


## بررسی انتقادی نظریه گیدنز در باب منشأ و معنابخشی دین، براساس آموزه‌های قرآن

عبدالعلی عادل / دکترای تفسیر و علوم قرآن جامعه المصطفی العالمیه

adeliabdulali@gmail.com  orcid.org/0000-0001-6301-3149

sharaf@qabas.net

سیدحسین شرف‌الدین / استاد گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۷ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۳۰  <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

### چکیده

گیدنز برخلاف جامعه‌شناسان کلاسیک، منشأ دین را واکنشی به بی‌معنایی دانسته و «معنابخشی» را یکی از مهم‌ترین کارکردهای دین می‌داند. وی با بررسی پیامدهای مدرنیته چنین نتیجه می‌گیرد که دین می‌تواند الهام‌بخش دنیای بهتر در عصر مدرنیته متأخر باشد، مشروط به آنکه تن به گفت‌وگو و بازاندیشی بسپارد. نوشتار حاضر این موضوع را با بهره‌گیری از الگوی تفسیر موضوعی با رویکرد «استنتاجی» در تفسیر میان‌رشته‌ای بررسی کرده است. این نظریه هرچند به لحاظ پاسخگو دانستن دین به سؤالات انسان امروزی، در زمره نظریه‌های معنویت‌گرایی دینی و نزدیک‌ترین تفسیر به تلقی اسلامی دانسته شده، اما به لحاظ مبانی، روش و جهت‌گیری کلی، نقص‌های اساسی و بنیادین دارد که برخی از مهم‌ترین آنها عبارتند از: همسان‌سازی هویت ادیان گوناگون، مغفول ماندن منشأ الهی برای ادیان توحیدی (از جمله اسلام)، نشاندن ریشه دینداری به جای منشأ دین، نفی سرشت فطری دینداری، تقلیل حقیقت دین به امور مادی صرف، توجه به کارکردها به جای ذات دین، تعمیم‌های نابجا و تسری نتایج آن بر ادیان دیگر (از جمله اسلام)، و تبیین محدود از کارکرد معنابخشی دین.

**کلیدواژه‌ها:** گیدنز، منشأ دین، معنابخشی دین، قرآن کریم، دنیوی شدن، بازاندیشی دینی.

مطالعه منشأ و کارکرد معنابخشی دین در حیات فردی و تأثیرات اجتماعی آن، از موضوعات مهم در جامعه‌شناسی دین است. تلاش‌های دین‌پژوهان به منظور بررسی «منشأ دین» غالباً، یا از بحث «ریشه دینداری» سر درآورده و یا از تبیین کارکردی آن (شجاعی زند، ۱۳۸۸، ص ۸۳). نظریه‌پردازان نسل نخست جامعه‌شناسی با تبیین ریشه دینداری به جای منشأ دین، به این دیدگاه تمایل نشان داده‌اند که دین فاقد هر نوع کارکردی بوده و جایگاه آن در جامعه جدید افول خواهد کرد.

تایلور (Tylor)، فریزر (Frazer)، مارکس (Marx) و بعدها فروید (Freud) با استفاده از این رهیافت، رسماً اعلام داشتند که با چیرگی علوم تجربی بر شیوه تفکر نوین، دین ناپدید خواهد شد. برخی دیگر از قبیل کنت (Cont) و دورکیم (Durkheim) در تبیین منشأ دین، رویکرد کارکردگرایانه در پیش گرفته، چنین پیش‌بینی کردند که تنها اشکال سنتی دین ناپدید می‌گردند، اما شکل‌های نوین آن متناسب با نیازهای انسان امروزی باقی خواهند ماند. فضای فکری حاکم بر آغاز این روند، که «مدرنیته» را عامل ازهم‌پاشیدگی و نابودی دین قلمداد می‌کرد، شیوه تحلیل تحولات دینی معاصر در چارچوب الگوی «دنیوی شدن» (secularization) را متداول کرد (ر.ک: همیلتون، ۱۳۷۳، ص ۲۸۷). نظریه «دنیوی شدن» مبتنی بر این منطق شکل گرفت که پیشرفت بیشتر مدرنیته مترادف با پیشرفت بیشتر و نابودی نهایی دین است (شجاعی زند، ۱۳۸۰، ص ۲۲).

نظریه‌پردازان متأخر جامعه‌شناسی، نظیر لاکمن (Luckman)، استارک (Stark)، بین‌بریج (Bainbridge)، پیتر برگر (Peter-Berger) با نفی دنیوی شدن دین (همان، ص ۱۶۰-۱۶۷) و تبیین کارکردی از منشأ آن، رهیافت جدیدی به نام «رهیافت معنا» مطرح کرده و با ارائه تفسیری جدید از انسان و دین و نسبت میان آنها، معتقد شده‌اند که یکی از ویژگی‌های اساسی انسان «نیاز به معنا» است که تنها دین می‌تواند آن را برآورده کند. به بیان دیگر، همین کارکرد در یک مرحله منشأ شده است (ر.ک: بروس، ۱۳۸۵، ص ۱۸۸؛ برگر، ۱۹۶۹، ص ۳۷).

مطابق همین رهیافت، آنتونی گیلنر نیز به‌عنوان اثرگذارترین چهره معاصر در جامعه‌شناسی (ریترز، ۱۳۸۰، ص ۷۱۴)، منشأ دین را واکنشی به بی‌معنایی دانسته، و «معنابخشی» را یکی از مهم‌ترین کارکردهای دین در عصر مدرنیته متأخر (Late Modernity) می‌داند. وی با طرح این نظریه، پاسخ‌گویی به نیازهای انسان را در بستر معنویت‌گرایی دینی پذیرفته و وجود دین را از ضرورت‌های جامعه امروزی می‌داند، هرچند در کم و کیف آن نکات قابل تأملی وجود دارد (که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد).

طرح این مسئله با این پرسش مواجه است که از دیدگاه گیلنر چه نسبتی بین منشأ دین و کارکرد معنابخشی آن برقرار است؟ رهیافت‌ها و پیامدهای این دیدگاه از منظر آموزه‌های اسلام چگونه ارزیابی می‌شود؟

بررسی انتقادی این نظریه از دو جنبه حائز اهمیت است:

یکی اینکه گیلنر در میان جامعه‌شناسان متأخر، به علت کثرت ارجاع به تألیفات، مقالات و ترجمه‌های آثارش، از شهرت معتناهایی برخوردار است، به گونه‌ای که برخی از کتاب‌هایش به ۳۵ زبان زنده دنیا ترجمه شده‌اند

(جلایی‌پور، ۱۳۸۴، ص ۱۴). وی در سال ۲۰۰۷ پنجمین نویسنده پراستناد جامعه‌شناسی در سطح دنیا شناخته شد (ساعی ارسلی، ۱۳۹۰، ص ۱۷).

دیگر اینکه در چند دهه اخیر، رویکردهای متنوعی از معنویت‌گرایی در قالب «معنویت سکولار و منهای دین» در جهان غرب رو به گسترش است (شاکر نژاد، ۱۳۹۷، ص ۲۶۳-۳۱۶). اما گیدنز «معنایابی» را در بستر معنویت دینی بررسی کرده است.

با درک ضرورت این موضوع، نوشتار حاضر تلاش دارد حاصل نگاه این اندیشمند اجتماعی در این دو مسئله و نسبت میان آنها را کالبدشکافی مفهومی نموده، مبانی، دستاوردها و پیامدهای آن را براساس آموزه‌های قرآن تحلیل و نقد کند.

طبیعی است که این موضوع با قیود و جهاتی که ابعاد و قلمرو آن را محدود ساخته، فاقد پیشینه پژوهشی است و در روش تحقیق آن بدین‌گونه عمل خواهد شد:

۱. شناخت مفاهیم، مؤلفه‌ها و مبانی نظریه گیدنز مرحله نخست کار ما در این تحقیق بوده که از طریق مطالعات اکتشافی با روش «اسنادی» و تحلیل محتوا (توصیفی - تحلیلی) به دست آمده است. در این مرحله، ابتدا اطلاعات لازم از طریق واکاوی در منابع تدوین یافته توسط صاحب نظریه، با ترجمه‌های معتبر و منابع همسو، استخراج شده، سپس داده‌ها تجزیه و تحلیل و در نهایت چارچوب نظریه تدوین و تکمیل گردیده است.

