهم آمده پدید می‌آیند» (دورکیم، ۱۳۸۳: ۱۳) و هیچ‌گونه خصلت قدسی و ماورایی ندارد، همان‌گونه که بشر نیز خصلت قدسی ندارد. لذا نظریه «جان‌گرایی» ماکس مولر و «طبیعت‌گرایی» تیلور نمی‌تواند منشأ دین‌داری را تحلیل و تبیین کند و باید در پی نظریه دیگری بود و آن نظریه توتم

پرستی است (همان: ۱۲۱) به نظر دورکیم «توتم پرستی» صورت اولیه و شکل اساسی دین داری است که در جوامع ابتدایی یافت می شود؛ و سایر انواع پرستش دینی، نظیر پرستش ارواح، خدایان، حیوانات و گیاهان و ستارگان از آن ناشی شده اند (پالس، ۱۳۸۲: ۱۶۱) با این حال، توتم گرایان، خود توتم (کلاغ، قورباغه، چوب و...) را نمی پرستند، بلکه نیروی نامرئی و بی نامی را می پرستند که در همه جا حضور دارد و بر آن ها حاکم است. توتم در واقع نماد است برای دو چیز متفاوت، از یک سو نماد برای اصل توتمی یا همان خدای توتمی و از سوی دیگر برای خود طایفه و جامعه که «کلان» نامیده می شود. اکنون این پرسش خلق می شود که اگر توتم هم زمان هم نماد خدا و هم نماد جامعه است، آیا این بدان علت نیست که خدا و جامعه یکی است؟ چگونه امکان پذیر است که گروه اجتماعی و خدا دو امری کاملاً متمایز باشند ولی نماد جمعی همان نماد خداوند هم باشد؟ بنابراین خدای طایفه، یعنی اصل توتمی نمی تواند، چیزی جز خود طایفه باشد که تشخیص یافته و در تخیل افراد پرورده شده و به صور انواع محسوس گیاهی یا جانوری به نام توتم به نمایش درآمده است. (دورکیم، ۱۳۸۳: ۲۸۱-۲۸۲) دورکیم برای تأیید مدعای خود که همان اعطایی مقام خدایی و دینی به جامعه است، می نویسد: «جای تردید نیست که جامعه به یک صورت کلی همه آن چیزهای را که برای برانگیختن حس خداوندی لازم است، به خاطر قدرتش بر همه این چیزها، در اختیار دارد؛ زیرا جامعه نسبت به اعضای خود همان مقامی را دارد که خدا نسبت به مؤمنان از آن برخوردار است». (دورکیم، ۱۳۸۳: ۲۸۲)

بنابراین رویکرد مادی گرایانه خاستگاه دین داری را «ترس»، «تحریر»، «ناتوانی»، «نادانی» و «طبیعت جامعه» می داند و نسبت آن به ماوراء مادی را انکار می کنند.

رویکرد قدسی و الهی

بر اساس رویکرد دوم، خاستگاه دین امور مادی و طبیعی نیست، بلکه به اراده و

حاکمیت الهی برمی شود و از طریق وحی بر انبیاء برای هدایت بشر نازل گردیده است. اساس این رویکرد، بر خالقیت و حاکمیت الهی استوار است و بر همین مبنا دین را نیز امر قدسی و الهی می داند. علامه طباطبایی ضمن توجه به منشأ الهی دین، حکمت ارسال دین را رفع اختلافات و هدایت به سوی کمال حقیقی می داند:

«دین از وحی آسمانی سرچشمه می گیرد نه از عقل و خرد، نظر به اینکه ارتفاع اختلافات از جامعه انسانی بدون تردید، صلاح نوع و کمال انسانی است و از طرف دیگر دین تنها راه رفع اختلافات است و از سوی دیگر دستگاه آفرینش هر نوع را به سوی کمال حقیقی وحی هدایت کرده و سوق می دهد. پس ناچار دستگاه آفرینش دین حق و سزاواری را باید برای انسانیت تعیین کرده و به عالم و انسان وحی کند و این همان دین حقیقی است که باید در جامعه بوده باشد» (علامه طباطبایی، ۱۳: ۶۰) بنابراین بر اساس رویکرد قدسی، اراده الهی منشأ دین بوده و از طریق وحی به انبیاء برای هدایت بشر فرو فرستاده است.

