

مبنای ساخت مدل برای سنجش دین‌داری

علی‌رضا شجاعی زند*

چکیده

ایده‌ها و اندیشه‌ها در فرایند شکل‌گیری لزوماً ترتیب درست و مراحل منطقی خود را طی نمی‌کنند. آنها بیشتر، وقوع و ظهوری «طبیعی» دارند تا «منطقی». از همین روست که مطالعات دین‌داری، پیش از مدل‌سازی و مدل‌سازی‌ها پیش از تأمل در مبنای ساخت مدل‌های دین‌داری به ظهور رسیده‌اند. مدل‌سازی برای دین‌داری، از پی مطالعات بسیط اولیه در اطراف دین‌داری ضرورت پیدا کرد و کنکاش در منطق و مبنای ساخت مدل‌ها نیز متعاقب چند دهه تلاش دین‌پژوهان در ساخت و عرضه مدل‌های مختلف دین‌داری، موضوعیت یافته است. این مقاله خود را در مرحله‌ی اخیر از این فرایند، یعنی بررسی منطق و مبنای ساخت مدل‌های دین‌داری تعریف می‌کند و مدعی است که در واقع ما با «دین‌داری‌ها» و نه «دین‌داری» مواجهیم و مدل معتبر و مقبول هر دین‌داری را نیز تنها باید از همان دین خاص اخذ کرد. از این مدعا که در برابر دو رویکرد «عام‌گرا» و «خاص‌گرا» در کار مدل‌سازی دین‌داری مطرح گردیده، در هفت دفاع شده است.

واژگان کلیدی: دین، دین‌داری، معنویت‌گرایی، مدل‌سازی، سنجش، قلمرو دین، انتظار از دین

مسئله

مطالعات «دین» سابقه‌ای بس طولانی دارند، اما تأمل در اطراف «دین‌داری» یک مبادره متأخر است که عمدتاً از سوی کسانی غیر از دین‌پژوهان به تحقق رسیده است. مسئله روان‌شناسان و جامعه‌شناسانی که برای نخستین بار به تحقیق و بررسی‌هایی درباره دین‌داری مبادرت نمودند، چیزی غیر از دین‌داری بود. آنان در مسیر مطالعه در اطراف موضوعات اصلی خویش، یعنی احوالات فرد و جامعه، به سوی این نوع مطالعات جلب شدند و سنگ نخست تحقیقات دین‌داری را بنا گذاشتند.

این سابقه اگر صائب و صادق باشد، نشان می‌دهد که مطالعات دین‌داری از آغاز در بستر درست و مجرای مناسب خود قرار نگرفته است و از همین رو، دچار برخی نقصان و کژی‌هایی است که باید با بازنگری در پیش‌فرض‌ها و اصلاح زمینه‌ها برطرف گردد. آنچه ذیل مطالعات دین‌داری صورت گرفته و با این عنوان شناخته شده، عمدتاً شامل بررسی‌هایی است برای «شناسایی نوع دین‌داری» و «سنجش نرخ دین‌داری». البته مباحثی چون بررسی «ریشه دین‌داری»، «فرایند شکل‌گیری دین‌داری» و «تغییر کیش و نوآیینی» نیز مطرح هستند که از پیوست‌های تکمیلی همان دو موضوع محوری هستند. گونه‌شناسی و سنجش نرخ در آغاز، کمتر با ملاحظه ابعاد و جنبه‌های مختلف دین‌داری همراه بود و غالباً با تمرکز و تقلیل بر یک بُعد یا جنبه خاصی از آن صورت می‌گرفت و ارزیابی می‌شد. به تدریج با رشد و ارتقای کیفی تحقیقات، توجه محققان نیز به سوی کثیرالابعاد بودن این پدیده معطوف گردید و همچون سازه‌ای مرکب، مورد شناسایی و بررسی قرار گرفت. از این پس بود که بحث از مدل‌سازی برای سنجش دین‌داری موضوعیت پیدا کرد و روان‌شناسان و جامعه‌شناسان دین را در سطح خرد، به ساخت و ارائه مدل‌های دین‌داری مشغول ساخت (هیل و هود ۱۹۹۹؛ شجاعی‌زند ۱۳۸۴).

مهم‌ترین پرسشی که پس از مواجه شدن با مدل‌های متعدد دین‌داری مطرح شد، این بود که مبنای ساخت و ملاک اعتبار آن و راه تشخیص و ترجیح هر یک از آنها بر دیگری چیست؟ آیا می‌توان از مدلی عام و مشترک برای سنجش دین‌داری سخن گفت، یا صائب‌تر آن است که از مدل‌های دین‌داری صحبت شود؟ آیا تعددپذیری مدل‌ها باعث خدشه در اعتبار آنها و بروز نسبیت در سنجش نمی‌گردد؟ پایه و اساس تعدد در

مدل‌ها چیست و آیا مطالعات دین‌داری را دستخوش مجادلات کلامی نمی‌سازد؟ پرسش از مبانی و منطق ساخت مدل و ملاک و مسیر اعتباریابی آن، برای مجامع علمی و دین‌پژوهان ایرانی از موضوعیت و ضرورتی به مراتب بیش از خاستگاه نخستینش برخوردار است؛ زیرا از یک سو با آموزه‌ها و واقعیت‌های دینی بس متفاوت از جوامع غربی - مسیحی مواجه‌اند که مانع از الگوبرداری بی‌دخول و تصرف از دستاوردهای نظری و تجربی ایشان می‌گردد؛ با این وصف، به تأسی از یک سنت ناصواب اما رایج، همچنان به اخذ و اقتباس از ادبیات نظری و تجربیات پژوهشی غرب به عنوان پیشقراول علم فراخوانده می‌شوند.

این مقاله همچنین قادر است تا از راهبرد موسوم به بومی‌سازی علم که در برخی رویکردها، به نوعی صورت‌گرایی نازل دچار شده و ناخواسته در اصل عمومیت معرفت^۱ تردید افکننده است، نیز رفع ابهام کند و مصداق و مجرای قابل دفاع‌تری از آن ارائه نماید.

حصول اجماع و توافق بر سر مبانی و منطق ساخت مدل دین‌داری، می‌تواند به مطالعات میدانی دین‌داری در ایران، سامان و جهت روشنی ببخشد و آنها را در مسیری هم‌افزا و کامل‌کننده قرار دهد.

رویه‌ها در ساخت مدل

با این که در مبنا و منطق ساخت مدل‌های دین‌داری، کمتر بحث و تأمل شده است؛ اما تلاش‌ها برای ابداع مدل و به‌کارگیری آن در سنجش دین‌داری، همچنان ادامه دارد و هر جامعه‌شناس و روان‌شناس نوپایی با اندک آشنایی با دین و تکنیک‌های پیمایش، بی‌محابا و به سلیقه و روش شخصی خویش، بدین کار مبادرت می‌نماید.^۲ این در حالی است که تا قبل از توقف و تأمل کافی در تعیین مبنا و اخذ نتایج روشن از آن، هرگونه اقدامی برای ساخت مدل و سنجش این پدیده پیچیده و ذوابعد، نامطمئن و بی‌اعتبار است.

عمومیت مورد انتظار علم و پیشگیری از غلتیدن به ورطه نسبیت، اختصاص به

1. Universality in knowledge

۲. برای مشاهده فهرست ناقصی از این تحقیقات که در سطوح مختلف علمی و توسط مراکز مختلف پژوهشی و دانشگاهی ایران انجام گرفته است، نگاه کنید به: (کاظمی و فرجی، ۱۳۸۸).

همین مرحله دارد و باید آن را در بحث از «مبانی ساخت مدل» تأمین کرد. تسریِ عمومیت و اشتراک به مرحله بعد، یعنی ساخت مدل، اساساً غیر لازم و بدون توجیه است؛ چراکه موجب تعمیم نابجا در موضوع و نافی تشخیص و تمایز موجود در مصادیق دین‌داری‌ها است.