۲. در مرحله دوم، به علت آنکه موضوع برآمده از دانش میان‌رشته‌ای است، پرسش اصلی آن بر متن قرآن عرضه گردیده و پس از استنتاج از آیات قرآن، موضع کلام الهی نسبت به این موضوع روشن شده و از رهگذر آن نظریه‌ای که می‌تواند از متن و نص دینی الهام گیرد نیز صورت‌بندی می‌شود. الگوی کار در این بخش، روش حل مسئله با الگوی شهید صدر است که از آن به «تفسیر موضوعی با رویکرد استنتاجی» یاد شده است. وی در تبیین این روش نوشته است:

إِنَّمَا وَظِيفَةُ التَّفْسِيرِ الْمَوْضُوعِيِّ دَائِمًا وَ فِي كُلِّ مَرَحَلَةٍ وَ فِي كُلِّ عَصْرٍ أَنْ يَحْمَلَ كُلَّ تَرَاثِ الْبَشَرِيَّةِ الَّتِي عَاشَهُ، يَحْمَلُ أَفْكَارَ عَصْرِهِ، يَحْمَلُ الْمَقُولَاتِ الَّتِي تَعَلَّمَهَا فِي تَجْرِبَتِهِ الْبَشَرِيَّةِ، ثُمَّ يَضَعُهَا بَيْنَ يَدَيْ الْقُرْآنِ، بَيْنَ يَدَيْ الْكِتَابِ «الَّذِي لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ» لِيَحْكُمَ عَلَى هَذِهِ الْحَصِيلَةِ بِمَا يُمْكِنُ لِهَذَا الْمَفْسَّرِ أَنْ يَفْهَمَهُ، أَنْ يَسْتَشْفَعَهُ، أَنْ يَتَبَيَّنَهُ مِنْ خِلَالِ مَجْمُوعَةِ آيَاتِهِ الشَّرِيفَةِ (صدر، ۱۴۲۴ق، ص ۳۰).

رسالت تفسیر موضوعی این است که در همه اعصار و در تمام مراحل، میراث و دستاوردهای فکری بشری را که با آن زندگی می‌کنند و دانش روز آنها به‌شمار می‌رود و از طریق تجربه به دست آمده، بر قرآن عرضه کرده، از این کتاب که هیچ باطلی در آن راه ندارد، استفسار کنند. مفسر می‌تواند با استفاده از مجموع آیات، به فهم و تبیین سؤال‌های زمانه خویش بپردازد و سر انجام درباره آنها براساس آیات قرآن داوری کند.

## ۱. تبیین نظریه و مؤلفه‌های آن

فهم نظریه‌گینز در این موضوع، به طرح مباحث ذیل وابسته است:

### ۱-۱. تعریف «دین» در نگاه گینز

گینز را نمی‌توان یک جامعه‌شناس دین به معنای اخص نامید؛ زیرا او به طور ویژه در این موضوع اثر مستقلی ندارد؛ اما در مقام یک نظریه‌پرداز علوم اجتماعی به دین و مباحث مربوط به آن بی‌تفاوت نبوده است. او در کتاب *جامعه‌شناسی*، فصل مستقلی را به این موضوع اختصاص داده و تقریباً در هر ویرایشی، آن را بازبینی کرده است. در سایر آثار و مقالات خود نیز پردازش‌های موردی داشته است. از نگاه گینز، دین، یک پدیده و واقعیت اجتماعی در همه جوامع شناخته‌شده بشری است که از هزاران سال پیش تا به امروز مطرح است. در نگاه او، دین توهم نیست، بلکه ابزار اصلی بشر برای تجربه و ادراک محیط زندگی و واکنش نسبت به آن است (گینز، ۱۳۸۹، ص ۷۶۶).

نگاه گینز با رویکرد جامعه‌شناسان کلاسیک نسبت به دین متفاوت است. او مانند مارکس، دین را «افیون توده‌ها» نمی‌خواند (پالس، ۱۳۸۲، ص ۳۳ و ۲۰۹) و به نابرابری‌های اجتماعی یا قدرت ربط نمی‌دهد (گینز، ۱۳۸۹، ص ۷۷۶-۷۷۸). او دین را با یکتاپرستی، رهنمون‌های اخلاقی و امور فراطبیعی یکی ندانسته، می‌کوشد در تعریف «دین» تا حد ممکن از تأثیر بسترهای فرهنگی و قومی بدور باشد. بر این اساس، ادیان ابتدایی مکاتب اخلاقی و فلسفی شرق و ادیان توحیدی را دین تلقی می‌کند و با توجه به ویژگی‌های مشترک بین آنها در نهایت، دین را چنین تعریف می‌کند:

دین شامل مجموعه‌ای از نمادهاست که احساس خوف یا حرمت را می‌طلبند و با شعائر یا مناسکی که توسط اجتماع مؤمنان انجام می‌شود، پیوند دارد (گینز، ۱۳۸۹، ص ۷۶۹).

سپس در توضیح می‌نویسد:

در هر نظام دینی، چه متضمن مفهوم «خدا» باشد و چه نباشد، همیشه اشیا یا موجوداتی وجود دارند که ترس، بهت یا حیرت انسان را برمی‌انگیزند. همچنین شعائر و مناسکی وابسته به نمادهای دینی وجود دارند که کاملاً از روال‌های زندگی روزمره متمایزند. همه ادیان دارای اجتماعی از مؤمنان، آیین‌ها و مناسک جمعی‌اند که به‌طور منظم و اغلب در مکان‌های خاص اجرا می‌شوند (همان، ص ۷۷۰).

### ۱-۲. منشأ دین و کارکردهای آن

در تبیین جامعه‌شناختی از منشأ دین، رهیافت کارکردگرایی، نه یک انتخاب نظری، بلکه نوعی اعلام انصراف از تلاش‌های بی‌سرانجام در جست‌وجوی یافتن پاسخ برای «چیستی ماهوی» دین است. به همین دلیل، در چارچوب نظری این رهیافت، اساساً منشأ دینداری و هدف غایی دین با بحث کارکردهای آن یکی دانسته شده و بقای دین نیز از این منظر، براساس کارکردهای اجتماعی آن تبیین گردیده است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۵۸).

در این رویکرد، تأکید بر نیازهای طبیعی، روانی و ذهنی و یا مقتضیات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی به‌مثابه علت تامه و نه علل معدّه ظهور دین، به نفی هرگونه منشأ آسمانی و متعالی برای ادیان منجر می‌گردد و آن را تا حد

دیگر فرآورده‌های بشری که دارای همه‌گونه محدودیت‌های تاریخی، نسبیتهای فرهنگی و نقصان‌های حقیقت‌نمایانه است، نازل می‌سازد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳).

گیدنز با تأثیرپذیری از همین رویکرد، منشأ دین را واکنشی به بی‌معنایی می‌داند؛ زیرا از نظرگاه او، انسان‌ها موجوداتی آگاهند که به دنبال فعالیت‌های معنادار و معنا بخشیدن به اعمال خود هستند و دین یکی از مهم‌ترین نظام‌های معنایی است:

دین یک نظام فرهنگی و متشکل از باورها و مناسک مشترک است که با خلق تصویر مقدس و فراطبیعی از واقعیت، ادراکی از معنا و هدف غایی به‌دست می‌دهد (گیدنز، ۱۳۸۹، ص ۷۸۲).

به اعتقاد او، دین می‌تواند دارای کارکردهای ذیل باشد:

**یک) هویت‌بخشی:** فرهنگ شامل مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها، هنجارها و مفاهیم مشترک است که هویت مشترکی را بین اعضای گروه به وجود می‌آورد. دین به‌منزله شکلی از فرهنگ، همه این ویژگی‌ها را دارد.

**دو) ایجاد همبستگی اجتماعی:** دین دارای اعمال آیینی است که از باورهای دینی سرچشمه می‌گیرد و مؤمنان با شرکت در آن، خود را عضوی از اجتماع دینی می‌دانند.

**سه) معنابخشی:** دین توضیح قاطعی از امور فراسوی زندگی روزمره که بر زندگی روزمره اثر می‌گذراند، ارائه می‌دهد و این توضیح به شیوه خاصی صورت می‌گیرد که دیگر جنبه‌های فرهنگ توانایی آن را ندارند.

### ۳-۱. معنابخشی دین در عصر جدید

از ابتدای دهه ۱۹۶۰ تا کنون و در پی گسترش آزادی‌های لجام‌گسیخته فردی و عینیت یافتن تجارب شخصی در جهان غرب، معنویت‌گرایی با روایت‌های متنوع و نسخه‌های نوین در حال گسترش است. معنویت سکولار، معنویت زندگی، معنویت سیال، معنویت دنیوی، معنویت ماتریالیستی، معنویت نوپدید، معنویت فارغ از دین، معنویت فارغ از مذهب و مانند آن، مجموعه مفاهیم و تعبیرهایی است که محققان در تبیین این وضعیت به کار برده‌اند (شاکر نژاد، ۱۳۹۴).

