

The Cultural Muslim and a Critique of Its Philosophical Foundations¹

Maryam Soltani Kouhanestani 

Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities,
University of Mohaghegh Ardebili, Ardabil, Iran.

Email: m.soltani@uma.ac.ir



Abstract

The aim of this study is to explain the epistemological and philosophical foundations of a religious-cultural phenomenon known as the "Cultural Muslim" and to extend it to practical domains within the cultural context of contemporary Muslim societies. The central question of this research is: What kind of thought has produced the Cultural Muslim, what is its origin, and what consequences does it hold for Islamic societies? The research method is descriptive, analytical, and critical. The findings indicate that the Cultural Muslim occupies a position between traditional and modern identities and has two epistemological and historical origins. In the first origin, due to characteristics such as religious diversity, multiple interpretations of a single religion, fluidity and dynamism of religion, and a softened Sharia, the Cultural Muslim shares many commonalities with intra-religious pluralism based on postmodernist

1. Soltani Kouhanestani, M. (2025). The cultural Muslim and a critique of its philosophical foundations. *Journal of Islam and Social Studies*, 13(48), pp. 121-151.

<https://doi.org/10.22081/jiss.2025.69804.2102>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). * **Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 2024/08/31 • **Revised:** 2025/03/13 • **Accepted:** 2025/08/02 • **Published online:** 2025/08/07

© The Authors



epistemology. The key difference is that the Cultural Muslim's interpretation of Islam emphasizes the cultural contexts of a society or group, whereas religious pluralism emphasizes personal religious experience and individual rationality. Nonetheless, both ultimately lead to relativism and nihilism. In the second origin, the Cultural Muslim is seen as a deviant form of true Islam that Muslims and Islamic societies have historically encountered—not only in the present era. The conclusion is that although the Cultural Muslim has been present throughout Islamic history, it has penetrated and expanded more deeply within the fabric of contemporary Islamic societies due to the rise of postmodernism and pluralism, resulting in increased social disintegration. Understanding this issue can provide an opportunity for theorists and social-cultural scholars in Muslim societies to develop strategies for preventing the social challenges caused by this phenomenon.

Keywords

Cultural Muslim, Postmodernism, Pluralism, Islam.

مسلمان فرهنگی و نقدی بر مبانی فلسفی آن^۱

مریم سلطانی کوهانستانی 

دانشیار، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.

Email: m.soltani@uma.ac.ir

چکیده

هدف از این پژوهش تبیین مبانی معرفتی و فلسفی پدیده‌ای دینی - فرهنگی به نام «مسلمان فرهنگی» و گسترش آن به حوزه‌های کاربردی در عرصه فرهنگ جوامع مسلمان معاصر است. مسئله اصلی پژوهش این است که مسلمان فرهنگی محصول کدام تفکر بوده، خاستگاه آن کجاست و چه پیامدهایی برای جوامع اسلامی خواهد داشت؟ روش پژوهش توصیفی، تحلیلی و انتقادی است. یافته‌ها حاکی از آن است که مسلمان فرهنگی در میانه هویت‌های سنتی و مدرن قرار دارد و دارای دو خاستگاه معرفتی و تاریخی است. در خاستگاه نخست، مسلمان فرهنگی به دلیل ویژگی‌های آن مخصوصاً تنوع دینی، تفاسیر متعدد از یک دین واحد، سیالیت و پویایی دین و شریعت تلطیفی، اشتراکات زیادی با پلورالیسم درون دینی با پشتوانه معرفتی پست مدرنیستی دارد. با این تفاوت که در تفسیر اسلام نزد مسلمان فرهنگی، تأکید بر زمینه‌های فرهنگی یک جامعه یا گروه؛ و در پلورالیسم دینی تأکید بر تجربه دینی و عقلانیت افراد است اما هر دو منتج به نسبی‌انگاری و پوچ‌انگاری هستند. در خاستگاه دوم، مسلمان فرهنگی، شکل انحرافی اسلام راستین است که مسلمانان و جوامع اسلامی، همواره در طول تاریخ اسلام و نه لزوماً در عصر حاضر، در آن گرفتار بوده‌اند. نتیجه آنکه به‌رغم اینکه مسلمان فرهنگی مبتلابه تاریخ اسلام بوده است اما با ظهور

۱. سلطانی کوهانستانی، مریم. (۱۴۰۴). مسلمان فرهنگی و نقدی بر مبانی فلسفی آن. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۳(۴۸)، صص ۱۲۱-۱۵۱.

<https://doi.org/10.22081/jiss.2025.69804.2102>

■ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

■ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۰ ■ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۲۳ ■ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۱ ■ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۵/۱۶



پست مدرنیسم و پلورالیسم با قوت و شدت بیشتری در تار و پود فرهنگ جوامع اسلامی معاصر رسوخ کرده، توسعه یافته و در نتیجه مشکلات ناشی از آن، بالأخص عدم انسجام اجتماعی نیز مضاعف شده است. فهم این مطلب می‌تواند امکانی را برای نظریه پردازان و فعالان حوزه مطالعات اجتماعی - فرهنگی در جوامع مسلمان جهت ارائه راهکارهایی به منظور پیشگیری از مشکلات اجتماعی این پدیده، فراهم سازد.

کلیدواژه‌ها

مسلمان فرهنگی، پست مدرنیسم، پلورالیسم، اسلام.

۱. مقدمه

با ظهور مکاتبی همچون پوزیتیویسم و پراگماتیسم که در برابر هر نوع عقل‌گرایی رخ نمودند، بعد از جریان پست‌مدرن و با جریان جهانی‌شدن و خلق و توسعه فضای مجازی، هم‌روند شکل‌گیری و هم‌فرآیند بسط برخی مفاهیم در زندگی انسان بسیار سریع رخ داد و چهره‌ای بسیار ملموس از خود به‌جای گذاشت. در این فرآیند، دین و عناصر مرتبط با آن نیز همانند بسیاری از مفاهیم اساسی در تفکر بشری دچار تحولاتی عظیم شد و متناسب با این جریان‌ها و ایسم‌های فلسفی در غرب، در سه دین الهی یهودیت، مسیحیت و اسلام، مفهومی ظهور کرد که به ترتیب عبارت‌اند از یهودی‌فرهنگی، مسیحی‌فرهنگی و مسلمان‌فرهنگی، مفاهیمی که هر یک از آن‌ها می‌تواند در بطن دین خاص خود به شکل مبسوط‌مورد بحث قرار گیرد. این پژوهش به بررسی مسلمان‌فرهنگی خواهد پرداخت.

«مسلمان‌فرهنگی» اصطلاح مورد استفاده پژوهشگران معاصر غربی در حوزه اسلام و مسلمانان، در معنای فرهنگ‌گرایی غیردینی مسلمانان، برای افرادی است که داعیه اسلام داشته اما الزاماً پیرو احکام و قواعد اسلام نیستند و افکار، عقاید و رفتار آن‌ها عمدتاً تحت تأثیر فرهنگ زمان خویش و نه دین اسلام است. مسلمانان فرهنگی را می‌توان در سرتاسر جهان یافت، به‌ویژه در بالکان، آسیای مرکزی، اروپا، مغرب، خاورمیانه، روسیه، ترکیه، سنگاپور، مالزی، اندونزی، ایالات متحده و... تعریف دقیق مسلمان فرهنگی، تعیین خاستگاه و نظریه‌پردازان آن دشوار است. تنوع دینی، پذیرش تفاسیر متعدد از یک دین واحد، پویایی دین، شخصی بودن دین، نوستالژی مذهبی، گزینش بخش‌هایی از قرآن کریم، ایمان بدون عمل صالح، همسویی با جنبش‌های سیاسی سکولار، پذیرش فضایل فرهنگی و حذف فضایل دینی، از ویژگی‌های مسلمان فرهنگی دانسته شده است.

تولد و توسعه «مسلمان‌فرهنگی» در بین جوامع و فرهنگ‌های مختلف اسلامی با چالش‌هایی همراه بوده است؛ از جمله اختلاف در درک اسلام و نگرش‌های

