

بن‌مایه‌های پیدایش عرفی گروی در تاریخ اندیشه غرب

علی حسینی^{*۱}

چکیده

عرفی گروی پدیده‌ای انسانی است و فرایند آن قدمتی بسان اندیشه بشر دارد که در دوره‌های مختلف تاریخی معانی متفاوتی به خود دیده است: در دوره یونان باستان و روم به معنای دنیاگرایی و انسان عرف گرا در ارتباط با شی و طبیعت، در قرون وسطی به معنای جدائی دیانت از سیاست و در دوره مدرن، خود بنیاد بودن انسان در مقابل خدا معنا پیدا کرده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که؛ اگرچه رویه‌ی کنار آمدن با پدیده عرفی گروی در بین افراد متفاوت و گاهاً اشتراکی بوده است، اما همیشه و در همه حال و تا اکنون این پدیده‌ی خجسته انسانی در حوزه‌ی نفسانیات، الهیات، طبیعیات، انسانیات و اجتماعیات معنا پیدا می‌کند. بدین گونه که هر انسانی در هر لحظه‌ای به خود، به خدا، به دیگری یا به شیئی‌ای فکر می‌کند، در این وضعیت‌های پیش رو، اشکال مختلفی از عرفی گروی بروز پیدا می‌کند؛ گاهی خود، دیگری و دنیا در مقابل دین (خدا) ترک می‌شوند در این صورت، دین در مقابل دنیا قرار می‌گیرد و دیانت خود را از سیاست جدا می‌کند. لحظه‌ای از ارتباط انسان با جهان که مقام شخص، دیگری و شیئی ارجحیت پیدا می‌کند و دنیا در مقابل دین و سیاست جدا از دیانت ملحوظ می‌گردد. از این‌رو؛ هرگاه انسان به یک طرف از این معادله متمایل شود موضع‌گیری خود نسبت به خدا و دین را تعیین می‌بخشد.

واژگان کلیدی: عرفی گروی، بستر اندیشه، فلسفه غرب، عقلانیت، خاستگاه.

۱- استادیار گروه فلسفه دانشگاه یاسوج، هیئت علمی گروه فلسفه و کلام دانشگاه یاسوج

* نویسنده مسئول: ali_2012003@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۰۹

مقدمه و بیان مسئله

بحث درباره عرفی گروهی، یکی از مباحث مهم موردتوجه فلاسفه و محققان علوم سیاسی، علوم اجتماعی، ژئوپلیتیک و علوم فرهنگی است؛ که در سیر تاریخ اندیشه که به سه دوره یونان باستان و روم، قرون وسطی و دوره جدید تقسیم می‌شود، معانی متفاوتی به خود گرفته است. قبل از میلاد مسیح، عرفی گروهی به معنای دنیاگرایی و طبیعت‌گرایی بود، به این معنا که انسان به شیئی و طبیعت تمسک می‌جست. در قرون وسطی، عرفی گروهی به معنای جدایی دین از سیاست لحاظ می‌گردید، به این معنا که انسان به خود و خدای خود واگذاشته شده بود.^۱ در دوره جدید عرفی گروهی به معنای وحدت دهی، کنار گذاشتن دین از حوزه حکومت، جایگزین شدن انسان به جای خدا و تصویرسازی خدا توسط انسان مطرح گشت. در این فرایند، تحولات گسترده‌ای در حوزه‌های مختلف اجتماعی در قالب اومانیزم، پروتستانیزم، سکولاریسم، لیبرالیسم، ساینسیسم، راسیونالیسم، مکانیسم (جبرگرایی) و دنیا مداری، جایگزین دین و خدای قرون وسطی گشتند. این پژوهش با روش تحلیلی و تبیین معنایی - هرمنوتیکی - به دنبال درک چرایی و چگونگی فرایند عرفی گروهی در بستر اندیشه غرب است.

این پژوهش تلاش دارد، ضمن واکاوی معنایی عرفی گروهی در دوره یونان باستان، روم و قرون وسطی، به بازنگری ریشه‌ها و زمینه‌های پیدایش عرفی گروهی در بستر تاریخ اندیشه مدرن به‌طور مبسوط پرداخته شود.

خاستگاه‌های عرفی گروهی

قبل از بحث درباره ریشه‌های و زمینه‌های پیدایش عرفی گروهی لازم است گفته شود که پدیده اجتماعی شرایط شکل‌گیری پیچیده و زمینه مند خاص خود را دارد، از این جهت می‌توان گفت که پدیده‌های اجتماعی به‌صورت دفعی خلق نمی‌شوند و زمینه‌ای تاریخی باعث پیدایش آن‌ها می‌شود اما ما نمی‌توانیم در تاریخ جا و مکانی را پیدا کنیم و با قاطعیت بگوییم مثلاً عرفی گروهی از آنجا و در فلان تاریخ به وجود آمد. بر این اساس، آغاز بحث با مؤلفه‌های خاص پیش رو به معنای تقدم و تأخر زمانی در پیدایش پدیده عرفی گروهی نیست بلکه ممکن است که اغلب زمینه‌های پیدایش عرفی گروهی نقش و حضور هم‌زمان داشته باشند.

۱. علم‌گرایی^۲

از ریشه‌های عرفی گروهی، رشد و بالندگی علوم تجربی در دوره رنسانس بوده است که در نتیجه آن برخی انگاره‌های مسیحی و دینی مورد تردید و انکار قرار گرفت. در این رویکرد تجربه رایانه به امور که به‌طور رسمی توسط فرانسیس بیکن هدایت می‌شد، ضربه‌ی مهلکی متوجه فلسفه رایج قرون وسطی شد که از حرکت دکارت به‌مراتب ریشه‌ای‌تر و سهمگین‌تر بود، چراکه وی نسبت به ارزشمند بودن هرگونه فعالیت فکری که پیوند تنگاتنگی با مطالعه و مشاهده واقعیات عینی ندارد، مشکوک بود. این تغییر نگرش در قالب یک پارادایم توسط هابز با تأکید بر تجربه حسی به‌عنوان منشأ شناخت رشد یافت. پس از وی، لاک نظریه جامع کسب معرفت بر مبنای اصول تجربی را تدوین کرد و بر این مطلب پای فشرد که معرفت ما به جهان خارج، تنها از طریق تجربه میسر است. لاک ذهن انسانی را به‌منزله کاغذ سفید یا لوحی می‌دانست که فاقد هرگونه خصیصه یا اندیشه است و تنها از طریق تجربه شکل می‌گیرد (نوروزی، ۱۳۷۴: ۳۱). البته این معنا از تجربه نزد اندیشمندان متأخر مورد تجدیدنظر قرار گرفت، چنانکه بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳) با رد تصور لاک از جوهر مادی، تجربه را فراتر از نگاه لاک برده بود به‌نحوی که آن را در خدمت گونه‌ای فلسفه مابعدالطبیعی روح باورانه قرار داد (بیات و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۷۹). با این وصف، در اینکه چگونه علم‌گرایی از جمله زمینه‌های شکل‌گیری عرفی گروهی است، می‌توان به بررسی نسبت علم‌گرایی یا پایه‌های گفتمان دینی پرداخت.