البته در این رویکرد خاستگاه دین داری به اراده الهی بر نمی شود، بلکه آدمی به حکم طبیعت و سرشت خدادادی خود دین می خواهد؛ زیرا انسان در سیر زندگی پیوسته برای تأمین سعادت خود تکاپو و تلاش می کند و برای رفع نیازمندی های خود دست به اسباب و وسایلی می زند که در مقاصد وی مؤثرند... همین حقیقت که انسان به حسب فطرت برای سعادت خود سببی می خواهد که مغلوب نباشد... خواسته دین است تنها خدای متعال است که مقهور و مغلوب نمی شود. بنابراین می توان گفت که خواست غریزی انسان یکی از بهترین دلایل است که اصول سه گانه دین (توحید، نبوت و معاد) را اثبات می کند؛ زیرا درک فطری که لازمه ساختمان انسان است هرگز خطا نمی کند. (علامه طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۳)

آیت الله جوادی آملی با دسته بندی مبدأ گرایشی به دین داری به سه بخش، اعتقاد، اندیشه و انگیزه، معتقد است که در بخش اعتقاد و اندیشه باید عقل و

فطرت علت گرایش به دین باشد و در بخش انگیزه، رضای خداوند؛ زیرا انسان اگر با دید الهی دین را بنگرد و پیرو استدلال و یقین باشد و در مقام دین‌داری جز رضای الهی را طلب نکند، به این یقین می‌رسد که انبیاء برای شکوفایی گنجینه‌های خرد بشری و ادای میثاق فطرت الهی مبعوث شده است. علاوه بر اینکه خداوند بر همه چیز احاطه دارد؛ و از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است. «بنابراین، باید مهم‌ترین و اصلی‌ترین عامل گرایش به دین در بعد اندیشه، عقل و فطرت باشد و در بعد انگیزه، جلب رضای خدا» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۵۰) بنابراین، بر اساس رویکرد قدسی منشأ دین به اراده الهی و منشأ دین‌داری به فطرت خدای بشری برمی‌شود و البته عقل نیز بشر را یاری می‌رساند.

خاستگاه فرهنگ

در پاسخ به این سؤال که فرهنگ از کجا تغذیه می‌شود؟ خاستگاه فرهنگ کجاست؟ چگونه ارزش‌ها، سنت‌ها و باورها شکل می‌گیرد؟ سه دیدگاه کلی وجود دارد: دیدگاه مشهور و علمی که خاستگاه فرهنگ را خود انسان می‌داند. دیدگاه دوم کاملاً خاستگاه غیر بشری برای فرهنگ قائل است و دیدگاه سوم منشأ دیدگاه الهی-بشری.

دیدگاه مشهور انسان‌شناسان و فرهنگ‌شناسان، خصوصاً رویکرد علمی فرهنگ، خاستگاه فرهنگ را انسان می‌داند؛ زیرا عناصر مختلف فرهنگ ساخته و پرداخته انسان است و منشأ آن را نیز ارتباط با پیدایش و تکامل انسان جستجو کرد (امان‌اللهی بهاروند، ۱۳۹۲: ۷۸) علاوه بر این، فرهنگ در راستای رفع نیازهای اولیه انسان و تأمین احتیاجات ثانویه او شکل گرفته و تکامل یافته و از عوامل مختلف جغرافیایی، تاریخی، سیاسی و اقتصادی و مانند آن تأثیر پذیرفته است (هریسون، ۱۳۸۳: ۴۸)، بنابراین خاستگاه انسانی دارد. این رویکرد توسط مالدینوفسکی در کتاب نظریه علمی درباره فرهنگ دنبال شده است. از نظر او

