



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی
سال پنجم، شماره دوم (هشتم پیاپی)، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

مقاله پژوهشی

بازشناسی دین در عصر مدرن و نقد تصور رایج از بی دینی

علی رضایی مقدم^۱

جواد اکبری مطلق^۲



چکیده

با ظهور مدرنیته، نفی دین‌داری سنتی به مثابه انتخابی عقلانی و رهایی بخش (تصور رایج از بی دینی) رواج یافته است. پژوهش حاضر با عنوان «بازشناسی دین در عصر مدرن و نقد تصور رایج از بی دینی»، به روش تحلیلی - توصیفی و با رویکرد فلسفه دین و کلام جدید نگاشته شده است. این مقاله استدلال می‌کند که «بی دینی صرف» مفهومی موهوم است؛ چراکه انسان ذاتاً موجودی است که به معنا، امید، ارزش و همچنین ارتباط با موجودی فراتر از خود نیاز دارد. زیرا نیاز انسان به یک نظام معنایی غایی، ذاتی و فطری است و این خلأ فطری اگر ایجاد شد، ناگزیر با نظامی شرک‌آلود پر می‌شود؛ لذا بر مبنای تقسیم‌بندی قرآنی، دین به سه دسته (دین حق، دین طواغیت و دین بردگان) تقسیم شده است و در مقابل، ایدئولوژی‌های مدرن (نظیر اومانیسم، سکولاریسم و لیبرالیسم) به مثابه «دین‌های بدیل» تحلیل شده‌اند. نتایج نشان داد که این ایدئولوژی‌ها، در حکم دین طواغیت (غایت‌مداری بر محور انسان) یا دین بردگان (غایت‌مداری بر محور لذت) بوده، منشأ بحران‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در عصر حاضر هستند. در نهایت، الگوی احیای اصلاحی برای تمایز دین فطرت و نفی بندگی به دین‌های غیر حق ارائه می‌شود.

واژگان کلیدی: بی دینی، دین فطرت، دین طواغیت، دین بدیل، سکولاریسم، اومانیسم.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۶

* تاریخ ارسال: ۱۴۰۴/۰۷/۲۱

۱. دانش پژوه سطح ۴ تخصصی رشته تخصصی کلام جدید مدرسه عالی نواب، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

hrezaeimoghaddam@gmail.com

sunluz100@gmail.com

doi: 10.22034/mtt.2026.842

۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

استناد به این مقاله: رضایی مقدم، علی، اکبری مطلق، جواد، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، بازشناسی دین در عصر مدرن و نقد تصور رایج از بی‌دینی، آموزه‌های نوین کلامی، شماره ۸، پیاپی، صص ۶۹-۸۸.

واژه «دین» بی‌تردید از جمله مفاهیمی است که همواره محل مناقشه اندیشمندان بوده است؛ تا آنجا که برخی از پژوهشگران تعریف آن را اساساً ناممکن دانسته‌اند (مصباح، ۱۳۶۵، ص ۲۸). این تنوع دیدگاه‌ها از غنای مفهومی و چندساحتی بودن دین ناشی می‌شود؛ زیرا دین، به گفته هیوم، به اندازه‌ای فراگیر است که جنبه‌های مختلف آن برای طبایع گوناگون به شیوه‌های متفاوتی جلوه‌گر می‌شود (هیوم و جعفری تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۲۲).

دین در نگاه اسلامی، نظامی الهی است که عاقلان را به رستگاری در دنیا و حسن عاقبت در آخرت رهنمون می‌سازد (مصباح، ۱۳۶۵، ص ۲۸؛ طباطبائی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۸۲). از این منظر، دین روشی الهی برای سامان دادن به زندگی است که سعادت دنیوی را در پیوند با کمال اخروی تأمین می‌کند. در جوامع سنتی، دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و قوانین بود که شأنی فرانهادی داشت و تمام عرصه‌های زیست فردی و اجتماعی را در بر می‌گرفت (محمدیان و زندکارگر، ۱۴۰۳، ص ۴۸۴).

با ظهور مدرنیته در غرب، مؤلفه‌هایی همچون «عقل خودبنیاد»، «اصالت علم تجربی» و «محوریت انسان» (اومانیسزم) جایگاه فرانهادی دین را به چالش کشیدند (احمدی، ۱۳۷۳، ص ۱۱). در این چهارچوب، بسیاری از متفکران عصر روشنگری و جامعه‌شناسان کلاسیک، باتکیه بر نظریه عرفی شدن (سکولاریزاسیون)، بر این باور بودند که با گسترش عقلانیت ابزاری و پیشرفت علم، نقش دین در زندگی انسان رو به افول نهاده، در نهایت از عرصه عمومی حذف خواهد شد (شجاعی زند، ۱۳۸۶، ص ۲). مدرنیست‌هایی مانند فوئرباخ، فروید و مارکس نابودی دین در دنیای مدرن را پیشگویی کرده بودند (گلشنی، ۱۳۷۹، ص ۶). لودویگ فوئرباخ (۱۸۰۴-۱۸۷۲م)، فیلسوف قرن نوزدهم (انگلس، ۱۳۵۹، ص ۲۷)، با تحلیل روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه از دین و مذهب، دین را نوعی «خودیگانگی» دانست (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۵۵۳) و معتقد بود با تکامل شناخت بشری، دین قهراً از میان خواهد رفت (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۷۷). این رویکرد، همان «تصور رایج از بی‌دینی» را پدید می‌آورد که دین‌داری را نشانه واپس‌گرایی و بی‌دینی را گزینه‌ای عقلانی و مدرن معرفی می‌کرد. مطهری در نقد این دیدگاه می‌نویسد که فوئرباخ، به دلیل نگرش مادی‌اش، از تبیین جنبه روحانی وجود انسان ناتوان است و برعکس، کسانی که در جنبه عالی انسانی خود رشد بیشتری یافته‌اند، دین‌داری و نزدیک‌تر به حقیقت الهی‌اند (مطهری، ۱۳۷۵، صص ۱۶۷-۱۷۰).

تجربه قرون اخیر نشان داد که پیش‌بینی «زوال دین» تحقق نیافت. موج‌های دوم و سوم مدرنیته (پسا صنعتی و پست مدرن) ناتوانی عقلانیت ابزاری و علم‌گرایی محض را در پاسخ به نیازهای غایی و معنایی بشر آشکار ساخت (گنون، ۱۳۷۲، ص ۱۴۴). این ناکامی، نه تنها به حذف دین نینجامید، بلکه موجب بروز بحران‌های هویتی و معنوی در جوامع پیشرفته شد (نصر، ۱۳۷۶، ص ۳۰۱؛ مطهری، ۱۳۷۵، ص ۸۸)؛ در نتیجه، دین نه محو بلکه دچار دگرگونی کارکردی گردید؛ یعنی از سطح نهادی و اجتماعی به سطح فردی، هویتی و معنابخش انتقال یافت (محمدیان و زندکارگر، ۱۴۰۳، ص ۴۸۴). این پایداری و تحول دین در بستر مدرنیته، ضرورت بازاندیشی در مبانی هستی‌شناختی بی‌دینی و بازشناسی نظام‌های معنابخش جایگزین را ایجاب می‌کند.