۱.۱. ناسازگاری با برخی از آموزه‌های مسیحیت؛ یکی از ریشه‌های عرفی گروهی است که در ارتباط با نگاه جدید به

۱. برنارد لوئیس درباره عرفی‌گرایی باور دارد که عرفی‌گرایی در معنای عمیقاً سیاسی، مفهومی مسیحی بود و خاستگاه آن در آموزه‌های مسیح قابل جست‌وجو است چنانکه در قطعه مشهور ۲۲:۲۱ انجیل متی آمده است: «از این‌رو، اموری را که از آن قیصر است به قیصر واگذارید و امور خدا را به خدا» (لوئیس ۱۳۸۴: ۱۴۲).

«علم» معنا پیدا می‌کند، البته این نگاه جدید با نگاه حاکم در قرون وسطی در ارتباط است. در این دوره، درکی از علم در دستگاه کلیسا حاکمیت داشت که به واسطه آن آباء کلیسا با جمود به ظاهر کتاب مقدس و همچنین تقدیس و دینی خواندن فلسفه و علوم روم باستان (ارسطو)، بعضی اصول و قواعد طبیعی و علمی را به عنوان اصل مسلم و جزو مسلمات دینی خود تلقی کرده بود. مثال بارز آن نظریه زمین محوری به عنوان انگاره دینی کلیسا بود که گالیله خلاف آن را اثبات کرد. واکنش کلیسا در برابر این کشفیات و ابتکارات عالمان تجربی، نامقدس خواندن علوم خارج از کلیسا و تکفیر دانشوران بود. این واکنش کلیسا موجب ظهور این تلقی نزد دانشمندان و مردم شد که دین با علم سر سازگاری ندارد و برای رشد علم، باید از دیانت دست شست (باربور، ۱۳۶۲: ۴۳ - ۲۱۰)؛ بنابراین در حقیقت، علم‌گرایی و عناصر دین‌ستیز آن در تقابل با یک وضعیت تاریخی شکل گرفت و مبنایی سکولاریسمی پیدا کرد. چنانکه اندیشمندان عقل‌گرای روشنگری برخلاف بسیاری از رویکردها که علم را اسارت آور می‌دانند، عمده‌تاً علم‌گرا بودند و علم را رهایی‌بخش بزرگ می‌شمردند، در آن عصر تصور می‌شد که به مدد علم تجربی می‌توان سعادت و فضیلت را در همه شئون زندگی تحصیل کرد و بهشت موعود را بر زمین بر پا کرد. در آن عصر، خرد نه تنها در عرصه علم، بلکه در عرصه اخلاق و دین یگانه مرجع گردید. در این روایت دنیوی کردن معرفت علمی و معارف دیگر به معنای بیرون کردن مفاهیم کلامی و دینی از حوزه شناخت جهان تعریف گردید (بیات و دیگران، ۱۳۸۱: ۳۸۸).

۲.۱. نفی حاکمیت خدا؛ در پارادایم علم‌گرایی نه تنها ناسازگاری با دین دیده می‌شود بلکه با حاکمیت خدا بر زمین و دخالت وی در نظم امور نیز خللی ایجاد شد. در این نگاه، ایمان به علم جایگزین جایگاه مذهب در حیات انسان‌ها شد. چنانکه یافته‌های علمی برای اداره جامعه جایگزین احکام شرعی و دستورات دینی گردید. در این نگاه منظور این بود که تنها دریافت‌های تجربی است که از اصالت برخوردار است (نوروزی، ۱۳۷۴: ۳۱). درحالی‌که در انگاره‌های سنتی ادیان، این آموزه رایج بود که همه امور و پدیده‌های زمینی، مستقیماً توسط خداوند انجام می‌گیرد، علم جدید، خلاف آن را ثابت کرد. علم برای هر پدیده مادی، یک علت مادی جستجو و تبیین می‌کرد و به نوعی، دخالت خداوند در پدیده‌های مادی را برنمی‌تابید (باربور، ۱۳۶۲: ۷۲). این رویکرد، حذف حاکمیت و تدبیر خداوند بر عالم را به تصویر کشید و موجب سلب اعتماد و ایمان مردم به آموزه‌های فرا طبیعی، مانند اعجاز، مشیت الهی، تأثیر و توکل شد (همان: ۳۹). از طرف دیگر، به نظر آرنت در این تحول از معرفت که سوژه انسانی غالب و محور شد این «من» حتی جهان و زمین را به دست فراموشی سپرد و پدیده یگانگی از جهان، محصول همین پیدایی سوژه است (آرندت^۱، ۱۹۵۸: ۲۳۳) معماری که با تردستی سوژه انسانی زمین گذاشته شد هر آنچه غیر از سوژه انسانی است را از دایره خود خارج می‌کند و تولیدات خود را جایگزین می‌سازد.

۳.۱. نفی مابعد الطبیعت و حاکمیت تجربه‌گرایی^۲؛ یکی دیگر از عوامل شکل‌گیری عرفی‌گروی نفی مابعدالطبیعت است. درباره پارادایم علم‌گرایی و اینکه چگونه این امر به نفی مابعدالطبیعت منجر گردید گفتار فرانسویس بیکن نقطه آغاز اولویت علم بر دین و طرد مسائل ماوراءالطبیعی است: «طبیعت از هر امر استدلالی دقیق‌تر است. ای فرزندان من، تمام این فلسفه‌های انتزاعی را به یک‌سو نهید و تنها به اشیا دل ببندید» (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۲۰۹). در این گفتمان جدید و به‌ویژه در عصر روشنگری، مؤلفه‌های کیهان‌شناسی کنار گذاشته شد. در این دوره دیگر خبری از هماهنگی با کیهان یا نشانی از مابعدالطبیعه نبود و همه فضاها را عقل و عصر علم محوری فراگرفت. گفتمانی که به جای هماهنگی با طبیعت و نیروهای فرا طبیعی، سلطه و چیرگی بر طبیعت را حاکم ساخت. در این گفتمان، «افسون زدایی از جهان، انحلال اسطوره‌ها و معرفت به جای خیال‌بافی می‌نشیند. ذهن بشری بر خرافه غلبه می‌نماید و بر سراسر قلمرو طبیعت افسون زوده فرمانروایی می‌کند» (هورکهایمر و آدورنو، ۱۳۷۵: ۲۱۱-۲۱۲). بنابراین در این رویکرد به قوه شناسایی انسان اطمینان می‌شود و نیروهای مرموز و غیرقابل جایگاه خود را از دست می‌دهند. توجه و اعتقادات، معطوف به محدوده شناختی‌ها می‌شود و این

1. Arendt

^۲ البته در تمامی رویکردهای مدرن تجربه محوری ندارد. چنانکه کانت در معرفی رویکرد عقل محور می‌افزاید: «فهم ما با شیء منطبق نمی‌شود، شیء است که بافهم ما انطباق می‌یابد. به عبارت دیگر، کانت معتقد است عقل قوانین خود را از طبیعت استخراج نمی‌کند بلکه آن‌ها را بر طبیعت تحمیل می‌کند...» (رزاقی ۹۴-۹۵)

آموزه غالب می‌گردد که طبیعت به یاری خرد انسان قابل‌شناسایی و کنترل است و هیچ عنصر یا افسون دیگری دخیل نیست. خرد مدرن با این افسون زدایی زندگی را به‌صورت اجتناب‌ناپذیری به‌سوی زمینی شدن می‌کشاند (پورزکی، ۱۳۶۷: ۵۷). پوپر، یکی از تجربه‌گرایان معاصر، معتقد است که در علوم طبیعی، آزمایش، معیار و محک صحت و درستی مسئله است اما در امور دینی و متافیزیکی، آزمایشی که فیصله دهنده مسئله باشد، نداریم؛ بنابراین علم مقدم بر دین است. این رویه در قالب انقلاب علمی و فن‌آوری توسعه جوامع انسانی را فراهم آورد اما در همان حال، تلاش گسترده در این راه و باهدف استیلای بیشتر انسانی بر طبیعت موجب رشد عقل تکنیکی گردید. از پیامدهای سوء این وضع بی‌توجهی به مسائل معنایی و اخلاق‌گرایی بود.