«فرهنگ به معنای دستاورد انسان و وسیله رسیدن به اهداف اوست. فرهنگ ابزاری است که به انسان امکان ادامه زندگی، داشتن رفاه، کامیابی و امنیت می‌دهد. فرهنگ به انسان قدرت، امکان تولید کالا و آفرینش ارزش‌های را ارزانی می‌دارد که از قلمرو میراث ارگانیک و حیوانی او فراتر می‌رود. بنابراین و از خلال همه این‌ها، فرهنگ را باید به عنوان وسیله‌ای که با هدفی سازگاری و مناسبت داشته باشد مطرح کرد و بر این اساس باید آن را دارای جنبه ابزاری و کارکردی دانست» (مالینوفسکی: ۱۳۷۹: ۹۶) طبق رویکرد علمی و مشهور، انسان موجود فرهنگی تلقی می‌شود و بررسی فرهنگ نیز بدون توجه به دین و خاستگاه غیر بشری آن، از مسیر تکامل فیزیولوژیکی و زیستی دنبال می‌شود. (امان‌اللهی بهاروند، ۱۳۹۲: ۸۲-۱۱۵)

برخی از اندیشمندان معتقدند که فرهنگ لایه‌های متعدد بیرونی و درونی/ ذاتی دارد، آنچه قابل برنامه و تغییر است تنها لایه‌های بیرونی و ظاهری آن است اما سطوح درونی و عمیق آن غیرقابل دسترسی و بنابراین غیرقابل تغییر است. (داوری اردکانی، ۱۳۸۴: ۴۴) از این رو، هرچند برای تغییر عادات رفتاری شهروندان را می‌توان برنامه‌ریزی کرد اما آداب و رسوم ریشه‌دار فرهنگی را نمی‌توان با برنامه‌ریزی تغییر داد (همان: ۴۵) برای این اساس، فرهنگ با توجه به لایه‌های درونی و عمیق آن که حقیقت اصلی فرهنگ را تشکیل می‌دهد، خاستگاه غیر بشری دارد و آگاهی اولیه که سرمنشأ فرهنگ است، از طرق مختلف وحی، کشف، الهام و مانند آن به انسان بخشیده شده می‌شود و انسان این امر دریافت شده را در قالب مضامین فرهنگی عرضه می‌دارد. (ماحوزی، ۱۳۹۲: ۱۰۱)

گروهی دیگری از اندیشمندان معتقدند که هرچند فرهنگ لایه‌های درونی و بیرونی متعدد دارد و لایه‌های درونی آن که حقیقت اصلی فرهنگ را تشکیل می‌دهد منشأ غیر بشری و الهی دارد؛ اما انسان به دلیل داشتن استعداد و قابلیت الهی می‌تواند به آن حقیقت دست یابد. از این رو در هر دوره‌ای از تاریخ با فراهم نمودن

شرایط و مقتضیات لازم، می توان به بسط و گسترش حقیقت اصلی فرهنگ که حکمت الهی است، پرداخت (همان: ۱۱۴) در توضیح این رویکرد با بیان دیگر می توان گفت که انسان از طریق داشتن فطرت الهی به خدا وصل می شود، انسان درواقع خلیفه الله است، درست است که فرهنگ برگرفته از کنش ها و عملکردهای انسان است اما به دلیل این فطرت الهی که خمیر مایه انسان را شکل می دهد، فرهنگ منشأ الهی دارد. بنابراین هرچند حقیقت و درون مایه و لایه اصلی فرهنگ را حکمت و آموزه های الهی تشکیل می دهد اما بشر به دلیل داشتن فطرت الهی می توان به این حکمت دست یابد و از این طریق به بسط و گسترش آن همت گمارد.

قلمرو دین و فرهنگ

در خصوص قلمرو فرهنگ به صورت کلی می توان از تعاریف مختلفی که هریک از اندیشمندان ارائه داده اند، دیدگاه آنان را استخراج نمود. بااین حال، به دلیل اهمیت این بحث خصوصاً در مورد قلمرو دین، بحث گسترده ای میان اندیشمندان دینی و روشنفکران دینی صورت گرفته و آثار متعدد خلق شده است. ما در این قسمت تنها به اندیشمندان دینی و روشنفکران دینی مسلمان می پردازیم.

قلمرو دین

قلمرو دین از جمله موضوعات بسیار مهمی میان اندیشمندان دینی و روشنفکران دینی است، به صورت کلی قریب به اتفاق گروه نخست داعیه حداکثری قلمرو دین اند و در برابر آن روشنفکران دینی از رویکرد حداقلی دفاع می کنند.