براین اساس، پرسش محوری این پژوهش چنین است: باتوجه به پایداری نیاز فطری انسان به معنا و ایمان، چگونه می‌توان تصور رایج از بی‌دینی را به چالش کشید و نسبت دین و مدرنیته را از نو بازخوانی کرد؟ هدف اصلی تحقیق، نقد مبانی نظری فرضیه زوال دین و ارائه‌ی چهارچوبی جامع برای تبیین کارکردهای نوین دین در عصر مدرن متأخر است. این بازخوانی، با استناد به تقسیم‌بندی قرآنی دین به سه دسته دین حق (فطرت)، دین طواغیت و دین بردگان انجام می‌شود که در آن هر انسانی، عمداً یا ناخودآگاه، پیرو یکی از این سه نظام غایی است. این پژوهش با روش تحلیلی - توصیفی و بارویکردی کلامی - فلسفی، بر اساس تحلیل متون کتابخانه‌ای و باتکیه بر منابع قرآنی، روایی و آثار متفکران مسلمان و غربی انجام شده است.

❁ پیشینه تحقیق

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های اندیشه دینی در عصر جدید، تبیین جایگاه و کارکرد دین در جهانی است که با عقلانیت مدرن، علم‌گرایی و سکولاریسم تعریف می‌شود. در همین راستا، پژوهشگران متعددی در حوزه‌های فلسفه دین، جامعه‌شناسی دین و کلام جدید به بررسی نسبت دین و مدرنیته پرداخته‌اند. در ادامه، به برخی از پژوهش‌های انجام‌شده در این زمینه اشاره می‌شود.

آدینه‌وند و همکاران (۱۴۰۳)، در پژوهشی با عنوان «درآمدی بر کارکرد دین در جامعه مدرن» جایگاه دین در عصر مدرن را بررسی کرده‌اند. این پژوهش ضمن عام‌دانستن مفهوم دین، در نتیجه‌گیری خود بر کارکردهای مثبت و پایدار اسلام در اعصار و قرون تأکید کرده است؛ درحالی‌که

ادیان دیگر از چنین توانمندی برخوردار نیستند؛ زیرا اسلام، دین خاتم و کامل‌ترین دین مرسل است که با وجود نیازهای تغییرپذیر جوامع مدرن، از ثبات و جامعیت بنیادین برخوردار است.

محمدیان و زندکارگر (۱۴۰۳)، نیز در پژوهشی با عنوان «بررسی نقش دین در جامعه مدرن»، به مسئله کارکردهای دین پرداخته‌اند. مسئله اصلی این تحقیق آن است که با گذار به جامعه مدرن، چه دگرگونی‌هایی در کارکردهای دین پدید آمده است؛ دینی که در جامعه سنتی شأن‌فرانهادی داشت و کارویژه‌های متعددی در ساحت‌های فردی، اجتماعی، اخلاقی و سیاسی ایفا می‌کرد. یافته‌های تحقیق پیش رو بر این نکته تأکید دارد که با تغییر جامعه از سنتی به مدرن، تغییراتی در کارکردهای دین پدید آمده است؛ به‌طوری که دین از سطح نهادی و عمومی به سطح فردی، هویتی و معنوی منتقل شده و نقش آن از «نظم‌دهنده کلی جامعه» به «معنابخش فردی» تقلیل یافته است.

رضایی (۱۴۰۲)، پژوهشی با عنوان «بررسی کارکرد دین در جامعه مدرن» انجام داده است که موضوع اصلی این پژوهش، تبیین جایگاه و کارکرد دین در عصر مدرن و بررسی تأثیرات فردی و اجتماعی آن بر انسان و جامعه‌ی بشری است. دین در این پژوهش، مفهومی عام در نظر گرفته شده است که شامل تمامی ادیان، اعم از آسمانی و غیرآسمانی، تحریف‌نشده (اسلام) و تحریف‌شده است. نتایج مطالعه نشان می‌دهد که اسلام، به عنوان دین خاتم، توانایی ارائه کامل‌ترین کارکردهای مثبت، در تمامی اعصار را دارد. همچنین مسئله محوری دیگر این نوشتار این است که آیا لازمه مدرنیسم، تجدیدطلبی، علم، پیشرفت و عقل‌گرایی، کنار گذاشتن دین از ساحت‌های زندگی بشر است یا خیر. یافته‌ها حاکی از آن است که این پرسش همچنان از چالش‌برانگیزترین مباحث میان اندیشمندان دینی و روشن‌فکران سکولار به شمار می‌رود و دین، به‌ویژه در قالب اسلام، همچنان نقشی بنیادین در حفظ معنا، اخلاق و هویت انسان در جهان مدرن ایفا می‌کند.

حیدری و همکاران (۱۳۹۶)، در مقاله‌ای با عنوان «دیانت و مدرنیت: رویکرد نظریه‌پردازان اجتماعی در باب رویارویی و دگرگونی دین با مدرنیته نخست و پسین»، به مقایسه رویکردهای دوره نخست و متأخر مدرنیته پرداخته‌اند. این پژوهش در تحلیل عوامل تغییر جهت‌گیری‌ها نشان می‌دهد که گوهر مدرنیته نه ضدیت با سنت، بلکه تکثرگرایی است و عواملی چون ناکامی علم در پاسخگویی به پرسش‌های بنیادین بشر و معنای زندگی، باعث رشد گرایش‌ها نسبت به دین و سنت در دوره جدید

شده است. این مطالعه به وضوح از فرضیه «زوال دین» به عنوان یک قانون تاریخی فاصله گرفته، به جای آن به «دگرگونی کارکردی» دین توجه می‌کند.

نکوئی سامانی (۱۳۸۶)، نیز در مقاله‌ای با عنوان «دین در دنیای مدرن»، به بررسی جایگاه دین در عصر مدرن پرداخته است. مسئله اصلی مقاله یادشده، این است که آیا لازمه مدرنیسم، تجدّدطلبی، علم، پیشرفت و عقل‌گرایی آن است که دین از ساحت‌های زندگی بشر کنار گذاشته شود یا خیر. این نوشتار تلاش کرده است با بحث درباره صحت این فرضیه، دلایلی را برای ابطال این ادعای سکولارها اقامه کند. نکوئی سامانی با استناد به بحران‌های معنوی و هویتی جوامع پیشرفته، استدلال می‌کند که مدرنیته نه تنها نتوانسته دین را از صحنه تاریخ حذف کند، بلکه خلأ معنایی ناشی از آن، زمینه‌ساز بازگشت دین به شکل‌های جدید شده است.

در مجموع، پژوهش‌های پیشین عمدتاً بر تغییر موقعیت جامعه‌شناختی دین از نهادی به فردی و از عمومی به خصوصی تمرکز داشته‌اند و بیشتر در چهارچوب‌هایی چون «تکثرگرایی معنایی» یا «دگرگونی کارکردی» دین حرکت کرده‌اند. در مقابل، نوآوری این مقاله در آن است که نقدی هستی‌شناختی بر مفهوم «بی‌دینی» ارائه می‌دهد و با استناد به تقسیم‌بندی قرآنی و کلامی دین به سه گونه «دین حق»، «دین طواغیت» و «دین بردگان»، ایدئولوژی‌های مدرن را نه به عنوان بی‌دینی، بلکه به مثابه «دین‌های بدیل» تحلیل می‌کند. این رویکرد، از سطح توصیف جامعه‌شناختی فراتر رفته، به بازتعریف بنیادین دین در عصر مدرن می‌پردازد؛ زیرا در این چهارچوب، «بی‌دینی صرف» امری محال تلقی می‌شود و هرگونه انکار دین حق، به صورت منطقی به پذیرش یکی از دو نوع دین بدیل، یعنی دین طواغیت (خودقانون‌گذاری انسان) یا دین بردگان (تعبد به نفس و لذت‌طلبی)، می‌انجامد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. بی‌دینی در لغت و اصطلاح