۱. ۴. بی‌نیازی از اصول دینی و رفع خلأ معنوی توسط علم‌گرایی؛ سروش معتقد است که توفیق بشر در مهار کردن عرصه طبیعت و قدرت او در کشف رازهای آن و امکان ابداع مصنوعات تازه و تغییر چهره عالم طبیعت، این جرئت را به او بخشید که در عرصه سیاست نیز دست به تصرفات مدبرانه و محققانه بزند و همه‌چیز را مورد تجدیدنظر قرار دهد. ازاینجا بود که رفته‌رفته اخلاق عالمانه و سیاست عالمانه و اقتصاد عالمانه پی‌ریزی شد؛ معنا و مفاد اخلاق و سعادت هم عوض شد؛ ادب علم و ادب توانگری، اخلاق نوین را پی افکند و در یک‌کلام، جامعه و اخلاق و سیاست، همه مصنوع آدمی شد (سروش، ۱۳۷۳: ۸). به‌طور کلی این تحول معرفت‌شناسانه جدید، منجر به انقلابی علمی و عملی در علوم و فناوری گردید و موجب سیطره انسان بر طبیعت و بهبود زندگی بشر شد.

علاوه بر این، علم‌گرایی و دعاوی جامع‌گرانه آن بیشتر در پی حل مصائب مادی بشر بوده و کمتر به نیازهای معنوی انسان توجه داشته است. چیزی که در فرایند تحولات ناشی از دنیای جدید در تمامی حوزه‌های مختلف زندگی بشر، تحولات انقلابی گوناگونی را به وجود آورد و در کلیت خود نوعی نگاه ابزارری و تکنیکی به زندگی را گسترش داد و بحران معنویت را دامن زد. بحرانی که علوم اجتماعی و علوم انسانی رسالت داشت تا خلأ معنوی و روانی آن را پر کند. بحرانی که شرایط وجودی آن از علم‌گرایی متأثر بود چراکه امروزه علم‌گرایی در غرب به انحصار جهانی دست‌یافته و با توجه به شالوده‌های فکری و معنوی، زندگی انسانی را از زوایای مختلفی به بن‌بست کشانده است. بن‌بست زیست-محیطی که ناشی از گسترش آزمایش‌های هسته-ای و خطرناک است و زندگی بشر را تهدید می‌کند. تخصصی شدن معرفت بشری یا تکه‌تکه شدن، ازهم‌گسیختگی و عدم انسجام علوم به‌گونه‌ای که نقاط وصل و وحدت در آن یافت نمی‌شود و از همه مهم‌تر اینکه علم‌گرایی به معنای آنچه در غرب اتفاق افتاد و مبنای سکولاریسم را شکل داد در عرصه معنوی روابط انسانی و عاطفی را تهدید می‌کند (نوروزی، ۱۳۷۴: ۳۲) همگی ازجمله مواردی هستند که در ایجاد این بحران نقش داشتند.

۲. عقل‌گرایی

از دیگر مبانی فکری عرفی گروهی، عقل محوری، عقل معیاری و عقل بسندگی^۱ است. عقل‌گرایی یعنی عقیده به اینکه عقل به‌تنهایی و مستقل از وحی و دین و آموزش‌های الهی، این قدرت و اقتدار را دارد که زندگی بشر را اداره و تدبیر کند. این ادعا که عقل بی‌مدد وحی و هدایت الهی می‌تواند برای زندگی آدمی برنامه‌ریزی کند و بدان سمت‌وسو دهد و بشر از دوران طفولیت رسته است و دیگر نیازی به ادیان و پیامبران و کتاب‌های آسمانی و آموزش‌ها الهی ندارد و با تصمیم‌گیری‌های عقلایی و به مدد اندیشه و خردورزی می‌تواند راه بسپرد و به قیّم و مرشد و مربی الهی نیازی ندارد، اصول اساسی تفکر سکولاریستی و دنیاگرایی است (همتی، ۱۳۷۵: ۹۵).

به لحاظ پیشینه تاریخی، سنت عقل‌گرایی به دکارت بازمی‌گردد. پیش از او، بیش از دو قرن، فلسفه رایج در جهان مسیحیت تحت حملات شدید منتقدان قرار داشت. مونتینی، با تشکیک در بسیاری از مسائل فلسفی، موفق به فرو ریختن پایه‌های فلسفه شد اما بنای جدیدی که به‌واسطه آن قادر به کسب معرفت باشد، ایجاد نکرد. دکارت، نخستین کسی بود که رشته نوینی از افکار را به هم پیوست و حوزه جدیدی را در فلسفه گشود. تنها کاری که اسلاف دکارت کردند آن بود که فلسفه مدرسی را از اعتبار انداختند (ژیلسون، ۱۳۷۲: ۱۲۳).

البته درباره تأثیر دکارت بر فلسفه و به‌ویژه بر رشد سکولاریسم می‌توان گفت که دکارت تحول باب نوین و شگرفی در فلسفه گشود. از این لحاظ که مبنا و بنیاد اندیشه را زمینی ساخت. این در حالی بود که در فلسفه قرون وسطی که مبتنی بر ایمان به خداوند بود، عقل خادم ایمان بود تا ایمان بر کسی مستولی نمی‌شد عقل به کار نمی‌آمد. از این رو، هیچ‌کس حق نداشت سخنی غیر از کلیسا به زبان آورد. دستورات کلیسا به‌مثابه قوانین غیرقابل تغییر، مستدل و اثبات‌شده تلقی می‌گردید و بر اذهان و افکار حکومت می‌کرد (رحیمی، ۱۳۶۸: ۵۴). در مقابل تفکر وسطایی، روشنفکران سکولار، میراث‌خواران تفکر مدرن، از عقل، به معنای نوعی عقل متعارف یاد می‌کنند که با آموختن منطق و علوم دیگر صیقل می‌یابد. از دید روشنفکران در عصر حاکمیت کلیسا، نهادهایی چون کلیسا، دولت و پیش‌دآوری‌های حاکم، همه در مختل ساختن کارکرد عقل هماهنگی و همگامی داشتند (نوروزی، ۱۳۷۴: ۳۱).