رویکرد حداکثری

بر اساس این رویکرد، دین تمامی نیازمندی‌های مادی و معنوی انسان را می‌تواند پاسخگو باشد؛ زیرا طبق آیات شریفه‌ای پنجم سوره مائده^۱ و سی و هشتم سوره انعام^۲ دین اسلام کامل است و خداوند از هیچ چیزی در آن فروگذار نکرده است. لازمه کمال دین است که تمام نیازهای بشر را پاسخگو باشد. علاوه بر این قوانین بشری خطاپذیر است و نمی‌تواند انسان را به سعادت برساند، در حالیکه درون شریعت سازوکارهای تعبیه شده است که می‌تواند نسبت به تمامی نیازهای بشری در موقعیت‌های گوناگون پاسخگو باشد.

این مدعا توسط آیت الله جوادی آملی به گونه‌ای دیگر تعبیر شده است، ایشان پس از بررسی نظریات مختلف درباره قلمرو دین، معتقد است که چه انسان متمدن بالاصل و یا مستخدم بالطبع و متمدن بالفطره باشد، ناگزیر از زندگی اجتماعی است. با این حال، او نمی‌تواند همانند سایر حیوانات به صورت مستقیم از طبیعت بهره‌برد، بلکه نیازمند همکاری و هماهنگی با دیگران است. همیاری و انسجام نیازمند قوانین و ضوابطی است که باید مبتنی بر مصالح انسان و ضامن سعادت او باشد. چنین قوانینی تنها از طریق خداوند که خالق انسان است به واسطه وحی بر پیامبر امکان‌پذیر است. این دلیل که در اصل برای ضرورت وحی و رسالت اقامه می‌شود، «دین را تنها برای روابط فردی خلق با خداوند و یا برای روابط اخلاقی انسان‌ها نسبت به یکدیگر اثبات نمی‌نماید، بلکه آن را برای برقراری «نظام» قسط و عدم ضروری می‌شمارد. با این بیان روابطی که به صورت قانون در

۱. «الیوم اکملت لکم دینکم...»

۲. «ما فرطنا فی الكتاب من شیء»

بین یک ملت جای دارد و هم چنین روابطی که در بین ملل به صورت قوانین بین الملل ظاهر می شود، همگی در متن دین جای دارند» (جوادی آملی، ۱۳۷۳: ۱۱۳). بنابراین دین در تمامی امور فردی و اجتماعی انسان حضور دارد و قوانین بشری که به صورت بین المللی درآمده نیز در متن دین جای دارد.

علامه محمد تقی جعفری با دسته بندی ارتباطات چهارگانه انسان با خویشتن، با خدا، با هستی و با خلق و تقسیم آن به دو بخش: ۱. ارتباط آن چنان که هست، ۲. ارتباط آن چنان که باید و شاید، معتقد است که دین در تمامی موارد بخش دوم آموزه ها و رهنمودهای دارد (علامه جعفری، ۱۳۸۶: ۱۳۹-۱۵۸) بدین ترتیب دین هیچ بخشی از زندگی (زیرا بشر فراتر از این چهار ارتباط نمی تواند وجود داشته باشد) را فروگذار نکرد است.

رویکرد حداقلی

رویکرد حداقلی مدعی است که دین پاسخگوی تمامی نیازهای بشری نیست بلکه تنها به اموری چون معنابخشی به زندگی، عبادات و احوال فردی می پردازد. مهم ترین روشنفکرانی دینی که مدعی رویکرد حداقلی اند عبارتند از دکتر عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری و مصطفی ملکیان. سروش در سیر مطالعات دینی خود ابتدا معرفت دینی را از دین تفکیک می کند و آن را تحت تأثیر دانش بشری می داند. پس از آن با نفی بعد ایدئولوژیکی دین تلاش می کند دخالت دین در برنامه ریزی اجتماعی و سیاسی نفی می کند (سروش، ۱۳۷۶: ۵۲۱) او در ادامه بررسی های خود، دین را به دو بخش ذاتی و عرضی تقسیم می کند و معتقد است که گوهر دین همان ذاتیات دین است. از آنجا که شناخت ذاتیات دین دشوار و تقریباً دسترسی ناپذیر است، دین را از طریق عرضیات آن باید شناخت؛ اما عرضیات دین همواره تحت تأثیر زمینه های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی صدر اسلام و بعد از آن قرار داشته است، لذا اصالت جهانی و تاریخی ندارند (سروش،