بعضاً متناقض از آن. نتیجه مشکلات مذکور، ایجاد تنش‌های فرهنگی و دینی و بحران هویت در بین مسلمانان فرهنگی و مسلمانان راستین در جوامع اسلامی است (Karim, 2010, pp. 114-130). بنابراین، عدم شناخت صحیح «مسلمان فرهنگی» شکاف‌های عمیق‌تری بین این دو گروه ایجاد خواهد کرد که به نوبه خود می‌تواند تأثیری منفی بر انسجام اجتماعی جوامع اسلامی بگذارد. در حوزه مسلمان فرهنگی، پژوهش‌های متعددی با محوریت عناصر فرهنگی و اجتماعی دخیل در به وجود آمدن مسلمان فرهنگی انجام شده است و برخی محققان این عناصر و عوامل را که عبارت هستند از باورهای تاریخی، فرهنگ محلی، سیاست دولت‌ها، جریان‌های فراملی و جهانی‌شدن و مدرنیزاسیون، به تفصیل (Yilmaz, 2014) و بعضی نیز فقط یک یا چند مورد از آن‌ها را بررسی کرده‌اند که در پیشینه پژوهش بدان پرداخته شده است. بر این اساس، این مقاله از پرداختن به این عوامل صرف نظر کرده و به این موضوع می‌پردازد که مسلمان فرهنگی به شکلی بسیار نامحسوس ارزش‌هایی را بر اسلام تحمیل و با آن ادغام می‌کند که در دین اسلام فاقد موضوعیت هستند. این تأثیر نامحسوس بیش از هر چیز به دلیل ترکیب دو اصطلاح «مسلمان» و «فرهنگی» است که حقیقت مسلمان فرهنگی، درک ماهیت آن و تبعات ناشی از آن را در جوامع مسلمین، در خفا قرار داده و کاشف از آن نیست. واکاوی پشتوانه معرفتی و فلسفی مسلمان فرهنگی، این حقیقت را آشکار می‌سازد. لذا شناختن «مسلمان فرهنگی» برای درک صحیح حقیقت این پدیده و تفاوت‌های دینی میان مسلمانان ضروری است؛ زیرا هر دینی و از جمله دین اسلام هم از زمینه اجتماعی و فرهنگی خود تأثیر می‌پذیرد و هم بر آن تأثیر می‌گذارد. از سوی دیگر، «مسلمان فرهنگی»، منجر به وضعیتی نامطلوب مخصوصاً در حوزه انسجام اجتماعی جوامع اسلامی شده است. بررسی خاستگاه این پدیده و شناخت مبانی فلسفی و معرفتی آن، می‌تواند امکانی را برای نظریه‌پردازان و فعالان حوزه مطالعات اجتماعی-فرهنگی در جوامع مسلمان، جهت ارائه راهکارهایی در جهت پیشگیری از مشکلات اجتماعی این پدیده، فراهم سازد. پژوهش حاضر که با راهبرد کیفی به شیوه توصیفی، تحلیلی و انتقادی صورت گرفته است به بررسی این مسئله می‌پردازد که پدیده مسلمان

فرهنگی محصول کدام تفکر است و آیا اساساً دیدگاهی معرفت‌شناختی و منحصر در مکاتب فلسفی غرب است؟

۲. پیشینه پژوهش

در بررسی پیشینه پژوهش حاضر، پژوهشی با عنوان این مقاله در کتاب‌ها و مجلات فارسی یافت نشد اما در کتاب‌ها و مجلات خارجی پژوهش‌هایی با عنوان این پژوهش مرتبط هستند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

- Karim. Jamillah. (2010) در کتاب *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism To Cosmopolitanism*، نشان می‌دهد که زنان مسلمان آفریقایی-آمریکایی چگونه با ایده‌ها و تصورات مختلف درباره اسلام، به‌ویژه در برابر جریان‌های فراملی و جهانی، مواجه می‌شوند. به اعتقاد او، این زنان اغلب با چالش‌های مختلفی روبه‌رو هستند که آن‌ها را مجبور می‌کند تا تعریفی از اسلام ارائه دهند که هم با هویت دینی و هم با هویت نژادی آن‌ها سازگار باشد و این همان اسلام فرهنگی است.
- Ruthven. Malise. (2012) در مجموعه *Islam: A Very Short Introduction* به نقش اسلام در جنبش‌های سیاسی و اجتماعی، مانند انقلاب اسلامی ایران، احیای اسلام‌گرایی در خاورمیانه و تأثیرات آن بر سیاست کشورهای مختلف، تعامل مسلمانان با فرهنگ‌های غیرمسلمان و مسلمان فرهنگی پرداخته است. نویسنده سعی دارد نشان دهد اسلام یک نیروی پویا و تأثیرگذار در سیاست و اجتماع جهانی است که برای بسیاری از مسلمانان، بیش از آنکه مجموعه‌ای از احکام و فرائض دینی باشد؛ یک فرهنگ و هویت اجتماعی است.

- Hussain. Jamila. Possami. Adam. (2013) در کتاب *Applying Sharia in the West: Facts. Fears and the Future of Islam Rules on Family Relations in the West* با بحث از رویکرد و واکنش استرالیا نسبت به اجرای شریعت اسلامی به موضوع مسلمان فرهنگی در غرب پرداخته‌اند.

- Yilmaz Selman (2014) در مقاله 'Cultural Muslims: Background Forces and

Factors Influencing Everyday Religiosity of Muslim People' به تحلیل فرهنگ مردمی در تغییر دین اسلام از شکل راستین آن پرداخته است. نویسنده در این مقاله فرآیند ایجاد و انتقال معانی و ارزش‌های اسلامی را در فرهنگ مردم مورد بررسی قرار داده و در صدد آن بوده است تا نشان دهد دین و از جمله دین اسلام از زمینه اجتماعی و فرهنگی خود مستقل نیست.

– Pia Karlsson Minganti در کتاب: *Negotiating Identity in Scandinavia*

Women, Migration, and the Diaspora (۲۰۱۴)، با بحث از «فضای سوم» به مسلمان فرهنگی پرداخته است. فضای سوم به عنوان فضایی تعریف شده است که در آن زنان مسلمان فعال در جامعه سکولار سوئد قادر هستند هویت‌های مختلف و گاه متضاد خود را در کنار هم داشته باشند و از طریق فعالیت‌های اجتماعی و مدنی، هویت خود را بازتعریف کنند.

– Beaman. Jean. (2017) در کتاب *Citizen Outsider: Children of North African*

Immigrants in France به چالش‌هایی که فرزندان مهاجران کشورهای شمال آفریقا با هویت اسلامی خود در یک جامعه لائیک مانند فرانسه مواجه هستند، پرداخته و از آن‌ها به عنوان مسلمان فرهنگی نام می‌برد.

– Saleena, Saleem در کتاب *Pathways to Contemporary Islam: New Trends in*

Critical Engagement (۲۰۲۰)، در خلال بحث از نقش اسلام‌گرایان در فرآیند انتقال دموکراتیک تونس پس از بهار عربی به مسلمان فرهنگی پرداخته است.

– Blakholm. Joseph. (2022) در کتاب *The Secular Paradox: On the Religiosity of the Not Religious*

مطلب می‌پردازد که با وجود سکولار بودن جامعه آمریکا، هنوز هم دین، خود را در رویدادهای رایج زندگی مردم نشان می‌دهد؛ زیرا آن‌ها همچنان به دنبال معانی عمیق در زندگی خود اما به روش‌هایی متفاوت از رویکردهای مذهبی هستند. به اعتقاد نویسنده، این جستجوی معنا اغلب در پارادوکسی از دینداری بدون دین یا جستجوی معنویتهی خارج از ساختارهای مذهب سنتی انجام می‌شود.

- Seise, Claudia. (2022) در کتاب *New Method in the Study of Islam* نیز تحلیل اسلام و مسلمان فرهنگی با بررسی چگونگی تأثیر زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی محلی بر درک و عمل به اسلام در مناطق مختلف جهان و روش‌های مطالعاتی آنهاست اما در هیچ‌یک از آثار مذکور به مبانی یا پشتوانه معرفتی مسلمان فرهنگی پرداخته نشده است.

۳. مسلمان فرهنگی، مقولات و ممیزات آن

«مسلمان فرهنگی»، اصطلاح مورد استفاده پژوهشگران معاصر غربی در حوزه اسلام و مسلمانان، در معنای فرهنگ‌گرایی غیردینی مسلمانان، برای افرادی است که داعیه اسلام داشته اما الزاماً پیرو احکام و قواعد اسلام نیستند. هر چند مسلمانان فرهنگی در اصول بنیادی اسلام با مسلمانان راستین توافق دارند، اما در سطوح تعهد دینی و پذیرش تفسیرهای مختلف از ایمان خود تفاوت‌های قابل توجهی بین آنها با مسلمانان راستین دیده می‌شود. افکار، عقاید و رفتار مسلمانان فرهنگی عمدتاً نه تحت تأثیر دین اسلام بلکه متأثر از فرهنگ زمان خویش است. این در حالی است که به گفته اسلام‌شناسان معاصر، اولاً دین، اختصاص به دین اسلام دارد و ثانیاً دین مجموعه عقاید، اخلاق، نظام ارزشی، احکام و نظام رفتاری بر مبنای الهیات توحیدی است به این معنا که عناصر اصلی دین اسلام تفکر توحیدی در عرصه نظر و عمل و تربیت انسان موحد است. قلمرو دین نیز تمامی عرصه‌ها اعم از اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است. ثالثاً از مهم‌ترین اهداف دین، تشکیل حکومتی بر مبنای توحید با همه لوازم آن به یاری افراد جامعه مسلمین در مقام قوام‌بخشی به حرکت توحیدی اسلام در جهت وصول به اهداف عالیه اسلام است (نک: خانجانی، ۱۴۰۰). در ادامه برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های مسلمان فرهنگی آمده است.