باید اضافه کرد که جریان تعریف و تفسیر عقل در زندگی بشر طی این اعصار مدام مورد جرح و تعدیل بوده است تا در قرن هجدهم و در عصر روشنگری به شکوفایی رسید. در این مقطع، عقل‌گرایی بر این باور بود که می‌توان یافته‌های تجربی را تعقلی کرد. این تحول نتایج بنیادی زیادی را به همراه داشته است. نتایجی که نیازی به عقل قرون وسطایی یعنی صحه گذاشتن ایمان را کنار گذاشته بود. البته هدف اساسی فلسفه روشنگری در ابتدا و به‌ویژه در شاخه آلمانی آن فروپاشی دین نبود بلکه سعی در ارائه فرمی جدید از دین داشتند. دیدگاه ویژه رهبران روشنگری در باب دین، شریعت عقل یا دین عقلانی بود که البته در سراسر آن عصر بر یک منوال نبوده است: نسل اول روشنگری، هم دین طبیعی (عقلانی) را قبول داشتند و دین الهی (وحيانی) را، نسل بعدی از دین طبیعی جانب‌داری و وحی را تخطئه می‌کردند؛ اما با ظهور نسل سوم انواع دین طرد شد (بیات و دیگران، ۱۳۸۱: ۳۸۷).

به‌طور کلی راسیونالیسم که به اصالت عقل یا عقل‌گرایی ترجمه می‌شود، در فرهنگ غربی تطورات و کاربردهای گوناگونی داشته است:

۱) در فلسفه نظری و معرفت‌شناسی، فیلسوفانی راسیونالیست نامیده می‌شوند که به اصول عقلی و ماقبل تجربی شناخت باور دارند؛ یعنی در مقابل فیلسوفان آمپریست^۱ طرفدار اصالت حس و تجربه حسی‌اند که به اصول عقلی و ماقبل تجربی معتقد نیستند. دکارت، لایب نیتس و اسپینوزا، از نخستین فیلسوفان جدید طرفدار فلسفه عقلی و فرانسیس بیکن، جان لاک و هیوم از طرفداران فلسفه حسی هستند.

۲) این اصطلاح، همچنین در مورد کسانی که عقاید مسیحیت را به دلیل پرهیز از مرحله آزمایش رد می‌کردند، به‌کاررفته است. اصطلاح راسیونالیست در این کاربرد، معادل عناوین شکاک، ملحد، بی‌اعتقاد و امثال آن است، البته این کاربرد چندان رایج نبوده است.

۳) کاربرد دیگر آن در مورد کسانی است که تابع مکتب پراگماتیسم^۲ یا اصالت عمل بوده و هدف اصلی آنان توجیه عقلانی عقاید مذهبی است.

۴) شایع‌ترین معنای این اصطلاح که در قرن هیجدهم نمایان شد، اعتقاد به تفوق و برتری عقل و بسندگی آن برای هدایت بشر در همه شئون بشری به‌ویژه در زمینه امور اجتماعی است.

درمجموع دریافت جدید از عقل در قالب عقل‌جانشین و شناسا، محاسبه‌گر و رهبر در پی‌ریزی تمدن غربی، نتایج زیان‌باری برای دین به همراه داشته است. به حاشیه نشان دادن دین، نبرد با سنت‌ها و باورها و درنهایت عدم ملاحظه معنا و ماهیت مسائل ماوراء طبیعی ازجمله این پیامدها بوده است. نوگرایی و تجدد از دیگر پیامدهای عقل‌گرایی است که مبارزه با خرافات و هر آنچه متعلق به مذهب است در ضمن آن می‌باشد. از این رو به قول بلاستر، به کار گرفتن عقل ضرورتاً نوعی بی‌حرمتی نسبت به مرجعتی در مسائل فکری و اعتقادی است (بلاستر، ۱۳۷۷).

اما مهم‌ترین پیامد این دریافت از عقل به دین‌ستیزی برمی‌گردد. از قرن هجده به بعد عقلانیت در جامعه غربی به‌گونه‌ای مطرح شد که دین را ضد عقل معرفی می‌کرد. به‌نحوی که گلدمن، از فلاسفه معاصر، در وصف جامعه عقلانی قرن هجده می‌گوید: «در

1. Empires
2. Pragmatism

چنین جامعه‌ای (جامعه خردمنش) شهروند دیگر مقام اجتماعی خود را محصول لطف یا قهر الهی نمی‌داند، بلکه آن را نتیجه سلوک خود می‌شمرد، خواه اعمال او بجا و موفقیت‌آمیز باشد یا هدایت نشده و بی‌فایده» (نوروزی، ۱۳۷۴: ۳۱). در این نگاه نه تنها سوژه عاقل و سوژۀ کنیو مقام اجتماعی خود را محصول اندیشه و عمل خویش می‌داند بلکه خدا را در حد یک «ساعت‌ساز لاهوتی» تنزل می‌دهد چنانکه نیروها و عوامل طبیعی بدون در کار آوردن مشیت و عنایت الهی دست‌اندرکار حوادث طبیعی هستند (بیات و دیگران، ۱۳۸۱: ۳۸۸).

۳. انسان محوری (اومانیزم)^۱

اصطلاح «انسان‌انسانی» در مقابل «انسان الهی یا انسان اجتماعی» اولین بار در رم در بحث از انسانیت موردتوجه قرار گرفت. مطابق این عقیده انسان محور و مدار کائنات و کانون توجهات همه مکاتب و برنامه‌های آسمانی و زمینی قرار می‌گیرد و اصالت در همه زمینه‌ها از آن انسان و فهم او خواهد بود.

اومانیزم^۲، اصالت انسان و انسان‌گرایی، مکتب و نظامی فکری است که انسان و مسائل مربوط به زندگی اجتماعی او، در کانون توجه و اهتمام آن قرار دارد؛ بدین‌صورت که راه‌حل مشکلات بشری را بیش از آن‌که در حوزه ایمان به خدا جست‌وجو کند، از رهگذر عقل و خرد آدمی می‌جوید. اومانیزم، جوهر فرهنگی عصر جدید غرب است. بر اساس این اصل، انسان، مدار و محور همه چیز و خالق همه ارزش‌ها و ملاک تشخیص خیر و شر است. ورای انسان و محل او، ارزش، اخلاق و فضیلتی وجود ندارد. در تفکر اومانیزستی، انسان جای خدا می‌نشیند. مفهوم اومانیزم در مشرب عرفی گروهی، حاکمیت امیال است و چنانچه هابز اعتراف می‌کند، این امیال‌اند که به اعمال انسان‌ها جان می‌بخشند و بر آن‌ها سلطه دارند. عقل و اندیشه در رابطه با آن‌ها صرفاً ابزارند و نقش دیده‌بان و جاسوسانی را دارند که در جهت یافتن راه‌هایی برای نیل به امیال تلاش می‌کنند. هیوم پا را فراتر گذاشته و اخلاقیات را نیز تابع امیال دانسته است (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۴۰۶).