۱۳۷۹: ۹۰-۹۳) شبستری نیز جوهر و حقیقت دین را ایمان فردی می‌داند نه ایمان جمعی، «من از ایمان جمعی معنای روشنی ندارم به این معنا که این افراد هستند که تجربه دینی پیدا می‌کنند نه جامعه به عنوان کل» (شبستری، ۱۳۷۶: ۴۲۱) علاوه بر این هویت دینی به معنای هویت جمعی معنا ندارد زیرا اگر منظور این وحدت دین داران این است که دین مایه هویت ملی و اجتماعی بشود من در عصر حاضر چنین درکی وحدت دینی ندارم و معتقد نیستم که الان ما بتوانیم صحبت از این بکنیم که دین مایه هویت اجتماعی بشود... در عصر حاضر هویت اجتماعی با عوامل دیگری مثل ملیت و مانند آن ساخته می‌شود (شبستری، ۱۳۷۹: ۱۷۳) مصطفی ملکیان نیز به عنوان روشنفکر دینی، رویکرد حداقلی نسبت به دین دارد و در جستجوی گوهر و حقیقت دین است. بنابر از دیدگاه او، حقیقت دین معنویت است، «معنویتی که من بیان می‌کنم سه بخش دارد، برای اینکه این معنویت در درون انسان حاصل شود، باید: یک سلسله آراء مابعدالطبیعی پذیرفته شود؛ یک سلسله آراء انسان‌شناختی پذیرفته شود؛ یک سلسله باورهای اخلاقی پذیرفته شود» (ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۱: ۲۶۳) هدف اصلی ملکیان سازگاری دین و مدرنیته است پیشنهاد او در این راستا تلقی دین به عنوان معنویت است.

قلمرو فرهنگ

با ارائه تعریف تیلور برای فرهنگ، دایره‌ای آن تمام امور اکتسابی بشر را در برمی‌گیرد. این تلقی گسترده نسبت به فرهنگ تاکنون همچنان مورد اتفاق اکثر اندیشمندان بوده و تلاش آنان برای باز تعریف، شناسایی ابعاد و شاخصه‌های آن برای فهم دقیق آن صورت می‌گیرد. با این حال، مفهوم فرهنگ به دو صورت کاربرد دارد: گاهی به صورت مستقل و بدون قید به کار می‌رود که همان معنای عام را می‌رساند. در برخی موارد دیگر، فرهنگ در کنار اقتصاد، سیاست، اجتماع و مانند آن به کار می‌رود که در آن صورت دایره فرهنگ محدود شده و تنها امور مذهبی،

تعلیم و تربیت، آداب و رسوم و هنر را شامل می شود.

نسبت و ارتباط دین و فرهنگ

سرانجام پس از تعریف، خاستگاه و قلمرو دین و فرهنگ به این پرسش اصلی می رسیم که نسبت و ارتباط دین و فرهنگ چیست؟ چگونه می توان ارتباط این دو مفهوم را صورتبندی کرد؟ همان گونه که بیان شد، در مورد هریکی از مقوله های فوق دیدگاه های متعددی وجود داشت که با توجه به هریک از این دیدگاه ها پاسخ به پرسش فوق و صورتبندی ارتباط دین و فرهنگ متفاوت خواهد بود. به صورت کلی با توجه مباحث پیشین، نسبت دین و فرهنگ را می توان در سه رویکرد دسته بندی کرد:

فرهنگ منشأ دین

بر اساس این رویکرد، دین ریشه در فرهنگ دارد و به عنوان یکی از نهادهای زیرمجموعه فرهنگ به شمار می آید. همان گونه که بشر برای تأمین نیازمندی های خود فرهنگ را خلق کرده و تکامل بخشیده است، دین نیز در پاسخ به نیازهای عمدتاً معنوی انسان خلق شده است. براین اساس، دین نقش هدایتگر فرهنگ را ندارد. از میان اندیشمندانی که تعریف آنها بیان شد دورکیم و واخ، همین طور دیدگاه مشهور و علمی انسان شناسی فرهنگی که فرهنگ را ساخته انسان می داند، در این رویکرد قرار می گیرند.