عبارت «بی‌دینی» در زبان فارسی، هم از نظر لغوی و هم از نظر اصطلاحی در متون فقهی، کلامی و اخلاقی کاربرد دارد. واژه «بی‌دینی» از ترکیب پیشوند نفی «بی» و اسم «دین» ساخته شده است. دین در لغت به معنای اطاعت، فرمان‌برداری، سنت، مذهب، قانون الهی و حساب و کتاب است؛

بنابراین، «بی دین» به معنای کسی است که فاقد دین است؛ یعنی فاقد آن مجموعه از باورها، احکام و التزاماتی است که به عنوان «دین» شناخته می شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۱۸۷). در متون و اصطلاحات فقهی، کلامی و اخلاقی اسلامی، «بی دینی» معمولاً به یکی از این دو معنا به کار می رود:

الف. بی دینی به معنای کفر و الحاد

در این معنا، بی دین کسی است که به اصول دین اسلام یا هر دین آسمانی ایمان ندارد یا آن را انکار می کند. این معنا نزد فقهای شیعه و اهل سنت مشترک است (موسوی خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۹۶). البته در تفسیر نمونه عمل به دین نیز قید شده است: «بی دینی تنها به معنای نپذیرفتن دین نیست، بلکه گاه به کسی که با وجود اقرار به دین، در عمل به آن پایبند نیست نیز گفته می شود» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰۰).

ب. بی دینی به معنای فاقد اخلاق دینی

در متون اخلاقی و عرفانی، گاهی «بی دین» به کسی گفته می شود که ظاهراً مسلمان است، اما در عمل به دستورات دین پایبند نیست و اخلاق دینی را رعایت نمی کند. «وَإِنَّكُمْ لَتَعْلَمُونَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الدِّينِ مَنْ خَانَ الدِّينَ...»؛ ترجمه: «می دانید که کسی که به دین خیانت کرده، اهل دین نیست» (سید رضی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۲).

۱-۲. مفهوم شناسی دین طاغوت و دین بدیل

عبارت های «دین طاغوت» و «دین بدیل» هر دو در قرآن کریم، متون تفسیری و کلامی اسلامی به کار رفته اند و به دو نوع انحراف از دین حق اشاره دارند:

۱-۲-۱. دین طاغوت

طاغوت در لغت از ریشه «طَغَى» به معنای سرکشی، سرکشی از حد خدا، تجاوز و انحراف است. در اصطلاح قرآنی، طاغوت هر چیزی است که به جای خدا عبادت شود، یا فرمان او جایگزین فرمان خدا شود و یا از آن پیروی شود؛ در حالی که آن شیء مطابق با حق نیست؛ بنابراین، «دین طاغوت»، یعنی پیروی از نظام ها، اشخاص یا اندیشه هایی که برخلاف دین الهی هستند و انسان را از خدا دور می کنند (نحل/۳۶؛ بقره/۲۵۷). علامه طباطبائی در تفسیر المیزان می فرماید که طاغوت هر چیزی است که انسان به آن سجده کند یا از آن پیروی کند در حالی که نباید؛ اعم از شیطان، بت، حاکم ستمگر یا هر نظام کفرآمیز (طباطبائی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۵۷).

۱-۲-۲. دین بدیل

بدیل به معنای جایگزین است. «دین بدیل» به دینی گفته می‌شود که جایگزین دین حق (اسلام یا دین فطرت) شده است؛ دینی که ساخته انسان یا انحراف یافته از وحی الهی است. خداوند در سوره مبارکه بقره صبغه الله یا رنگ الهی را وصف دین الهی در مقابل ادیان خودساخته بشری قرار می‌دهد (بقره/۱۳۸). خلاصه اینکه دین بدیل، دینی است که به جای دین الهی (صبغة الله)، از سوی انسان یا جامعه ساخته یا انتخاب شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱۶، ص ۳۲۱).

۱-۲-۳. دین فطرت در لغت و اصطلاح

دینی که با ذات انسان هماهنگ است، دینی است که با گرایش درونی و ذاتی بشر سازگار است (حاجی صادقی، ۱۳۸۴، صص ۶۵-۸۵). در متون و اصطلاح اسلامی، «دین فطرت» معمولاً به اسلام اشاره دارد، نه به معنای ظاهری و تاریخی آن، بلکه به عنوان دینی که با فطرت بشری همخوانی کامل دارد (روم/۳). دین فطرت، همان دین حنیف و استوار است که با سرشت انسان سازگار است. این دین، همان اسلام است؛ زیرا اسلام از فطرت جدا نیست (طباطبائی، ۱۳۶۶، ج ۱۶، ص ۲۵۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱۶، ص ۳۱۲).

نسبت «دین فطرت» و «دین مستقر» در متون اسلامی، به ویژه در قرآن و تفاسیر شیعی، از جمله موضوعاتی است که هماهنگی ذاتی میان سرشت انسان و شریعت الهی را برجسته می‌کند. اگر دین فطرت دینی است که بر اساس سرشت اصلی انسان (فطرت الهی) قرار دارد، دین مستقر که در قرآن کریم با عبارت «الدین القیم» (دین مستقر/استوار/استقیم) به آن اشاره شده است، دینی است که نه تنها حق است، بلکه پایدار، مستحکم و مستقیم نیز هست؛ لذا این دو عبارت دو عنوان از یک واقعیت واحد بوده، مکمل یکدیگرند.

فطرت، زمینه ساز پذیرش دین مستقر است و دین مستقر، همان ظهور خارجی و بازگشت به دین فطرت است. به عبارت دیگر، اسلام (دین مستقر) همان چیزی است که انسان در ذات خود، اگر تحریری بر آن راه نیافته باشد، به سوی آن گرایش دارد. علامه طباطبائی ناظر به این بحث می‌فرماید: «این دین (دین اسلام)، همان فطرتی است که خداوند مردم را بر آن آفریده و دین قیم نیز همان است؛ یعنی دینی که نه انحرافی دارد، نه تغییری در آن راه یافته است.» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۵۸)



دین مطابق فطرت، تنها دینی است که بشر را به صراط مستقیم به سمت کمال هدایت می‌کند؛ چراکه سازگاری آن با عقل از جمله شروط اصلی این دین است. این بدان معنا است که احکام یقینی عقل ذاتی است و نیاز به استدلال ندارد؛ لذا شرط اصلی دین مطابقت با احکام یقینی عقل است و اگر نتوان احکام یقینی عقل را به عنوان میزان استفاده کرد، در ورطه شکاکیت خواهیم افتاد که وادی بی پایانی است. این در حالی است که احکام نقلی نیز از طریق عقل و استدلال فلسفی ثابت می‌شود؛ زیرا از طریق عقل است که خدا، معاد و قرآن اثبات می‌شود؛ از این رو است که دین اسلام یا دین فطرت در هماهنگی کامل عقل و فطرت است و در صورتی که بین عقل و نقل تعارضی ایجاد شود، حکم عقل مقدم است. اسلام، ایمان بدون تعقل و کورکورانه را ناپسند دانسته، اثبات پیامبری نبی و حجیت معرفت شناختی وحی را مبتنی بر عقل می‌داند.

به طور خلاصه، اگر دین برای سعادت بشر برنامه‌ای نداشته باشد و در ارائه طریق و ایصال الی المطلوب اقدامی نکند، عقل حق دارد در حقانیت آن دین تردید کند. از طرفی با سنجه عقل، کارآمدی ارائه طریقها و ایصال الی المطلوبها نیز در عمل آزموده می‌شود. باید گفت تاکنون هیچ دین و مکتب بشری نتوانسته است در ارائه طریق صحیح و سعادت بخش و رساندن انسان به نقطه سعادت جانشین اسلام شود؛ لذا قرآن کریم، پیامبر را بر صراط مستقیم دانسته (یس/۳)، مسیر مطلوب برای مؤمنین را نیز صراط مستقیم (نساء/۱۷۵؛ آل عمران/۱۰۱) معرفی نموده است.