چنانکه ملاحظه شد مهم‌ترین هدف نظریه‌های غربی تکامل جامعه غربی در راستای سعادت فرد در اجتماع است. سعادت که صرفاً ریشه در حیات مادی دارد. در تطبیق چنین نگاهی با جامعه اسلامی، تعالی فقط در جنبه مادی خلاصه و تمام می‌شود. درحالی‌که در فرهنگ اسلامی معنا بخشی به جنبه مادی حتی به جنبه معنوی متکی است. مقوله‌ای که در اندیشه سکولاریسم معنای خود را از دست می‌دهد. در فرهنگ دینی دین و خدایان جایگاه رفیعی دارند که حقوق و تکالیف انسان را تعیین می‌کنند. درحالی‌که در باور اومانیزم سکولار، دین و خدایان، ساخته انسان‌اند. از این زاویه، اومانیزم بر شأن انسان تأکید دارد و واژه عرفی گروهی، اشاره به طرد و نفی دین و مابعدالطبیعه از عرصه فکر و جامعه می‌کند. در اومانیزم سکولار، باورهای منفی از قبیل نفی باور به خدا یا خدایان متشخص، نفی خلقت، جهان تک‌ساحتی (ساحت ماده) و نفی وجود موجودات مجرد وجود دارند. بالاین‌وجود، پرسش این است که در اندیشه سکولاریسم و در مقام اومانیزم مرجع تشخیص امور بر عهده چه کسی است؟ واگذاشتن اوتوریته مقام خداوند از زندگی بشر چگونه پر می‌شود؟

اما گذشته از وجدان به‌مثابه راهنمای فرد در ارتباط با دیگران، لازم است به حقوق به‌مثابه منبع دیگر فرد نگاه کرد. قانون طبیعی که گاهی از آن به «حقوق طبیعی» یاد می‌شود، منبع حقوق سکولاریسم است. درجایی که انبیای الهی از طریق وحی، روابط حقوقی را تنظیم می‌کنند این حقوق طبیعی است که به‌مثابه منبع رفع و رجوع به کار می‌آید. از آنجاکه در اندیشه سکولاریسم خدا و دیگر منابع ماوراءالطبیعی جایگاه خود را از دست می‌دهند و انسان به حاکمیت می‌رسد لذا انسان از آن نظر که انسان است واجد حقوقی است و منشأ قوانین انسانی است. در این رابطه، در تفکر سکولاریسم باور بر این است که «حاکمیت حقوق طبیعی منجر به همزیستی مسالمت‌آمیز تمامی فرق و گروه‌های انسانی تمامی فرق و گروه‌های انسانی با فرهنگ‌ها و ادیان گوناگون می‌شود. از این‌رو، دین‌دار و ملحد در کنار هم حقوق یکدیگر را مراعات می‌کنند» (نوروزی، ۱۳۷۴: ۲۹).

درواقع، در نظام سیاسی، اومانیزم معتقد به قرارداد اجتماعی است. این مسئله در غرب از بُدن آغاز می‌شود و لاک و روسو آن را تکمیل می‌کنند. بُدن مدعی است سیادت حکمران را باید در قلمرو قانون طبیعی محدود کرد، اما وی در قلمرو حاکمیت حکمران

که آیا مشتمل بر موضوعات دینی و اخلاقی هست یا نه دچار تناقض می‌شود. هابز مدعی است که باید قدرت برتری در جامعه وجود داشته باشد تا قوانین نشست گرفته از حقوق طبیعی را به‌زور بر انسان‌ها تحمیل کند. این قدرت برتر، حکمران است (جونز، ۱۳۶۲: ۷۱).

در حقیقت، حاکمیت دین به معنای قرون وسطایی تنش‌های متعددی را موجب شد. تأکید بر حقوق طبیعی انسان‌ها به این منظور اتخاذ گردید که در بردارنده عناصر وحدت بخشی چون اصول اخلاقی است که علی‌رغم نگرش‌های مختلف دینی در آن مشترک‌اند. این عنصر وحدت بخش، قانون طبیعی است که نشست گرفته از وجدان‌هاست. این رویه، اندیشه اومانیسم را به مثابه یکی از منابع سیاست کلان سکولاریسم مطرح کرده است. البته اومانیسم از قرن چهاردهم میلادی تاکنون، در معنای عام خود مؤلفه‌های زیر را مدنظر داشته که می‌توان به آن‌ها اشاره کرد: ۱- محوریت انسان و پایبندی به خواست‌ها و علایق انسانی ۲- اعتقاد به عقل، شک گرایی و روش عملی به عنوان ابزاری مناسب برای کشف حقیقت و ساختن جامعه انسانی ۳- برشمردن عقل و اختیار به عنوان ابعاد بنیادی وجود انسان ۴- اعتقاد به بنا نهادن اخلاق و جامعه بر مبنای خودمختاری و برابری اخلاقی ۵- اعتقاد به جامعه باز و تکتگر ۶- تأکید بر دموکراسی، به عنوان بهترین تضمین کننده حقوق انسانی در برابر اقتدار فرمانروایان و سلطه جویی حاکمان ۷- التزام به اصل جدایی نهادهای دینی از دولت ۸- پرورش هنر مذاکره و گفتگو، به عنوان ابزار حل تفاوت و تقابل فهم‌های مختلف ۹- توجه به یک جهان غیر دنیوی برای حل معضلات بشری، ۱۰- ارزش گذاری تمامی سنت‌ها اعم از دینی، سیاسی یا اجتماعی توسط انسان ۱۱- جستجوی دائم برای یافتن حقیقت ملموس و عینی و در نهایت اعتقاد به اینکه اومانیسم جانشین و بدیلی واقع بینانه و معقول برای الهیات ناامیدکننده و ایدئولوژی‌های زیان‌آور است.

۴. سلب تئوری الهی حکومت

کلیسا درباره تفویض حاکمیت الهی به خود که نفوذ بر قطب حکومت را ایجاد می‌کرد، بر این باور بود که مشروعیت حکومت، باید توسط آنان به حاکمان و سلاطین تفویض و اعطاء شود و لذا نقش کلیسا در این میان، برتر از حاکم خواهد بود. کلیسا از این مبنا استفاده کرد و در طول قرون وسطی، به اعمال برتری خود بر قطب حکومت پرداخت. در پی استبداد دینی و سیاسی کلیسا، روشنفکران غربی، دین را کنار گذاشته و آزادی خواهی مطلق را شعار خود قرار دادند. ارباب کلیسا و همچنین برخی فیلسوفان اروپایی، نوعی پیوند تصنعی میان اعتقاد به خدا از یک سو و سلب حقوق سیاسی و تثبیت حکومت‌های استبدادی از سوی دیگر، برقرار کردند و طبعاً نوعی ارتباط مثبت میان دموکراسی و حکومت مردم بر مردم و بی-خدایی فرض شد. که یا باید خدا را بپذیریم و حق حکومت را از طرف او، تفویض شده به افراد معینی که هیچ نوع امتیاز روشنی ندارند تلقی کنیم و یا خدا را نفی کنیم تا بتوانیم خود را ذی حق بدانیم. طرفداران کلیسا، با اتکا به افکار کلیسا، این فکر را عرضه کردند که مردم در زمینه حکومت، فقط تکلیف و وظیفه دارند نه حق؛ همین کافی بود که تشنگان آزادی و دموکراسی را بر ضد کلیسا، بلکه بر ضد دین و خدا به طور کلی برانگیزد (مطهری، ۱۳۷۵: ۵ - ۸۴). این گونه بود که انسان، خالق، منبع و معیار همه چیز شد و نقش فرمانروایی و خداوندگاری جهان را خود به دست گرفت. گویی انسان باید بر همه چیز حاکم شود، حتی بر خویشتن و خود را همچون ابژه‌ای بررسی نماید. چون همه چیز باید شناسایی شود. او پیوسته در کنش شناختی است تا از این طریق به خود آگاهی برسد و به ویژه آگاهی به نقش خود. به واقع تصویر جهان به ایستار وی وابسته است و امکان دارد که نمودارهای دیگر نیز به واسطه ایستارهای دیگری وجود داشته باشند. بنابراین، انسان همچون فاعلی رخ می‌نماید که آزاد است هر چه می‌خواهد انجام دهد و قوانین خود را بر جهان تحمیل کند. او منتظر نمی‌شود تا طبیعت برای او تصمیم بگیرد یا حتی تصویر خود را به وی بازنمایاند بلکه خود دست به کار می‌شود و برای خویش و طبیعت و دنیا تصمیم می‌گیرد و در واقع تصویر دلخواه خود را از جهان می‌آفریند (پورزکی، ۱۳۶۷: ۵۵). انسانی که در فلسفه دینی و کیهان‌شناختی از کرامت فرازمینی برخوردار بود در نگاه مدرن که معرف تفکر عرفی گرایی است «چیزی نیست جز فرزند اتفاقی و میرای کور و بی‌هدف» (ارثربرت، ۱۳۷۴: ۱۴-۱۵).