تعامل دین و فرهنگ

رویکرد دوم نسبت دین و فرهنگ را نه به صورت عمودی بلکه افقی و برابر ترسیم می کند. بر این اساس، دین به عنوان یکی از نهادهای اجتماعی از اجزاء مهم فرهنگ بوده و در فرایند خلق و تکامل آن نقش داشته و فرهنگ نیز به نوبه خود در دین اثر گذاشته و یا لاقلاً در فهم، شناخت و گسترش آن مؤثر بوده است. بنابراین

دین بخشی از فرهنگ را تشکیل می‌دهد که با سایر اجزاء آن تعامل دارد. از میان دیدگاه‌های مطرح شده در سه مقوله فوق، تعریف همیلتون از دین، دیدگاه متألهان و فیلسوفان دین و افرادی که دیدگاه حداقلی نسبت به قلمرو دین دارند، در این رویکرد قرار می‌گیرند.

دین منشأ فرهنگ

رویکرد سوم معتقد است که فرهنگ ریشه در دین دارد و لایه‌ای درونی و بنیادین فرهنگ از آموزه‌های دینی سرچشمه می‌گیرد. از آنجاکه هدف دین هدایت بشر در تمام زمینه‌های فردی، اجتماعی و تاریخی است، لذا آموزه‌های آن در شکل‌گیری ارزش‌ها، هنجار و هسته‌های بنیادین فرهنگ اثرگذار است. تأثیر دین بر فرهنگ و منشأ قرار گرفتن آن، عموماً از طریق آموزه‌های که از طریق انبیاء برای بشر آورده شده است قابل بررسی است. باین حال طبق نظریه فطرت که بشر را دارای فطرت الهی بدانیم، نیز می‌توان منشأ الهی برای پدیده‌های انسانی و فرهنگی جستجو کرد. براین اساس، تعاریف مطرح شده از سوی اندیشمندان دینی راجع به دین و تعریف برگزیده راجع به دین و فرهنگ در این رویکرد قرار می‌گیرند. علاوه براین، رویکردی که لایه‌های درونی و عمیق فرهنگ را برخاسته از منشأ الهی می‌داند و رویکرد حداکثری نیز دین را منشأ فرهنگ می‌دانند.

با توجه به آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد دین و فرهنگ از نسبت‌های چهارگانه منطقی، رابطه عموم و خصوص من وجه دارد. بدین معنا که بخشی از فرهنگ، خصوصاً لایه‌های درونی و ذاتی آن منشأ دینی دارد اما لایه‌های بیرونی آن در فرایند زیست اجتماعی و تاریخی بشر شکل گرفته است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بر اساس رویکردها و دیدگاه مطرح شده در سه مقوله تعریف، خاستگاه و

قلمرو دین، سه رویکرد در مورد نسبت دین و فرهنگ قابل صورت‌بندی است: ۱. فرهنگ منشأ دین، ۲. تعامل دین و فرهنگ، ۳. دین منشأ فرهنگ. بر اساس رویکرد نخست دین زیرمجموعه فرهنگ بوده و توسط فرهنگ ایجاد می‌شود. لذا دین همواره متأثر از فرهنگ است. رویکرد دوم دین و فرهنگ را به‌عنوان دو عرصه مستقل در نظر گرفته و هرکدام را متأثر از دیگری و در تعامل با دیگری می‌داند؛ اما رویکرد سوم که مختار این نوشتار است، دین را منشأ فرهنگ می‌داند و معتقد است که لایه‌های درونی و ذاتی فرهنگ برگرفته از دین است و منشأ الهی دارد. براین اساس، نسبت دین و فرهنگ از نسبت‌های چهارگانه منطقی، عموم و خصوص من وجه است، بدین معنا که هرچند لایه‌های عمیق و ذاتی فرهنگ دینی و الهی است اما لایه‌های بیرونی آن تحت تأثیر شرایط اجتماعی و تاریخی زیست انسانی شکل می‌گیرد.