۲. نقد هستی‌شناختی مفهوم بی‌دینی و اثبات ضرورت فطری دین‌داری انسان

یکی از اصول بنیادینی که در نقد تصور رایج از بی‌دینی به کار گرفته می‌شود، مرتبط با ساختار هستی‌شناختی انسان می‌شود. آن اصل بنیادین این است که انسان، به سبب ساختار وجودی خود، همواره در جست‌وجوی نظامی غایی و معنا بخش است. انسان موجودی است که در عمق وجود خود خلأ، تنهایی و بی‌قراری را تجربه می‌کند و خواهان معنایی جامع برای هستی خود است (رضایی، ۱۴۰۲، ص ۳۷). این گرایش نه تمایلی تاریخی یا فرهنگی، بلکه نیازی ذاتی و فطری است که ریشه در حقیقت وجود انسان دارد. انسان، با پرسش‌های بنیادینی چون «چرا می‌هستی»، «هدف زندگی» و «سرنوشت نهایی خود» روبه‌روست و پاسخ‌های صرفاً عقلانی یا تجربی به این پرسش‌ها هرگز نتوانسته‌اند رضایت کامل او را جلب کنند (طباطبائی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۶۸؛ مطهری، ۱۳۷۵، ص ۸۸). زمانی که بی‌دینی از



منظر هستی‌شناختی مطرح می‌شود، نه تنها به معنای باور به نبود خداست، بلکه به معنای باور به نبود هرگونه حقیقت ماوراءالطبیعی است و این، خود مستلزم موضعی هستی‌شناختی است؛ یعنی شخص خودش با این عقیده، ادعا می‌کند که هیچ چیز فراتر از جهان مادی وجود ندارد. علاوه بر اینکه این ادعا وجود را به ماده محدود ساخته است و هرگز نمی‌تواند پدیده‌هایی مانند آگاهی، معنا، ارزش اخلاقی مطلق یا تجربه زیبایی را تبیین کند؛ بنابراین، هستی‌شناسی بی‌دینی، گرچه دین را نفی می‌کند، ولی به جای آن، دینی دیگر را اثبات می‌کند.

از منظر فلسفه دین و روان‌شناسی، انسان به «نظام معنایی غایی» نیازی عمیق و اجتناب‌ناپذیر دارد. این نظام، نظامی است که به زندگی انسان معنا داده، او را درگیر امور مادی صرف نمی‌کند. از نظر آلستون این نظام، نظامی است که به زندگی او جهت، غایت و ثبات می‌بخشد (آلستون، ۱۳۷۹، ص ۲۳). در این چهارچوب، دین نه صرفاً مجموعه‌ای از آیین‌ها و احکام، بلکه پاسخی بنیادین به بحران‌های وجودی انسان و راهکاری برای تأمین والاترین نیازهای اوست (رضایی، ۱۴۰۲، ص ۴۳). در جوامع مدرن و سکولار نیز، بازتاب این نیاز در اشکال مختلف معنا بخشی و گرایش‌های مذهبی دیده می‌شود، حتی اگر فرد رسماً اعتقاد دینی نداشته باشد.

دین با امور روحی و معنوی انسان سروکار دارد و توقف در امور مادی صرف و بی‌توجهی به نیازهای روحی انسان را در چشم‌اندازی تنگ و تاریک رها خواهد کرد؛ چراکه اگر عقل فقط برای دستیابی به هدف‌های از پیش تعیین شده به کار گرفته شود، هدف‌ها، ارزش‌ها و هنجارها زیر سؤال خواهد رفت. به عبارت دیگر، اگر انسان فقط به چگونگی به دست آوردن بیندیشد، نه به چرایی و بایندی کارها، از خود اهداف و ارزش‌ها غافل خواهد شد.

کارل یونگ، روان‌شناس برجسته، دین را نه به مثابه «اعتقاد»، بلکه به عنوان «وظیفه‌ای وجودی» می‌دید که انسان نمی‌تواند از آن فرار کند (شجاعی زند، ۱۳۸۶، ص ۵۲). او تجربه‌های بالینی خود را چنین گزارش می‌دهد: «در طول سی سال، هزاران نفر نزد من آمده‌اند و هیچ‌یک از آنان به دلایل دیگری غیر از فقدان چشم‌انداز دینی، به تمامی شفا نیافته‌اند» (شایگان، ۱۳۸۰، ص ۶۸). این شواهد نشان می‌دهد که گرایش به معنا و نظام غایی، بخشی از ساختار روانی انسان است و علم و عقلانیت ابزارِ مدرن، قادر به رفع آن نیستند (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۸۸).



نقد هستی‌شناختی «بی‌دینی صرف» با تمایز میان «مذهب عوام» و «مذهب متعالی (فوق علمی)» آغاز می‌شود. متفکرانی چون ویلیام جیمز و رودولف اُتو به خوبی این تمایز را مطرح کردند. جیمز در کتاب تجربه دینی، دین را از دیدگاه تجربه درونی و شخصی بررسی می‌کند و آن را از مراسم ظاهری جدا می‌سازد (جیمز، ۱۳۶۵، ص ۴۵). اُتونیز در امر مقدس، هسته اصلی تجربه دینی را «میستریوم ترندوم» (رهیب و جذاب) می‌داند که فراتر از عقل و اخلاق است (اُتو، ۱۳۷۰، ص ۱۲). این رویکردها نشان می‌دهد که بسیاری از نخبگان مدرن، هرچند «مذهب عوام» را رد کردند، اما از درک «احساس مقدس» و گرایش به امر قدسی فارغ نشدند.

واقعیت تاریخی مدرنیته متأخر نیز این نکته را تأیید می‌کند. بسیاری از نخبگان روشنگری، هرچند مذهب سنتی را کنار گذاشتند، اما از «احساس مذهبی متعالی» فارغ نشدند. بازگشت به دین در عصر مدرنیته، نه از سرارتجاع، بلکه به جهت پاسخ به خلئی معنایی بود که علم و تکنولوژی مدرن نتوانسته بودند پر کنند. به عبارت دیگر، این بازگشت را می‌توان به عنوان تکاملی در آگاهی بشری تفسیر کرد. آلبرت اینشتین در این زمینه می‌گوید: «مذهب دانشمند مصلح، در قالب «تخیر شعف آور از نظام دقیق و شگفت کائنات» تجلی می‌یابد و برای او همان «قانون علیت در عالم وجود» است.» (اینشتین، ۱۳۴۲، صص ۶۰-۶۱) این نگرش، قوت و پایداری نیاز فطری انسان به معنا بخشی و جست‌وجوی غایت متعالی را نشان می‌دهد.

بر اساس مبانی هستی‌شناختی، «بی‌دینی صرف» محال است؛ زیرا نفی دین حق (توحید) نمی‌تواند نیاز فطری انسان به معنا و تعلق خاطر به غایتی متعالی را از بین ببرد. در غیاب دین حق، انسان به طور طبیعی به سوی پذیرش نوعی «جهان‌بینی شبه‌دینی» سوق می‌یابد تا خلأ معنایی خود را پر کند. این جهان‌بینی‌های جایگزین، همان «دین‌های بدیل» هستند. قرآن کریم به وضوح اصل فطرت انسانی را بیان می‌کند: «فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»؛ «پس [باتوجه به بی‌پایه بودن شرک] حق‌گرایانه و بدون انحراف با همه وجودت به سوی این دین [توحیدی] روی آور، [بر] سرشت خدا که مردم را بر آن سرشته است [باش]» (روم/۳۰)؛ بنابراین انسان ذاتاً دین‌گرا و طرف‌دار حق است.