راه‌ها و رویه‌های اتخاذ شده در مدل‌سازی و ساخت سنجه، متنوع و متعددند. رایج‌ترین آنها مسیری است که روان‌شناسان و جامعه‌شناسان دین به مثابه ناظران مشرف و بی‌طرف، در طراحی و ارائه یک مدل عام اتخاذ کرده‌اند.^۱ با این که هدف این قبیل تلاش‌ها، رسیدن به مدلی مشترک برای سنجش دین‌داری در تمامی ادیان بوده، در عین حال کمتر به اجماع و توافق نظر انجامیده است؛ زیرا هم نسبت به تنظیم و تحکیم مقدمات مبنایی کار خویش بی‌اعتنایی رواداشته‌اند و هم از فحوای آموزه‌های ادیان، بی‌اطلاع بوده‌اند. آنها حتی به مبنا و مأخذ ادعایی خویش، یعنی استقرای دین‌داری‌های محقق هم چندان پایبند نمانده‌اند؛ چرا که قادر نبوده‌اند تمامی صور تجلی‌یافته دین‌داری در همه ادیان را رصد نموده و در ساخت مدل عام خویش لحاظ نمایند. بنابراین، بیش از آنکه به مشخصات و قابلیت‌های یک مدل عام نائل آمده باشند، از مدل‌های عمدتاً خاصی سردرآورده‌اند و در همان حال، ادعای شمولیت و درخواست تعمیم هم دارند.^۲

در مقابل این شیوه افراطی عام‌گرا، کسانی هم از الگوی خاص‌گرایانه تفریطی در ساخت مدل و سنجه دین‌داری دفاع کرده‌اند. شیوه اخیر از این عقیده دفاع می‌کند که مدل‌ها بیش از ادیان، باید تابع انواع دین‌داری‌ها باشند (محدثی، ۱۳۸۹). بی‌توجه به این که بر تنوع‌پذیری دین‌داری، هیچ حد یقینی متصور نیست و گونه‌های آن می‌تواند تا آحاد دینداران، تنوع و تکثر پذیرد و در نتیجه ممکن است تعداد مدل‌ها و سنجه‌های مورد نیاز تا عدد متدینان و بلکه به بیش از آن،^۳ افزایش یابد. به علاوه چون قرار است مدل‌ها از انواع تحقق‌یافته دین‌داری‌ها اخذ و برساخته شود و صورت‌های محقق آن نیز هنوز به پایان نرسیده است و نخواهد رسید؛ پس هیچ‌گاه از ثبات و قوام مورد انتظار از یک مدل به مثابه ملاک و مبنایی برای سنجش، برخوردار نخواهند شد.

۱. چارلز گلاک و رودنیاستارک مدعی بودند که مدل ارائه‌شده آنها به‌رغم داشتن زمینه و صبغه مسیحی، قابلیت به‌کارگیری و تعمیم جهانی دارد. نگاه کنید به: (گلاک و استارک ۱۹۶۵، ص ۱۹؛ استارک و گلاک، ۱۹۷۰، ص ۱۴).

۲. برای اشاراتی درباره مقبولیت و رواج پیدا کردن مدل گلاک و استارک و همچنین برخی از نقدهای وارده به آن خصوصاً به مدعای جهانی و عام بودن مدل، نگاه کنید به: (شجاعی‌زند، ۱۳۸۴).

۳. از آن رو تعداد گونه‌های دین‌داری می‌تواند به بیش از عدد دینداران افزایش یابد که هر فرد دیندار نیز ممکن است گونه‌های متفاوتی از دین‌داری را تجربه نماید.

مسیر و مبنای ما برای ساخت مدل، اما راهی است در میانه «عام‌گرایی محض» و «خاص‌گرایی مفرط». میانه‌گیری در اینجا نه یک راهکار زیرکانه برای به‌هم‌افزایی امتیازات هر دو روش است و نه یک رویکرد منفعلانه و واکنشی نسبت بدانها و نه برای حفظ تعادل و کاستن از مضرات افراط و تفریط‌های جاری در شیوه‌های مذکور؛ بلکه متکی به منطق و دلایل خاصی است که بیش از هر چیز، از ماهیت موضوع مورد سنجش، یعنی دین‌داری بر می‌خیزد. به اعتقاد ما اتخاذ هرگونه مبنا و مسیر دیگری در ساخت مدل و سنجه دین‌داری جز این مسیر، منطقاً فاقد قابلیت و اعتبار لازم برای سنجش دین‌داری است و در بهترین حالت، تنها قادر است ابعاد و عناصری از دین‌داری و نه دین‌داری را در کلیت آن مورد سنجش قرار دهد.

پیش از توضیح و تشریح مبنای اتخاذ شده در ساخت مدل و بیان دلایل خویش در دفاع از آن، لازم است، منظور از «مدل» و «سنجه» که حکم ابزارهای لازم برای سنجش دین‌داری را دارند، مشخص‌تر بیان نماییم.

«مدل» اصطلاحی است با معانی و کاربردهای بسیار متنوع که با مضاف شدن به «دین‌داری»، معنا و کاربرد خاصی پیدا کرده است. مدل دین‌داری در اینجا به معنی قالب و سازه معینی است، مرکب از عناصر و مؤلفه‌های مختلف که تماماً منشأ دینی دارند و با انگیزه‌های دینی تعقیب می‌شوند. تفاوت میان مدل‌های مختلف دین‌داری، از تعداد مؤلفه‌های دخیل، ترتیب و ترابط میان آنها و مشخصات و ممیزات هر یک از عناصر تشکیل‌دهنده آن نشئت می‌گیرد. مدل‌ها با وجود تنوع بسیار، بر ملاک‌های عامی استوارند که مبنای ارزیابی و سنجش اعتبارشان قرار می‌گیرد.

«سنجه» همچنان که از فحوای ظاهری آن نیز مشهود است، ابزاری است برای سنجش که متناسب با همان مدل ساخته می‌شود؛ بنابراین، با توجه به ابعاد کثیره و عناصر متنوعی که در هر مدل وجود دارد، ممکن است تکافوی لازم برای پوشش دادن به آن را پیدا نکند و به بیش از یک سنجه برای اندازه‌گیری نیاز افتد. سنجه‌ها از یک‌سو به مؤلفه‌ها و ابعاد تشکیل‌دهنده مدل به مثابه موضوع متکی هستند و از سوی دیگر بر اصول و منطق روش‌شناختی عام ابتننا دارند و در همان حال، از جانب اقتضائات محیطی و امکانات پژوهشی هم تحدید می‌شوند.

مدعای ما

تمرکز این مقاله، بر گام نخست از مراحل چهارگانه‌ای است که در فرایند سنجش دین‌داری منطقاً باید پیموده شود:

۱. تشریح مبانی منطقی ساخت مدل و بیان ضرورت، اعتبار و دلایل ترجیحی آن؛
۲. ارائه و معرفی مدل پیشنهادی دین‌داری؛
۳. ساخت سنجه یا سنجه‌های متناسب بر اساس آن؛
۴. تمهید شرایط برای انجام مطالعات میدانی دین‌داری.

مدعای ما درباره‌ی مدل مناسب برای سنجش دین‌داری آن است که تنها قالب و مسیر مقبول، قالبی است که خود دین، به وضوح و یا به تلویح، آن را ارائه می‌نماید، بنابراین، به جای مدل دین‌داری، بحث از مدل‌های دین‌داری است که حسب ادیان، تنوع می‌پذیرند. پس مدل‌های دین‌داری، متعدد و متکثرند؛ اما کثرتشان، نه به تعداد گونه‌های دین‌داری، بلکه به عدد ادیان است.

دلایل ما در اتخاذ این مبنا برای ساخت مدل، بر هفت پیش‌فرض و مدعیات مأخوذ از آنها مبتنا دارد که هر کدام، یکی از خلط و خطاهای مفهومی رایج در بحث‌های دین‌داری را برطرف می‌نماید:

ردیف	پیش‌فرض	مدعا
۱	میان «تعریف» و «معرفی» دین، تفاوت وجود دارد	و دین‌داری بیش از «تعریف»، بر «معرفی» همان دین استوار است.
۲	میان «دین» و «معنویت»، تفاوت وجود دارد؛	پس «دین‌داری»، غیر از «معنویت‌گرایی» است.
۳	از آنجا که دین یک پدیده «دلالتی»، «فحوایی» و «انشایی» است؛	پس دین‌داری نمی‌تواند از وضع و حالتی «نامتعیّن» برخوردار باشد.
۴	از آنجا که دین واجد پیام و جهت‌گیری «معینی» است؛	پس «مرجع تعیین دین‌داری»، جز «خود» دین نمی‌تواند باشد.
۵	مطالعات دین‌داری هم به «تعریف» و هم به «تعیین» دین‌داری نیاز دارد؛	ساخت مدل اما مأخوذ و مسبوق به «تعیین دین‌داری» است.
۶	دلالت داشتن دین و تعیین یافتن دین‌داری، نافی «انتخاب» نیست؛	در عین حال، امکان «انتخاب دین‌داری» پس از «انتخاب دین» را محدود می‌سازد.
۷	«قلمرو دین»، به جز «انتظار از دین» است	و دین‌داری بر «قلمرو» و نه «انتظار» از دین مبتنا دارد.

۱. معرفی و نه تعریف

«تعریف» به عنوان سنگ بنای ساختمان معرفت، در عین حال نخستین پله از نردبان تجرید و فاصله گرفتن از واقعیت است. میل به تعمیم که از ساده‌گزینی ذاتی آدمی نشئت گرفته است، از «دسته‌بندی» واقعیات متکثر و پراکنده آغاز می‌شود و با مفهوم‌سازی و ارائه «تعریف» برای صورت‌های نوعی، تداوم پیدا می‌کند. «تبيين» و کشف «قوانین عام»، از گام‌های بعدی همان مسیری است که با خصلت تعمیمی تعریف، گشوده شده است. «معرفی» اما به‌رغم تناظر و ترادف ظاهریش با تعریف، از حیث مفهومی و کاربردی، در مقابل آن می‌نشیند؛ چرا که برخلاف خصلت انتزاعی تعریف و تقلیل و دستکاری‌هایش در واقعیت، در پایین‌ترین سطح انتزاع قرار دارد و کمترین فاصله را از واقعیت می‌گیرد. این از ویژگی توصیفی و تفریدی آن برمی‌خیزد و به همین رو نیز کمتر در کار تبیین و کشف قوانین، مورد استفاده و مراجعه قرار می‌گیرد.

اهمیت تأکید و عطف توجه به تمایزات میان این دو ابزار مفهومی قرین، بیش از نکته‌سنجی‌های لفظی و معرفتی، به دلیل ضرورت و کاربردهای متفاوت آنها است؛ به‌ویژه نیازی که به هر دوی آنها در مطالعات دین و دین‌داری وجود دارد. برای مثال، در حالی که بحث «ریشه دین‌داری» به دلیل خصلت عام موضوع، محتاج ارائه «تعاریفی» از انسان و از دین است؛ بحث‌های «منشأ دین»، به دلیل ماهیت مصداقی و انضمامی‌اش، به معرفی، یعنی واکاوی‌های دقیق تاریخی و اسنادی نیاز دارد. بر همین سیاق می‌توان گفت که سنجش دین‌داری نیز به دلیل ماهیت مصداقی و تخصیصی‌اش، به معرفی پیشینی همان دین متناسب بدان و نه تعریف عام دین، احتیاج دارد.^۱

دین‌داری در رساترین تعبیر، این معنا را با خود دارد که شخص «دین-دار»، واجد یا متأثر یا پایبند به «امر مشخصی» است که او را از دیگران، اعم از غیر دین‌داران و پیروان دیگر ادیان، جدا می‌سازد. نقطه تأکید در این بیان، روی همان امر مشخص است که در شایع‌ترین برداشت، اشاره به عقاید و احکامی دارد که ادیان عرضه می‌دارند و به واسطه آن، از یکدیگر تمایز می‌پذیرند. با نظر به همین جنبه خصوصیت‌بخش و

۱. در برخی از مطالعات مربوط به سنجش دین‌داری، محققان به سراغ تعریف دین رفته‌اند و در عین حال هیچ استفاده‌ای از آن برای ساخت و ارائه مدل خویش ننموده‌اند. برای نمونه نگاه کنید به: (طالبان، ۱۳۷۹؛ آذربایجانی، ۱۳۸۴).

2. Critic matter

تمایزگذار در مضمون دین‌داری است که گفته شد: هر مدلی از دین‌داری، بر معرفی دین معینی استوار است و در نتیجه برای سنجش میزان دین‌داری و حتی گونه‌شناسی آن، نه با «مدل» که با «مدل‌های» دین‌داری متناسب و متخذ از هر یک از ادیان سروکار داریم.

معرفی دین‌داری در این بیان، نیازمند اتخاذ مبنا و مسیری صرفاً «الهیاتی» است؛ بنابراین، از آن دسته از دین‌پژوهانی که مدل دین‌داری را بر معرفی مصداقی دین استوار می‌سازند و در عین حال، با رویکردی «پدیدارشناسانه» آن را فراچنگ می‌آورند، تمایز می‌یابد.^۱

۲. دین‌داری و نه معنویت‌گرایی

معنویت، از ساحات و «ابعاد وجودی» انسان است و بدین معنا، از زمینه‌های دین‌ورزی در انسان به‌شمار می‌رود؛ در عین حال بعضاً از آن به عنوان یکی از جنبه‌ها و «اجزای دین‌داری» هم نام برده شده است. همین مؤلفه آنگاه که محوریت پیدا کند و دیگر ابعاد دین را تحت الشعاع خویش قرار دهد، می‌تواند در قالب عناوینی چون عرفان‌گرایی و درون‌گروی، از «انواع دین‌داری» به‌شمار آید. در برخی از رویکردهای جدیدتر، از معنویت‌گرایی به عنوان پدیده‌ای هم‌عرض و بلکه «بدیل» دین و دین‌داری هم یاد کرده‌اند.^۲ آنچه برای ما در این بحث اهمیت دارد، همین جنبه اخیر است و آشکار ساختن تمایزات آن با دین‌داری است و جلوگیری از خلط مفهومی میان آن دو.

اصرار بر وجود تمایز و لزوم عطف توجه بدان از آن روست که برخی، عدم تعین و سیالیت جاری در معنویت را بهانه ساخت دلخواهانه مدل‌های دین‌داری قرار داده‌اند و بدین طریق، به خطای تبعیت سنج از متغیر، دچار شده‌اند. این در حالی است که نه

۱. برای اشاراتی در این باره، نگاه کنید به: (آذربایجانی، ۱۳۸۴، ص ۶۲۷). اتخاذ رویکرد «پدیدارشناختی» اگر به قصد استخراج مدل دین‌داری از گزارش دینداران درباره خود است، نمی‌تواند معتبر باشد؛ زیرا به خطای تبعیت سنج از متغیر دچار است. اما اگر منظور از آن، مراجعه به متون معتبر همان دین است، پس بهتر بود به جای آن از رویکرد «الهیاتی» که متمایز و گویاتر است، استفاده شود.

۲. هیل و هود بر اساس یک دسته‌بندی استقرایی، از «معنویت‌های زندگی» (Spirituality of life) به عنوان یکی از انواع سه‌گانه رایج در دنیای مدرن، در کنار ادیان تفاوتی (Religions difference) و ادیان انسانی (Religions humanity) یاد کرده‌اند. مقابل‌نشانی دین و ایمان و محوریت‌بخشی به تجربه دینی در بحث‌های برخی از دین‌پژوهان معاصر، از مصادیق دیگر مطرح کردن معنویت‌گرایی به مثابه بدیل دین و دین‌داری است. برای تفصیل نگاه کنید به: (هیل و هود، ۱۹۹۹، ۲-۳؛ محمدی، ۱۳۷۸؛ شجاعی‌زند، ۱۳۸۸).

می‌توان معنویت را عدیل دین‌داری محسوب کرد و نه می‌شود آن را بلا تعین دانست و نه منطقی‌اً جایز است که بر تبعیت سنجه از متغیر صحه گذارد.

داعیه‌های معنویت با تمام تفاوت‌ها و تنوع‌اتشان را شاید بتوان در سه دسته زیر از هم تفکیک کرد. تأمل در آنها روشن خواهد ساخت که نمی‌توان با تقلیل دین‌داری به معنویت‌گرایی، از لزوم مدل برای سنجش دین‌داری امتناع حاصل کرد:

۱. «معنویت» به مثابه اذعان به وجود ظرفیت و کشش‌های معنوی در انسان، قبل از پاسخ و یا صرف‌نظر از پاسخی که بدان داده می‌شود. بنابراین، به محض آن که پاسخی بدان داده شود، از مرحله بالقوه «معنویت»، به مرحله بالفعل «دین‌داری» منتقل می‌گردد؛ حتی اگر تحت عنوان یک دین مشخص عرضه نگردد و یا همه ابعاد و اجزای یک دین پیشرفته و کامل را نپذیرد.

بنابر این تعبیر، معنویت هیچگاه عدیل دین‌داری نیست، بلکه زمینه و مقدمه آن به‌شمار می‌آید و بنابراین، نمی‌تواند نافی یا ناقض اقتضائات دین‌داری باشد.

۲. «معنویت‌گرایی» به مثابه تجربه حاصل از تأملات درونی انسان، به نحو سیال و آزاد از هرگونه صبغه و سابقه دینی.^۱ این معنا از معنویت‌گرایی، واجد قصدی آگاهانه برای جدا کردن مضمون و مسیر آن از دین‌داری‌های رایج است و طبعاً در مقابل دین‌داری و دین‌داری‌ها می‌نشیند؛ با وصف این در خود، نطفه‌های ظهور دین و دین‌داری جدیدی را لاقط در تابعین و نسل‌های بعدی دارد. این نوع از معنویت، همان «امر دینی»^۲ است که برخی از جامعه‌شناسان دین‌معاصر، آن را به مثابه موضوع جامعه‌شناسی مطرح و از آن دفاع کرده‌اند.

باید توجه داشت که وضع سیال و خلاقانه معنویت‌گرایی‌ها در آغاز شکل‌گیری، کمتر به همان وضع و صورت تداوم پیدا می‌کند؛ چرا که اساساً یک حال نادر است و جز در نوادری از اهل معنا و معرفت، اتفاق نمی‌افتد. به علاوه استعداد فراوانی در آنها برای بدل شدن به صورت‌های دینی جدید وجود دارد. بنابراین، در صورت پایداری و تداوم، به همان اقتضائات جاری در ادیان و دین‌داری‌ها مبتلا خواهند شد. پس نمی‌توان آنها را نقیضی بر مدعای لزوم اخذ مدل دین‌داری از خود دین محسوب کرد.

۱. برای بحثی درباره امکان بروز معنویت و تجربه دینی مستقل از دین، نگاه کنید به: (پراودفوت، ۱۳۷۷، ص ۱۶۰-۱۶۵، ۲۵۲-۲۵۴).

۳. «معنویت‌گرایی» به معنای تأکید و تمرکز بر فصل مشترک و هسته اصلی ادیان که از آن به جوهر متعالیه ادیان تعبیر شده است. از همین تلقی و گرایش است که یکی از انواع دین‌داری، تحت عنوان دین‌داری حداقلی به ظهور رسیده است و با بهانه عبور از پوسته و نیل به جوهر متعالی و مشترک ادیان، وجوه تمایز برانگیز آنها را کنار گذاشته‌اند و ناخواسته راه رسوخ دیگر مرام‌ها و تأثیرات مغایر با همان جوهر متعالی را به درون دین گشوده‌اند.

این تلقی وحدت‌بخش از معنویت‌گرایی که در برخی از سنت‌های دینی هم سابقه دارد، البته می‌تواند به کار مطالعات مقدماتی و نه تفصیلی دین‌داری بیاید که طی آن صرف تعلق خاطرهای دینی فرد سنجیده می‌شود. فرض و قبول این تلقی از معنویت‌گرایی به مثابه نوعی از دین‌داری، البته منوط به مراجعات و مطالعات درون‌دینی است و استمزاج از آن درباره انواع دین‌داری‌های مقبول و معتبر.

۳. دلالت داشتن دین و متعین شدن دین‌داری

پدیده‌هایی که انسان به مثابه فاعل شناسا^۱ با آنها مواجه می‌شود به یک اعتبار، از سه نوع بیرون نیستند:

۱. پدیده‌های جهان طبیعی^۲ اعم از اشیاء و گیاهان و جانوران که فی‌نفسه واجد هیچ فحوا و معنایی نیستند، بنابراین، تنها همان جوهری از آنها که ملموس و آشکار است، موضوع شناسایی قرار می‌گیرد.^۳
۲. پدیده‌های جهان انسانی^۴ که برای فاعلان شناسا علاوه بر مشخصات طبیعی‌شان، واجد و ناقل معنا هستند؛ حتی اگر قصدی برای آن در میان نباشد.^۵
۳. پدیده‌های دلالتی^۶ که حاوی و حامل معنا و محتوای قصدشده‌ای هستند و معمولاً در قالب متن،^۷ اعم از سخن یا نوشته یا طرح و نقشه و دیگر علائم دلالت‌بخش

1. Subject

2. Natural world

۳. این تعبیر هیچ مغایرتی با تلقی نشانه‌ای و آیه‌ای از آنها که در آموزه‌های اسلامی آمده است، ندارد. در آن تلقی نه وجود فی‌نفسه آنها، بلکه وجود ربطی و وضعی‌شان در نظام هستی، مورد تأمل و شناسایی است.

4. Human world

۵. فرض تمایز میان جهان انسانی و جهان طبیعی، مأخوذ از نندهای نوکاتی بر رویکرد پوزیتیویستی است که در نظریه تفهیمی و بر تجلی پیدا کرده است.

6. Expressive

7. Text

ظاهر می‌شوند. با اینکه پدیده‌های اخیر، از وجوه غیردلالتی تهی نیستند، اما کشف و درک دلالت‌های آنها بیش از شناسایی جنبه‌های غیر دلالتی‌اشان اهمیت دارد. این توضیح درباره تفاوت‌های شناختی سه ساحت «طبیعی»، «انسانی» و «محتوایی»، از آن رو آورده شد که وقتی ادعا می‌شود دین یک پدیده دلالتی است، خصوصیات و انتظارات از آن پیشاپیش روشن باشد. دین نه تنها یک پدیده دلالتی است، بلکه از انواع فحوایی آن است. یعنی دلالت‌های خود را از طریق محتواهای شفاهی یا مکتوب، ابراز می‌دارد. به علاوه از میان پدیده‌های فحوایی، دین از نوع انشایی آنها است. یعنی دلالت‌های محتوایی آن، صبغه و سیاق انشایی دارند. حتی بخش‌های وصفی^۱ و آموزه‌ای^۲ متون مقدس نیز جنبه اعدادی برای بیان احکام و تعالیم دینی دارد. بنابراین، نمی‌توان ادیان را مانند پدیده‌های غیردلالتی، صامت فرض کرد. آنها ناطق، جهت‌مند و تعیین‌بخش‌اند. متعین بودن دین‌داری و نیاز به مدل برای سنجش و ضرورت اخذ آن از خود دین نیز جملگی، از همین قضیه استنتاج می‌شود.

۴. مرجع تعیین دین‌داری

دین‌داری همچنان که گفته شد، وضع و حالتی است مصبوغ و مسبوق به دین و لذا مرجع تعیین مشخصات آن نیز جز خود دین نمی‌تواند باشد. این در حالی است که برخی سهواً یا عامداً این نسبت مفروض و مسلم را نادیده می‌گیرند و دین‌داری را از مسیری غیر از مراجعه به همان دین، تعریف و تعیین می‌نمایند. به نظر می‌رسد، این مدعا به‌رغم بدهت و وضوح، نیازمند شرح و توضیح بیشتری است. بحث ما در این فراز، بر سر «مرجع تعیین» است و لازم است بدین سؤال پاسخ داده شود که از میان چهار مرجع مطرح در تعیین دین‌داری، یعنی «دین‌پژوهان»، «دینداران»، «عالمان دینی» و «خود دین»، کدام یک در تعیین دین‌داری، ذی‌صلاح، محق و صائب‌تر هستند؟

جدول زیر در یک مقایسه کوتاه، تمایزهای این مراجع مطرح در تعریف و تعیین مشخصات دین‌داری را معرفی کرده و از هم متمایز ساخته است تا امکان ارزیابی و داوری در این باب، آسان‌تر گردد:

1. Descriptive

2. Doctrinal

مدل دین‌داری	موضوع	منظر	رهیافت	شناسنده	مراجع تعریف و تعیین و معرفی
عام	لاادری‌گرانه	برون‌دینی	تحویل‌گرایانه	ناظر تعمیم‌گرا	دین‌پژوهان
شخصی	درگیرانه	وصف حال	پدیدارشناختی - وجودی	کنشگر	دینداران
خاص	جانبدارانه	درون‌دینی	کلامی	متکلم (مدافع و مروج)	عالمان دینی
تخصصی	بی‌طرفانه	درون‌دینی	الهیاتی - تفسیری	متأله (قاری و مفسر)	خود دین

«دین‌پژوهان» به واسطه اشراف و دانش گسترده‌شان از ادیان متعدد و نگاه از بیرون، توانایی و قابلیت بسیاری برای «تعریف» به عنوان خصلتی تعمیم‌یافته دارند؛ اما تعاریف آنان به دلیل بی‌اعتنایی به مدعای ادیان درباره خود و عدم وقوف عمیق و نزدیک از خصوصیات ممیز هر یک از آنها، چندان دقیق و تمایزبخش نیست و می‌تواند موجب خلط و خطاهای بسیار گردد. دین‌پژوهان در این کار، هم از مسیر قیاسی، هم از مسیر استقرایی و هم از شیوه‌های آمیخته و توأمان استفاده کرده‌اند.^۱

توضیح و تشریح «دینداران» از دین خود اگرچه از نقطه‌ضعف اخیر مبراست؛ اما به دلیل حصر به یک مصداق و تحدید آن به ظرف وجودی و قابلیت‌های ایمانی و اعتقادی همان فرد و قرار داشتن در معرض تغییر به تبع تلون احوال، چندان قابل اتکا نیست و نمی‌توان از آن به عنوان یک فرض پایدار، در مطالعات تبیینی و عمومی درباره دین استفاده کرد؛ هرچند پدیدارشناسان از آن بسیار استقبال کرده‌اند.^۲ فرض این مرجع

۱. مدل‌سازی‌های کینگ و هانت (کینگ و هانت، ۱۹۷۲؛ روف، ۱۹۷۹) را می‌توان محصول یک مسیر استقرایی دانست؛ اما مدل گلاک و استارک (استارک و گلاک، ۱۹۷۰؛ گلاک و استارک، ۱۹۶۵)، منبعت از یک فرایند آمیخته و رفت و بازگشتی میان استقرا و قیاس است. مصادیق صرفاً قیاسی مدل‌سازی‌های دین‌داری را می‌توان در کارهایی یافت که از عام‌ترین تعاریف دین، به ابعاد و مؤلفه‌های دین‌داری دست یافته‌اند.

۲. کِن ویلبر، به‌درستی میان دین‌خواص (Esoteric religion) و دین‌عوام (Exoteric religion) که به سطوح نازل‌تر دین اکتفاء می‌کنند، تفکیک کرده است (ویلبر، ۱۹۸۳، ص ۵۶). حال اگر قرار باشد دین با مراجعه به دینداران تعریف شود، کدام تلقی یا رویه دین‌داری از بین این دو باید ملاک قرار گیرد؟ همین تفکیک را الیاده راجع به تلقی و تعبیر عوام و خواص از امر قدسی مطرح کرده است (الیاده، ۱۳۷۶، ص ۲۹). به رغم این رانسیمن در یک رویکرد

در تعیین دین‌داری، مدعی را دچار خطای منطقی تبعیت سنجه از متغیر می‌سازد و امکان کشف و سنجش هرگونه تغییری را از آن سلب می‌نماید.

تعریف «عالمان دینی» اگر تماماً بیانگر معرفتی خود دین از دین‌داری باشد، قابل حذف و تحویل به همان مرجع چهارم است، اما اگر به مسئله مدافعه‌گری بینجامد، خود مرجع مستقلی است در کنار مراجع سه‌گانه دیگر. بیان عالمان دینی از دین از یک سو مشمول همان شرایط و مشخصاتی است که به دینداران (مرجع دوم) منتسب گردید و از سوی دیگر به معرفتی دین از دین‌داری (مرجع چهارم) نزدیک می‌شود. بنابراین، بیان ایشان از دین‌داری همواره جایی در میانه واقعیت و حقیقت، قابلیت و ایدئال، تلون و ثبات ایستاده است و در عین حال مستعد دچار شدن به خطای ناشی از فاصله میان متن و تفسیر نیز هست.

پیش از این گفته شد که در پدیده‌های دلالتی و قصدشده نظیر دین است که مرجع تعیین می‌یابد و تعدد می‌پذیرد و این سؤال مطرح می‌شود که کدام یک از ناظران بیرونی، درگیران، مدافعه‌گران یا خود دین، در تعیین دین‌داری محققند و تعبیر کدام یک از آنان صائب و کاربردی‌تر است؟ از آن میان، این ادیان پیشرفته و متأخرند که درباره غرض، غایت و قلمرو خود سخن گفته‌اند و تعیین دین‌داری از این مسیر، محصول فراوری شده همین ابرازها است در عبارتی موجز و با اشاره به یک یا چند ویژگی بنیادین که البته اجماع کافی نیز در اطراف آن پدید آمده باشد. بدیهی است که این بیان، ناظر به «حقیقت» دین‌داری است و کاربردهای ویژه‌ای متفاوت از تعاریف مبتنی بر امر واقع و «محقق» دارد.^۱

در عداد مهم‌ترین ایرادهای وارد به مرجع اخیر یعنی خود دین، می‌توان از بروز معضل «قرائات» و به تبع آن، غلتیدن به ورطه «نسبیت» در فهم دین، در هنگام مراجعه مستقیم به متون دینی یاد کرد. همان عارضه‌ای که دامن‌گیر مرجع سوم، یعنی عالمان

پدیدارشناختی، حق تعریف دین را منحصرأ به دینداران می‌دهد (رانسیمن، ۱۹۶۹). پیتر برگر (۱۹۷۴) اما ضمن توصیه بازگشت به تعاریف جوهری (substantive definitions). معتقد است حفظ مشخصات پدیداری دین، جز از طریق فهم از درون (from within) میسر نیست. شناخت پدیداری دین در بیان برگر، به جز اکتفا به گزارش دینداران از دین خود است که رانسیمن بر آن تأکید دارد.

۱. مادورو (۲۰۰۲) به عاملی اشاره می‌کند که خارج از مراجع چهارگانه فوق است و بر پیش‌فرض‌های آنان در تعریف دین اثر می‌گذارد. به اعتقاد او تلقی و تمایل قدرت سیاسی و کلیسای وابسته به آن در القای ملاک‌هایی برای شمرده شدن به مثابه دین، حتی بر جامعه‌شناسان دین که تلاش دارند بی‌طرفانه و خنثی به مطالعه دین بپردازند، تأثیرگذار است. برای تفصیل درباره عوامل تأثیرگذار بر مراجع مذکور، همچنین نگاه کنید به: (بیر، ۲۰۰۳).

دینی هم کمابیش بوده است و به ارائه الگوهای بعضاً متفاوتی از دین‌داری انجامیده و دین‌پژوهان را در دستیابی به مدل مقبول و معتبر دین‌داری، با مشکل مواجه ساخته است.

موضوعات مورد شناسایی انسان، همچنان که آمد، از سه نوع طبیعی، انسانی و محتوایی بیرون نیستند و هر سه نیز در گاه شناسایی، در معرض خطا و برداشت‌های متفاوت قرار دارند. این معضل در پدیده‌های نوع دوم و سوم بیشتر ظاهر می‌شود و البته سومی از این حیث مستعدتر است. مسئله «تکثر قرائات» و «نسبیت فهم» نیز عمدتاً دامن‌گیر پدیده‌های اخیر است که با عنوان پدیده‌های دلالتی از آنها یاد کردیم.

ادیان به سبب دارا بودن «علائم نشانه‌ای»، «عناصر نمادین» و «متون فحوایی» از بارزترین پدیده‌های دلالتی هستند و به همین رو، دارای بیشترین ظرفیت برای دچار شدن به معضل قرائات. این عارضه بیش و پیش از هر عامل دیگری، از خصوصیات جاری در «زبان دین» نشئت می‌گیرد. قرائت‌پذیری در ادیان، به همراهی برخی عوامل فردی و اجتماعی دیگر، باعث گردیده است تا تاریخی سرشار از انشعابات و منازعات فرقه‌ای حاد در اطراف آنها پدید آید. اگرچه با ارتقای سطح آگاهی و آشنایی بیشتر مؤمنان با کثرات عالم در ادوار اخیر، از لهیب این منازعات تا حدی کاسته شده است؛ اما آنها را با عارضه دیگری به نام «نسبیت» مواجه ساخته است که هم ناساز با جوهر ادیان است و هم ناخوشایند طبع انسان.

نسبیت شناختی، وضعیتی است که فرد را به لحاظ روانی عذاب می‌دهد و معرفت را هم از ارزش تهی می‌سازد؛ از این رو آدمی، به‌طور طبیعی همواره طالب خروج از آن بوده است و این نیز جز با در اختیار داشتن معیاری برای ارزیابی و ابزاری برای سنجش و داوری درباره برداشت‌های متفرق از پدیده‌های دلالتی و از جمله دین، میسر نیست.

نتیجه آنکه ظهور «قرائات» در پدیده‌های دلالتی، یک مسئله شایع و غیرقابل اجتناب است، اما عارضه «نسبیت» لزوماً چنین نیست، پس نمی‌توان بر آن به‌عنوان پیامد تبعی و اجتناب‌ناپذیر قرائات صحه گذاشت و بر بی‌حاصلی تلاش‌های شناختی در پدیده‌های دلالتی نظیر دین تأکید نمود. دلیل ما در عدم تلازم میان قرائات و نسبیت، وجود دائم‌التزاید مناظرات و گفتگوهای پرحرارت است میان قاریان از یک‌سو و تعمیق و

تفصیل بیش از پیش بحث‌ها میان متکلمان و متألهین^۱ در سوی دیگر. وجود قرائات و تداوم و تشدید مباحثات را برخی به خطا، نشانه دچار بودن قاریان به نسبت گرفته‌اند، در حالی که عکس آن صحیح است؛ یعنی سکوت و وقفه در بیان آرا و برداشت‌ها، یا همهمه و گفتگوهای با خود را باید نشانه حقیقی آن شمرد.

پس اگر چه مرجع اخیر با معضل قرائات مواجه است و آن می‌تواند مانعی بر سر راه دسترسی صریح و واضح به پیام دین باشد؛ اما چنان نیست که هیچ راه برون‌رفتی بر آن متصور نباشد.

۵. تعریف یا تعیین دین‌داری

تفکیک و تمایزی که میان مراجع نام‌برده اعمال کردیم، کاملاً ذهنی است و تنها به منظور نشان دادن اقتضائات منطقی و الزامات آن در دستیابی به نتایج مطلوب برای «تعریف»، «تعیین» و «معرفی» پدیده مورد نظر اعتبار شده است. این مراجع اما در مصادیق عینی خویش به هم آمیخته‌اند و تعابیرشان هم از دین و دین‌داری معمولاً حاوی عناصر و مؤلفه‌هایی از سطوح دیگر است که البته با آگاهی از منطقی بحث و اشراف هر چه بیشتر بر واقعیت، قابل نظارت و کنترل خواهد شد.

پیش از این در باب تفاوت میان «تعریف» و «معرفی» دین، توضیح دادیم و لازم است توجه داده شود که «تعیین» دین‌داری نیز چیزی به جز «تعریف» دین‌داری است. در مقام مقایسه و تشبیه شاید بتوان آن را به مثابه تعریف عملیاتی در برابر تعریف نظری دانست. بر این اساس، اگر بتوان ارائه تعریف نظری دین‌داری را از دین‌پژوه مطالبه کرد، تعریف عملیاتی آن را نمی‌توان؛ زیرا مستلزم دانش الهیاتی و انطباق با آموزه‌های همان دین است که نوعاً دین‌پژوهان، خصوصاً صاحبان گرایش‌های تحویلی،^۲ فاقد آنند و یا از آن امتناع دارند. در کار تعیین، برخلاف تعاریف نظری، هیچ ضرورت و اصراری بر تعمیم نیست و بلکه تمییز و تعین است که در آنها اهمیت پیدا می‌کند. بنابراین به نظر می‌رسد که مناسب‌ترین مرجع تعیین برای دین‌داری از بین موارد مذکور، خود دین باشد؛ چرا که دین به مثابه بارزترین و کامل‌ترین مصداق پدیده‌های دلالت‌بخش و فحوایی، مقوله‌ای است واجد معنا و پیام قصدشده که تحققش به معنای دقیق کلمه،

۱. قرائات دینی مربوط به حوزه الهیات و کلام است و مباحثات آن نیز در همین حوزه به نتیجه می‌رسد.

2.Reductionistic

منوط به درک دقیق و درست فحوا و پیاده‌سازی کامل آن است و هیچ مرجعی جز محتوای همان پیام نمی‌تواند مبیّن و معین مشخصات ملتزمان بدان باشد.^۱ با این ملاحظات، در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که جامعه‌شناسی دین، هم به تعریف دین و دین‌داری نیاز دارد و هم به معرفی دین و تعیین دین‌داری. در عین حال هر یک از آنها مسیر و مرجع و ملزومات خاص خود را دارند که جدول زیر آن را نشان داده است:

مرجع	دین	دین‌داری
دین‌پژوهان	تعریف	تعریف
خود دین	معرفی	تعیین

پس برای ساخت مدل و سنجه در مطالعات دین‌داری، بیش از تعریف دین به سیاق دین‌پژوهان، به معرفی آن نیاز داریم و بیش از تعریف دین‌داری در سطح نظری، به تعریف عملیاتی و تعیین آن از سوی همان دین.

۶. قبل و بعد از انتخاب

بدیهی است که انسان یک ذات انتخاب‌گر است و اسباب و امکانات لازم برای آن را نیز در اختیار دارد. از همین رو انتظار می‌رود که حداکثر استفاده را از این ظرفیت و قابلیت بی‌ظنیر در میان موجودات، در تحقق وجودی خویش به عمل آورد. در عین حال چون در جهانی قانونمند به سر می‌برد و پدیده‌ها و طریقه‌هایی که مورد انتخاب و مداخلات او قرار می‌گیرند، خود دارای اقتضاء و متکی به شرایط خاصی‌اند؛ توان و امکان او را حسب قرار داشتن در موقعیت «قبل» یا «پس» از انتخاب، زیاد و کم می‌سازند. در مرحله ماقبل، دامنه انتخاب انسان بس وسیع است و افزون بر گزینه‌های شناخته‌شده و در دسترس، گزینه‌های ترکیبی، ابداعی و خیالی‌اش را نیز پیش رو دارد. اما بعد از انتخاب، چون به محدوده یکی از آن گزینه‌ها وارد می‌شود، از دامنه اختیار و انتخاب‌های او کاسته خواهد شد و او نیز ناگزیر از همراهی و پیروی از اقتضائات و شرایط حاکم بر همان گزینه خواهد بود. البته همیشه فرصت انصراف و تغییر گزینه انتخابی و بیرون جهیدن از محدوده آن، با پرداخت لاقطل هزینه‌های فرصت، وجود

۱. برای تفصیل در این باره، نگاه کنید به: (شجاعی زند ۱۳۸۸: ۱۹۴-۱۹۳).

دارد؛ اما با بیرون آمدن از ذیل یک انتخاب و بازگشت به موقعیت ماقبل، مجدداً همان وضع و شرایط و همان تفاوت‌ها بر ماقبل و مابعد انتخاب، جاری است. یعنی با هر انتخابی، اولاً خود را از گزینه‌های دیگر محروم می‌سازیم و ثانیاً در اقتضائات حاکم بر گزینه منتخب خویش محصور خواهیم ماند. برخی اما به خیال خود، در پی آنند تا جبر منطقی حاکم بر این مناسبات را برهم زنند و لذا به جای قبول اشتباه و پرداخت هزینه انتخاب‌های قبلی، تلاش می‌نمایند، گزینه‌ها را بی‌اقتضاء سازند و آنها را به صورت دلخواه خویش بازسازی نمایند. در صورتی که توجه ندارند هرگونه بازسازی یا دستکاری در گزینه‌ها با فرض توفیق، نوعی اقتضا بخشی دوباره به آنهاست و شرایط را مجدداً به همان وضع و صورت پیشین بازمی‌گرداند. به علاوه هرگونه تلاش برای بی‌اقتضاسازی یا بی‌اقتضاء شماری گزینه‌ها، افزون بر هرج و مرج معرفتی، اساس انتخاب و انتخابگری را نیز زیر سوال می‌برد؛ چرا که انتخاب از بین پدیده‌های بی‌اقتضاء اساساً بی‌معنا است. این البته بدان معنا نیست که فرصت انتخاب برای انسان محدود است و یا امکان انتخاب‌های پس از انتخاب از او سلب می‌شود؛ بلکه بدان معنی است که انتخاب‌ها هزینه‌بردارند و واجد سطوح و مراتب مختلف. بنابراین، نمی‌توان بر ظرفیت انتخابگری انسان در یک جهان قانونمند و دارای اقتضاء افزود، اما به شرایط و قواعد حاکم بر آن تن نداد.

نسبت انسان، اعم از نخبگان و عوام با ادیان یا با هر الگوی دیگر زیست و تعامل، مثل فلسفه‌ها و ایدئولوژی‌ها در وهله نخست، نسبت یک ذات مختیر است در برابر گزینه‌های مختلف. از همین روست که شرط اول و پایه نخست ایمان دینی را آگاهی و تأمل عقلانی دانسته‌اند؛ چرا که آن، از یک انتخاب آگاهانه آغاز می‌شود و سپس با حصول دیگر شرایط و طی مراحل، به ارادت و التزام می‌انجامد.^۱ ارادت و التزام، وضع محتمل پس از انتخاب است که یک ذات صاحب اراده، با گزینه منتخب خویش برقرار می‌کند تا با احساس تعلق بدان و تلاش در مسیر تحقق آموزه‌هایش، به اهداف وعده داده شده آن نائل آید. به همین روست که از انسان در موضع نخست، با عنوان مخاطب یاد می‌شود و با لحن و ادبیات و گزاره‌های خاصی متفاوت از مومن پیروی که در

۱. به همین روست که در ابتدای رساله‌های عملیه آمده است که: میزان در اصول دین، علم و یقین است و تقلید در آن جایز نیست. نگاه کنید به: رساله احکام حضرت امام (بی‌تا، ۲) و همچنین استفتائات از ایشان (۱۳۶۶، ۷).

مرحله پس از انتخاب خویش قرار دارد، سخن گفته می‌شود.^۱ البته آگاهی و قدرت انتخاب حتی در این مرحله و حتی از انسان‌های مومن پیرو نیز سلب ناشدنی است (ثبوتاً) و به یک معنا سلب هم نمی‌شود (اثباتاً). با این توضیح که تجدید انتخاب نوع یک، مستلزم بازگشت به مرحله ماقبل و پرداخت هزینه‌های آن است و در انتخاب‌های نوع دو، محدود به شرایط و اقتضائات درونی همان گزینه.

بنابراین، انتخابگری و یا تحدید و سلب انتخاب، بیش از آن که به نوعیت افراد و یا نوعیت ادیان مربوط باشد؛ برخاسته از خصال انسانی است در درجه اول و اقتضائات و شرایط حاکم بر گزینه‌هاست در مرتبه ثانی. آنچه در این ارتباط، نامقبول و بی‌اعتبار است، سلب گزینش‌گری از انسان است از یک‌سو و فرض بی‌اقتضایی و آناشسی در گزینه‌هاست در سوی دیگر. پس تأکید بر لزوم اخذ مدل دین‌داری از خود دین، نه نافی اختیار انسان است و نه موجب تحمیل دین؛^۲ بلکه متکی بر فرض مختار بودن انسان و اقتضاء داشتن امور عالم و دلالت‌مندی دین است که تعیین‌پذیری دین‌داری را به دنبال دارد و انتخاب را معنادار و میسر می‌سازد.

۷. قلمرو دین و انتظار از دین

باید توجه داشت که میان «قلمرو دین» و «انتظار از دین» که هر دو ناظر به یک مطلبند، تفاوت مهمی از حیث مرجع معتبر و محقق برای پاسخگویی به آن وجود دارد. قلمرو هر دین را همان دین است که تعیین می‌کند و کسی بیرون از آن، حق تحمیل و تعیین قلمروی جز آنچه خود دین اعلام کرده است را ندارد. این در حالی است که انتظار از دین را طالبان و جستجوگران^۳ تعیین می‌کنند و به سوی دینی که آن را برآورده سازد، جلب می‌شوند و احیاناً بدان دل می‌سپارند. انتخاب «آگاهانه» دین در واقع، منطبق یافتن قلمرو اعلام‌شده یک دین است با انتظاری که انتخابگر از آن داشته است.

بحث قلمرو و انتظار از دین، تداخلاتی هم با بحث قرائات دارد و اشارات مجدد بدان، می‌تواند به فهم بهتر این موضوع کمک کند. چنان که آمد هیچ مفری از ابتلای به

۱. گفته شده است که آیات مکی قرآن، غالباً با خطاب یا ایها الناس آمده است و آیات مدنی، با خطاب یا ایها الذین آمنوا. نگاه کنید به: (گرچی، ۱۳۷۵، ۱۸).

۲. اسلام نیز خود به‌صراحت بر غیر تحمیلی بودن دین، صحه گذارده است: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ... (بقره، ۲۵۶).

3. Seekers

قرائات خصوصاً در پدیده‌های دلالتی نظیر دین، وجود ندارد و در عین حال، توجیه‌گر تن‌دادن به نسبیت و بی‌حاصل شمردن تلاش‌های معرفتی هم در این‌باره نیست. نقد برداشت‌های مختلف و تصمیم‌گیری درباره رأی آقوی در اختلاف قرائات، مستلزم یک تأمل الهیاتی و درون‌دینی است و البته مقایسه و ارزیابی دقیق براهین و مستندات ارائه شده از سوی هر یک از قاریان و مدعیان.

اگر مدل دین‌داری، به تعریف و تلقی ما از دین اتکا دارد و آن نیز تابع تشخیص قلمرو مورد ادعای دین است، باید توجه داشت که آن را با انتظارمان از دین اشتباه نگیریم؛ زیرا اولی یک حقیقت تعینی است که باید تشخیص داده شود، در حالی که دومی یک مطالبه تعیینی است که اختیار می‌گردد و جستجو می‌شود.

هر دین، ظرفیت و مشخصاتی دارد که آن را از یک‌سو در زمره ادیان قرار می‌دهد و از سوی دیگر از بقیه ادیان متمایز می‌سازد. سلب یا تبدیل دلخواه این مشخصات و افزودن مشخصاتی دیگر به جای آن از سوی قاریان، آن را به فرآورده بدیعی بدل می‌سازد که همانند قبلی و البته با عنوانی جدید، قابل طرح و ترویج است. همان‌گونه که به کرات در تاریخ ادیان اتفاق افتاده و منجر به ظهور فرقه یا دین جدیدی گردیده است. بدیهی است صورت دینی جدید که بدین گونه بر حسب انتظارات و مطلوبیت‌های بنیانگذاران آن ساخته و پرداخته شده، به آمیزه و آموزه‌ای فراتر از قرائت بدیل از دین قبلی نائل آمده است. آن در واقع، دین یا مرام جدیدی است، با مشخصاتی بس متفاوت که همان‌ها نیز معرف‌های آن هستند و به همان میزان، غیر قابل تخطی و دستکاری. انسان‌ها حق دارند بر حسب انتظارات و مطلوبیت‌های خویش، ادیان مختلفی را برگزینند یا حتی بسازند، اما نمی‌توانند دین اختیار شده یا ساخته شده را با دستکاری‌های مداوم خویش، لابقضاء نمایند و در همان حال مدعی پیروی از آن باشند. این شیوه بیشتر با دین‌سازی قرین است تا با قرائت دینی و به پیرو ساختن دین می‌انجامد تا پیروی از دین. تقدیم «انتظار» بر «قلمرو» و تحمیل آن بر دین موجود، در واقع یکی از عوامل اصلی عرفی‌شدن دین است که تفصیل آن را می‌توان ذیل حرکت‌های اصلاح دین^۱ و بدعت‌گذاری^۲ دنبال کرد.^۳ صامت‌شمردن دین و تجویز سخن‌راندن از جانب آن نیز در همین شمار است.

1. Reform of religion

2. Heretic

۳. برای تفصیل در این‌باره، نگاه کنید به: شجاعی‌زند، ۱۳۸۷.

قبول و رعایت این تمایز میان بحث از قلمرو دین و انتظار از دین، ضمن محدودتر ساختن دایره قرائت، جایگاه و ماهیت این بحث را که یک تأمل الهیاتی و درون‌دینی است، بهتر مشخص خواهد ساخت. اگر این اصل منطقی در شناسایی و پالایش اولیه قرائت مجاز رعایت شود و تلاش‌های مجدانه‌تری به دور از اتهام‌زنی‌های رایج، در تنقیح مناظ و کنکاش‌های الهیاتی و درون‌دینی صرف شود، اجماع و اتفاق نظر بیشتری در کشف مقصد و قلمرو دین که مقوله بسیار مؤثری در تشخیص و تعیین مدل دین‌داری است، حاصل می‌آید.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

امروزه کمتر تردیدی درباره چندبُعدی بودن دین‌داری و نیاز به مدل برای سنجش آن وجود دارد. این حقیقت مورد اجماع در عین حال با تردیدهای دیگری مواجه شده است: نخست درباره درجه عامیت و شمول مدل و دوم درباره مبنا و مأخذ ساخت آن. این دو پرسش به‌رغم تمایز ظاهری، به یک مسئله ارجاع دارند و آن، این است که مرجع تعیین دین‌داری کجاست؟ پاسخ ما در این مقاله این بود که مبنا و مأخذ ساخت مدل دین‌داری، همان دینی است که دین‌داری بدان منتسب است و بنابراین، تلاش‌هایی که در صدد ارائه مدل‌های عام و فراگیر دین‌داری هستند و همچنین آرایشی که از مدل‌های تخصص‌یافته به انواع دین‌داری‌ها دفاع می‌کنند، هر دو نامنتج و غیر مصابند. مقاله مدعای خویش در دفاع از این که هر دین، مدل دین‌داری خاص خود را عرضه می‌دارد، بر هفت پیش‌فرض زیر و و نتایج مأخوذ از آنها، استوار ساخت:

۱. میان «تعریف» و «معرفی» دین، تفاوت وجود دارد و دین‌داری بیش از «تعریف»، بر «معرفی» همان دین استوار است.
۲. میان «دین» و «معنویت»، تفاوت وجود دارد؛ پس لاجرم «دین‌داری»، غیر از «معنویت‌گرایی» است.
۳. از آنجا که دین یک پدیده «دلالتی»، «فحوایی» و «انشایی» است، پس دین‌داری نمی‌تواند از وضع و حالتی «نامتعین» برخوردار باشد.
۴. از آنجا که دین واجد پیام و جهت‌گیری «معینی» است، پس «مرجع تعیین دین‌داری» جز «خود دین» نمی‌تواند باشد.

۵. مطالعات دین‌داری هم به «تعریف» و هم به «تعیین» دین‌داری نیاز دارد؛ ساخت مدل اما مأخوذ و مسبوق به «تعیین دین‌داری» است.
۶. دلالت داشتن دین و تعیین یافتن دین‌داری، نافی «انتخاب» نیست؛ در عین حال امکان «انتخاب دین‌داری» پس از «انتخاب دین» را محدود می‌سازد.
۷. «قلمرو دین»، به جز «انتظار از دین» است و دین‌داری بر «قلمرو» و نه «انتظار» از دین مبتنا دارد.
- این مقاله حتی اگر نتوانسته باشد مدعای خویش درباره مینا و مأخذ ساخت مدل دین‌داری را به اثبات برساند، در تعمیق بحث‌های دین‌داری و انتقال آن به سطوح بالاتر و گشودن باب این مباحثات و مشخص کردن فزاهایی برای محاجه در این باره بی‌تأثیر نیست.



منابع

آذربایجانی، مسعود (۱۳۸۴)، *محدودیت‌ها و مشکلات سنجش دین‌داری در مبانی نظری مقیاس‌های دینی*، قم - تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و دفتر طرح‌های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

الیاده، میرچا (۱۳۷۶)، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.

پراودفوت، وین (۱۳۷۷)، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی. قم: طه.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵)، *قبض و بسط تفوریک شریعت*، تهران: صراط.

شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۴). *مدلی برای سنجش دین‌داری در ایران*، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره ۶، ش ۱.

_____ (۱۳۸۷)، *نقش روشنفکری دینی در عرفی‌شدن: منع یا تسهیل*، فصلنامه راهبرد فرهنگ، س ۱، ش ۴.

_____ (۱۳۸۸)، *جامعه‌شناسی دین*، ج ۱، تهران: نشرنی.

طالبان، محمدرضا (۱۳۷۹). *بررسی تجربی دین‌داری نوجوانان کشور*، کارفرما: دفتر توسعه و برنامه‌ریزی امور پژوهشی.

کاظمی، عباس؛ مهدی فرجی، (۱۳۸۸)، *سنجه‌های دین‌داری در ایران*، تهران: جامعه و فرهنگ. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۷۵). *تاریخ فقه و فقها*، تهران: سمت.

محدثی، حسن، *امتناع اندازه‌گیری دین‌داری*، سخنرانی در گروه روش‌شناسی انجمن جامعه‌شناسی ایران، (۱۶ آبان ۱۳۸۹).

محمدی، مجید (۱۳۷۸)، *دین علیه ایمان*، تهران: کویر.

خمینی (امام)، سید روح‌الله (۱۳۶۶)، *استفتائات*، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

_____ (بی‌تا)، *رساله احکام*، اسماعیلیان.

Berger, Peter. L. (1974), "Some Second thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion" *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 13 No. 2 pp. 125-133

- Beyer, Peter. (2003), "Conceptions of Religion: On Distinguishing Scientific, Theological and Official Meanings" *Social Compass*, vol. 50, issue 2, (June 2003) pp. 141-160.
- Glock, Charles Y. & Rodney Stark (1965), *Religion and Society in Tention* Chicago: Rand McNally.
- Hill, Peter C. & Ralph W. Hood Jr. (eds.) (1999), *Measure of Religiosity*, Birmingham, Alabama: Religious Education Press.
- King, Morton B. & Richard A. Hunt (1972), "Measuring the religious variable: Replication" *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11; 240-251.
- Maduro, Otto. (2002), "On the Theoretical Politics of defining Religion," *Social Compass*, vol. 49, issue 4, pp 601-605.
- Roof, Wade Clark (1979), "*Concepts and Indicators of Religious Commitment: A Critical Review*" In: Robert Wuthnow(ed.) (1979), *The Religious Dimension: New Directions in Quantitative Research*. New York: Academic Press.
- Runciman, W. G. (1969), "*The Sociological Explanation of Religious Beliefs*" *Archives europeenes de sociologie* 10 (1969), 149-191.
- Stark, Rodney & Glock, Charles (1970). *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Wilber, Ken. (1983), *Sociable God: A Brief Introduction to a Transcendental Sociology*, New York: New Press.