فهرست منابع:

۱. آشوری، داریوش، (۱۳۵۷)، *تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ*، تهران مرکز فرهنگی آسیا.
۲. الیاده، میرچا، (۱۳۷۲)، *دین‌پژوهی دفتر سوم*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳. امان‌اللهی، بهاروند، (۱۳۹۲)، *تأثیر فرهنگ بر انسان و طبیعت: پیدایش شیوه زیست انسانی و پیامدهای آن*، تهران افروند.
۴. پترسون و دیگران، (۱۳۹۳)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: نشر طرح نور.
۵. پیروزمند، علیرضا، (۱۳۸۹)، *قلمرو دین؛ در تعیین مفروضات اساسی، ارزش‌ها، رفتارها و نمادها*، تهران: نشر عابد.
۶. تامپسون، جان بروکشایر، (۱۳۷۸)، *ایدئولوژی و فرهنگ مدرن*، ترجمه مسعود اوحدی، تهران: مؤسسه فرهنگی آینده پویان تهران.
۷. تیلیش، پاول، (۱۳۷۶)، *الهیات فرهنگ*، ترجمه مراد فرهادپور، فضل‌الله پاکزاد، تهران: نشر طرح نو.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *شریعت در آئینه معرفت*، تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا، قم، انتشارات اسراء.
۹. _____، (۱۳۸۷)، *دین شناسی*، تحقیق و تنظیم محمد رضا مصطفی‌پور، قم، انتشارات اسراء، چاپ پنجم.
۱۰. داوری اردکانی، رضا، (۱۳۸۴)، *درس گفتارهای مبانی فلسفی فرهنگ*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی.
۱۱. دورکیم، امیل، (۱۳۸۳)، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه محمد باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.

۱۲. روح الامینی، محمود، (۱۳۸۵)، *درگستره فرهنگ: نگرشی مردم‌شناختی*، تهران: اطلاعات.
۱۳. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، *بسط تجربه نبوی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۴. شبستری، محمد مجتهد، (۱۳۷۶)، *ایمان و آزادی*، تهران: انتشارات قیام.
۱۵. _____، (۱۳۷۹)، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران: طرح نو.
۱۶. شجاعی زند، علیرضا، ۱۳۸۸، *جامعه‌شناسی دین؛ درباره موضوع*، تهران: نشر نی.
۱۷. شرف‌الدین، سیدحسین، (۱۳۹۳)، «علامه طباطبایی و بنیادهای هستی‌شناختی فرهنگ»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال پنجم، شماره دوم، صص ۶۵-۹۲.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۲)، *خلاصه تعالیم اسلام*، تهران: انتشارات کعبه.
۱۹. _____، (۱۳۸۹)، *قرآن در اسلام*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ پنجم.
۲۰. کوش، دنی، (۱۳۸۱)، *مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی*، ترجمه فریدون وحید، تهران: سروش (صدا و سیما).
۲۱. ماحوزی، رضا، (۱۳۹۲)، «تحلیلی فلسفی از منشأ فرهنگ و امکان تغییر و برنامه‌ریزی برای آن»، *تأملات فلسفی*، سال سوم، شماره نهم، صص ۹۹-۱۱۸.
۲۲. مالینوفسکی، برونیسلاو، (۱۳۷۹)، *نظریه‌ای علمی در باره فرهنگ*، ترجمه عبدالحمید زرین قلم، تهران: گام نو.

۲۳. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۸)، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، جلد سوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
۲۴. _____، (۱۳۹۲)، *رابطه علم و دین*، تحقیق و نگارش علی مصباح، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
۲۵. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۱)، *سنت و سکولاریسم*، مجموعه مقالات، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۶. هریسون، لارنس؛ سامونل هانتینگتون، (۱۳۸۳)، *اهمیت فرهنگ*، تهران: امیر کبیر.
۲۷. همیلتون، ملکم، (۱۳۸۷)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران نشر نی.
۲۸. واخ، یواخیم، (۱۳۸۰)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه جمشید آزادگان، تهران انتشارات سمت.