۳-۱. اتخاذ رفتارهای فرهنگ سکولار: مسلمانان فرهنگی در کنار انجام برخی از اعمال دینی، با اتخاذ رفتارهای فرهنگ سکولار در تضاد با اسلام ناب و تبدیل این رفتارهای فرهنگی به امری بهنجار و عادی در جامعه، در تقابل با اسلام ناب قرار می‌گیرند. آنها به دلایل مختلف داعیه پیروی از دین پیامبر اکرم (ص) را دارند و خواهان معرفی خود به

جامعه در مقام یک مسلمان هستند، اما سبک زندگی آن‌ها با آنچه ادعا می‌کنند، مطابقت ندارد (Yilmaz, 2014, pp. 3-4). البته مسلمانان فرهنگی از نظر هنجارها، ارزش‌ها، عقاید سیاسی و دیدگاه‌های مذهبی متفاوت هستند. برخی از اعضای این جمعیت، افراد سکولار یا بی‌دین هستند که به دلیل پیشینه خانوادگی، تجربیات شخصی، میراث قومی و ملی، یا محیط اجتماعی و فرهنگی که در آن بزرگ شده‌اند، هنوز با اسلام همذات‌پنداری می‌کنند؛ لذا هویت «مسلمانانه» این افراد با میراث فرهنگی یا قومی یا ملی مرتبط است و نه صرفاً ایمان مذهبی (Beaman, 2017, pp. 43-65). ملیس روئون، در این باره می‌گوید: «مسلمانان بوسنی، نوادگان اسلاو‌هایی که تحت حکومت عثمانی به اسلام گرویدند، همیشه به دلیل شرکت در نماز و سایر اعمال اجتماعی مرتبط با مسلمانان معتقد در سایر نقاط جهان، مورد توجه نیستند، بلکه آن‌ها رسماً از نظر ملیت به عنوان مسلمان تعیین شدند تا از صرب‌های ارتدوکس و کروات‌های کاتولیک تحت رژیم کمونیستی یوگسلاوی سابق متمایز شوند. برچسب مسلمان نشان‌دهنده قومیت و وفاداری گروهی آن‌ها و نه لزوماً اعتقادات مذهبی آن‌هاست» (Ruthven, 2012, p. 8).

۳-۲. **تنوع دینی:** مسلمانان فرهنگی تفاسیر متعدد و شخصی از دین اسلام دارند. تلاش این افراد برای بازخوانی و تطبیق آموزه‌های اسلامی با فرهنگ‌ها و ارزش‌های جهان معاصر است. دین این افراد نه در چارچوب اسلام ناب بلکه در زندگی روزمره، فرهنگ عمومی و هنجارهای اجتماعی آن‌ها متجلی می‌شود و می‌تواند کاملاً متفاوت از دیگری باشد. لذا اسلام مورد پذیرش مسلمان فرهنگی، اسلام عامیانه، مدرن، لیبرال (Seise, 2022, pp. 278-305) و دین آن‌ها، دین زیسته، دین غیررسمی، دین ضمنی، دین نامرئی و دین مدنی هم نامیده شده است (Lippy, 1994, pp. 1-5) که این تنوع دینی نمایانگر شریعت تلطیفی، انسان‌محوری، عقلانیت خود بنیاد و سیالیت حقیقت در نزد مسلمان فرهنگی است.

۳-۳. **نوستالژی مذهبی:** به این معنا که گروهی از مسلمانان فرهنگی وابستگی عاطفی و نه دینی، اعتقادی یا حتی عملکردی به برخی از اعمال و سنت‌های مذهبی دارند. این نوستالژی ممکن است به برگزاری مراسمی خاص یا انجام عملی خاص مرتبط باشد.

مسلمان فرهنگی ممکن است این اعمال را انجام بدهد یا ندهد و با وجود آن‌ها نیز مخالفتی نداشته باشد اما نه به دلیل اینکه آن‌ها اعمال دینی هستند، بلکه صرفاً به این دلیل که شخص خاطرات خوبی از این اعمال دارد و به او حس خوبی دست می‌دهد.

۳-۴. **گزینش بخش‌هایی از قرآن کریم و سنت:** به‌طور کلی، بسیاری از مسلمانان فرهنگی برای قرآن و سنت احترامی خاص قائل هستند و معتقدند که قرآن «کلام خداوند» است. از این رو نقل قول آن‌ها از قرآن کریم و احادیث، یا نوشتن آیات و احادیث روی دیوارهای خانه و اتومبیل‌های آن‌ها امری غیرعادی نیست. با این حال، اعتقاد آن‌ها معمولاً محدود به برخی از آیات و روایات، جهت بهره‌برداری از عناصر اسلامی برای مقاصد دنیوی و مشروعیت بخشیدن به اهداف خویش است. این افراد آیات و روایاتی را انتخاب می‌کنند که عقاید و اعمال آن‌ها را تأیید، دشمنانشان را محکوم و یا احساس خوبی در آن‌ها ایجاد کند. عده‌ای از این افراد نیز آیات و روایات را کاملاً خارج از چارچوب خاص خود به کار می‌برند تا از ایده‌های از پیش تعیین شده خود حمایت کنند. آن‌ها بخش‌هایی از آیات و روایات را حذف و بخش‌هایی را با اضافات تفسیر به رأی خویش تغییر می‌دهند (Hussain&Possamai, 2013, pp. 65-78; Khan, 2020, pp. 35-67). این شکلی از شریعت تلطیفی است که بر مبنای آن، احکام قرآن با توجه به تجربه زیسته یا احساس نیاز افراد و نسبت به افراد در حال تغییر تفسیر و در خدمت ترجیحات انسانی و اهداف اوست.

۳-۵. **داشتن ایمان بدون عمل:** به این معنا که بسیاری از مسلمانان فرهنگی در مورد «خداوند» و رابطه خود با خداوند صحبت می‌کنند با این حال، به‌ندرت اعمال دینی را به‌جا می‌آورند و به‌صرف دوستی با خداوند بدون انجام اعمال دینی، به همان دوستی بسنده می‌کنند.

۳-۶. **گزینش فضایل فرهنگی و حذف فضایل دینی:** محبت، مهربانی، ایثار و انفاق همگی فضایل اخلاقی هستند که با ایمان به خداوند سبحان معنا یافته و از ارزش وجودی برخوردار می‌شوند؛ اما هدف از انجام چنین اعمالی در بین مسلمانان فرهنگی، نه تقرب به خداوند بلکه منافع شخصی است. هنگامی که بین فضایل دینی و فضایل

فرهنگی تعارضی به وجود آید، تمایل مسلمانان فرهنگی به انتخاب فضایل فرهنگی است تا دینی (Hussain&Possamai, 2013, pp. 65-78; Khan, 2020, pp. 35-67).

۷-۳. همسویی با جنبش‌های سیاسی سکولار: اینکه مسلمانان بتوانند در امور سیاسی با دیگران نقاط مشترک و مورد توافق پیدا کنند، پدیده میمونی است و اساساً از نظر اسلام همه موظف به مشارکت در روند سیاسی جامعه خود هستند. با این حال، مطابق تحقیقات محققان، بسیاری از مسلمانان فرهنگی از یافتن نقاط توافق فراتر رفته، سیاست‌های الحادی را با دین اسلام مخلوط کرده و حتی به‌طور کامل از برنامه‌های سیاسی احزاب و سیاستمداران خاصی استقبال می‌کنند که مورد پذیرش دین اسلام نیست. مهم‌تر اینکه این راه‌حل‌های سیاسی غیردینی خاص را در مقام مسائل اعتقادی تلقی و افرادی را که راه‌حل‌های جایگزین دینی را پیشنهاد یا ترویج می‌کنند، دشمن می‌دانند و بر این باورند که ایده‌های آن‌ها انتخاب واضح اسلام است (Yilmaz, 2014, pp. 3-5). آن‌ها عالمانه و یا جاهلانه نظرات فیلسوفان سیاسی، بنیان‌گذاران، صاحب‌نظران و جنگجویان فرهنگی را در مقام وحی الهی قرار داده و سیاست اومانیستی ملحدانه به دین آن‌ها تبدیل شده است و از این واقعیت که خداوند سبحان واضع احکام الهی است، چشم فرو بسته‌اند.

۴. خاستگاه فلسفی مسلمان فرهنگی و مبانی آن

برخی محققان، مسلمان فرهنگی را محصول جهان معاصر و جریانات خاص آن از جمله جهانی شدن و خلق و توسعه فضای مجازی دانسته‌اند (Lippy, 1994, pp. 1-25; Seise, 2022, pp. 278-305). اما تعریف مسلمان فرهنگی و تعیین خاستگاه آن دشوار است؛ لذا برای رسیدن به تعریفی نزدیک‌تر به تعریف حقیقی مسلمان فرهنگی و یافتن خاستگاه آن، لازم است ریشه‌های معرفتی و فلسفی این پدیده و چگونگی گسترش آن به حوزه‌های کاربردی در عرصه فرهنگ جوامع مسلمان معاصر مورد بررسی قرار گیرد. خاستگاه مسلمان فرهنگی را در مقام پدیده‌ای معرفتی و مختص به جهان معاصر، بیش از همه باید در تفکر پست‌مدرنی و پلورالیسم جستجو کرد که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