علامه طباطبائی نیز محدودیت علم و علوم طبیعی را روشن می‌سازد و تصریح می‌کند که این علوم از پاسخ به مسائل ماوراء الطبیعه و نیازهای غایی انسان را عاجز است (طباطبائی، ۱۴۰۴، ج ۵،

ص ۲۶۸)؛ بنابراین، دین‌های بدیل با طرد شدن دین حق، جان‌نشین آن خواهند شد. خداوند نیز در قرآن فرموده است: «فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ»؛ «بنابراین، بعد از حق، چیزی جز گمراهی و ضلالت وجود دارد؟ پس چگونه شما را از حق باز می‌گردانند.» (یونس/۳۲)

لذا قرآن کریم انسان را در سه نظام دینی قرار می‌دهد: اگر دین توحید پذیرفته نشود، فرد یا در دام «دین طواغیت» (حاکمیت انسان بر انسان و جایگزینی خدا با قدرت‌های جبارانه) گرفتار می‌شود یا در بند «دین بردگان» (بندگی شهوات، نفس‌آماره و لذت‌طلبی فردی) قرار می‌گیرد. این تقسیم‌بندی، ریشه در تفاسیر کلامی و قرآنی دارد (طباطبائی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۸۲؛ ناس، ۱۳۸۸، ص ۸۱) و نشان می‌دهد که هیچ‌گاه نمی‌توان به طور واقعی از دین فرار کرد و هرگونه بی‌دینی ظاهری، در واقع، شکل پنهان و انحرافی از دین‌داری است.

این تحلیل هستی‌شناختی، روان‌شناختی و کلامی، محال بودن «بی‌دینی صرف» را اثبات می‌کند و ضرورت دین‌داری انسان را از منظر فطری و وجودی روشن می‌سازد. بی‌دینی، نه یک وضعیت خنثی یا عقلانی، بلکه تغییر جهت‌گیری هستی‌شناختی است که به جایگزینی دین فطرت با دین‌های بدیل می‌انجامد.

۳. نقد تصور رایج از بی‌دینی: ایدئولوژی‌های مدرن به مثابه «دین‌های بدیل»

آنچه در عصر مدرن به ظاهر به عنوان «بی‌دینی» جلوه می‌کند، در واقع نوعی نظام معنایی جایگزین است که کارکردهای دین را تقلید کرده، انسان را به بردگی غیر خدا می‌کشاند. قرآن کریم با تقسیم‌بندی دین به سه دسته دین حق، دین طواغیت و دین بردگان، چهارچوبی الهیاتی برای تحلیل این پدیده فراهم می‌کند. براین اساس، «بی‌دینی صرف» محال است؛ زیرا هرگاه انسان دین حق (توحید و بندگی خدا) را وانهد، ناگزیر در یکی از دو نظام دینی انحرافی (دین طواغیت یا دین بردگان)، گرفتار می‌شود.

البته در مقابل ممکن است آنچه در این عصر نوعی آزادی از سلطه شناخته می‌شود، بی‌دینی باشد نه اعتقاد به دین بدیل. به عبارتی دین فقط یک قید خارجی و سرکوب‌گر تصور می‌شود؛ درحالی‌که دین برای بسیاری، منبع معنا، امید و آزادی درونی است، دین نه به معنای سلطه، بلکه بارهایی از تهی‌خانگی، ترس از مرگ یا بی‌معنایی گره خورده است؛ لذا بی‌دینی آزادی نیست؛ بلکه اقتادان در سلطه دینی دیگر (مثل انسان‌خواهی سکولار، مادی‌گرایی، یا ایدئولوژی‌های جایگزین) است. نفی دین،



خود می‌تواند سلطه‌ای جدید، مثل سلطه عقل، بازار، دولت کل نگر یا نسبی گرایی ایجاد کند؛ بنابراین، آزادی واقعی، نفی مطلق هر ساختار نیست؛ بلکه انتخاب آگاهانه چیزی است که سزاوار اطاعت است. پس بی‌دینی لزوماً آزادی نیست؛ بلکه ممکن است تنها تغییر سلطان باشد، نه پایان سلطه.

۳-۱. دین طواغیت: اومانیسیم و سکولاریسم به مثابه دین استکبار

قرآن کریم در آیه «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ»؛ «و همانا برای هر امتی پیامبری فرستادیم که [اعلام کند که] خدا را بپرستید و از [پرستش] طاغوت پرهیزید» (نحل/۳۶)، جریان طواغیت را به عنوان دستگاه‌های مخالف توحید معرفی می‌کند که با انحراف مسیر عبادت خدا («أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ؛ خدا را بپرستید») و جایگزینی قدرت‌های خودساخته، مسیر دین الهی را منحرف می‌کنند. پیامبران الهی مردم را به پرهیز از این جریان‌ها («وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ») فراخواندند و هدایت یا ضلالت را به اختیار خود انسان واگذار کردند؛ بنابراین، پذیرش دین الهی، آزادی در انتخاب و اجتناب از طواغیت، شرط تحقق توحید و بندگی خدا است (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۵۱۹).

دین طواغیت در این چهارچوب، نظامی است که انسان خود را در آن جایگزین خدا در مقام قانون‌گذاری مطلق می‌کند. ایدئولوژی‌های بنیادین مدرنیته از جمله اومانیسیم، سکولاریسم و عقلانیت ابزاری، مصداق بارز این نوع دین‌داری انحرافی هستند. تحولات فکری مدرنیته اولیه، همچون اصالت فرد انسانی، نفی متافیزیک و ظهور خودقانون‌گذاری در حوزه‌های فرهنگی و اجتماعی، در واقع زیرساخت یک «دین جدید» را فراهم کردند که بر پایه عقل خودبنیاد و نفی هرگونه قانون‌گذاری دگرفرمان استوار است (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۲۴۱).

سکولاریسم، که به معنای قداست‌زدایی از همه ساحت‌های زندگی و نفی هرگونه باور قدسی و حیانی است (هابرماس، ۱۳۸۰، ص ۲۳۸)، عملاً یک نظام معرفت‌شناختی و اخلاقی خودبنیاد را جایگزین دین می‌کند (شایگان، ۱۳۸۰، ص ۲۳۹). اومانیسیم نیز، با این ادعای بنیادین که «انسان میزان و معیار همه ارزش‌هاست»، انسان را به عنوان «موجود مطلق هستی» می‌پندارد. این اندیشه در تحلیل الهیاتی، همان شرک مدرن محسوب می‌شود که مقام طاغوت (حاکمیت خودخواهانه) را در برابر خداوند می‌پذیرد (توکلی، ۱۳۸۲، ص ۴۵).

این فرایند، در تحلیل ماکس وبر، به «افسون زدایی از هستی» منجر شد؛ یعنی جایگاه متافیزیکی خدا تضعیف گردید و ساختار مفهوم خدا از ویژگی‌های مطلق و فراسوی به تعاریف ضد رئالیستی و انسان محور تقلیل یافت (Weber, ۱۹۴۶, ۲۸). در چنین فضایی، «بی دینی» نه به معنای فقدان دین، بلکه به معنای پذیرش نوعی «الهیات تغییر شکل یافته» است که با فرایند خودقانون گذاری متناسب است (اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۳۷۱).