چون فرهنگ «پست‌مدرن» در به وجود آمدن این وضعیت نقش عمده داشته (حمیدیه، ۱۳۹۱، ص ۶۰) و زمینه گسترش آن را فراهم کرده است، می‌توان از این نوع رویکردها به «معنویت‌های پُست‌مدرن» تعبیر نمود. پرسش مهمی که در اینجا قابل طرح است این است که چرا امروزه معنویت که در جهان سنت در چارچوب دین فهمیده می‌شد، فارغ از دین هم قابل تصور است؟ و حتی برای برخی معنویت منهای دین مترقیانه‌تر نیز جلوه می‌کند؟

به نظر می‌رسد شناخت وضعیت تاریخی - فرهنگی دوران پست‌مدرن، شناسایی عوامل معنویت‌گرایی سکولار در جهان غرب و نیز درک پیامدهای مدرنیته می‌تواند پاسخی به سؤال مطرح شده باشد؛ زیرا وضعیت موجود نتیجه یک گسست فرهنگی است که با پیش‌زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی و عوامل متعدد در چند دهه اخیر در غرب به وجود آمده و موجب شده است تا برخی معنویت را بدون دین بخواهند و درصدد داشتن معنویتهای فارغ از دین برآیند.

هرچند عده‌ای این دوره را «پسامدرنیته» نامیده‌اند، اما گیدنز از آن به «مدرنیته متأخر» یاد می‌کند. او می‌نویسد: ما در عصر پُست‌مدرنیسم زندگی نمی‌کنیم؛ زیرا ویژگی‌هایی را که نظریه‌پردازان به پُست‌مدرنیسم نسبت می‌دهند

به معنای پایان دوران مدرن نیست، بلکه نشانه تشدید و تکامل مدرنیته است (گیدنز، ۱۳۸۴، ص ۲۸ و ۲۹). به اعتقاد او، مدرنیته دارای دو مرحله اولیه (Early Modernity) و متأخر (Late Modernity) است و در هریک از این دو مرحله، تعامل دین و مدرنیته یکسان نبوده است. «مدرنیته اولیه» از سده هجدهم تا قریب اواخر دهه ۱۹۶۰ را دربر می‌گیرد و «مدرنیته متأخر» تقریباً از اواخر دهه ۱۹۶۰ آغاز شده و تا به امروز پیامدهای آن تشدید و ابعاد آن جهانی‌تر شده است (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۲۰ و ۱۹۵).

گیدنز معتقد است: مدرنیته افزون بر فرصت‌های زیادی که فراهم کرده، پیامدهای ناخواسته و ناخوشایندی نیز داشته است که در جهان کنونی تشدید شده و رویکرد بازگشت به معنویت دینی را فراهم آورده است. محاسبه‌گرایی، ابزاری شدن، عافیت‌طلبی، روزمرگی، انحطاط معنویت و امر متعالی، نهیلیسم، بی‌خانمانی، غفلت از هستی و از این قبیل امور بحران‌هایی هستند که انسان امروزی را به موجودی بی‌اصل و بی‌بنیاد، بی‌معنا و بی‌هدف تبدیل ساخته‌اند. این وضعیت تجدیدنظر اساسی درباره مدرنیته و پیامدهای آن را می‌طلبد. به گفته گیدنز:

جهانی که امروز در آن زندگی می‌کنیم جهانی دلهره‌آور و خطرناک است. همین موضوع ما را واداشته است تا درباره این فرض که پیدایش مدرنیته به شکل‌گیری سامان اجتماعی ایمن‌تر و شادتر خواهد انجامید، تجدیدنظر کنیم و از خصلت دو لبه مدرنیته تحلیلی نهادمند به عمل آوریم (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۱۰-۱۱).

طرح «معنابخشی دین به زندگی انسان مدرن» دقیقاً از همین جا وارد اندیشه گیدنز شده است؛ زیرا به عقیده او، پرسش‌های وجودی انسان، شامل عناصر معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی درباره ماهیت وجود، هویت اشیا، تضاد وجودی دیگران و جهان است (گیدنز، ۱۳۸۷، ص ۸۵).

گیدنز می‌نویسد: دین موقعیت انسان را در جهان و نسبت به دیگران بیان می‌کند و با این کار ادراکی از هویت، هدف و غایت و نیز نوعی معرفت، شناخت و بینش در اختیار او می‌گذارد. پاسخی که دین به پرسش‌های وجودی انسان می‌دهد او را از سردرگمی‌های اخلاقی و رنج‌های وجودی می‌رهاند (همان، ص ۲۲۱) و آرامش و امنیت وجودی را به وی هدیه می‌دهد.

به باور گیدنز، دین پاسخی روشن و قاطع برای برخی از رویدادها، از قبیل مرگ، خواب و بلاها دارد که دیگر جنبه‌های فرهنگ توان پرداختن به آنها را ندارند. برای نمونه، مرگ نوعی «نقطه صفر» است که بر اثر یک محدودیت بیرونی، تسلط انسان بر موجودیتش از بین می‌رود و زندگی در نظر او بی‌معنا می‌شود (همان، ص ۲۲۹).

پاسخی که دین به چرایی مرگ و زندگی انسان می‌دهد، او را از لحاظ عقلی و عاطفی اقناع می‌کند. به تعبیر رابرتسون دین نوعی اعتقاد به قضا و قدر ایجاد می‌کند که از این طریق به سؤال‌های همیشگی خود درباره وجود و هستی پاسخ معنادار و غایی می‌دهد. مردم در هر جا این نیاز را احساس می‌کنند که از طریق معناهای غایی، زندگی‌شان را تداوم می‌بخشند. در بیشتر جوامع این پاسخ‌ها در انحصار دین و مذهب است (رابرتسون، ۱۳۷۴، ص ۳۳۶).

گیدنز با درک این حقیقت، نظریه «بازاندیشی دینی» را مطرح نموده و معتقد است: دین در اشکال ناآشنا و جدید خود، دینی است که خود را با ارزش‌های سیاسی و اجتماعی جامعه مدرن تطبیق داده و از غربال بازاندیشی گذشته است.

## ۴-۱. ضرورت بازاندیشی دینی

اصطلاح «بازاندیشی» (Reflexive) از مفاهیم مهم در اندیشه گیدنز است. اساس این نظریه در جامعه‌شناسی دین، در نسبت‌سنجی رابطه سنت و مدرنیته مطرح شده و الگوواره (پارادایم) آن در حوزه‌های گوناگون، از جمله دین تعمیم یافته است. بازاندیشی دین اساساً تلاشی است برای عصری کردن دین همراه با اهتمام نسبی در حفظ جوهر اصیل آن. مطابق این رویکرد، دین و برداشت‌های دینی باید بر مناط عقل بالغ بشری بازتعریف شود و در معرض اصلاح و تغییرات ضروری قرار گیرد تا پاسخگوی نیازها و مقتضیات امروز مؤمنان گردد (ر.ک: شجاعی‌زند، ۱۳۸۱، ص ۱۰۷).

اصطلاح «بازاندیشی» از سوی گیدنز در تراز مفهوم «بازقدسی شدن» دین توسط پیتر برگر در دوره دوم نظریه‌پردازی، و «بازتصدیق» عقاید دینی توسط استارک و بین بریچ با هدف نفی دنیوی شدن دین، قابل شناخت است (همان، ص ۱۶۲).

گیدنز با ابتنا به همین رویکرد معتقد است: «دگرگونی بنیادی که بر جوامع امروزی تأثیرگذار است، گسترش دامنه بازاندیشی اجتماعی است» (گیدنز، ۱۳۸۲، ص ۱۷). مراد از «بازاندیشی» فرایند تعریف و بازتعریف خود از طریق مشاهده و تأمل در اطلاعات درباره مسیرهای ممکن زندگی است (گیدنز، ۱۳۸۴، ص ۴۴). او می‌گوید: برای ارزیابی دین در دنیای امروزی، باید به پس‌زمینه تغییرات آن توجه داشته باشیم. حتی اگر شکل‌های سنتی دین در حال افول باشد بازهم دین نیرویی مهم و سرنوشت‌ساز است (گیدنز، ۱۳۸۹، ص ۸۰۱).

گیدنز به تفاوت بازاندیشی در تمدن‌های پیش‌مدرن و مدرن اشاره می‌کند. در تمدن‌های پیش‌مدرن که سنت حاکمیت دارد، بازاندیشی تا حد زیادی محدود به بازتفسیر و توضیح سنت است. بر این اساس، کفه گذشته از کفه آینده سنگین‌تر است. اما در دور مدرن، ماهیت بازاندیشی تغییر می‌کند. در این دوره، اندیشه و کنش در یکدیگر منعکس می‌شوند، عملکردهای اجتماعی دایم در معرض بازسنجی قرار می‌گیرند، و در یک کلام اطلاعات جدید بازاندیشی و اصلاح می‌شوند (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۴۴-۴۷). بازاندیشی در گذشته معطوف به سنت و بازتولید آن بود، ولی در دوره کنونی، معطوف به آینده و تحولات جامعه است (گیدنز، ۱۳۸۷، ص ۲۴).

گیدنز به برکت بازاندیشی، پیش‌بینی می‌کند که دوباره قضایای اخلاقی نمود پیدا خواهند کرد و دین کارکرد اجتماعی خود را باز نشان خواهد داد (ریترز، ۱۳۸۰، ص ۷۷۲).

بازاندیشی دینی در نظر گیدنز، از آن نظر که اصل دین در تلاقی نگاه سنتی و مدرن قرار گرفته، یک ضرورت جدی است. او معتقد است: آینده دین از هم اکنون باید بازاندیشی شود. نگرش دینی و تفکر عقل‌گرای امروزی بی‌سبب تنش پرخلجانی پیدا کرده است؛ زیرا علم و عقل‌گرایی تجربی درباره بنیادی‌ترین پرسش‌های انسان که مربوط به معنا و هدف زندگی است، ساکت مانده و پاسخی برای عرضه ندارد، و همین پرسش‌ها هستند که همیشه اساس دین بوده و مفهوم «ایمان» (یعنی پرش عاطفی به سوی باور و عقیده) را پرورش داده‌اند (ر.ک: گیدنز، ۱۳۸۹، ص ۷۶۶).

## ۲. مبانی نظریه گیدنز

مبانی فکری گیدنز، به‌طور عام و مبانی نظریه محل بحث، به‌طور خاص عبارت است از:

## ۲-۱. پدیده‌انگاری دین

گینزر «پدیدارشناسی» را تنها روش مناسب برای دین‌شناسی می‌داند و معتقد است: پدیدارشناسی به «فهم پدیده‌ها از درون» می‌پردازد و این سخن به این معناست که عقاید و باورهای دینی را باید از زبان معتقدان به یک دین خاص مطالعه کرد. گینزر در این رویکرد هیچ تمایلی به بررسی صدق و کذب گزاره‌های دینی و هیچ قصدی برای داوری در رجحان‌گذاری یک دین بر دین دیگر ندارد (ر.ک: گینزر، ۱۳۸۹، ص ۷۶۹).

«پدیدارشناسی دینی» که از مهم‌ترین و بانفوذترین شاخه‌های جدید دین‌پژوهی در غرب محسوب می‌شود (خاتمی، ۱۳۸۲، ص ۴۸)، از آن رو وارد اندیشه‌های گینزر شده که او تأکیدش بر نگاه همدلانه بر پدیده‌های ارزشی است. گینزر در این باره می‌نویسد: دین را نمی‌توان با عقیده به ماوراءالطبیعه یکی گرفت؛ یعنی: عقیده به سپهر و دنیای فراتر از قلمرو حواس (گینزر، ۱۳۸۹، ص ۷۶۹).

دین و به بیان دقیق‌تر، دینداری در اندیشه گینزر، یک عمل انسانی است که مهم‌ترین نقش آن، معنادار ساختن زندگی بشری است. انسان برخلاف حیوانات دیگر، در بدو تولد موجودی ناقص است و محیطی که انسان در آن متولد می‌شود برای وی آماده نشده است. بنابراین انسان‌ها از طریق تعامل، دست به ساختن محیط و جهان خویش می‌زنند؛ اما این جهان دست‌ساخته بشری همواره بی‌ثبات و متزلزل است و نظم نسبی حاکم بر آن همواره از سوی پدیده‌هایی همچون مرگ، رنج و شر تهدید می‌شود. در چنین وضعیتی‌هایی زندگی معنای خود را از دست می‌دهد. چنانچه این عوامل تهدیدکننده معنا توجیه نشوند، زندگی برای انسان‌ها قابل تحمل نخواهد بود. اما دین با توان توجیه‌گری و مشروعیت‌بخشی خویش، همواره عوامل تهدیدکننده معنا را مهار کرده، توجیه می‌کند؛ یعنی دین جامعه دست‌ساخته بشری را درون جهان هستی قرار می‌دهد؛ گو اینکه در این صورت همه رویدادها در نظر انسان‌ها توجیه خاص خود را می‌یابند. دین در اندیشه گینزر، به هیچ وجه جنبه الهی و ماورایی ندارد. دین کاملاً منشأ بشری دارد. دین در زندگی انسان‌ها ساخته و پرداخته می‌شود. سخن او این است که انسان‌ها در کنار تجربه‌های روزمره، تجربه‌های دیگری نیز دارند که به زندگی تعالی می‌بخشد. این نوع تجربه‌ها «تجربه دینی» نامیده شده است که انسان‌ها از طریق آن به خدا می‌رسند (ر.ک: همان، ص ۷۹۲).

## ۲-۲. دین انسانیت به جای دین الوهیت

در منطق و مبنای انسان‌شناسی گینزر، به علت توجه بیش از حد به انسان، رابطه دوسویه انسان و خدا نادیده گرفته شده و دین انسانیت جایگزین دین الوهیت گردیده است؛ زیرا لازمه تفسیر این جهانی از دین، آن است که باید ابتدا انتظار بشر از دین روشن شود، بعد ببینیم کدام دین این انتظارات را بهتر تأمین می‌نماید. معنای اصلی این سخن و اندیشه آن است که انسان °مخدوم و جز انسان هرچه هست - حتی دین - خادم و در خدمت حیات دنیوی انسان است (ر.ک: گینزر، ۱۳۸۹، ص ۷۸۱-۷۸۷).

این در حالی است که در تمام ادیان و حیانی، اندیشه الوهیت مرکز ثقل دین‌باوری است و گویی بین دو مفهوم «دیانت» و «خدایپرستی» پیوند ذاتی و تفکیک‌ناپذیر برقرار است.

از منظر گینزر انسان محصول جامعه است، با این توضیح که «آزادی در فرار از نیروها و قیدهای اجتماعی



نهفته نیست، بلکه در استقلال عملی نهفته است که عضویت در جامعه آن را ممکن می‌سازد» (گیدنز، ۱۳۸۷، ص ۲۶). تبیین گیدنز از جایگاه انسان در ساختار جامعه به خوبی نشان می‌دهد که فرد در برابر ساختار تاب مقاومت نداشته و رابطه فرد و دولت تأثیرپذیری یکسویه است. او می‌گوید: «در اثر منفعل شدن این رابطه بحران به‌وجود می‌آید» (گیدنز، ۱۳۸۳، ص ۱۷۴-۱۷۵). گیدنز از خصوصیات ارادی انسان چیزی بیان نمی‌کند و افعال و کردارهای انسانی را کاملاً زائیده ساختارهای اجتماعی می‌داند. گیدنز معتقد است در جامعه مدرن انسان دائماً هویت خود را خلق و تصحیح می‌کند و اینکه چه کسی است و چگونه این گونه شده را مدام مرور می‌کند و هویت جدیدی برای خود بازتولید می‌کند (ر.ک: گیدنز، ۱۳۸۷، ص ۸۲؛ ۱۳۸۹، ص ۹۸۲).

### ۲-۳. همسان‌انگاری ماهیت ادیان

گیدنز هرچند در تبیین کارکرد معنابخشی دین از طریق نفی دنیوی شدن آن، منطق اعتمادبخشی دارد، اما در تأملات خود، به استقراء ناقص متمسک شده و پای استدلال را از حیطة پیرامونی خود فراتر نبرده است. مطالعه دین‌پژوهانه او عمدتاً بر مبنای مسیحیت متمرکز بوده و پردازش‌هایش به جنبش‌های دینی جدید و بنیادگرایی دینی، در حد گزارش‌های خبری است. او تبیین جامع و دقیقی از وضعیت دینداری در نقاط دوردست ارائه نمی‌دهد (ر.ک: گیدنز، ۱۳۸۹، ص ۷۸۳-۷۹۰). وی با بررسی نشانه‌های نفی عرفی شدن دین در بریتانیا و ایالات متحده (همان، ص ۷۹۲-۷۹۹)، بحث جنبش‌های دینی را پیش کشیده و با طرح بنیادگرایی دینی، به‌ویژه بنیادگرایی اسلامی، زمینه‌های نفی دنیوی شدن و طرح نظریه «بازاندیشی دینی» خود را فراهم ساخته است. او چنین می‌گوید که در اواخر سده نوزدهم، ضعف جهان اسلام در ایستادگی مؤثر در برابر گسترش فرهنگ غربی موجب پیدایش جنبش‌های اصلاح‌طلبی شد که در پی احیای اسلام و باز یافتن قدرت و خلوص اولیه آن بودند. جنبش‌های اسلامی پس از آغاز؛ تأثیر شایانی بر کشورهای مانند ایران، مصر، سوریه، لبنان، الجزایر، افغانستان و نیجریه گذاشت. احیای اسلامی را نمی‌توان به سادگی فقط برحسب دین درک کرد، بلکه تا اندازه‌ای باز نمود واکنشی علیه تأثیر غرب است. گیدنز وقوع انقلاب اسلامی در ایران را نشانه بارز نفی عرفی شدن می‌داند. او می‌گوید پیش‌زمینه انقلاب اسلامی این بود که اسلام باید با تکیه به هویت مستقل عقاید و اعمال خود در برابر چالش غرب واکنش نشان دهد. پس از پیروزی انقلاب آیت‌الله خمینی، حکومتی را پایه‌گذاری کرد که براساس قانون سنتی اسلامی سامان یافته بود. دین همانطور که در قرآن تأکید شده بود، پایه و اساس مستقیم کل حیات اقتصادی و اجتماعی شد. حاکمیت این قانون اسلامی - شریعت که از نو زنده شده بود، بانگ‌رشی بسیار ملی‌گرایانه همراه بود که مخصوصاً در برابر نفوذ غرب قد علم کرد (ر.ک: همان، ص ۸۱۲).

گیدنز در ادامه می‌نویسد:

احیای اسلامی را نمی‌توان به سادگی فقط برحسب دین درک کرد، بلکه تا اندازه‌ای باز نمود واکنشی علیه تأثیر غرب و جنبشی است که داعیه‌های ملی یا فرهنگی دارد. نمی‌توان به سادگی گفت که احیای اسلامی حتی در بنیادگراترین صورت‌هایش، فقط به منزله احیای دوباره افکار سنتی

قلمداد می‌شود. واقعیت قضیه بسیار پیچیده‌تر از این است. در این احیاگری، سازوکارها و شیوه‌های سنتی زندگی احیا شده و در عین حال، با علائق و دغدغه‌هایی در آمیخته‌اند که قطعاً به عصر مدرن تعلق دارد (همان، ص ۸۱۵).

### ۲-۴. تقلیل حقیقت دین به امور مادی

گیلنر هرچند جهان ماورای طبیعت را مطلقاً انکار نمی‌کند، اما سهم و نقش آن را در دنیای پیرامون بی‌اثر می‌بیند. برای نمونه او در باب هویت اجتماعی معتقد است:

همه ما تحت تأثیر متن و زمینه‌های اجتماعی پیرامون خود قرار داریم. ما صاحب و خالق فردیت مختص به خویش هستیم... فعالیت‌های ما، هم به دنیای اجتماعی پیرامون ما ساخت و شکل می‌دهد و هم در عین حال، توسط این دنیای اجتماعی ساخت می‌یابد (گیلنر، ۱۳۸۹، ص ۸).

به همین دلیل، او در تبیین پدیدارشناسانه از دین «معنابخشی» را عمدتاً در دایره عوامل تهدیدکننده حیات مادی می‌داند، نه اینکه دنیا و آخرت را با هم ملاحظه کند.

### ۳. ارزیابی نظریه براساس آموزه‌های قرآنی

عرضه نظریه گیلنر بر متن و نص دینی، از جمله آموزه‌های قرآن، نشان می‌دهد که مؤلفه‌ها و مبانی آن، دچار کاستی‌ها و اشکالات ذیل است:

#### ۳-۱. مغفول ماندن منشأ الهی دین

تبیین گیلنر از منشأ دین، هرچند لزوماً به معنای نفی الوهیت دین نیست، ولی به معنای قبول الهی بودن منشأ دین نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا او با طرح کارکرد روانی و اجتماعی دین در قالب معنابخشی، خود را از فرض و قبول منشأ الهی - دست‌کم برای برخی ادیان - بی‌نیاز ساخته است. این در حالی است که قائل شدن هر ریشه‌ای برای دینداری و هر کارکردی برای دین، نسبت به قبول منشأ الهی یا بشری و حتی فرض تصادف در ظهور دین، لاابقتضا است؛ چنان‌که اثبات «نیاز» آدمی به غذا و مسکن و «کارکرد»‌های مفید آنها برای بشر، هیچ‌کدام از پیش «فاعل پدیدآور» غذا و مسکن را به ما معرفی نمی‌کند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۷۸).

در مقابل این رویکرد، قرآن کریم به مثابه متن و نص دینی، به طور صریح دین را به «حق» و «باطل» تقسیم کرده (توبه: ۳۳؛ کافرون: ۶) و برای دین حق منشأ الهی قائل است.

در اثبات الهی بودن منشأ دین به دو دسته از آیات می‌توان استناد کرد:

دسته نخست آیاتی است که دین را پیراسته از شائبه‌های دنیایی دانسته و حقیقت آن را متعلق به خداوند می‌داند؛ مانند آیه «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ» (زمر: ۳). به اعتقاد برخی از مفسران «دین خالص با همه اجزای آن به ذات باری تعالی متعلق است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۷۸). تعبیر «دینِ اللَّهِ» که سه بار (آل عمران: ۸۳؛ نور: ۲؛ نصر: ۳) در قرآن ذکر شده نیز دلالت آشکاری بر پیوستگی حقیقت دین به خداوند متعال دارد. در سایر آیات

قرآن نیز گاهی سخن از پسندیدن دین از جانب خدا و رضایت او از دین است؛ مانند «وَرَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده: ۳). گاهی سخن از اصطفاء و گزینش دین از سوی خداوند است؛ مانند «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمْ الدِّينَ» (بقره: ۱۳۲) و گاهی سخن از دین «عندالله» است؛ مانند «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹). مجموع این آیات بیانگر آن است که عامل ایجاد دین در مقام تکوین، خداوند متعال است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۴، ص ۷۰۷).

دسته دوم آیاتی است که تنزل دین از حقیقت تکوین به مقام تشریح و رسیدنش به دست انسان را توسط پیامبران و از طریق وحی دانسته و انبیاء<sup>ؑ</sup> را سفیران الهی در میان جامعه بشری معرفی کرده‌اند؛ مانند آیه «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۳). این آیه با تفاوت اندک، سه بار در قرآن (توبه: ۳۳؛ فتح: ۲۸؛ صف: ۹) ذکر شده است.

شعراوی در تفسیر این آیه می‌نویسد: پیامبر اکرم<sup>ؐ</sup> با دین ارزشمندی مبعوث گردید تا مردم را به راه مستقیم و دین حق هدایت کند. باید در نظر داشت که خدای متعال با این سخن از آن نظر تأکید نموده که اسلام آمده است تا بر ادیان باطل و فاسد تفوق یابد و ما می‌دانیم که در جهان ادیان متعددی که از طریق باطل آمده‌اند وجود دارند (شعراوی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۴۷۷).

آیت‌الله جوادی آملی ریشه توصیف دین به «حق» و «باطل» را در مبدأ پیدایش آن دانسته، اظهار می‌دارد:

دین حق دینی است که عقاید، اخلاق، قوانین و مقررات آن از طرف خداوند نازل شده، و دین باطل دینی است که از ناحیه غیر خداوند تنظیم و مقرر شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۲).

فخررازی نیز در تفسیر آیه ۸ سوره «انفال» می‌نویسد: «و الحق ليس إلا الدين و الاعتقاد، فذل هذا على أن الاعتقاد الحق لا يحصل إلا بتكوين الله تعالى» (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵، ص ۴۵۸)؛ حق جز دین و اعتقاد به خداوند نیست و نشان می‌دهد که اعتقاد حق جز با تکوین و ایجاد خدای متعال به دست نمی‌آید. در نتیجه می‌توان گفت: مراجعه به متون اصیل و تاریخ اسلام، هر جست‌وجوگر منصفی را متقاعد می‌سازد که دین اسلام ساخته بشر و محصول شرایط اجتماعی نیست. از این رو قرار دادن ادیان الهی و ابراهیمی، از جمله اسلام در کنار دیگر ادیان، خطایی آشکار است.

آن بخش کلی نیز مشخص نیست به کجای نظریه‌گینز مرتبط است. نظریه‌گینز به صورت کلی مطرح شده و نقد نیز به صورت کلی، و مخاطب باید برگردد و ربطش را مشخص کند، مگر در خصوص برخی موارد؛ مثل منشأ دین.

## ۳-۲. نشان دادن ریشه دینداری به جای منشأ دین

یکی از پیش‌فرض‌های ناستوار در نظریه‌گینز آن است که به جای آنکه منشأ دین را برحسب عامل ایجاد دین جست‌وجو کند، عوامل بقای دین را بررسی کرده و نتایج آن را به‌مثابه منشأ دین معرفی نموده است. علت این کار غلبه نگاه کارکردی به منشأ دین در میان جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان است. این در حالی است که کارکردهای مفید و مؤثر یک پدیده حداکثر علت بقای آن را بیان می‌کنند، نه علل موجد آن را، و یا اگرهم به علل حدوث دین نظری افکند به پدیدآورندگان آن پدیده هیچ نظری ندارد. اما دین مثل هر پدیده دیگری در حیات بشر، علاوه بر

زمینه مساعد، مبدع یا مبدعانی آگاه و صاحب اراده می‌خواهد، حتی اگر «لو» یا «آنان» را شناسیم و راهی برای شناسایی‌شان نیز در اختیار نداشته باشیم.

نتایج حاصل از این خلط به ما هشدار می‌دهد که کارکردهای روانی و اجتماعی دین باید از مبدعان و بنیانگذاران آن تفکیک شود؛ زیرا دین به‌مثابه یک پدیده عام، می‌تواند - دست‌کم در برخی از صورت‌هایش - منشأ الهی داشته باشد؛ چنان‌که دین حق به تعبیر قرآن منشأ الهی دارد؛ آنجا که می‌فرماید «أَلَّا لِلَّهِ الذِّينُ الْخَالِصُ» (زمر: ۳) و یا می‌تواند منشأ بشری داشته باشد؛ آنجا که در انواع بشری آن، به صورت فردی یا گروهی و دفعی یا تدریجی به تحقق رسیده باشد. نمونه روشن این دقت در سخن رادکلیف براون وجود دارد که در تحلیل دین اظهار داشته است: «ما با سرچشمه‌های دین کاری نداریم، بلکه تنها به کارکردهای اجتماعی آن نظر داریم» (همیلتون، ۱۳۷۳، ص ۱۱۴).

### ۳-۳. نفی سرشت فطری دینداری

نظریه «فطری بودن دین» در بیانی عام، از این عقیده دفاع می‌کند که در انسان میلی فطری به سوی امر مطلق و تقدیس آن وجود دارد که به اشکال گوناگون متجلی گردیده است. پیروان صمیمی‌تر نظریه «دینداری فطری» سازگارترین تبیین از منشأ دین را عقیده به منشأ الهی دین یا - دست‌کم - منشأ الهی برخی از ادیان یافته‌اند، با این استدلال که از حکمت و لطف الهی به دور است میان «خلق» و «امر» جدایی اندازد و مخلوق خویش را از هدایت به واسطه دین محروم سازد. علاوه بر این، چه کسی شایسته‌تر از او برای انشای دین برای موجودی که خود خالق اقتضائات وجودی او نیز بوده و بهتر از هر کس به نیازها و کمبودهای او واقف است؟ (شجاعی‌زند، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۹۰).

گیلنر در رویکرد عام خود، از یک سو دین انسانیت را جایگزین دین الوهیت ساخته و انسان را متأثر از جبر ساختار می‌داند، و از سوی دیگر در دین‌شناسی مهم‌ترین ممیزه ذاتی انسان (یعنی فطرت) را نادیده گرفته است، درحالی‌که در منطق اسلام، انسان پیش از ورود به جامعه دارای یک سرمایه فطری و اکتسابی از طبیعت است. شهید مطهری در این باره نوشته است:

افراد انسان که هر کدام با سرمایه‌ای فطری و سرمایه‌ای اکتسابی از طبیعت وارد زندگی اجتماعی می‌شوند روحاً در یکدیگر ادغام می‌شوند و هویت روحی جدیدی که از آن به «روح جمعی» تعبیر می‌شود، می‌یابند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۸).

بر این اساس، انسان دارای فطرت و خصلت‌های ذاتی است که جامعه تنها در نحوه به فعلیت رساندن آن مؤثر است. انسان به سبب برخورداری بودن از چنین استعدادی، هر نوع اثری را نمی‌پذیرد (همان، ص ۳۹۳؛ همو، ج ۲۴، ص ۴۲۲). انسان در پرتو راهنمایی‌های عقل و شرع، آزادانه مسیر سعادت حقیقی خود را برمی‌گزیند. انسان به سبب آنکه مختار کامل است، هیچ نوع جبری را نمی‌پذیرد، حتی جبر الهی نیز بر اراده انسان حاکم نیست (همان، ج ۲۵، ص ۵۱۴؛ فناپی، ۱۳۸۴، ص ۴۵).

در آموزه‌های قرآن بحث «فطرت» حائز اهمیت فراوان است. ماده «فطر» در سراسر قرآن ۲۰ بار در ۱۷ سوره و ۱۹ آیه تکرار شده است. در برخی موارد به معنای نوعی از خلقت و سرشت، و غالباً به معنای خلق و آفرینش بشر به کار رفته است (فؤاد، ۱۴۲۰ق، ص ۵۲۶).

در مجموع کاربردهای این ماده، اصطلاح «فِطْرَة» بر وزن «فِعْلَة» مصدر نوعی است و بر نوع آفرینش انسان دلالت دارد که در سوره مبارکه «روم» ذکر شده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰).

در تفسیر این آیه، علامه طباطبائی حس دینی را یکی از عناصر اولیه ثابت و طبیعی روح انسانی دانسته و معتقد است: فطرت همان شعور آگاهانه به هستی است که به تدریج بروز می‌کند. مرحله ضعیف آن همان گرایش به مبدأ و وجود مطلق است که در مراحل بالاتر، مجموعه معارف از مبدأ تا معاد را دربر می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۸۹؛ ج ۷، ص ۳۷۹؛ ج ۱۲، ص ۲۴۴).

علامه طباطبائی معتقد است: «به حکم عقل، دین از احتیاجات و اقتضات خلقت انسان منشأ گرفته» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۸۸) و «آدمی به حکم طبیعت و سرشت خدادادی خود، دین می‌خواهد» (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۴۹). مفاهیم خدا و دین با طبیعت عقلانی و منطقی بشر و همچنین با تمایلات فطری و ذاتی او ارتباط دارد و نباید به دنبال جست‌وجوی علل خاص روانی و یا اجتماعی برای آنها بود (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۳).

شهید مطهری نیز با قبول فطری بودن منشأ دین، در تفسیر آیه مذکور، چنین اظهار داشته است:

آنچه که پیغمبران عرضه داشته‌اند، نه چیزی است که انسان نسبت به آن یک حالت بی‌تفاوتی و تساوی داشته است، بلکه چیزی است که اقتضای آن در سرشت و ذات انسان هست. بعثت پیغمبران پاسخ‌گویی به تقاضایی است که این تقاضا در سرشت بشر وجود دارد. در واقع آنچه که بشر به حسب سرشت خودش در جست‌وجوی آن بوده است و خواهد بود، پیغمبران آن را بر او عرضه داشته‌اند و عرضه می‌دارند. این همان معنای «فطرت» است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۶۰۲).

### ۳-۴. غلبه نگاه کارکردی بر حقانیت دین

در آموزه‌های قرآن، حقانیت دین در درجه نخست قرار دارد و نگاه کارکردی در آن جنبه ثانوی دارد. بدین‌روزی دین‌ورزی صرفاً کارکردگرایانه بی‌ارزش شمرده شده است، آنجا که می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ» (حج: ۱۱). این آیه توصیف‌کننده گروهی است که ایمان آنها در حدوث و بقا دایرمدار سودمندی دنیوی دین است.

علامه طباطبائی می‌نویسد:

لازمه این‌طور پرستش این است که دین را برای دنیا استخدام کنند. اگر سودی مادی داشت پرستش خدا را استمرار دهند و بدان دل ببندد و اطمینان یابد، و اما اگر دچار فتنه و امتحان شوند روی گردانیده، به عقب برگردند، به طوری که حتی به چپ و راست هم ننگرند و از دین خدا مرتد شوند و آن را شوم بدانند، و یا اگر شوم هم ندانند به امید نجات از آن آزمایش و مهلکه از دین خدا روی بگردانند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۴۹۴).

آیت‌الله جوادی آملی نیز در نفی چنین رویکردی می‌نویسد: برخی دین را یک پدیده اجتماعی دانسته و آن را از راه جامعه‌شناسی بررسی کرده‌اند؛ ولی این روش نمی‌تواند حقیقت دین را به انسان نشان دهد و نیز نمی‌تواند مشخص کند که کدام دین ° حق یا باطل است. به دیگر سخن، تکرر خارجی ادیان پدیده‌ای اجتماعی است که قابل انکار نیست؛ اما این نگاه توان اثبات، حتی اظهارنظر در حقانیت ادیان را ندارد. بنابراین حقانیت ادیان، نه لازمه مطالعه

جامعه‌شناسانه دین است و نه نتیجه آن. یک جامعه‌شناس دین ادیان را متکثر می‌بیند، اما نمی‌تواند در باب حقایق دین اظهارنظر کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۳).

در منطق اسلام، دین<sup>۱۰</sup> ابزاری برای نیل به اهداف دنیوی صرف نیست تا زندگی طبیعی مقدم فرض شود (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵-۱۲۶؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۲۸۴-۲۸۵). ملاک اصلی دین‌ورزی حقایق آن است و اگر هم در مواردی به کارکردهای این‌جهانی دین توجه شده، یا به خاطر برگشت آنها به کارکردهای غایی و اخروی دین است و یا برای سوق دادن انسان‌های معمولی به سوی دین، تا آنها را از این طریق متوجه خداوند نموده و در هیچ موردی غرض تنها بهره‌مند شدن انسان‌ها از کارکردهای این‌جهانی دین و غفلت از جهان برتر نیست.

### ۳-۵. تبیین محدود از کارکرد معنابخشی دین

گیلنر در تبیین معنابخشی دین، به کارکردهای غایی دین، به‌ویژه ادیان الهی توجهی نکرده و نقش دین در عوامل تهدیدکننده حیات مادی را اصل و مبنا قرار داده است. به همین روی همه کارکردهایی که به دین نسبت می‌دهد خصلت‌های اکتونی و این‌جایی دارد و کارکردهای آن‌جهانی دین را آگاهانه یا ناآگاهانه نادیده می‌انگارد، درحالی‌که براساس آموزه‌های قرآن، نظام هستی دایره وسیع‌تری دارد. دنیا و آخرت، و ماده و معنا با هم ملاحظه می‌شوند: «مَنْ كَانَ يَرْيِدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (نساء: ۱۳۴)؛ نظام معرفتی دین اسلام در کنار ماده، به جهان معنا نیز اعتبار می‌بخشد (خسروپناه، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۹۰)؛ ماده و معنا را در سیطره وحی و درون هندسه معرفت دینی، دوشادوش هم به حساب می‌گیرد (صدر، ۱۴۰۲ق، ص ۱۱؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۵۵-۵۵).

در یک نگرش کلی، معنابخشی به زندگی دارای دو معناست:

یکی اینکه انسان از نظر هویتی خصلت آن‌جهانی دارد و زندگی دنیوی برای او قفس است و به سبب درک اسارت و هویت نامتناهی خویش، در اضطراب وجودی است. دین با نشان دادن جهان فراخ‌تر و با هدایت به آن جهان، به‌مثابه یک حقیقت، انسان را از رنج دائمی رها می‌سازد. مطابق این تفسیر، این نظریه در ردیف نظریه‌های آخرت‌گرایانه قرار می‌گیرد.

دوم اینکه گفته شود: همین محدودیت‌های وجودی انسان قطع‌نظر از جهان دیگر، موجب اضطراب وجودی وی می‌شود و بشر برای رهایی از رنج‌ها و اضطراب‌ها به دین، قطع‌نظر از جنبه معرفتی آن روی می‌آورد و دین را به یک ابزار دنیوی صرف تقلیل داده است (فصیحی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۸).

گیلنر صورت دوم را می‌پذیرد. این نوع نگاه در ذات خود با جوهر دین در تضاد است؛ زیرا دین هدف خود را ایجاد تحول در جامعه و رساندن انسان به تکامل معنوی و رهایی از بند مادیت معرفی می‌کند، نه رفتن از یک مرتبه مادی به مرتبه مادی دیگر. در جهان‌بینی اسلام، از یک‌سو معنویت مبتنی بر معرفت دینی است و این پیوست تا جایی است که سیدحسین نصر می‌گوید: حتی معنویات در اسلام، از آن نظر «عرفان» نامیده می‌شود که ابتدا بر «معرفت» داشته و دعای اولیای الهی همواره این بوده است که «رَبِّ اَرْنِي الْاَشْيَاءَ كَمَا هِيَ» (نصر، ۱۳۷۱، ص

۲۴۳). از معرفت برخاسته از عقل قدسی، به منزله مقدمه و پایه ایمان و معنویت یاد می‌شود (نصر، ۱۳۸۰، ص ۳۳-۳۵). از سوی دیگر معناجویی، پاسخی به دو دسته از نیازهای ثابت و متغیر انسان در عالم دنیا و آخرت است. بدین‌روی برخی از محققان معتقدند: نگرش اسلام به دنیا و آخرت «اندماجی» است؛ یعنی دنیا و آخرت را در یک راستا و در تعامل متفاهمانه با یکدیگر قرار می‌دهد و در عین حال از آخرت به مثابه نشئه مهم‌تر حیات یاد می‌کند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱، ص ۳۷۳). همان‌گونه که سرگذشت دنیوی انسان سرنوشت اخروی او را رقم می‌زند، معادشناسی او نیز در لحظه لحظه حیات این‌جهانی او تأثیرگذار است (نصر، ۱۳۷۳، ص ۵۸).

تأکید قرآن در آیات متعدد به باور روز بازبینی، به‌عنوان شرط قبول ایمان و تأکید بر اهمیت و اولویت آخرت نسبت به دنیا «وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّكَ مِنَ الْآوَلَىٰ» (ضحی: ۴) اجازه نمی‌دهد تا دنیاپذیری مسلمانان آنان را به سوی یک رهیافت کاملاً عرفی و دنیوی سوق دهد.

روح حاکم بر آموزه‌های قرآنی بر پیوستگی میان دو جهان تأکید دارد و معتقد است: بذر آن حیات در این حیات و به دست خود انسان افشاندن می‌شود (اسراء: ۷۲). اهمیت و ارزش نعمات دنیا نزد پروردگار عالم چندان است که نتیجه ایمان و عمل صالح را علاوه بر اجر اخروی، بهره‌مندی از «حیات طیبه» اعلام کرده است: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷). از همین‌رو، برخورداری از «حیات طیبه» از کارکردهای اساسی دین محسوب شده است.

## نتایج تحقیق بر اساس مبانی گیدنز

گیدنز تلاش ارزشمندی در پیوند منشأ دین و معنا بخشی آن انجام داده است. رهیافت‌ها و نتایج بحث بر مبنای نظریه او به اجمال عبارت است از:

۱. دین در اندیشه گیدنز یک عمل انسانی بوده که مهم‌ترین نقش آن معنادار ساختن زندگی بشری است. هنگامی که انسان‌ها در زندگی‌شان با پدیده‌هایی همچون مرگ، رنج و شر مواجه می‌شوند زندگی برایشان معنای خود را از دست می‌دهد. دین با توان توجیه‌گری و مشروعیت‌بخشی خویش، همواره این عوامل را مهار و توجیه می‌کند و آن را با تفسیر هستی‌شناسانه مرتبط می‌سازد. در این صورت همه رویدادها در نظر انسان‌ها توجیه خاص خود را می‌یابند و ضرورت نیاز به دین توجیه می‌شود.

۲. دین در اندیشه گیدنز، به هیچ وجه جنبه الهی و ماورایی نداشته، کاملاً منشأ بشری دارد. در دیدگاه این نظریه‌پرداز، دین در زندگی انسان‌ها ساخته و پرداخته می‌شود. سخن او این است که انسان‌ها در کنار تجربه‌های روزمره، تجربه‌های دیگری نیز دارند که به زندگی‌شان تعالی می‌بخشد. این نوع تجربه‌ها «تجربه دینی» نامیده می‌شود که انسان‌ها در طول عمر خود آنها را فرامی‌گیرند.

۳. گیدنز با بررسی پیامدهای مدرنیته و نقد اندیشه‌های جامعه‌شناسان کلاسیک (کارل مارکس، امیل دورکیم و ماکس وبر) و نیز با عنایت به پیدایش جنبش‌های جدید دینی، چنین نتیجه می‌گیرد که دین در آستانه نابودی نیست و می‌تواند با مدرنیته همزیستی داشته باشد، مشروط به آنکه تن به گفت‌وگو و بازاندیشی بسپارد.

۴. گیلنر در تعریف و تبیین «دین»، هرچند می‌کوشد خصلت‌های عمومی ادیان را در نظر بگیرد و تبیین‌پذیدارشناسانه‌ای از دین ارائه کند، اما عملاً به چیزی جز رفتارهای دینی در کلیسا مثال نمی‌زند. وی در مطالعه دین، اطلاعات ناچیزی درباره اسلام و کشورهای اسلامی دارد. او معمولاً به آثار دیگران ارجاع داده و به ندرت به‌طور مستقیم غیر از مسیحیت را مطالعه کرده است. آنچه گیلنر از اسلام می‌داند حاصل مطالعاتی است که خود او و یا دیگران از چند کشور اسلامی به‌دست آورده‌اند. از همین رو نتایج حاصل از مطالعات او بر کارکردهای اجتماعی سایر ادیان، از جمله اسلام قابل انطباق نیست.

### نتایج نظریه براساس آموزه‌های قرآنی

نتایج به‌دست‌آمده از نظریه گیلنر چنانچه با مبانی اسلام و آموزه‌های قرآنی عیارسنجی شود به نتایج ذیل منتهی می‌گردد:

۱. گیلنر در تبیین منشأ دین و کارکرد معنابخشی آن، تلاش قابل‌اعتنایی به خرج داده، اما در مدلل‌سازی و تحلیل نظریه در الگوواره جدید، به علت آنکه شناخت عمیقی از همه ادیان، به‌ویژه جهان‌بینی اسلامی نداشته، از الهی بودن منشأ برخی از ادیان، از جمله اسلام غافل مانده و یا آن را شایسته توجه و اعتنا نیافته است، درحالی‌که از منظر قرآن، دین حق منشأ الهی، و دینداری بشر ریشه فطری دارد.

۲. گیلنر با رویکرد «کارکردگرایی» و طرح «سودمندی دین»، ریشه دینداری را به جای منشأ دین نشانده و «معنابخشی» را از مهم‌ترین کارکردهای دین دانسته است؛ اما از منظر قرآن کریم اولاً، معنابخشی در دایره حیات دنیوی محدود نیست، بلکه جهان آخرت را نیز شامل می‌شود. ثانیاً، از منظر قرآن عامل اصلی دین‌ورزی در درون خود انسان نهفته است و آن نیاز حقیقی انسان به کمال و سعادت در نشئه آخرت به صورت اصلی، و در نشئه دنیا به صورت مقدمی و تبعی است. در نتیجه، سرشت فطری خدادادی و تعبیه شده در درون انسان، منشأ دینداری است.

۳. گیلنر شخصیت انسان را برساخته محیط اجتماعی می‌داند، اما در نگرش قرآن، انسان در دایره هیچ نوع جبری، اعم از اجتماعی، تاریخی، الهی محصور نمانده است. انسان دارای اختیار و آزادی و استعداد‌های قابل‌رشدی است که می‌تواند جهان دنیوی و اخروی و زندگی فردی و اجتماعی خود را بسازد.

۴. گیلنر راز اصلی نیاز بشر به دین را احساس فقدان معنا در زندگی به سبب مواجهه با جهان اجتماعی بی‌نظم دانسته، با توسل به روش «پدیدارشناسی»، حقانیت را از دین بازستانده است. این در حالی‌که توجه به حقانیت ادیان در اسلام، به‌ویژه آیات و آموزه‌های قرآن حائز اهمیت بسیار است. ملاک توصیه و تمسک به دین اسلام حقانیت و جامعیت آموزه‌های آن است.

۵. نگاه تقلیل‌گرایانه گیلنر به دین، زاییده فرهنگ سودمندی‌اشیاست و از این منظر، به دین در حد ابزاری برای ساماندهی زندگی مادی دنیامدار نگریسته می‌شود، و حال آنکه دین در آموزه‌های قرآن، صرفاً ابزار نیست، بلکه راه نیل به سعادت دنیا و آخرت انسان است.



## منابع

- بروس، استیو، ۱۳۸۵، *باراد/ایم سکولاریزاسیون*، ترجمه امیر غلامی، در: [www.zend2.com](http://www.zend2.com).
- پالس، دانیل، ۱۳۸۲، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه و نقد محمدعزیز بختیاری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۸۶، *فلسفه دین*، تدوین جمعی از نویسندگان، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جلایی پور، محمدرضا، ۱۳۸۴، «آشنایی با آراء و آثار آنتونی گیدنز»، در: آنتونی گیدنز، *چشم‌اندازهای جهانی*، تهران، طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۷، *تسریعت در آیین معرفت*، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *تسنیم*، چ هشتم، قم، اسراء.
- حمیدیه، بهزاد، ۱۳۹۱، *معنویت در سبب مصرف*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ اسلامی.
- خاتمی، محمود، ۱۳۸۲، *پدیدارشناسی دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۹، *کلام جدید با رویکرد اسلامی*، قم، معارف.
- رابر تسون، یان، ۱۳۷۴، *درآمدی بر جامعه‌شناسی*، ترجمه حسین بهروان، مشهد، آستان قدس رضوی.
- ریترز، جورج، ۱۳۸۰، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، چ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.
- ساعی ارس، ایرج، ۱۳۹۰، *آنتونی گیدنز جامعه‌شناس زمان محور*، تهران، دانژه.
- شاکر نژاد، احمد، ۱۳۹۴، «رواج معنویت: رویگردانی از دین یا بازگشت به دین؟»، *اسلام و مطالعات اجتماعی*، دوره سوم، ش ۱ (پیاپی ۹)، ص ۹۵-۱۲۲.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۷، *معنویت‌گرایی جدید - مؤلفه‌های مفهومی، لوازم اعتقادی و نشانه‌های گفتمانی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- شجاعی زند، علیرضا، ۱۳۸۰، *دین، جامعه و عرفی‌شدن*، تهران، نشر مرکز.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، تهران، باز.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *جامعه‌شناسی دین* (درباره موضوع)، تهران، نشر نی.
- شعراوی، محمد متولی، ۱۴۱۱ق، *تفسیر الشعراوی*، قاهره، اخبار الیوم، قطاع الثقافة و الکتی و المكتبات.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۲ق، *فلسفتنا*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۴ق، *المدرسه القرآنیة (موسوعة الشهيد الصدر، ج ۱۹)*، قم، دارالکتب الاسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ دوم، قم، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *تعالیم اسلام*، قم، بوستان کتاب.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فصیحی، امان‌الله، ۱۳۹۱، *نقد تبیین کارکردی دین*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فناهی، ابوالقاسم، ۱۳۸۴، *دین در ترازوی اخلاق*، قم، معارف.
- فؤاد، محمدعبدالباقی، ۱۴۲۰ق، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- گروهی از مؤلفین به اهتمام مجید ظهیری، (۱۳۸۱ش)، *مدرنیته، روشنفکری و دیانت*، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۷، *پیامدهای مدرنیته*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر مرکز.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *فراسوی چپ و راست*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *چشم‌اندازهای جهانی*، ترجمه محمدرضا جلایی پور، تهران، طرح نو.

- \_\_\_\_، ۱۳۸۷، *تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نشر نی.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۸، *دورگیم*، ترجمه یوسف اباذری، تهران، خوارزمی.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۹، *جامعه‌شناسی*، ترجمه حسن چاوشیان، ویرایش چهارم، تهران، نشر نی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، چ هشتم، تهران، صدرا.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۷۱، *معارف اسلامی در جهان معاصر*، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- \_\_\_\_، ۱۳۷۳، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، طرح نو.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۰، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- همیلتون، ملکم، ۱۳۷۳، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ثالث.

Berger, Peter. L., 1969, *The Social Reality of Religion*, London: Faber & Faber.