۵. تجربه دینی

اختصاص دیانت به تجربه و شهود دین‌داران، نادیده انگاری بعد معرفتی و در نتیجه قداست زدایی از آموزه‌های دینی است. این

قرائت از دین، حتی با دیانت مسیحیت سر ناسازگاری نداشت. چنانکه کاپلستون می‌نویسد «پارسا مذهبی» (پیتیسیم)، جنبشی بود که در اواخر قرن هفدهم در کلیسای لوتر پدید آمد؛ هرچند به‌حق نمی‌توان گفت که پارسا مذهبی دین را به احساس صرف، تقلیل می‌داد ولی در هر حال هیچ همدلی با مابعدالطبیعه یا الهیات نداشت، بلکه بر ایمان شخصی و زندگی درونی تأکید می‌ورزید (کاپلستون، ۱۳۷۲: ۱۱۹).

به دلیل حجمه‌های مختلف مخالفان مسیحیت به دین و رواج الحاد و بی‌دینی در جهان غرب، کلیسا به مرور به رویکرد فوق‌راضی شد؛ چراکه برای نجات اصل دیانت، می‌توان به حداقل آن بسنده کرد. از این‌رو در میان طرفداران تجربه‌گرایان دینی، مسیحیان سنتی متعددی یافت می‌شود.

۶. سنت‌گریزی

از پیش‌فرض‌های ایدئولوژی عرفی گروهی، ضدیت با سنت یا سنت‌ستیزی^۱ و سنت‌گریزی است. رویکرد به تجدد‌گرایی و مدرنیسم^۲ از خصیصه‌ها و خصلت‌های جدایی‌ناپذیر این ایدئولوژی است. عرفی‌گروهی از سویی با سنت ستیزه و مبارزه می‌کند و در محو آن می‌کوشد و از سویی، مبلغ و منادی و مروج و حمایت‌گر تجدد و نوگرایی و مدرنیسم است. مقصود از سنت در اینجا، سنت دینی و ارزش‌های معنوی و روحانی و قدسی است که از فراسوی طبیعت و زمان و جهان مادی به ما رسیده‌اند. در حقیقت سنت‌گریزی، دین‌زدایی است نه گریز از آداب‌ورسوم ملی که از عناصر قوام‌بخش فرهنگ جدید است.

غرب، در جهت حاکمیت بخشی به فرهنگ جدید، مسیحیت را مورد حمله و تاخت‌وتاز خود گرفت و تلاش شد چهره مسیحیت و حاملان آن را مخدوش جلوه داده شود و فرهنگ غرب بر تحول، تطور و سنت‌زدایی استوار شد. ترویج روحیه تساهل و تسامح، حاکمیت بخشیدن به جدایی حوزه دین از سیاست، شخصی‌شدن مسائل اخلاقی، ایجاد شک و تردید در ایمان مذهبی، جایگزینی قوانین انسانی مبتنی بر تجربه‌گرایی به‌جای قوانین الهی و تخریب بنیانی دین و ایجاد بنیانی جدید برحسب عقل‌مداری - همه در جهت سنت‌گریزی و دین‌زدایی از جامعه بود.

به‌طور کلی می‌توان گفت اغلب مبانی فکری بیان‌شده برای نمونه فردگرایی، عقل‌گرایی و یا تجربه‌درونی داشتن از دین همگی به معنایی در تناقض با سنت به معنای رویکرد و حتی محتوای آن در قالب ارزش‌ها و اصول دینی و فراتر از آن است چنانکه سنت روشنفکری در عصر روشنگری همگی مؤید نوعی سنت‌ستیزی^۳ تا نوعی دین‌ستیزی^۴ است (بیات و دیگران، ۱۳۸۱: ۳۸۷).

۷. فلسفه‌ی آزادی‌طلبی^۵

لیبرالیسم، در اصل یک فلسفه انگلیسی است که در اواخر قرن هیجدهم میلادی پدید آمده سپس با فلسفه فرانسوی و آلمانی درآمیخت و شکل اولیه آن تا حدی تغییر کرد. لیبرالیسم در معنای وسیع آن، عبارت است از اعتقاد به این که انسان، آزاد به دنیا آمده و صاحب‌اختیار و اراده است و مجاز است به هراندازه که برای او امکان‌پذیر است، آزادانه زندگی کند. از این‌رو، آن را «فلسفه آزادی‌طلبی» نیز خوانده‌اند (پازارگاد، ۱۳۳۴: ۱۷۲).

انسان لیبرال، انسانی است که آزادی خود را بر همه‌چیز مقدم می‌دارد و چون بعضی از آموزه‌های دینی، آزادی مطلق انسان را تحدید و تقیید می‌کند، از سوی انسان لیبرال پذیرفتنی نیست. لیبرالیسم در عرصه‌های مختلف، از جمله عرصه سیاست و اقتصاد مطرح است و به اعتبار آن‌ها به لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی تقسیم می‌شود. لیبرالیسم سیاسی، بر آزادی‌های انسان در عرصه اجتماع و سیاست تأکید می‌کند و معتقد است از آنجاکه انسان آزاد آفریده شده، نباید آزادی‌های فردی و اجتماعی او از سوی مکاتب و ادیان تحدید یا سلب گردد (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۱۹).

چنانکه ملاحظه شد از بنیادهای عرفی‌گرایی، لیبرالیسم به معنای انسانی است؛ که هویت آن با مقوله تساهل و ترویج روحیه تسامح پیوند یافته است. تساهل در عقاید سیاسی یا اجتماعی و یا مذهبی، به این معناست که هر کس می‌تواند عقایدی را که

1. Anti- Traditionalism
2. Modernism
3. anti-orthodox
4. antireligious
5. Liberalism

مدنظر دارد انتخاب کند (آدی، ۱۳۶۸: ۲۸). حقایق نزدیک مرجع خاص نیست بلکه حقایق پراکنده و متنوع است و هر فرد و گروه، تنها به بخشی از حقیقت دسترسی دارد. لذا تنها هنگام برخورد آراء و عقاید، انسان قادر به دستیابی به حقایق می‌گردد. درزمینه مذهبی، آزادی فرد در قبال داشتن معتقدات مذهبی و خود کشیشی، که نهضت رفورمیسم بر آن تأکید می‌کرد، از اصول اساسی تمدن جدید است. در این رهگذر، مذهب و اعتقادات مذهبی مسئله‌ای فردی محسوب می‌شود و فرد در انتخاب مذهب آزاد است.