پیامد هستی شناختی این دین، نیهیلیسم (پوچ انگاری) است. هنگامی که انسان به جای بندگی خدا، از خود تبعیت می کند، به «خودقانون گذاری» می رسد؛ اما ناتوانی ذاتی اش در ارائه معنای جامع و ابدی، به فقدان غایت منجر می شود (احمدی، ۱۳۷۳، ص ۴۵). این فقدان، در نهایت به «انحلال اخلاقی، یأس، احساس بی هویتی و تنزل در بنیادهای اخلاقی» می انجامد (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۸۸). در این نظام، انسان آزادی ندارد؛ بلکه در موقعیتی قرار گرفته است که گرچه در ظاهر خود را آزاد می پندارد، ولی در واقع برده ای گرفتار هوای نفس خویش است؛ برده ای است که خود را آزاد می پندارد، برده طاغوتی است که خودش ساخته است. برده طاغوت، بندگی و بردگی را یکی پنداشته و در بند بردگی است تا بندگی؛ چرا که رابطه او با ارباب از سنخ دستور دادن و فرمان بردن های بی چون و چرا و مکانیکی است. تبعید محض و سربه زیری کور و کر، شایسته برده است و آمریت خشمگین و سلطه بی توضیح و جبارانه، درخور ارباب. این چنین برده ای، گرچه به ظاهر خود را آزاد می پندارد، ولی اگر بخواهد به وادی حریت قدم نهد با نهیب ارباب مواجه خواهد شد؛ درحالی که دین تلاش می کند انسان را عبد بسازد تا از بردگی نجات یابد.

۳-۲. دین بردگان: مصرف گرایی و معنویت خودساخته

شکل دوم دین بدیل، پاسخی به فشارهای عقلانیت ابزاری و دیوان سالاری مدرن است که در قالب تسلیم به نفس و فردگرایی مفرط نمود می یابد. انسان جدید، عموماً «این جهانی تر، انسان گراتر، فردگراتر، استدلال گراتر، آزاداندیش تر و تبعدگریزتر از انسان قبل از دوران تجدّد است.» (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۲۴۱) این گرایش سبب می شود که انسان «مجنوب دین یا ادیانی شود که وسعت فقهشان کمتر باشد، جزییات و تعبدیات نظری و عملی کمتری داشته باشند... و به خودشکوفایی فرد مجال بیشتری بدهند.» (همان، ص ۲۴۱)



این روند همان عرفی شدن ذهنی است؛ فرایندی که طی آن، دین از عرصه‌ی اجتماع خارج شده، به امری صرفاً خصوصی و فردی تقلیل می‌یابد (Berger, ۱۹۶۷, ۱۰۸). در چنین وضعیتی، دین به ابزاری برای تأمین «مصالح فردی و عینی‌تر» تبدیل می‌شود و در نتیجه، به «معنویت خودآموز» یا «دین اسرارآمیز و اختصاصی» منتهی می‌گردد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۶، ص ۵). همان‌گونه که فن (۱۹۷۲) بیان می‌کند، این نوع دین «عرصه‌ای برای اشتغال به امور غیرعقلانی در برابر عقلانیت تحمیلی سازمان‌های رسمی» فراهم می‌سازد (Fenn, ۱۹۷۲, ۱۶-۳۲). او همچنین تلاش برای ارائه تعاریف دقیق و مرزبندی‌های صریح را موجب بقاء ابهامات ذاتی و اطلاعات تعیین‌کننده موجود در این مفاهیم دانسته است و در نتیجه این ابهام، فهم عمیق و دقیق این مفاهیم با آسیب مواجه می‌گردد (همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۳۱۴).

در این چهارچوب، دین به امری کاملاً خصوصی و صرفاً ابزاری برای تسکین روانی فرد تنزل می‌یابد. این دگرگونی دین به یک «ابزار لذت‌گرایی»، آن‌را به مصداقی از «دین بردگان» بدل می‌کند که در آن، امیال نفسانی و فردی جای تعبد به حقیقت مطلق را می‌گیرد. پیامد اجتماعی این دین، سوق دادن جامعه به سمت انحلال خانواده، خودمحوری اخلاقی و مصرف‌گرایی مفرط است؛ جامعه‌ای که هیچ نظام معنایی فراتر از خواسته‌های نفسانی فرد را به رسمیت نمی‌شناسد.

۴. بازشناسی و تمایز «دین فطرت» در عصر مدرن

تنها راه‌حل بنیادین در مواجهه با چالش دین‌های بدیل، یعنی «دین طواغیت» (اومانیزم و سکولاریسم) و «دین بردگان» (فردگرایی مفرط و لذت‌گرایی)، بازگشت به «دین فطرت» است. به نظر اسمیت این بازگشت به معنای انکار دستاوردهای مدرن نیست؛ بلکه با هدف ارائه یک نظام معنایی جامع و متعالی محقق می‌شود که بتواند هم «کلیت علم» را دربرگیرد و هم به طیف کامل پرسش‌های غایی انسان پاسخ دهد (اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۳۷۴). دین فطرت تلاش دارد انسان را در مسیر توحید، عدالت و کمال فطری هدایت نماید.

در واقع ساختار انسان، مجهز به امکاناتی است که وی را به اعتقاد و عمل هدایت می‌کند. توضیح اینکه سعادت هر موجود و کمال آن در گرو آثار و اعمالی است که با ذاتش و قوا و ابزارهایی که مجهز به آن‌ها شده است، متناسب و سازگار باشد؛ بنابراین سعادت و تکامل انسان در گرو پیروی از دین الهی

است که شیوه زندگی فطری است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۲۴). خداوند متعال نیز در قرآن مجید با آیاتی همچون «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيمُ»؛ «پس [باتوجه به بی پایه بودن شرک] حق گرایانه و بدون انحراف با همه وجودت به سوی این دین [توحیدی] روی آور، [بر] سرشت خدا که مردم را بر آن سرشته است، [پایبند و استوار] باش. برای آفرینش خدا هیچ گونه تغییر و تبدیلی نیست؛ این است دین درست و استوار» (روم/۳۰) و همچنین آیه «ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرَهُ»؛ «آن گاه راه [هدایت، سعادت، خیر و طاعت] را برایش آسان ساخت» (عبس/۲۰)، دین را امری فطری معرفی کرده است که خلقت تبدیل ناپذیر انسان، وی را به سوی آن می خواند (همان، ج ۱۳، ص ۱۹۰).

بنابراین، گرایش ذاتی و فطری انسان به توحید، عبودیت خدا و جست وجوی حقیقت مطلق است که حیات بخش انسان و جامعه است؛ چنان که قرآن هدف رسالت پیامبران را «احیای انسان» می داند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ»؛ ای اهل ایمان! هنگامی که خدا و پیامبرش شما را به حقایق که به شما [حیات معنوی و] زندگی [واقعی] می بخشد دعوت می کنند، اجابت کنید.» (انفال/۲۴)

این گرایش فطری، در عصر مدرن نیز از بین نرفته است؛ بلکه به دلیل ناکامی ایدئولوژی های سکولار در پاسخ به نیازهای غایی، دوباره ظهور یافته است؛ از همین روست که نصر تأکید می کند: «نیاز به علم مقدس و دین حق، در عصر مدرن نه کاهش یافته، بلکه به دلیل خلأ معنوی، تشدید شده است» (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۲۴)؛ بنابراین، بازشناسی دین فطرت، نه یک بازگشت ارتجاعی، بلکه یک تکامل در آگاهی وجودی است.