۴-۱. مسلمان فرهنگی و پست مدرنیسم

در نزد مسلمان فرهنگی، مسلمان و دین اسلام به حدی انعطاف پذیر می شود که اتحاد یک جامعه آن را انتخاب و به سلیقه شخصی خود شکل می دهند. از منظر مسلمان فرهنگی، اسلام می تواند به معنای هر آن چیزی باشد که انسان خواستار آن است، به گونه ای که هر کس با هر اعتقاد و عملی می تواند خود را مسلمان معرفی کند؛ بنابراین، اسلام در مقام دین حقیقی منحصر به فردی نیست که طبق تعریف آن، مسلمان تعریف شود. دین یک مسلمان برای او به صورت فردی و متناسب با تجربه شخصی او صادق است و لزومی ندارد که برای فرد مسلمان دیگری نیز چنین باشد. مسلمانان فرهنگی برای اظهار موجودیت خود هم به عقاید مذهبی و هم به عواطف و واقعیات فرهنگی تمسک می جویند و از یک موضع گیری یکسان و عمده در برابر اسلام بهره مند نیستند (Khan, 2020, pp. 35-67). با توجه به این ویژگی های مسلمان فرهنگی، مشخصه اساسی و اصلی مسلمان فرهنگی انسان محوری، عقلانیت خود بنیاد و سیالیت حقیقت است؛ لذا خاستگاه آن را در مقام پدیده ای مختص به جهان معاصر، بیش از همه و در وهله نخست باید در تفکر پست مدرنی جستجو کرد. پست مدرنیسم با تکیه بر علم و عقل پست مدرنی بشر به عنوان راهنمای نهایی معرفت و حذف دین، انسان را به حذف رابطه اش با خداوند سوق می دهد. این جریان با طرد حقیقت مطلق یا واحد و پذیرش حقیقت تنها پس از اثبات تجربه و اعتقاد به توانایی مطلق عقل ابزاری انسانی در اداره جهان (رهنمایی، ۱۳۸۴، صص ۱۹۹-۱۹۶)، علی رغم تلاش برای رهایی فلسفه از بحث های متافیزیکی و انتزاعی، ادامه دهنده همان سنت های اومانیسم، لیبرالیسم، راسیونالیسم و آمپریسم است. شالوده جریان پست مدرن را حقایق سیال، کثرت گرایانه، نسبی و اخلاق مبتنی بر سود تشکیل می دهد. اومانیسم، تفسیر آزادانه از دین، نسبییت ارزش ها، رد حقایق ثابت و نقد هر گونه فراروایت همگی از عناصر جریان پست مدرن هستند (نوذری، بی تا، صص ۲۰۲-۱۸۹) که حضور آن ها در مسلمان فرهنگی هم دیده می شود. مسلمان فرهنگی قرآن و سنت را رها کرده است و تفکر پست مدرنی را جایگزین آن می کند. او با پذیرش نوعی نسبییت و گریز از اصول دینی ثابت، در فرآیند باز تعریف هویت دینی

خود، به‌طور ناخودآگاه از برخی مفاهیم پست‌مدرنیستی مانند نسبیت حقیقت و نقد هرگونه فراروایت تبعیت می‌کند. مسلمان فرهنگی به‌جای پذیرش یک تفسیر واحد و ثابت از اسلام، بیشتر به تجربیات و تفاسیر فردی از اسلام توجه دارد. او بر تجربه فردی از دین تأکید دارد، از نگاه الهی به دین فاصله گرفته و کمتر به یک تفسیر مطلق و ثابت از اسلام پایبند است. این امر به مسلمان فرهنگی امکان می‌دهد تا در جهان معاصر، جایی که حقایق و ارزش‌ها به‌طور نسبی و موقت پذیرفته می‌شوند، مطابق با خواست انسانی خود زندگی کند و نه بر مبنای احکام الهی. مسلمان فرهنگی، به اسلام به‌عنوان یک سنت فرهنگی و تاریخی نگاه می‌کند، نه به‌عنوان مجموعه‌ای از احکام دینی که برای همه و در هر شرایطی لازم‌الاجرا باشد. مسلمان فرهنگی به‌راحتی ارزش‌های دینی و فرهنگی خود را با دیدگاه‌ها و هنجارهای جهانی و معاصر تطبیق می‌دهد و در این فرآیند، مرزهای فرهنگی و دینی را به چالش می‌کشد.

۴-۲. مسلمان فرهنگی و پلورالیسم

مسلمان فرهنگی در بسیاری از جنبه‌ها با پلورالیسم دینی که از پشتوانه معرفتی پست‌مدرنی برخوردار است، اشتراک دارد؛ زیرا برخی مؤلفه‌های مسلمان فرهنگی مانند تنوع دینی، پذیرش تفاسیر متعدد از یک دین واحد، سیالیت و پویایی دین، دیالوگی و شخصی بودن دین، در پلورالیسم دینی نیز دیده می‌شود. از این منظر، مسلمان فرهنگی، همخوانی‌های بسیاری با پلورالیسم دینی، البته در شکل درون دینی آن دارد که بر مبنای آن، مطابق با دیدگاه نظریه‌پردازان پلورالیسم، از یک دین واحد، تفاسیر متعددی توسط اذهان بشری وجود دارد؛ تفاسیری که حاصل تاریخ‌های مختلف فرهنگی، تأثیرپذیرفته و تأثیرگذار بر آن‌ها بوده و بر مبنای آن هر کدام از آن‌ها واجد حقیقت و سعادت هستند (هیک، ۱۳۷۲، صص ۲۴۵-۲۴۳).

پشتوانه فلسفی پلورالیسم دینی که در غرب نخستین بار توسط جان هیک (۲۰۱۲-۱۹۲۲) مطرح و در ایران نیز توسط محمد مجتهد شبستری، عبدالکریم سروش و مصطفی ملکیان دنبال شد، همان‌طور که خود جان هیک نیز به آن اذعان دارد، بیش از

همه به ایمانوئل کانت، فیلسوف ایدئالیست قرن نوزدهم میلادی برمی گردد که با تمایز بین نومن و فنومن یا ذات و پدیدار، پلورالیسم معرفتی را بنیاد نهاد (هیک، ۱۳۷۲، ص ۲۴۵). بعد از کانت، پوزیتیویست‌ها و فلاسفه تحلیلی با بی معنا دانستن زبان دین؛ و پراگماتیست‌ها با معیار سودمندی حقیقت و بی فایده دانستن برخی حقایق دینی؛ و دیدگاه‌های هرمنوتیکی؛ و البته بیش از همه جریان پست مدرن، با رد هر گونه معیار مبنایی و بنیادی در حوزه معرفتی و جایگزینی معیار سیالیت و پویایی و تکثر برای مفاهیم (مددپور، ۱۳۸۵، صص ۳۸-۲۷؛ بایرز، ۱۳۸۵، صص ۳۵۵-۳۳۵)، به پلورالیسم دینی در هر دو شکل درون دینی و برون دینی آن کمک شایان توجهی کردند. حاصل همه این تفکرات فلسفی نسبت گرایی معرفتی است که امکان استنتاج پلورالیسم دینی از آن را فراهم می سازد^۱. البته به اعتقاد قائلین به پلورالیسم دینی، پذیرش پلورالیسم لزوماً قبول نسبیت معرفتی نیست؛ زیرا اساساً می توان با استفاده از اصل تسامح و نه پذیرش پلورالیسم، ادیان مختلف را در کنار یکدیگر نگه داشت اما مسئله پلورالیسم دینی این نیست بلکه آن است که انسان دین دار خواستار رسیدن از امور نسبی به نوعی واقعیت نهایی مطلق است و می داند که حقیقت در چنگ او همه حقیقت نیست (شبستری، ۱۳۷۴، صص ۱۱-۱۲). این افراد برای نجات پلورالیسم دینی از مشکل «نسبیت»، آن را به «تجربه دینی» تقلیل داده (هیک، ۱۳۷۲، ص ۲۳۸) و معتقدند، جوهر دینداری همان تجربه دینی آدمی از آن واقعیت نهایی مطلق است که بر مبنای محدودیت‌های جسمانی، تاریخی، زبانی و اجتماعی انسان برای او پدیدار می شود و این به معنای نفی مطلق و پذیرش امر نسبی نیست بلکه به معنای تجلی و ظهور واقعیت نهایی مطلق در محدودیت‌های من انسانی و تسخیر من انسانی در خودش است (شبستری، ۱۳۷۴، ص ۴؛ الیاده، ۱۳۷۹، صص ۳۰۸-۳۰۱). به زعم قائلین به پلورالیسم دینی، در حقیقت دینی سه مشخصه وجود دارد که عبارت‌اند از: سیالیت و پویایی، در معنای مواجهه هر فرد با واقعیت مطلق همراه با محدودیت‌های

۱. البته پلورالیسم صرف نظر از پشتوانه فلسفی و معرفتی دارای پشتوانه‌های تاریخی و فرهنگی نیز است و تحولات تاریخی، اجتماعی و سیاسی نیز در آن نقش بسزایی داشته‌اند. پلورالیسم دینی در اروپا و به دنبال نهضت اصلاح دینی و نزاع بین پیروان لوتر و کالون و کاتولیک‌ها به وجود آمد.