۸. فردگرایی

از فلسفه‌های اومانیستی که پس از رنسانس ظهور کرد، فلسفه اصالت فرد^۱ است. در تاریخ فلسفه سیاسی، آغاز قرن هفدهم، آغاز ظهور و رشد فلسفه اصالت فرد است. در این فلسفه، انسان‌گرایی، (اومانیسم) در شکل فردگرایی آن نمایان شد و عقل و خرد آدمی، رکن اساسی و مستقل کمال و نیکبختی او به شمار رفت. اندیشه اومانیستی فردگرایی که خود از نتایج عقل‌گرایی (راسیونالیسم) عصر جدید بود، مبدأ پیدایش تفکر اومانیستی دیگری به نام فلسفه حقوق طبیعی شد. شالوده این فلسفه را این نظریه تشکیل می‌داد که در طبیعت آدمی، عناصری وجود دارد که در تمام افراد بشر مشترک است و این عناصر مشترک، مدار وحدت افراد بشر به شمار می‌رود و همین عناصر مشترک، معیارهای حقوق، قانون اساسی و حکومت صالح را میسر می‌سازد و انسان را از تعالیم و احکام مذهبی و ماورای طبیعی بی‌نیاز می‌سازد (پازارگاد، ۱۳۴۴: ۴۵۹-۵۵۱).

نظریات مبتنی بر اصالت فرد دودسته‌اند: نخست اینکه فرد به لحاظ تأمین نیازها و نیز بهره‌گیری از حقوق خود، نسبت به جمع از اولویت برخوردار است و اگر حقوقی به جمع - مانند خانواده یا قبیله - اعطا می‌شود از آن‌رو است که جمع مشتمل بر افرادی می‌باشد که آن جمع را تشکیل می‌دهند. دوم: جنبه متافیزیکی فردگرایی است. به این معنی که هر فرد انسانی می‌تواند، جدای از هرگونه ترتیبات اجتماعی وجود داشته باشد و زندگی کند نتیجه منطقی این نگرش آن است که دولت و سازمان‌های اجتماعی، تنها قیودی دست و پاگیر و محدود کننده آزادی‌های افراد می‌باشند و بالطبع، وجود این سازمان‌ها تا وقتی محترم است که آزادی‌های فرد را محترم شمارند و از آن حمایت به عمل آورند (آدی، ۱۳۶۸: ۱۹).

۹. نسبیت‌گرایی

از دیگر زمینه‌ها و ریشه‌های عرفی‌گرو، نسبیت‌گرایی^۲ در عرصه ارزش‌های اخلاقی و نیز در قلمرو معرفت است. در توجیه این نسبیت‌گرایی اخلاقی و معرفتی، استناد عمده عرفی‌گراها به خطاپذیری بشر و محدود بودن درک و فهم آدمی است. این نظریه که به لغزش‌انگاری نیز تعبیر شده، مبتنی بر این فرض است که آدمی موجودی است قابل خطا با درکی نارسا و محدود و لغزش‌پذیر و بنابراین نباید انتظار الوهیت از او داشت. خطاکاری و محدودیت بشری در فهم و درک او نیز راه‌یافته و معرفت او را در تمامی زمینه‌ها خطا آمیز و نسبی و محدود و نارسا و نامقدس می‌سازد.

از دیدگاه عرفی‌گرو، ارزش‌های مطلق و ثابت و کلی و دائمی وجود ندارند و امور اخلاقی و ادراکات آدمی همه، محدود و موقتی و نسبی‌اند و خوب و بد مطلق وجود ندارد و هر چه هست، زائیده عقل و درک محدود آدمی است و پسند و ناپسند و حسن و قبح هم نسبی و تابع شرایط اجتماعی و زیستی است. مثلاً اگر سقط‌جنین را در یک جامعه‌ای آزاد می‌کنند نمی‌شود گفت خوب است یا بد و اگر همین عمل را در جامعه دیگری تحریم و ممنوع می‌سازند، باز هم نمی‌توان گفت که خوب است یا بد. هیچ‌گونه ارزش الهی و مطلق یا امور مقدس وجود ندارد. آدمی، خود خالق ارزش‌هاست و البته ارزش و ضد ارزش، مفاهیمی نسبی و وضعی و قراردادی‌اند که قابل تصدیق و تکذیب منطقی نیستند. شکاکیت معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی از دستاوردها و پیامدهای حتمی تفکر عرفی‌گرو است (همتی، ۱۳۷۵: ۹۷).

لازمه پلورالیسم^۳ دینی، «عرفی‌گرو» است عرفی‌گرو با پلورالیسم دینی، نوعی تلازم دارند و متلازمین هستند؛ یعنی درواقع، وقتی نسبیت‌گرایی در تفکر دینی جا باز کرد و شما به حقانیت ادیان متعدد معتقد شدید آن‌هم نه طویلاً بلکه عرضاً در این صورت ادیان مختلف، یکسان از حقانیت برخوردارند و هیچ دینی وجوه مرجح‌های ندارد و همه ادیان یکسان و برابر و معتبرند. این نظریه

1. Individualism
2. Relativism
3. Pluralism

حقانیت ادیان، متعدد که در اصطلاح پلورالیزم دینی به آن می‌گویند، از پایه‌های معرفت‌شناختی و فلسفی اندیشه‌ی عرفی گروهی است.

نتایج و یافته‌های تحقیق

نتایج حاصله از این پژوهش نشان داد که؛

- تاریخ عرفی گروهی عمری بسان عمر بشر دارد، اگرچه رویه‌ی کنار آمدن با این پدیده در بین ابنای بشر متفاوت و گاه اشتراکی بوده است، اما همیشه و در همه حال و تا اکنون این پدیده‌ی میمون و به بیانی نامیمون طرفدارانی برای خود داشته است.

- پدیده‌ی عرفی گروهی با نظرگاه انسان و در راستای تعاملات انسانی در حوزه‌ی الهیات، طبیعیات، انسانیات و اجتماعیات معنا پیدا می‌کند.

- فرایند عرفی گروهی در ارتباط با انسان و حداقل در سه بستر دین، فرد و جامعه رخ می‌دهد، از این‌رو، وقوع و پیشروی این فرآیند در این بسترهای سه‌گانه- در ارتباط با خدا، افراد و شیء- بر یکدیگر تأثیر می‌گذارد؛ اما این تأثیرات لزوماً هم سو و هم‌جهت نیست، بلکه ترتیب و تعاقب فرآیند عرفی گروهی در این سه سطح، پلکانی و مندرج‌گونه است.

- رابطه عرفی شدن دین و عرفی شدن جامعه در مسیحیت معکوس است؛ به این معنا که روند «باز قدسی کردن مسیحیت» تأثیر موافق و مثبتی بر فرآیند «عرفی شدن جامعه مسیحی» گذارده است.

- عرفی شدن فرد و عرفی شدن جامعه دو فرآیند هم سو و هم‌جهت است و تأثیرات مثبت و مساعدی بر روی هم می‌گذارند.