مواجهه با مدرنیته، در تحلیل کلاسیک، دین داران را در میان دو قطب «طرد کامل» و «تطبیق انفعالی» محصور می ساخت (برگر و کلنر، ۱۳۸۱، صص ۱۶۰-۱۶۵)؛ اما این دوگانه، نه تنها غیرواقع بینانه است، بلکه از جایگاه الهیاتی دین فطرت خالی است. همان گونه که شجاعی زند نشان می دهد، الگوی واکنشی مسلمانان از این چهارچوب فراتر است: «برخلاف تزرگر، انتخاب مسلمانان محصور در طرد یا تطبیق با مدرنیته نیست؛ بلکه می توانند ضمن طرد مدرنیته، به سوی الگوهای دیگری از نوشتن که منبعث یا متلازم با آموزه های دینی باشد، حرکت کنند.» (شجاعی زند، ۱۳۸۶، ص ۳۰)



این خط مشی که «احیای اصلحی» نامیده می‌شود، دین فطرت را نه به عنوان یک ضدیت ارتجاعی، بلکه به عنوان الگوی مستقل برای نو شدن و توسعه معرفی می‌کند. هدف آن، بازگشت به گذشته نیست؛ بلکه مدیریت و هدایت روند تغییر با الگوهای برآمده از آموزه‌های الهی است. مهم‌ترین چالش در تمایز دین فطرت، تشخیص عناصر مدرن است. در پاسخ به این چالش، باید میان دو دسته تفکیک قائل شد که این تمایز، کلید اصلی بازشناسی دین حق در جهان مدرن و جلوگیری از استحاله آن به «دین طواغیت» است. عناصر مدرنیته عبارت‌اند از:

۱. عناصر خنثی: این عناصر شامل فناوری، عقلانیت ارزشی، ساختارهای سازمانی کارآمد و علم تجربی هستند که ذاتاً با دین در تعارض نیستند. هر جامعه‌ای چه دینی و چه غیردینی، برای پاسخ به نیازهای زیستی و اجتماعی خود به این عناصر نیاز دارد. شجاعی‌زند تأکید می‌کند که «تشخیص و تفکیک این عناصر خنثی از عناصر جهت‌دار مدرنیته، امری دشوار اما حیاتی است.» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۶، ص ۵)

۲. ناصر جهت‌دار: این عناصر شامل اومانیسم، سکولاریسم، عقلانیت ابزاری و خودقانون‌گذاری هستند که ذاتاً با توحید در تعارض‌اند؛ زیرا مقام قانون‌گذاری مطلق را از خدا سلب کرده، به انسان واگذار می‌کنند (توکلی، ۱۳۸۲، ص ۴۵). هرگونه همسویی بی‌قید و شرط با این عناصر، در واقع بازگشت به «دین طواغیت» است و دین را به ابزاری در دست فرایند توسعه غربی بدل می‌سازد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۶، ص ۳۰).

از طرفی نیز، «دین فطرت» در برابر دین‌های بدیل مدرن، جایگاه انسان را در چهارچوبی متعالی و توحیدی بازتعریف می‌کند. برخلاف دین طواغیت که در قالب اومانیسم و عقل خودبنیاد، انسان را به مقام مطلق و قانون‌گذار نهایی ارتقا می‌دهد (نصر، ۱۳۸۲، صص ۴۵ - ۵۰)، دین فطرت، انسان را مخلوق آگاه و مسئول می‌داند که آزادی‌اش در نسبت با حقیقت مطلق معنا می‌یابد (روم/۳۰؛ مطهری، ۱۳۷۵، ص ۹۴). در برابر دین بردگان، که در صورت فردگرایی و لذت‌محوری مدرن، انسان را به اسارت امیال شخصی و نفس اماره فرومی‌کاهد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۶، ص ۳۰)، دین فطرت، او را در مسیر رشد، عدالت و کمال وجودی قرار می‌دهد؛ لذا تنها با بازگشت به فطرت توحیدی می‌توان میان آزادی و عبودیت، عقل و ایمان، و فردیت و جمع توازن حقیقی برقرار کرد؛ زیرا فطرت، هم‌زمان سرچشمه معنا و معیار عدالت در حیات انسانی است (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۲۴).

وظیفه فکری در دوران اخیر، همانا آشتی دادن جهان بینی های علمی، دینی و عقلانی بایکدیگر است (اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۳۷۴). این آشتی، نه با کاهش دین به سطح ابزار روان شناختی و نه با کاهش علم به سطح ایدئولوژی ضد دینی، بلکه با ارتقای هر دو در چهارچوبی غایی و معنا بخش صورت می پذیرد. در این چهارچوب، دین فطرت نه تنها با پیشرفت و علم در تضاد نیست، بلکه آن ها را در ذیل نظامی الهی قرار می دهد و انسان را از دو بردگی مخرب (بردگی طاغوت و بردگی نفس)، رها می سازد.

❁ نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف نقد هستی‌شناختی تصور رایج از بی‌دینی، بر محال بودن بی‌دینی صرف تأکید کرد و نشان داد که انسان، به سبب ساختار فطری و وجودی خود، همواره در جست‌وجوی نظامی غایی و معنا بخش است. این نیاز ذاتی، برخاسته از فطرت الهی انسان است: «فَأَقْوَ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا.» (روم/۳۰) در جهان مدرن، علی‌رغم گسترش عقلانیت ابزاری و پیشرفت‌های علمی، انسان با بحران معنا، نیهیلیسم و فروپاشی هویت مواجه است؛ زیرا هیچ‌بديل سکولار یا اومانیستی نتوانسته است جای دین را در پاسخ به پرسش‌های بنیادین وجودی بگیرد.

براین اساس، انکار توحید به بی‌دینی مطلق منجر نمی‌شود؛ بلکه انسان را به پذیرش یکی از دو دین بدیل می‌کشد: «دین طواغیت» که در قالب اومانیسم و سکولاریسم، انسان را در مقام قانون‌گذار مطلق می‌نشانند، و «دین بردگان» که در قالب لذت‌گرایی و فردگرایی، او را به اسارت نفس اماره می‌کشاند. در برابر این دو مسیر، دین فطرت (اسلام) به مثابه الگوی جامع و احیاگر، راه‌هایی از هر دو نوع بندگی را ارائه می‌کند؛ دینی که علم، عقلانیت و پیشرفت را در چهارچوب معنای الهی سامان می‌دهد و انسان را در مسیر عدالت، مسئولیت و کمال وجودی هدایت می‌کند.

راهکار اساسی در عصر مدرن، نه طرد کامل مدرنیته و نه تطبیق انفعالی با آن، بلکه «احیاگری اصلاحی» است؛ الگویی که بر تمایز میان عناصر خنثی (علم، فناوری، عقلانیت ارزشی) و عناصر جهت‌دار مدرنیته (اومانیسم، سکولاریسم، خودقانون‌گذاری) تأکید دارد و هدف آن بازسازی تمدن انسانی بر محور فطرت است.