خاص خویش؛ دیالوگی و شخصی بودن، به معنای مورد خطاب واقع شدن هر شخص توسط واقعیت مطلق و پنهان و فرّار بودن به این معنا که حقیقت مطلق همواره در دسترس نیست؛ زیرا من انسان محصور در محدودیت‌هایی هستم که توان حفظ دائمی تماس خود با آن حقیقت مطلق را نخواهم داشت (شبستری، ۱۳۷۴، صص ۱۵-۱۲). بر اساس چنین نگرشی، معتقدان به پلورالیسم دینی بر این باورند که پذیرش پلورالیسم در دین به معنای نسبیّت نیست زیرا آنچه همواره موردنظر فرد است همان امر مطلق است؛ لذا وحی هم چیزی جز یک تجربه دینی برای یک بشر در مقام نبی و رسول در مرتبه عالی آن نیست؛ زیرا مطابق با ویژگی پنهان بودن حقیقت دینی، نمی‌توان ادعا کرد که با وحی، تمام حقیقت نهایی و مطلق برای آدمی منکشف می‌شود. از سوی دیگر، برای پرهیز از مشکل دین‌داری عوام باید بر ایمان تأکید کرد تا شریعت در معنای احکام و قوانین شرعی؛ و شریعت موردقبول شریعت تلطیفی است بدین معنا که شریعتی که با تجربه دینی همراه با محدودیت‌های من‌انسانی سازگار باشد موردقبول است، در این صورت ایمان و شریعت نه در مقابل هم بلکه یکی هستند و تلطیف شریعت به معنای عرفی تلقی کردن آن نیست (شبستری، ۱۳۷۴، صص ۱۵-۱۲؛ سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۴). به اعتقاد آن‌ها، در طول تحولی تاریخی- اجتماعی، اثبات استدلالی وجود خداوند و ارائه سلسله‌ای از قوانین عملی به مردم جهت اداره زندگی، به‌جای چگونگی رابطه زنده انسان‌ها و خداوند یا همان تجربه دینی آن‌ها نشسته است. این یعنی شریعتی شدن دین و یکی انگاشتن ایمان با الهیات و زمانی که این مطلب برای توده‌های مردم غیرقابل فهم باشد باید از تلطیف شریعت یا نازل کردن شریعت به تجربه دینی صحبت کرد. به دلیل اینکه اغلب توده‌های مردم فاقد تجربه دینی صحیح و نه خود تجربه؛ و از درک آن ناتوان هستند؛ لذا پیامبران، رهبرانی بوده‌اند که تفسیر صحیح تجربه دینی را به انسان‌ها آموخته‌اند و معنای هدایت‌گری و توحید آن‌ها همین است. به‌طور کلی به اعتقاد قائلین به پلورالیسم، حل مسئله پلورالیسم درون دینی، احیای ریشه‌های ایمانی از طریق تجدید حیات درونی دین به‌منظور امکان تکثر دینی و به این وسیله دمیدن روحی تازه در شریعت و خارج ساختن آن از تصلب و قشری‌گری و تلطیف آن است (شبستری، ۱۳۷۴،

صص ۲۵-۱۵؛ بنابراین، پلورالیسم دینی به معنای پذیرش و به رسمیت شناختن تنوع دینی و شریعت تلطیفی در یک جامعه دینی است. بر مبنای چنین دیدگاهی، لازم است جوامع اسلامی امکانی را برای پذیرش و تعامل انواع مختلف فرهنگ‌ها و عقاید فراهم سازند بدون اینکه هیچ کدام از هویت‌های دینی یا فرهنگی به طور مطلق حاکمیت داشته باشند. همچنین تنوع، سیالیت و پویایی دین به عنوان یک ارزش مورد احترام قرار گیرد و همزیستی مسالمت آمیز میان گروه‌های مختلف به رسمیت شناخته شود. در تفکر پلورالیستی این انسان است که می‌تواند درباره دین سخن بگوید و تنها منبع معرفتی خود انسان است. هیچ منبع معرفتی دیگری، به ویژه خدا و وحی، حق اظهار نظر در امور دنیوی و انسانی را ندارند. پشتوانه معرفتی چنین دیدگاهی به وضوح در طول تاریخ تفکر بشری در مکاتب و جریانات فلسفی متعددی از قبیل اومانیسم، لیبرالیسم، راسیونالیسم، آمپریسم و مخصوصاً پست مدرنیسم مشاهده می‌شود. حضور عناصر مشترک مذکور در پلورالیسم دینی و مسلمان فرهنگی حاکی است مسلمان فرهنگی به لحاظ معرفتی، یک نگرش فلسفی به انسان و دین است که منشأ تحول در بینش، منش و کنش مسلمانان در جوامع مسلمان معاصر شده است. نتیجه اینکه، نزد مسلمان فرهنگی می‌توان مفهومی از دین را استخراج کرد که بر مبنای آن، اذهان بشری می‌توانند از یک دین واحد تفاسیر مختلفی دارا باشند. این تفاسیر، تحت تأثیر تاریخ‌های فرهنگی گوناگون هستند و هر کدام از آن‌ها به نوبه خود به حقیقت و سعادت می‌رسند و این همان دیدگاهی است که نظریه پردازان پلورالیسم دینی (هیک، ۱۳۷۲، صص ۲۴۵-۲۴۳) با پشتوانه معرفتی پست مدرنی به آن اشاره دارند.

۵. تحلیلی انتقادی بر مبانی فلسفی مسلمان فرهنگی

مدعیان پلورالیسم دینی با هدف کنار گذاشتن دین و روی آوردن به معنویت غیر تعبدی و عقلانی شده و نه اسلام معنوی، به ترویج جایگزینی چنین معنوبیتی به جای دین، تجربه دینی، نسبت معرفتی، اخلاق نسبی، نفی اسلام مبتنی بر فقاقت و مرجعیت مدار و حذف حجیت دینی پرداختند، عناصری که حضور آن‌ها در مسلمان فرهنگی نیز مشهود است.

با این تفاوت که در تفسیر اسلام نزد مسلمان فرهنگی، تأکید بر زمینه‌های فرهنگی یک جامعه یا گروه؛ و در پلورالیسم دینی تأکید بر تجربه دینی و عقلانیت افراد است اما هر دو منتج به نسبی‌انگاری و پوچ‌انگاری هستند. این مطلب مبتنی بر مقدمات ذیل است:

۱. کارآمد بودن شریعت در حد قبول آن در عرف فرهنگ یک جامعه و تلطیف شریعت متناسب با همان فرهنگ، از اشتراکات مسلمان فرهنگی با پست‌مدرنیسم و پلورالیسم است.

۲. نه رویکرد پست‌مدرنی به شریعت و نه تلطیف آن، هیچ‌کدام خالی از اشکال نیستند. در راه‌حل پست‌مدرنی برخلاف ادعای قائلین به آن، ما با نوعی نسبی‌انگاری و پوچ‌انگاری مواجه هستیم؛ زیرا به اعتقاد آن‌ها، دو روایت از پلورالیسم وجود دارد. در روایت اول، جهان دارای نوعی ابهام درون‌ذاتی است که اجازه می‌دهد هر تفسیری از آن بر مبنای هر گرایش، مکتب، ایدئولوژی، دین و مذهب جایز باشد و هیچ‌یک از این تفاسیر بر دیگری رجحان ندارد تا به عنوان فصل الخطاب و فصل الختام تفاسیر محل اعتنا باشد (سروش، ۱۳۷۷، صص ۲۸-۲۶؛ ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۱۷۹). این اعتقاد آن‌ها لاجرم به شکاکیت و پوچ‌انگاری می‌انجامد؛ زیرا معنای سخن آن‌ها این نیست که همه درست می‌گویند بلکه این است که هیچ‌کس درست نمی‌گوید (پترسون، ۱۳۷۶، ص ۴۱۲). در روایت دوم، ما نه با جهانی دارای ابهام ذاتی بلکه با یک جهان و یک تفسیر از آن مواجه هستیم اما این تفسیر واحد به تمامه در اختیار یک فرد، گرایش، مکتب، ایدئولوژی، دین و یا مذهب نیست و هر بخشی از آن را در نزدیکی می‌توان یافت که حذف یک دیدگاه، محرومیت ما از آن تفسیر واحد را به همراه خواهد داشت (هیک، ۱۳۷۲، صص ۲۴۵-۲۴۳؛ ملکیان، ۱۳۸۰، صص ۱۸۴-۱۸۲).

۳. طرفداران پلورالیسم دینی معتقدند، پذیرش پلورالیسم در دین به معنای نسبییت نیست؛ زیرا آنچه همواره مورد نظر فرد است همان امر مطلق است. این سخن آن‌ها یک امر متناقض است؛ زیرا طبق ادعای خود این افراد، در پلورالیسم دینی با یک امر مطلق یعنی با یک موضوعی مواجه هستیم که هر بخش از آن در

نزدیک شخص است و این پیش فرض گرفتن امر مطلق یا موضوع یا امر مبنایی، با این اعتقاد آن‌ها که امر مطلق وجود ندارد، متناقض است (پترسون، ۱۳۸۰، ص ۴۱۳) ضمن اینکه بر مبنای نظر خود این افراد، نمی‌توان گفت، کدام تفسیر از این حقیقت مطلق صحیح است. اما اگر منظور آن‌ها از «در نظر داشتن همیشگی امر مطلق» حاکی از آن باشد که اعمال انسان‌ها می‌تواند حاکی از تقرب یا دوری به امر مطلق باشد و نه اینکه هر عملی جایز باشد، فقط در این صورت و نه در راه حل پست مدرنی، می‌توانند پلورالیسم را از دام نسبیت و پوچ‌انگاری نجات دهند.

۴. راه حل تلطیف هم راه حل صحیحی نیست، در بعد نظر دارای اشکال است؛ زیرا از یک سو، در اینجا آنچه از تجربه دینی مدنظر است، تجربه هرمنوتیکی است که بر مبنای آن هیچ تجربه‌ای اصل و صحیح‌ترین تجربه نیست و بنابراین این راه حل نیز همانند راه حل پست مدرنی منتج به شکاکیت و پوچ‌انگاری خواهد بود. از سوی دیگر، قائلین به راه حل تلطیف معتقدند، پیامبر بودن پیامبر به این دلیل است که پیامبر از تجربه دینی قوی‌تری برخوردار است. بنابراین هر چند مبانی آن‌ها غلط است اما بر اساس همان مبانی غلط، یک تجربه را (تجربه پیامبر) در طول تجربه‌ها (تجربه سایر افراد) و نه در عرض آن‌ها و متمایز از سایر تجربه‌ها دانسته‌اند که این امر با مبانی خود آن‌ها، یعنی عدم هیچ تجربه صحیح و واقعی در تناقض است.

۵. راه حل تلطیف در بعد عمل هم دارای اشکال است؛ زیرا قوانین فقهی که به شکل واضح و آشکار حکم هر عملی را در جامعه اسلامی مشخص کرده است تکرر اعمال را در یک حوزه منتفی می‌سازد. افزون بر این، نمی‌توان از این واقعیت آشکار چشم‌پوشی کرد که همواره در جامعه دینی افرادی هستند که شریعت را در هیچ شکلی از آن نمی‌پذیرند و اصل تلطیف نمی‌تواند شامل این گروه در یک جامعه دینی شود. بدیهی است که یکی از رسالت‌های قرآن کریم حذف اختلافات فکری انسان‌ها و ایجاد صلح به معنای حیاتی مسالمت‌آمیز همراه با رفع

هرگونه نزاع، نفاق، شقاق و پراکندگی در برابر طبیعتِ نزاع طلب بشری و در جهت رشد و تعالی عقلانی اوست (بقره، ۲۱۳) صلحی که از پشتوانه الهی برخوردار بوده و انسان موحد را عقلاً و تعبداً وادار به پذیرش آن می‌سازد به گونه‌ای که نتواند خلاف آن عمل کند اما چنین صلحی، به معنای تساهل و تسامح در امور انسانی، نیز بر مبنای احکام الهی است و نه احکام و اوامر انسانی؛ زیرا در اسلام مردم نسبت به خداوند صاحب حق نیستند بلکه بنده او و مکلف به اجرای قوانینی الهی هستند که تلقی، ابلاغ، اجرا و تفسیر این قوانین و معارف فقط و فقط توسط پیامبر ﷺ در مقام رهبر و امام حکومت اسلامی در بین یک امت صورت می‌گیرد؛ لذا نظام اسلامی حتی با وجود چند امام معصوم در یک‌زمان، تک رهبری است و مشورت به عنوان یکی از ویژگی‌های مؤمنان، مربوط به امور انسانی است نه احکام و اوامر الهی (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۴).

۶. به اعتقاد اسلام‌شناسان معاصر، در تفکر الهی بین معارف دینی نوعی انسجام و هماهنگی حکم‌فرماست که همگی رو به سوی یک هدف مشخص یعنی سعادت دنیوی و اخروی انسان‌ها دارند و تنها بر اساس منابع متقن است که می‌توان به فهم دین نائل شد. دین بشری چیزی جز نتیجه نیاز روانی و اجتماعی انسان نیست که به دست او و توسط خود او ساخته شده است. در مقابل، دین الهی از مبدأ غیبی بهره‌مند و متکی بر وحی الهی است. در نتیجه عقاید، باورها، احکام، اخلاق و قوانین اداره جامعه مجموعه‌ای را به نام دین تشکیل می‌دهند که می‌توانند مصداقی از دین حق یا باطل باشند و درواقع، ادیانی که در آن‌ها حق و باطل درهم تنیده‌اند، مصداق دین باطل هستند. اما دین حق که به حکم قرآن کریم فقط یک دین است، یعنی دین اسلام، مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از جانب خداوند سبحان برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است (آملی، ۱۳۹۰، صص ۷-۶).

۷. بر اساس پلورالیسم دینی مورد پذیرش مسلمان فرهنگی، حقیقت و واقعیت محصولی تاریخی، فرهنگی و رابطه‌ای هستند. این در تضاد مستقیم با آموزه‌های

اسلامی است که تنها دین حق را دین اسلام می‌شناسد، علی‌رغم این حقیقت آشکار که اسلام مصدق تمامی ادیان پیش از خود است و مسلمانان را به رعایت حقوق ادیان دیگر در زندگی اجتماعی ملزم می‌سازد.

۸. تفکر پست‌مدرنی حاکم بر مسلمان فرهنگی با پذیرش پلورالیسم بین نیازهای فرد و جامعه تقابل ایجاد می‌کند؛ زیرا انسان‌ها برای دستیابی به منافع مادی فردی، نقش خود را به عنوان عضوی از جامعه نادیده می‌گیرند و در نتیجه با حاکمیت تفکر پست‌مدرنی ساختار جامعه بیشتر فردگرا؛ و انحطاط اخلاقی و عدم انسجام اجتماعی لازمه‌ی آن خواهد بود.

۹. دین حق، ساخته دست بشر نیست بلکه مصنوع اراده خداوند، متضمن قوانینی الهی و متکی بر حقایق تکوینی ثابت و تدوین آن تنها به دست خداوند است. دین مبین اسلام، حواس و عقل را به عنوان مواهب الهی انسان دانسته و در عین حال محدودیت‌های هر دو قوه را در دست‌یابی به حقیقت مطلق تبیین می‌کند. البته همان‌طور که اسلام‌شناسان معاصر اذعان دارند، شناخت شهودی تام که در عقل محقق می‌شود منکر شناخت حس و عقل نیست، بلکه این‌ها دارای رابطه طولی هستند. در اسلام، عقل از این شأنت برخوردار نیست که در حوزه‌های هستی‌شناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، نظامات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و حکومت حکمی ارائه دهد بلکه عقل به مثابه چراغی برای شناخت دین است (آملی، ۱۳۹۰، صص ۶-۷) زیرا خداوند انسان را آفریده است و بر مبنای این شناخت از او و جهان، عهده‌دار راهبری او توسط دین است (آملی، ۱۳۹۰، ص ۹۴).

۱۰. در اسلام، حقیقت، پیوندی لاینفک با دین دارد و حتی پایه و اساس آن است. حقیقت برگرفته از قرآن و سنت است که بر عقاید، احکام و اخلاق بنا شده است. راه صحیح بهره بردن از کتاب و سنت به یاری عقل در مقام حجت باطنی است که از درون ابزار فهم حقایق و معارف خواهد بود. برخلاف پراگماتیسم که عقیده ناشی از عمل است، در اسلام، عمل هر انسانی ناشی از

عقیده اوست حتی عمل منافق، متعلق اعتقاد منافق شرک؛ و متعلق اعتقاد مؤمن توحید است (آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۲).

۱۱. در قرآن کریم عقاید، احکام و اخلاق درهم تنیده و احکام نیازمند پشتوانه اخلاقی هستند. تأکید اساسی قرآن کریم بر سه مسئله کلیدی مبدأ نظام هستی؛ غایت و معاد هستی؛ و سیر بین ابتدا و انتهای حرکت انسان است و تمامی معارف دین بدون واسطه یا با واسطه به همین سه بخش منتهی می شود (آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۳) که ناظر به سه اصل خداشناسی، پیامبرشناسی و معادشناسی است (آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۴).

۱۲. در اسلام، مهم ترین امر برای مسلمان بودن، اعتقاد تحقیقی به توحید است، یعنی اعتقادی بر مبنای علم و یقین و نه تقلید. توحید نظری و توحید عملی لازم و ملزوم یکدیگرند، هدف توحید نظری تعلیم صحیح و کامل نسبت به خداوند و هدف توحید عملی موحد شدن در ساحت ایمان و عمل است؛ لذا تسلیم شدن محض در برابر اوامر الهی، داشتن عبادتی خالص برای خداوند و نفی عبادت غیر او در رأس توحید عملی قرار دارد (آملی، ۱۳۹۷، ص ۵۱۱). بر این اساس است که تمامی احکام زندگی بشری از سوی خداوند صادر خواهد شد (آملی، ۱۳۹۷، صص ۵۲۰-۵۱۲).

۱۳. تاریخ سرگذشت پیامبران حاکی از آن است که حتی مشرکان هم با پیامبران بر سر وجود خداوند اختلاف نداشتند اختلاف اصلی آن ها بر سر ربوبیت خداوند و حق تشریع و قانون گذاری و اداره جامعه بوده است. پیامبران تدبیر انسان ها را در هر سه بعد اخلاقی، عقیدتی و اعمال مختص خداوند می دانستند لذا هرگز به هیچ حکمی از احکام الهی دست نمی زدند، حتی اگر مشرکان درخواست و انکار شدید می داشتند و هم چنین در سخت ترین تنگناها قرار می گرفتند. بدین ترتیب آشکار است که دین از سیاست جدا نیست و دین تنها با موعظه فردی و نصیحت و تعلیم مسائل فردی محقق نمی شود. هدف از بعثت انبیا هم رفع اختلافات بین مردم و اقامه نظام اجتماعی توحیدی در جامعه است. اگر اختلاف

بین مردم امری قطعی و طبیعی است این مسئله تنها با موعظه و بیان احکام درست نمی‌شود و مسلماً تشکیل حکومت توسط انبیا نیز امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر خواهد بود (آملی، ۱۳۷۹، صص ۵۶-۵۰). اصل تشکیل حکومت امری ضروری و غیرقابل انکار است.

نتیجه اینکه دایره شمولیت دین در همه سطوح اعم از اجتماعی، سیاسی، احکام و قوانین است. جایگاه اکثریت مردم در مقام عمل و اجراست یعنی در کارهای اجرایی خود آن‌ها معتبر است نه در تشریع احکام و قوانین الهی (آملی، ۱۳۷۹، صص ۹۱-۹۰).

۶. خاستگاه تاریخی مسلمان فرهنگی

مبانی فلسفی و معرفتی مسلمان فرهنگی در مقام محصولی از جهان معاصر و جریان‌ات خاص آن از جمله جهانی‌شدن و خلق و توسعه فضای مجازی بیش از همه تفکر پست‌مدرنی و پلورالیسم است که بر اساس آن واژه اسلام معنای اصلی خود را از دست داد و به جای یک دین الهی بر محور توحید در نظر و عمل، نشانگر ایدئولوژی گروه‌هایی کثیر با سلايق شخصی نامتناهی شد. اما این پدیده به ظاهر معاصر را نمی‌توان صرفاً به تفکرات پست‌مدرنی و پلورالیستی تقلیل داد بلکه مسلمان فرهنگی از همان صدر اسلام وجود داشته است و اختصاص به زمان و مکتب فلسفی و معرفتی خاصی ندارد. برخی از مسلمانان از همان ابتدای ظهور اسلام با وجود پای‌بندی به قرائت سنتی از دین اسلام، به جای اتخاذ یک زندگی مبتنی بر اسلام راستین، با وسوسه تقلید از فرهنگ‌های غیراسلامی مواجه بوده‌اند. به رغم اینکه این موضوع مبتلابه تاریخ اسلام بوده است اما با ظهور پست‌مدرنیسم و پلورالیسم با قوت و شدت بیشتری در تار و پود فرهنگ جوامع اسلامی معاصر رسوخ کرده، توسعه یافته و در نتیجه مشکلات ناشی از آن نیز مضاعف شده است.

هرچند دین اسلام در ابتدا مانند امروز نبوده است اما برخی از مسلمانان به شیوه‌هایی مشابه مسلمان فرهنگی عمل می‌کرده‌اند و سیال بودن اعمال و هویت‌های دینی در بین

مسلمانان از ابتدا وجود داشته است. این دوری گزیدن از احکام اسلام ناب در قرآن کریم دیده می‌شود خواه در مورد غذا (حرام و شراب و گوشت خوک و مردار)، رابطه جنسی، شهوت، ثروت، شهرت، سیاست، اقتصاد و... بنابراین، تاریخ اسلام حاکی از آن است که برخی مسلمانان در مقام عمل شبیه به بعضی از مسلمانان معاصر عمل می‌کرده‌اند و در زندگی روزمره خود با برخی معضلات مشابه آن‌ها مواجه بوده‌اند. عده‌ای از مسلمانان از همان صدر اسلام با این وسوسه مواجه بوده‌اند که به جای احکام اسلامی، اعمالی مغایر با آن انجام دهند. این بدین معناست که برخی عناصر مطرح در پدیده مسلمان فرهنگی قرن بیست و یکم، در عده‌ای از مسلمانان صدر اسلام که اتفاقاً به قرائت سنتی از دین اسلام هم پای‌بند بوده‌اند نیز وجود داشته و از ابتدا با افراد و جوامع مسلمان عجین بوده است. البته در مقابل، به همان اندازه هم همواره مسلمانانی مؤمن به احکام الهی بوده‌اند که از همان روزهای آغازین اسلام در کنار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مردم را به مقاومت در برابر چنین دیدگاه‌های فرهنگی دعوت کرده‌اند (نک: شهیدی، ۱۳۹۲). مستندات تاریخی و شواهد کثیری دلالت بر آزار و اذیت و شهادت مسلمانان توسط کفار و طرد شدید دنیای سکولار عرب از جانب مسلمانان صدر اسلام دارد که همگی حاکی از تلاش ستودنی مسلمانان صدر اسلام برای رد ارزش‌ها و تعهدات اجتماعی دنیای سکولار زمان خویش است. حتی در زمانی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حکومت یکپارچه اسلامی را فراهم کردند، کل افراد جامعه آن زمان اسلام را پذیرفتند اما همه آن‌ها ایمان نیاوردند و این گواهی است بر اینکه پذیرش اسلام به عنوان دین رسمی یک حکومت یا دولت حتی در زمان حکومت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام، تفاوتی در حذف کامل مسلمانان فرهنگی از آغاز اسلام تاکنون به همراه نداشته است (نک: شهیدی، ۱۳۹۲). بنابراین، اگرچه اصل تشکیل حکومت اسلامی امری ضروری است اما جایگاه مردم در مقام عمل و اجراست (آملی، ۱۳۷۹، صص ۹۱-۹۰) بدین معنا که تلاش برای اصلاح دین فقط از طریق سیاست و حکومت هرگز کارساز نخواهد بود بلکه اتحاد جامعه اسلامی نیز باید در کنار سیاست و حکومت به دنبال تحقق بخشیدن به اسلام ناب باشند. از این رو وجود مسلمانان فرهنگی هم در کشورهایی با حکومت و دولت اسلامی و هم

در حکومت‌های غیراسلامی، پدیده‌ای منحصر به جهان معاصر نیست. افزون بر این، اگرچه همواره در فرهنگ و تمدن اسلامی^۱ محوریت قرآن کریم به چشم می‌خورد، اما از همان قرن‌های نخستین اسلام اندیشه رواداری و تسامح در جامعه مسلمانان به چشم می‌خورد. برای مثال ظهور این اندیشه را در قرن چهارم هجری بیش از همه در گروه اخوان‌الصفاء می‌توان دید. کسانی که با بهره‌مندی از فلسفه بودائی، هندی، ایرانی، فیثاغوری، افکار سقراط، افلاطون و ارسطو، سعی در استخراج اصول فلسفه یونان و به‌ویژه فیثاغوریان از متون آیات قرآنی و اخبار و روایات اسلامی داشتند تا بدین وسیله بتوانند به اختلافات موجود در جامعه اسلامی زمان خود پایان دهند. به اعتقاد این جماعت، نزاع‌های اجتماعی، سیاسی، دینی و قومی موجود در جامعه مسلمانان ناشی از تعدد ادیان و مذاهب دینی و قومی در این جوامع است لذا وجود مذهبی مأخوذ از همه ادیان و مذاهب برای حذف این نزاع‌ها ضروری است. این افراد در موارد متعددی از رسائل خود اعتراف کرده‌اند که هدف آنان تلفیق بین علم، زندگی و دین است و بدین جهت در تمام شئون علمی نیز وارد شدند (نک: محمدی و خزایی، ۱۳۹۸). بنابراین اسلام همواره با انسان‌هایی مواجه بوده است که علی‌رغم پذیرش مشتاقانه آن همچنان به کارهایی خلاف احکام و آموزه‌های اسلامی مبادرت داشته‌اند. اسلام فرهنگی و مسلمان فرهنگی پدیده‌ای نیست که در شرایط بسیار خاص شکوفا شده باشد بلکه این پدیده به‌عنوان یک پیش‌فرض، نتیجه طبیعی وضعیت بشر آلوده به گناه است که به‌جای نگرسته شدن به آن در مقام یک عامل نابهنجار در جامعه، از سوی فرهنگ جامعه خود تبدیل به یک امر بهنجار شده است. مسلمان فرهنگی رویه‌ای عادی شده از نظر اجتماعی و فرهنگی از سوی افراد یک جامعه است. اما جریان‌ات خاص جهان معاصر از جمله جهانی‌شدن و خلق و توسعه فضای مجازی و مکاتب و جریان‌اتی فلسفی نظیر پست‌مدرنیسم و پلورالیسم باعث شدند تا مسلمان فرهنگی که در میانه هویت‌های

۱. یعنی آنچه که صرفاً مربوط به فقه و اصول و تفسیر قرآن و احادیث است نیست بلکه کلیه معارفی است که در طول تاریخ مورد بحث و جرح و تعدیل و نقض و ابرام مسلمین واقع شده است و بدست دانشمندان اسلامی در باب آن‌ها کتاب‌هایی نوشته شده است.

سستی و مدرن قرار گرفته است با قوت و شدت بیشتری در تار و پود فرهنگ جوامع اسلامی معاصر رسوخ کرده و توسعه یابد و در نتیجه مشکلات ناشی از آن نیز مضاعف شده است.

۷. نتیجه

مسلمان فرهنگی بر افرادی قابل اطلاق است که داعیه مسلمانی داشته اما افکار، عقاید و رفتار آن‌ها عمدتاً تحت تأثیر فرهنگ زمان خویش و نه دین اسلام است. این افراد در کنار انجام برخی از اعمال دینی، با اتخاذ رفتارهای فرهنگ سکولار در تضاد با اسلام ناب؛ و تبدیل این رفتارهای فرهنگی به امری بهنجار و عادی در جامعه، در تقابل با اسلام ناب قرار می‌گیرند. ترکیب دو اصطلاح «مسلمان» و «فرهنگی» حقیقت مسلمان فرهنگی و درک ماهیت آن را در خفا قرار داده و کاشف از آن نیست. واکاوی پشتوانه معرفتی و فلسفی مسلمان فرهنگی، این حقیقت را کاملاً آشکار ساخته و اشتراکات آن را با پلورالیسم دینی مخصوصاً در عناصری همچون تنوع دینی، وجود تفاسیر متعدد از یک دین واحد و شریعت تلطیفی نشان می‌دهد. گوهر مسلمان فرهنگی پست مدرنیسم و پلورالیسم درون دینی است. مسلمان فرهنگی ارزش‌های منتج از تفکرات مبتنی بر عقلانیت خودبنیاد را بر اسلام تحمیل و با آن ادغام می‌کند. درحالی‌که در اسلام، تلقی، ابلاغ، اجرا و قوانین و معارف الهی که فصل الخطاب و فصل الختام تکثرات و اختلافات جامعه مسلمانان است فقط توسط پیامبر ﷺ در مقام رهبر و امام حکومت اسلامی در بین یک امت صورت می‌گیرد و نه توسط مردم؛ و حقانیت و عدم حقانیت قول و فعل مسلمانان برحسب نزدیکی و دوری به قول، فعل و تقریرات پیامبر ﷺ است. تبیین این امر برای آحاد جامعه مسلمین و درک چگونگی مبارزه اسلام با فرهنگ زمان خاص خویش می‌تواند به مسلمانان در درک مبارزات فرهنگی جامعه آن‌ها در زمان حال حاضر یاری رساند. همچنین بیان تمایزات بین مسلمان فرهنگی و مسلمان راستین و ضرورت بازنگری در مفاهیم و ویژگی‌های اصلی اسلام برای مسلمان فرهنگی، چالش بزرگی پیش روی او قرار می‌دهد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

الیاده، میرچا. (۱۳۷۹). دین پژوهی (مترجم: بهاء الدین خرمشاهی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

بایرز، فردریک و همکاران. (۱۳۸۵). نگاهی به روشنگری مدرنیته و ناخرسندی های آن (مترجم: محمد ضیمران). تهران: انتشارات علم.

پترسون، مایکل، هاسکر، ویلیام، رایشنباخ، بروس، بازینجر، دیوید. (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی (مترجم: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی). تهران: طرح نو.

جوادی آملی، عبد... (۱۳۷۹). ولایت فقیه. ولایت فقاهاست و عدالت (چاپ دوم). قم: نشر اسراء.

جوادی آملی، عبد... (۱۳۸۳). زن در آینه جمال و جلال (چاپ بیست و هشتم). تهران: دارالهدی.

جوادی آملی، عبد... (۱۳۸۴). ویژگی نظام اسلامی. ماهنامه پاسدار اسلام (۲۸۴).

جوادی آملی، عبد... (۱۳۹۰). شریعت در آینه معرفت (چاپ ششم). قم: نشر اسراء.

جوادی آملی، عبد... (۱۳۹۷). توحید در قرآن (چاپ نهم). قم: نشر اسراء.

خانجانی، رضا. (۱۴۰۰). طرح کلی اسلام از منظر آیت... جوادی آملی. فصلنامه علمی-پژوهشی مهدویت: مشرق موعود، ۱۵ (۵۷)، صص ۹۲-۷۷.

رهنمایی، سید احمد. (۱۳۸۴). غرب شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۷). صراط های مستقیم. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

شهیدی، سید جعفر. (۱۳۹۲). تاریخ تحلیلی اسلام. تهران: علمی و فرهنگی.

مجتهد شبستری، محمد، صدری، محمود، صدری، احمد، فرهادپور، مراد. (۱۳۷۴). «پلورالیسم دینی»، فصلنامه کیان، ۵ (۲۸). صص ۲۶-۳.

محمدی، رمضان؛ خزائلی، محمدباقر. (۱۳۹۸). «جمعیت اخوان‌الصفاء و اندیشه رواداری اسلامی» دوفصلنامه پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، ۱۳(۲۵)، صص ۱۳۳-۱۲۵.
 مددپور، محمد. (۱۳۸۵). فلسفه‌های پست‌مدرن غربی: گریز و گذر از مدرنیته. تهران: انتشارات
 سوره مهر.

ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۰). کثرت‌گرایی نجات‌شناختی. تهران: انتشارات اقبال.
 نوذری، حسین‌علی. (بی‌تا). صورت‌بندی مدرنیته و پست‌مدرنیته. تهران: نقش جهان.
 هیک، جان. (۱۳۷۲). فلسفه دین. مترجم: بهرام راد. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی
 Beaman, Jean. (2017). *Citizen Outsider: Children of North African Immigrants in France*, University of California Press.
 Blakholm, Joseph. (2022). *The Secular Paradox: On the Religiosity of the Not Religious*, NYU Press.
 Bowen, John R. (2010). *Can Islam Be French? Pluralism and Pragmatism in a Secularist State*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
 Hussain, Jamila, Possami, Adam. (2013). *Applying Sharia in the West: Facts and the Future of Islam Rules on Family Relations in the West*, Leiden University Press.
 Khan, Aliyah. (2020). *Far from Mecca: Globalizing the Muslim Caribbean*, Rutgers University Press.
 Lippy, Charles. (1994). *Being Religious, American Style: A History of Popular Religiosity in the United States*, Westport, Conn, Greenwood Press.
 Karim, Jamillah. (2010). *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism To Cosmopolitanism*, University of South Carolina Press.
 Ruthven, Malise. (2012). *Islam: A Very Short Introduction*, Oxford University Press.
 Seise, Claudia. (2022). *New Method in the Study of Islam*, Edinburgh University Press.
 Yilmaz, Selman. (2014). 'Cultural Muslims: Background Forces and Factors Influencing Everyday Religiosity of Muslim People' *Journal of History Culture and Art Research*, (Vol. 3, No.3), Copyright©Karabuk University.

References

* The Holy Quran

Beaman, J. (2017). *Citizen outsider: Children of North African immigrants in France*. University of California Press.

Blankholm, J. (2022). *The secular paradox: On the religiosity of the not religious*. NYU Press.

Bowen, J. R. (2010). *Can Islam be French? Pluralism and pragmatism in a secularist state*. Princeton University Press.

Byers, F., et al. (2006). *A look at Enlightenment modernity and its dissatisfactions* (M. Zimaran, Trans.). Tehran: Elm Publications. [In Persian]

Eliade, M. (2000). *Religious studies* (B. Khoramshahi, Trans.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]

Esra Publications. (n.d.) [In Persian]

Hick, J. (1993). *Philosophy of religion* (B. Rad, Trans.). Tehran: Alhoda International Publications. [In Persian]

Hussain, J., & Possami, A. (2013). *Applying Sharia in the West: Facts and the future of Islam rules on family relations in the West*. Leiden University Press.

Javadi Amoli, A. (2000). *Velayat-e Faqih: The guardianship of jurisprudence and justice* (2nd ed.). Qom: Esra Publications. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2004). *Woman in the mirror of beauty and majesty* (28th ed.). Tehran: Dar al-Hoda. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2005). Characteristics of the Islamic system. *Pasdar-e Islam Monthly*, (284). [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2011). *Sharia in the mirror of knowledge* (6th ed.). Qom: Esra Publications. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2018). *Tawhid in the Qur'an* (9th ed.). Qom: Esra Publications. [In Persian]

- Karim, J. (2010). *Rethinking Islamic studies: From Orientalism to cosmopolitanism*. University of South Carolina Press.
- Khan, A. (2020). *Far from Mecca: Globalizing the Muslim Caribbean*. Rutgers University Press.
- Khanjani, R. (2021). A general plan of Islam from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli. *Mahdaviat Scientific-Research Quarterly: Mashreq-e Mow'ood*, 15(57), 77–92. [In Persian]
- Lippy, C. (1994). *Being religious, American style: A history of popular religiosity in the United States*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Madadpour, M. (2006). *Western postmodern philosophies: Escape and transition from modernity*. Tehran: Soore Mehr. [In Persian]
- Malekian, M. (2001). *Soteriological pluralism*. Tehran: Eqbal Publications. [In Persian]
- Mohammadi, R., & Khazaeli, M. B. (2019). Ikhwan al-Safa and the idea of Islamic tolerance. *Iran and Islam Historical Research Biannual*, 13(25), pp. 125–133. [In Persian]
- Mojtahed Shabestari, M., Sadri, M., Sadri, A., & Farhadpour, M. (1995). Religious pluralism. *Kiyan Quarterly*, 5(28), pp. 3–26. [In Persian]
- Nozari, H. A. (n.d.). *Structuring modernity and postmodernity*. Tehran: Naqsh-e Jahan. [In Persian]
- Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., & Basinger, D. (1997). *Reason and religious belief* (A. Naraqi & E. Soltani, Trans.). Tehran: Tarh-e No. [In Persian]
- Rahnamayi, S. A. (2005). *Westology*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Ruthven, M. (2012). *Islam: A very short introduction*. Oxford University Press.
- Seise, C. (2022). *New method in the study of Islam*. Edinburgh University Press.
- Shahidi, S. J. (2013). *Analytical history of Islam*. Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]

- Soroush, A. (1998). *The Straight Paths*. Tehran: Sirat Cultural Institute. [In Persian]
- Yilmaz, S. (2014). Cultural Muslims: Background forces and factors influencing everyday religiosity of Muslim people. *Journal of History Culture and Art Research*, 3(3). <https://doi.org/10.7596/taksad.v3i3.413>