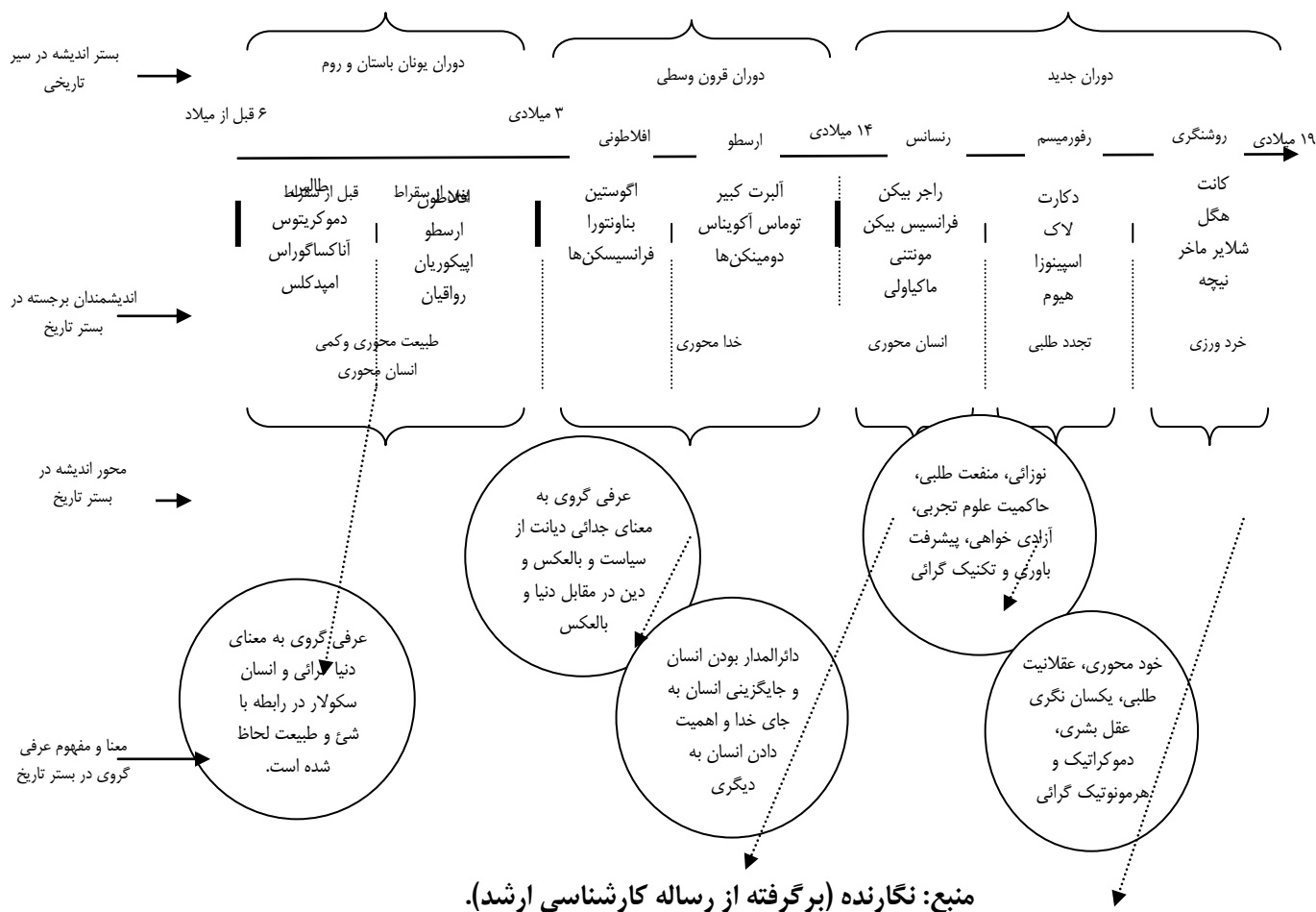
- از عوامل ظهور این پدیده، به مکاتبی چون «رفورمیسم»، «راسیونالیسم»، «مدرنیسم»، «پلورالیسم»، «سایتیسم»، «اومانیزم» و ... می‌توان اشاره نمود. این عوامل، ایجاد و ابتدایی است و با توجه به فرآیند پلکانی عرفی شدن، هر پی‌آمدی در مرحله بعد به عاملی برای پیشروی به پله بعدی بدل می‌گردد.

- خود این فرآیند، خصوصیات و چگونگی آن و نهایتاً ارتباطش با برون‌دادهای عرفی گروهی، به‌عنوان مورد تأثیرگذار لحاظ شده است.

- عقلانیت دین، فردیت دین، خصوصی و حتی شخصی شدن دین از مهم‌ترین پیامدهای این فرآیند در مسیحیت و تأثیرات آن به دیگر مناطق عالم، بوده است که اندیشمندان دین‌پژوه، تجلیات مختلف این فرآیند را مورد شناسایی و بررسی قرار داده‌اند.

از این‌رو با توجه به معانی و کارایی پدیده‌ی عرفی گروهی در تاریخ اندیشه غرب که هرکدام منحصراً در بستر خود حائز اهمیت است، نویسنده این سطور بر آن است که از تبیین‌های ارائه‌شده از پدیده عرفی گروهی به وجهی از وجوه کثیره، این جریان را، با تأمل در مصادیق عرفی گروهی و تأکید بر حاکمیت این فرآیند در برهه خاصی از تاریخ فلسفه، به شمه‌ای از شمائم این رخداد گسترده پردازد و نهایتاً تصویر بریده‌شده‌ای از آن را در قالب مدل معناداری که در ذیل خواهد آمد، طرح نماید.

(۱) مدل معناداری پدیده عرفی گروهی در تاریخ فلسفه غرب



منابع و مأخذ

- ارثربرت، ادوین، (۱۳۷۴)، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- آلبرت، آدی، (۱۳۶۸)، سیر فلسفه در اروپا، ترجمه علی اصغر حابی، تهران: انتشارات زوار.
- آنتونی، آر بلاستر، (۱۳۷۷)، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، چاپ سوم، تهران: نشر مرکز.
- باربور، ایان، (۱۳۶۲)، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
- بیات، عبدالرسول، (۱۳۸۱)، فرهنگ واژه ها، قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- پازارگاد، بهاءالدین، (۱۳۴۴)، مکتب های سیاسی، تهران: انتشارات اقبال.
- پازارگاد، بهاءالدین، (۱۳۴۴)، تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۲، تهران: انتشارات زوار.
- پورزکی، گیتی، (۱۳۶۷)، «مدرنیته و میرزا فتحعلی خان آخوندزاده»، نامه پژوهش، شماره ۱۸ و ۱۹.
- جونز و.ت، (۱۳۶۲)، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، ج ۲، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- رحیمی، علیرضا، (۱۳۶۸)، سیر تفکر عصر جدید در اروپا، تهران: انتشارات بعثت.
- ژیلسون، آتین، (۱۳۷۵)، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمدرضایی و محمود موسوی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۳)، «معنا و مبنای عرفی گروهی»، مجله کیان، ش ۲۶، تهران.
- کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۲)، نیچه فیلسوف فرهنگ، ترجمه علی رضا بهبهانی و علی اصغر حلبی، تهران: انتشارات بهبهانی.

مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، تهران: انتشارات صدرا.
 نوروزی، محمدجواد، (۱۳۷۴)، «مبانی فکری سکولاریسم»، نشریه معرفت، شماره ۲۲.
 همتی، همایون، (۱۳۷۵)، «اندیشه دینی و عرفی گروهی در جهان معاصر»، قبسات، ش ۱، تهران.
 هورکهایمر و آدورنو، (۱۳۷۵)، «مفهوم روشنگری»، ترجمه مراد فرهاد پور، فصلنامه ارغنون، شماره ۱۱-۱۲، پاییز و زمستان، تهران.

Arendt, Hannah, 1958, The Human Condition, Chicago: university of Chicago press, chap.182.