در نهایت، می‌توان گفت که بی‌دینی صرف، محال است؛ زیرا انسان همواره در جست‌وجوی معناست. انکار دین حق، در واقع جایگزینی آن با یکی از دو دین بدیل است؛ از این رو، وظیفه‌ی فکری امروز، بازشناسی و احیای دین فطرت است تا بتواند انسان معاصر را از دو بردگی مخرب (بردگی طاغوت و بردگی نفس) رها ساخته، معنای حیات را در افق توحید بازآفرینی کند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آدینه‌وند، مسعود و اکرم آدینه‌وند، (۱۴۰۳)، «درآمدی بر کارکرد دین در جامعه مدرن»، مجموعه مقالات اولین کنفرانس بین‌المللی انقلاب.
۲. احمدی، بابک، (۱۳۷۳)، *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
۳. اسمیت، برایان کانتول، (۱۳۸۳)، «خداوند، تقریباً»، در: *علم و کندوکاو معنوی: تازه‌ترین نوشتارها از پیشگامان علم امروز*، ترجمه محمدحسین ملایری، تهران: انتشارات پنگان.
۴. انگلس، فریدریش، (۱۳۵۹)، *لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی*، ترجمه پرویز بابایی، تهران: انتشارات نگاه.
۵. اینشتین، آلبرت، (۱۳۴۲)، *دنیایی که من می‌بینم*، ترجمه فریدون سالکی، تهران: انتشارات پیروز.
۶. برگر، پیتروال، بریجیت برگر و هانسفرید کلنر، (۱۳۸۱)، *ذهن بی‌خانمان: نوسازی و آگاهی*، ترجمه محمد ساوجی، تهران: نشر نی.
۷. حاجی صادقی، عبدالله، (۱۳۸۴)، «فطری بودن گرایش به دین»، *قبسات*، ش ۳۶، صص ۶۵ تا ۸۵.
۸. حیدری، حسین و جواد روحانی رصاف و خدیجه کاردوست فینی، (۱۳۹۷)، «دیانت و مدرنیته: رویکرد نظریه‌پردازان اجتماعی در باب رویارویی و دگرگونی دین با مدرنیته نخست و پسین»، *قبسات*، ش ۱، صص ۳۷-۶۶.
۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالعلم.
۱۰. رضایی، فروزان، (۱۴۰۲)، «بررسی کارکرد دین در جامعه مدرن»، مجموعه مقالات اولین کنفرانس بین‌المللی پژوهش در علوم دینی و حوزوی.
۱۱. شجاعی زند، علیرضا، (۱۳۶۶)، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۲. شایگان، داریوش، (۱۳۸۰)، *افسون‌زدگی جدید یا هویت چهل‌تکه*، ترجمه فاطمه ولیایی، تهران: نقش جهان.
۱۳. شجاعی زند، علیرضا، (۱۳۸۶)، «بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته»، نامه علوم اجتماعی، ش ۳۰، صص ۳۳-۶۱.
۱۴. شجاعی زند، علیرضا، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم: مکتبه النشر الاسلامی.
۱۵. قرائتی، محسن، (۱۳۸۳)، *تفسیر نور*، چاپ یازدهم، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۱۶. گلشنی، مهدی، (۱۳۷۹)، *علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم*، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. گنون، رنه، (۱۳۷۲)، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.

۱۸. محمدیان، رضا و نگین زندکارگر، (۱۴۰۳)، «بررسی نقش دین در جامعه مدرن»، مطالعات علوم سیاسی، حقوق و فقه، ش ۴، صص ۴۸۴ - ۴۹۸.

۱۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، **عدل الهی**، تهران: انتشارات صدرا.

۲۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵)، **امدادهای غیبی در زندگی بشر**، تهران: انتشارات صدرا.

۲۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵)، **فطرت**، تهران: انتشارات صدرا.

۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۲)، **تفسیر نمونه**، احمدعلی بابائی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۲۳. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۷)، **راهی به رهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت**، تهران: انتشارات نگاه معاصر.

۲۴. موسوی خمینی، روح الله، (بی تا)، **تحریر الوسیله**، اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه.

۲۵. میلیتون یینگر، پیترو و دیگران، (۱۳۷۹)، **دین و چشم اندازهای نو**، ترجمه غلامحسین توکلی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۶. نصر، سیدحسین، (۱۳۷۶)، «بحران معنوی انسان»، کتاب نقد، ش ۳ و ۴.

۲۷. نکویی سامانی، مهدی، (۱۳۸۶)، «دین در دنیای مدرن»، معرفت، ش ۱۲۳، صص ۱ - ۱۵.

۲۸. هابرماس، یورگن، (۱۳۸۰)، «مدرنیته پروژه ای ناتمام»، در: مدرنیته و مدرنیسم (مجموعه مقالاتی در سیاست، فرهنگ و نظریه اجتماعی)، ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری، تهران: انتشارات نقش جهان.

۲۹. همیلتون، ملکم، (۱۳۸۷)، **جامعه شناسی دین**، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات ثالث.

30. Berger, Peter. L, (1967), **The Sacred Canopy: The Elements of a Sociological Theory of Religion**, Garden City: Doubleday.

31. Fenn, Richard K. (1972) "**Toward a new sociology of religion**", Journal for the Scientific Study of Religion, 11(1), 16 - 32.

32. Weber, Max, (1964), "**Science as a Vocation.**", Science and the Quest for Reality, London: Palgrave Macmillan UK, 382-394.



Journal of New Theological Teachings
Vol.5, No.2 (Serial 8), Autumn & Winter 2025-2026
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

Research Article

Reconceptualizing Religion in the Modern Age: A Critique of the Prevailing Conception of Irreligion

Ali Rezaei-Moghaddam¹ 

Javad Akbari-Motlagh²



Abstract

With the advent of modernity, the abandonment of traditional religiosity is increasingly framed as a rational and emancipatory choice—a stance that constitutes the prevailing conception of irreligion. Employing a descriptive-analytical methodology rooted in the philosophy of religion and contemporary Islamic theology (kalām jadīd), this article posits that the concept of "absolute irreligion" is fundamentally an illusory construct. The human being is inherently oriented toward meaning, hope, value, and communion with a transcendent reality. Because the necessity for an ultimate meaning-system is innate and primordial (fiṭrī), any void in this existential realm is inevitably occupied by substitute frameworks characterized by implicit polytheism (shirk).

Drawing on Qur'anic typologies, this study categorizes religion into three fundamental paradigms: the Religion of Truth (Dīn al-Ḥaqq), the Religion of False Deities (Dīn al-Ṭaghūt), and the Religion of Servitude (Dīn al-'Abd). Within this framework, modern ideologies—such as humanism, secularism, and liberalism—are critically analyzed as "surrogate religions." Findings reveal that these paradigms function either as the Religion of Ṭaghūt, driven by an anthropocentric teleology, or as the Religion of Servitude, defined by a hedonistic teleology. Consequently, they serve as the primary sources of the ontological and epistemological crises in the contemporary world. Ultimately, the article proposes a reformative-revivalist model to distinguish the Primordial Religion (Dīn al-Fiṭrah) from subservience to illegitimate or deficient religious substitutes.

Keywords: Irreligion, Primordial Religion (Dīn al-Fiṭrah), Religion of Ṭaghūt, Surrogate Religions, Secularism, Humanism.

* Received: 13, October, 2025 (1404/7/21)

Accepted: 16, January, 2026 (1404/10/26)

1. Level 4 Scholar (Ph.D. Equivalent) in Modern Theology, Navvab Higher Theological Seminary, Mashhad, Iran (Corresponding Author).
E-mail: hrezaeimoghaddam@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran. E-mail: sunluz100@gmail.com

 10.22034/mtt.2026.842



whose constituent parts act in complete harmony toward a defined teleological purpose. Adopting this conceptual framework yields transformative principles for human-environmental interaction, providing effective mechanisms for preventing, mitigating, and rectifying ecological degradation. Moreover, this perspective offers a philosophically robust, well-reasoned response to critics who mischaracterize Islamic teachings as the root cause of environmental harm.

Keywords : Systems perspective on existence; Best Possible Order (Niẓām al-Aḥsan); Ecological ethics; Environmental crises; ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī.