

ذات‌انگاری دین

علی‌رضا شجاعی‌زند*

چکیده

ذات‌انگاری دین، در صدد است تا با انواع رویکردهایی که از موضع ناظر بیرونی و نگاه تحویلی، به درک ناقص و ناتمامی از دین رسیده و دین‌پژوهی را در مسیر ناصوابی قرار داده است به محاجه بپردازد. این تلاش اولاً با واکاوی دقیق مفهومی، و نشان‌دادن تمایز میان «ذات» با «ماهیت» و «حقیقت» و ثانیاً با واریسی مبنا و مدعای مخالفین ذات‌انگاری دین در سه دسته «ملحدان»، «روشن‌فکران دینی» و «جامعه‌شناسان» و آشکارساختن سهو و خطای آنان و بالاخره با بیان دلایلی ناظر به اقتضائات «معرفت»، «دین» و «فهم دین» به انجام رسیده است. مبنا و منطق ما در این احتجاجات، براهین عقلی است و ارجاعات لازم به آرا و مکتوبات مدعیان.

کلیدواژه‌ها: ذات، ماهیت، حقیقت، برساخت‌گرایی، روشن‌فکران دینی، جامعه‌شناسان تحویلی.

۱. مقدمه

مدعای ما در این مقاله، از عنوان آن پیداست؛ این مقاله اگر بتواند از عهده بیان منظور خود برآید و مفهوم ذات را از پیش‌داوری‌های ناروا و خلط‌های مفهومی بپیراید به مطلوب خود رسیده است. این سهل‌گیری از آن روست که ذات‌انگاری دین، فرضی بدیهی است و اگر به‌درستی فهم شود تصدیق خواهد شد.

یکی از اسباب سوء تفاهمات در باب «ذات»، معانی و کاربردهای متفاوتی است که این مفهوم در فارسی پیدا کرده است. ذات را گاهی در مقابل «أعراض»، به معنای ویژگی‌های

* استادیار دانشگاه تربیت مدرس Shojaez@modares.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۸/۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۹/۲۷

ممیز و مقوم یک پدیده به کار می‌برند. ذات در این معنا، مترادف با مفهوم «ماهیت» است که عنصر بنیادین و ثابت هر پدیده است. آن‌جا هم که از تعبیر ذاتی در مقابل «اکتسابی» استفاده می‌شود، منظور، همان خصوصیات اصلی و جدانشدنی است در مقابل خصوصیات که به تبع اقتضائات محیطی، بر پدیده عارض شده است. گاهی هم ذات را در مقابل «پدیدار»، به معنای آنچه هست نه آنچه می‌نماید، به کار می‌برند. این تعبیر از ذات، به آن‌چه با عنوان «حقیقت» پدیده جست‌وجو می‌شود، نزدیک است. قراردادن اسم ذات در مقابل «اسم معنی» هم به نحوی به ویژگی استقلالی و عینی ذات در مقابل خصلت مجازی و ذهنی دیگر دال‌ها تأکید دارد. این معانی و کاربردهای متعدد، در عین حال نشان‌گر نوعی هم‌سویی و تمرکز مفهومی قابل اعتنا در تعابیر مختلف از این اصطلاح است و خللی هم در منظور حداقلی ما از آن در این‌جا، ایجاد نمی‌کند.

قبل از بیان منظورمان از «ذات‌انگاری دین»، برای تحدید و تدقیق موضوع لازم است از چند خطای اصطلاحی و ابهام مفهومی اجتناب شود؛

۱. «ذات‌انگاری» در این‌جا حامل معنایی حداقلی است و نیازی به ابتنا و اتکای بر نظریه طبایع ارسطو ندارد و وارد دعوای امکان یا عدم امکان کشف ماهیات هم نمی‌شود؛
 ۲. تعبیر به «ذات‌گرایی» صرف نظر از موضوع یا مضاف‌الیه آن، اساساً غلط است؛ حتی اگر آن را معادل مناسبی برای essentialism، بگیریم؛ زیرا ذات به معنای عام آن، اساساً قابلیت آن را ندارد که موضوع تعلق خاطر و گرایش کسی قرار گیرد؛
 ۳. «ذاتی‌انگاری دین» هم برای بیان منظور ما صائب نیست؛ چون به معنای ذاتی بودن دین برای انسان است که خود موضوع بحث و مدعای دیگری است؛
 ۴. «ذات‌انگاری دین» با «ذات‌انگاری دینی» هم فرق دارد. در حالی دین در اولی «موضوع» است و در دومی «منظر»، موضوعش می‌تواند هر آن چیزی باشد که دین درباره آن به مثابه ذات سخن گفته است؛
 ۵. بحث ما در این مقال با بحث «ذاتی و عرضی در دین» هم فرق دارد. بحث اخیر خود متکی و مسبوق بر ذات‌انگاری دین است؛^۱
 ۶. این بحث همچنین با آن دسته از تلاش‌های فکری دین‌پژوهان که در صدد یافتن گوهر دین و ذات مشترک ادیان برآمده‌اند، فرق دارد.
- ذات‌انگاری (essentialism) دین در مقابل هرگونه برساخت‌گرایی (constructionism) و بلاتعین‌شماری دین مطرح می‌شود^۲ و در تقابل با رویکردهای تحویلی

(reductionistic approach) به دین قرار دارد که با نوعی بی‌اعتنایی در قبال موضوع مطالعه خویش، تلاش دارند واقعیت تنوع و تمایز میان ادیان و اثر آن در نحوه دین‌داری و در حیات فردی و اجتماعی آنان را نادیده بگیرند. ذات‌انگاری دین، نگرشی است که برای دین، ذاتی مستقل از ناقلان و پیروان آن قائل است. این ذات، چنان‌گویا و مشخص است که به‌خوبی از غیر خود و حتی از نظایر خود، یعنی از ادیان دیگر بازشناخته می‌شود^۳ و موضوع نقل و فهم و متابعت فاعلان آگاه قرار می‌گیرد. فرض ذات بدین معنا برای دین، هیچ منافاتی با تردیدهایی که در حقانیت آن رفته و حتی اختلافاتی که درباره حقیقت آن هست، ندارد.

ذات‌انگاری دین، فقط به رویکردهای راست‌کیشانه دینی (religious orthodoxal) اختصاص ندارد و رد آن را می‌توان حتی در برخی نظریات غیر راست‌کیشانه هم به دست آورد. شاید یگانه اصل یا عقیده مشترک میان متفکران دینی اعم از سنت‌گرا و نواندیش با هر صبغه و علقه و میان عالمان و عامه پیروان با هر عنوانی، همین تلقی ذات‌انگارانه از دین باشد؛ چراکه هر تلقی دیگری به جز این، با اصل پرداختن به دین و پیروی و تعلق خاطر پیدا کردن بدان در تضاد است. پس برای یافتن رویکردهای مخالف این تلقی، عمدتاً باید به سراغ متفکرین نامعتقد رفت.

این تضمین ضروری میان دین‌داری و ذات‌انگاری دین، البته مانع از آن نبوده تا برخی از معتقدان به دین هم در زمره مخالفین آن قرار گیرند. این همان رأی ناصواب و موضع نامنتظری است که مقاله تلاش دارد نقص و خطای آن را برملا سازد و در برابر دین‌پژوهان معتقد و آن دسته از روشن‌فکران دینی قرار دهد که بدون توجه به لوازم و تبعات منطقی آن، از دین در تعبیری مختلف، به مثابه پدیده‌ای برساختی و بلا‌تعیین یاد کرده‌اند.

از تضمین یادشده نباید چنین نتیجه گرفت که ذات‌انگاری دین، مستلزم یک ایمان پیشینی است و بر توجیحات کلامی و حجیت‌های نقلی صرف استوار است و فاقد هر منطق و برهان عامی است که به ادراک و اقتناع دیگران هم بینجامد. ذات‌انگاری دین، از زمره بحث‌های معرفت‌شناسی دین است و به همان منطق و مبنایی توسل می‌جوید که نزد ایشان معتبر است و رواج عام دارد.

در مقابل رویکرد ذات‌انگارانه به دین، از دو رویکرد مخالف می‌توان نام برد که هر یک به متفکرین یکی از دو دسته فوق، یعنی ملحدان و روشن‌فکران دینی تعلق دارد؛ رویکرد نخست برخاسته از نظریه‌ای است که دین را جز تخیل و پندار ناشی از جهل و ترس و

او هام انسان‌های بیمار و عاجز نمی‌داند و معتقد است که برای امر موهوم، هر چقدر هم که جان‌سخت و دامنه‌دار باشد، نمی‌توان ذات و حقیقتی قائل شد.^۴ اما رویکرد دوم دین را نه تخیلی موهوم و نه حقیقتی مطلق و محرزی در آن‌جا، بلکه امری سیال و برساختی (constructive) می‌داند و معتقد است که دین چیزی جز هر آن‌چه به تحقق رسیده است نیست و ذات و حقیقتی فراتر از همان‌چه به واقعیت درآمده و از فهم و عمل دین‌داران به دست می‌آید، ندارد. دین بنابر این نظر، حقیقتی است دائماً متحول که پس از جدانشدن از مصدر نخست خویش و مواجه‌شدن با زمانه و زمینه‌های بس گوناگون، توسط ناقلان و پیروان به نحو جمعی و نامتعیین، بازسازی می‌شود و به تحقق می‌رسد. این عقیده را نمی‌توان هم‌چون تلقی نخست، ملحدانه محسوب کرد؛ در عین حال نمی‌توان پذیرفت که از یک موضع کاملاً دین‌دارانه ابراز شده باشد. با وجود این، برخی از متفکرین معتقد، بی‌توجه به لوازم و تبعات منطقی آن، بدان تمسک جسته‌اند.

دفاع این مقاله از رویکرد ذات‌انگاران به دین نیز به تبع مبانی متفاوت این دو رویکرد، از دو مسیر متفاوت صورت خواهد گرفت؛ نخست نشان خواهیم داد که بدون فرض ذاتی برای دین، پدیده‌ای بدین نام اساساً موضوعیت و موجودیت پیدا نمی‌کند و در گام دوم، تشریح خواهیم کرد که پیروی از دین به مثابه امری برساختی و نامتعیین، ناموجه است؛ چراکه موجب هیچ تشخیص و تمایزی با غیر خود نمی‌شود و در غایت نیز معنایی جز پیروی از خود ندارد.

با این‌که هیچ سرفصل مشخصی در مباحث دین‌پژوهی به ذات‌انگاری دین اختصاص نیافته، مواجهه نظری با آرای فوق به نحو کلی، مسبوق به سابقه است و می‌توان ادبیات قابل اعتنایی را در منطق و فلسفه درباره آن به دست آورد. مراجعه و مرور بر این مباحث می‌تواند پشتوانه‌های نظری لازم برای دفاع از رویکرد ذات‌انگاران به دین را در اختیار ما قرار دهد.

۲. پیشینه‌های نظری

بحث‌های عمیق‌تر درباره مفهوم ذات و ذاتی و نحله‌های ذات‌گرا (essentialism) و نام‌گرا (nominalism) را باید در حوزه منطق و فلسفه جست‌وجو کرد. همان‌جا که ادبیات گران‌سنگی درباره آن، در دو سطح هستی‌شناختی و معرفت‌شناسانه گرد آمده است. ورود برخی از جامعه‌شناسان به این مباحث به نحو ضمنی و تبعی بوده و ناشی از تأثیرات عامی است که برخی از فلسفه‌های مبنایگرایز، مانند وجودگرایی (existentialism)، پدیدارشناسی

(phenomenology)، رویکرد تفسیری (hermeneutic)، و برساخت‌گرایی در ادوار اخیر بر نظریات جامعه‌شناختی باقی‌گذارده‌اند. موضوعیت و اهمیت‌یافتن این بحث در مطالعات جامعه‌شناسی دین، اما به تبع تأمل در خصوصیات موضوعی آن بوده است؛ چراکه هر رویکرد و تلقی از دین به مثابه موضوع، تأثیرات تعیین‌کننده‌ای بر مباحث آن دارد. برای مثال، تلقی ذات‌انگاران از دین می‌تواند رهیافت‌های تحویل‌گرا (reductionist) در مطالعات جامعه‌شناختی دین را به میزان زیادی اصلاح و تعدیل کند و قائل آن را حتی به فراتر از راهبردهای پدیدارشناسانه رهنمون سازد.^۵

از این مرور کوتاه در باب زمینه‌های بحث چنین به دست می‌آید که می‌توان آن را لااقل در سه ساحت، تعقیب و بررسی کرد و در هر ساحت نیز با مدعیان و مدعیات متفاوتی رویاروی شد:

۱. با کسانی که دین را به طور کلی امری موهوم و کاذب می‌دانند و طبعاً برای آن هیچ حقیقت و ذات مستقل و قابل‌اعتنایی قائل نیستند؛

۲. با روشن‌فکران دینی و کسانی که از رویکرد به اصطلاح غیر راست‌کیشانه در قبال دین پیروی کرده‌اند؛

۳. با جامعه‌شناسان تحویل‌گرا در مطالعات جامعه‌شناختی دین که انواع بی‌اعتنایی‌ها را در قبال موضوع مطالعه خویش در پیش گرفته‌اند.

ما برای آن‌که به ریشه‌های بنیادی‌تر این بحث اشاره‌ای کرده باشیم و پشتوانه‌هایی برای مدعای خویش تدارک ببینیم، لاجرم قبل از رفتن به سراغ دین پژوهان در ساحات مذکور، مروری بر تردیدهای وارده به مسئله ذات در بین فلاسفه و اهل منطق خواهیم داشت.

۳. ذات‌انگاری در فلسفه و منطق

قائل شدن ذات برای پدیده‌ها، عقیده‌ای رئالیستی است که بر چهار اصل یا پیش‌فرض برآمده از مبانی این مکتب، استوار است؛ سه اصل نخست، مربوط به موضوع شناسایی (object) است و یک اصل آن درباره فاعل شناسا (subject):

۱. قائل شدن وجود مستقل از فاعل شناسا برای پدیده‌ها؛

۲. قبول تمایز و کثرت در پدیده‌ها در عین ارتباط و پیوند میان آن‌ها؛

۳. عقیده به ثبات ماهوی پدیده‌ها در عین تغییر و تبدل آن‌ها؛

۴. امکان نیل به عینیت در سازوکار شناسایی در عین اذعان به فعال بودن ذهن.^۶

ذات در بسیط‌ترین معنا، یعنی داشته‌ها و مشخصات اختصاصی یک پدیده (← لغت‌نامه دهخدا). البته نه هر داشته و مشخصه‌ای، بلکه آن دسته که «ممیز» و «مقوم» آن باشند. أعراض لازم و ترکیب خاص و بی‌نظیر أعراض با این‌که از ممیزات یک پدیده محسوب می‌شوند، اما مقوم آن نیستند؛ به همین رو شاید انطباق کاملی با تعریف فوق از ذات نداشته باشند. در عین حال همین میزان از تمایزبخشی هم برای منظور ما از ذات، کفایت می‌کند. پس ذات به معنای مورد نظر ما در این‌جا یعنی، چستی یک پدیده که ممکن است بر حسب «ماهیت» آن بیان شود یا به مدد «أعراض لازم» یا حتی با ترکیب خاصی از «أعراض» که به اندازه کافی تمایزبخش باشند.

نفی ذات برای پدیده‌ها به معنای مذکور، در دو سطح مطرح شده است: یکی در سطح «هستی‌شناختی» و دیگری «معرفت‌شناسانه». نفی ذات در سطح هستی‌شناختی، سه صورت محتمل دارد:

۱. انکار مطلق وجود و اعتقاد به «ایدئالیسم وجودی» که جز در صورت سازی‌های فلسفی برای پیشبرد بحث، هیچ مدعی و قائل جدی ندارد یا لاقلاً امروزه ندارد. بدیهی است که با انکار هر نوع وجود مستقل از ذهن برای پدیده‌ها، فرض ذات هم برای آن‌ها به کلی بلاموضوع خواهد بود؛

۲. اعتقاد به نوعی وحدت اشیا یا «بساطت وجود» که قائل و مدافع راسخی ندارد. همه از کثرات در عالم سخن گفته و می‌گویند. «وحدت وجودی» (monists / unity of existent things) و «اصالت وجودی» (existentialists) ها هم هیچ‌گاه واقعیت عینی متکثر را نفی نکرده‌اند. کثرت در عالم به هر معنا و اعتبار، تأییدی است بر وجوب ذات و ماهیت برای پدیده‌ها؛ حتی اگر آن را فرع یا مؤخر بر وجودشان بشماریم. ذات و ماهیت، وجود بسیط را محدود و متکثر می‌سازد و آن‌ها را به نحو متمایز بر ما عیان می‌سازد؛

۳. قائلین به «سیالیت وجود»؛ یعنی اعتقاد به این‌که همه چیز در حال تبدیل و تبدل به هم است. رایج‌ترین آن، نظریاتی است که درباره بقا و تبدیل انرژی‌ها به هم و تجزیه و ترکیب دائمی مواد و عناصر در عالم مطرح شده است. این بحث وقتی به ساحت اتم و درون اتم می‌رسد، از قوت و اعتبار به مراتب بیش‌تری برای افکندن تردید در ذات و ماهیت منفصل پدیده‌ها برخوردار می‌شود. از تغییر و سیالیت جاری در پدیده‌ها به فرض قبول، نمی‌توان فقدان ذات را نتیجه گرفت حتی آن‌جا که یک پدیده در فرایند تغییر و سیوروت، به پدیده دیگری بدل می‌شود؛ مثل تبدیل شدن مایع به گاز یا به

جامد. اگر ذواتی متمایز از هم وجود نداشته باشند، مدعای تحول و تبدیل هم در باب آن‌ها بلاموضوع است.

شاید بتوان از اگزیستانسیالیست‌ها هم در همین دسته و به عنوان کسانی یاد کرد که به نوعی قائل به سیالیت وجود و عدم تعیین ذات بشری هستند. ایشان که فرض ذات برای پدیده‌های دیگر را می‌پذیرند آن را برای انسان، نفی می‌کنند و مدعی‌اند که انسان در حال شدن و محقق ساختن دائمی خویش است و لذا فاقد یک ماهیت از پیش محدد. به گمان ما حتی این نظریه نیز با تعریف ما از ذات به معنای ویژگی‌های مقوم و تمایزبخش هر پدیده، در تعارض نیست. در جای خود توضیح خواهیم داد که ماجرای دین در این باب حتی متفاوت از انسان است و نمی‌توان این مدعا را به فرض قبول، به دین تسری داد.

پس در مدعای ذات از آن رو تردید شده است که پدیده‌ها را گاهی خیالی دانسته‌اند، گاهی نامتمایز و گاهی ناپایدار. این تردیدها همه ناظر به هستی پدیده‌هاست و پاسخی هم جز ارجاع به واقعیت و اتکای به رئالیسم به معنایی که در اصول فوق بیان شد، ندارد. سه اصل نخست آن، متضمن پاسخ‌های لازم به هر یک از تردیدهای مذکور است و تفصیل را هم باید در بحث‌های میان فلاسفه رئالیست با رقبای فکری ایشان جست‌وجو کرد.

تردید و نفی ذات اما ممکن است برای کسانی که در زمره این سه دسته هم نیستند و با اصول رئالیستی وجود هم مخالفی ندارند، همچنان مطرح باشد. این‌ها کسانی‌اند که با مانع دسترسی به ذات و شناخت ذاتی پدیده‌ها برخورد کرده‌اند. یعنی بی آن‌که در واقعیت وجودی پدیده‌ها و تمایز میان آن‌ها و ماهیت ثابتشان تردید کرده باشند، در امکان کشف و معرفی ذاتی آن‌ها تردید روا داشته‌اند. پس بحث و تردید دسته اخیر درباره ذات نه هستی‌شناسانه، بلکه معرفت‌شناختی است. این تشخیص و تمییز با اِفرَاز مفهومی «ذات» و «حقیقت» که به خطا، به هم خلط می‌شوند و غالباً به ترادف به‌کار می‌روند، حاصل می‌آید. مخالفت‌های در سطح معرفت‌شناختی بدین معنا، نه با ذات معین پدیده‌ها، بلکه با حقیقت آن است؛ یعنی با امکان کشف و درک مطابق از آن.

کسانی هم هستند که تردید در ذات را به سطح باز هم بالاتری برده‌اند و به جای درگیر شدن با آن در سطح وجودشناختی یا معرفت‌شناختی، در سطح زبانی با آن رویاروی شده‌اند. با این توجیه که وقتی هیچ اعتبار و دوامی برای معانی منتقل‌شده دال‌ها متصور نیست؛ چگونه می‌توان آن‌ها را به مدلول‌های مشخص و ثابتی منتسب ساخت و از آن طریق به ذات متعین و پایدار آن‌ها رسید؟ پس تا حل شدن این معضل زبان‌شناختی، هرگونه

بحثی در بود یا نبود ذات و امکان یا عدم امکان تحصیل معرفت آن، بلاموضوع است. این مانع را باید غیر قابل عبورترین مانع ممکن بر سر این راه دانست که نه تنها مسئله ذات، بلکه بسیاری از مباحث دیگر از جمله، خرد، معنا و ارتباط انسانی را هم بلاموضوع می‌سازد. بهترین راه حل برای رفع یا عبور از این مانع، جدی گرفتن آن و اعمال توصیه‌هایش در اولین گام، در حق خودش است. آن‌گاه گویی چنین نظریه‌ای از اساس وجود نداشته است تا بخواهد شما را به چالش بیفکند.

درک مفهوم ذات به معنای حداقلی مورد نظر ما در این مقاله وقتی حاصل می‌آید که بتوان آن را از زیر سایه «ماهیت» از یک سو و «حقیقت» از سوی دیگر و اصالت بخشی به «دال»‌ها به جای مدلول و معانی، بیرون آورد. از آن‌جا تا قبول دین به مثابه ذات، راه چندانی باقی نمی‌ماند.

شاید اولین نافی شناخته‌شده ذات به مثابه حقیقت، پروتاگوراس از نحله سوفسطاییان باشد که می‌گوید: «آدمی مقیاس همه چیز است». منظور او ناظر به سطح معرفتی است و مدعی است که پدیده‌ها همانی‌اند که بر انسان نمودار می‌شوند، نه آن چیزی که در واقع هستند.^۷ به نظر می‌رسد که مخالفت‌های امروزی با رویکردهای ذات‌انگاران، بیش‌تر با پروتاگوراس خویشاوندی دارند تا با ایدئالیست‌های وجودی و تهی‌اندیشان زبانی. کانت هم که به نحوی میان بود و نمود (noumenon and phenomenon) جدایی می‌افکند و پدیدارشناسان پس از او نیز شاید در همین شمار قرار گیرند البته در منتهی‌الیه آن؛ چرا که نصیب چندانی از این نظریه کانت برای ایدئالیست‌های معرفتی و نسبی‌گرایانی که به نفی کلی ذات حکم داده‌اند، به‌دست نیامده است و او همچنان در جایگاه محکم خویش در بین رئالیست‌ها نشسته است. به نظر می‌رسد که پاشنه آشیل ذات‌انگاران هم در همین جاست. یعنی اگر بتوانند در سطح وجودی بر رقبای غیر رئالیست خود غلبه کنند و تمایز و تکثر موجود در عالم را که مورد اذعان همگانی است، تأییدی بر مدعای خویش بگیرند، هنوز با تردیدهای مطرح شده درباره‌ی چنگ آوردن ذات در سطح معرفت‌شناختی، یعنی حقیقت آن مواجه‌اند. غالب تردیدکنندگان متأخر در مسئله ذات هم از همین نقطه آغاز کرده‌اند؛ یعنی تردیدشان را بر این پایه استوار ساخته‌اند که ذات پدیده‌ها هرچه هست، غیر قابل احراز و به چنگ‌آوری است. آن ویژگی و مشخصاتی از پدیده که بدان اشعار پیدا می‌کنیم اولاً چیزی غیر از ماهیت آن است و ثانیاً غیر از بود آن است. پس چرا به وجود چیزی که نمی‌توان از آن سراغ گرفت و خبر داد، باید اصرار کرد؟

ما به مجادلات پیچیده موجود در این باره که آیا راهی برای کشف ذات و ماهیت پدیده‌ها وجود دارد و آیا فاصله‌ای میان بود و نمود آن‌ها هست و این فاصله ادعاشده اساساً از کجا نشئت می‌گیرد و ما چگونه به وجود آن پی می‌بریم و تا چه حد قابل اتکا و برطرف‌کننده نیاز شناختی ماست و آیا اساساً نسبتی میان تصاویر ذهنی ما و امور عینی برقرار است، وارد نخواهیم شد و مدعای خویش را فقط بر یک اصل بدیهی و حداقلی بنا می‌نهمیم و آن، تحصیل «مطابقت» است در غالب مواجهات با پدیده‌ها و حصول «مفاهمه» است در غالب مناسبات با انسان‌ها؛ حتی آن‌جا که به اتفاق نظر نمی‌رسیم. این اذعان‌های به ظاهر بسیط، واجد نتایج مهم هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است و مؤید آن است که چیزهایی در بیرون هست، مستقل از ذهن ما و واجد هستی‌های متفاوت و پایدار؛ چندان که می‌توان آن‌ها را شناخت و تعاملات و تبادلات ناتجی هم با آن‌ها برقرار کرد. به‌علاوه هرگونه بی‌اعتنایی به چیستی آن‌ها و تلاش برای القای تصور و تمایلات خود بر آن‌ها، آن‌چنان که برساخت‌گرایان افراطی ادعا می‌کنند، ما را با مشکلات و ناکامی‌های جدی مواجه می‌سازد.

پس ضمن رد تردیدهای معرفت‌شناختی در باب ذات، این نتیجه نیز حاصل می‌آید که گرچه انسان به علت بهره‌افرش از آگاهی و اختیار، اشرف موجودات و محور هستی است؛ اما معیار همه چیز در عالم نیست و این سخن منتسب به سوفسطائیان لابد معنای دیگری به جز این دارد و نمی‌توان به اعتبار آن از بیرون، سلب تشخیص کرد و از تلاش برای کسب شناخت مطابق با واقع، بی‌نیاز شد.

۴. ذات‌انگاری در دین‌پژوهی

وقتی از «ذات پدیده‌ها» سخن می‌رود، باید روشن شود که منظور از پدیده چیست و فرض ذات برای آن در کدام موارد، ممکن و جایز است و در کدام موارد دشوار و ناممکن. اصطلاح پدیده را نوعاً در چهار معنا به کار می‌برند:

۱. پدیده به معنای مواد و اشیای موجود در عالم طبیعت، صرف نظر از اعتقاد یا عدم اعتقاد به عالم طبایع؛

۲. پدیده به معنای مصنوعات بشری که به نوعی به همان مواد و اشیای طبیعی بازگشت دارند؛

۳. پدیده به معنای آنچه در عالم تاریخ رخ می‌دهد و مربوط به مناسبات و رخدادهای انسانی است؛

۴. پدیده به معنای آنچه در عالم معانی و بعضاً در قالب متون به ظهور می‌رسد. اطلاق ذات به تعبیری که در این مقاله آمده است، دربارهٔ تمامی پدیده‌های مذکور، جایز و صادق است حتی در باب پدیده‌های تاریخی که وضع سیال و متغیری دارند یا دربارهٔ متونی که قرائت‌پذیرند. آنچه اما موضوع بحث این مقال است و در دین پژوهی موضوعیت پیدا می‌کند، پدیده به همین معنای چهارم است و با این پرسش جدی مواجه است که می‌توان آیا ذاتی را برای آن مفروض گرفت؟

در بحث انتساب ذات به پدیده‌های مذکور باید توجه داشت که هیچ‌یک از موانع زیر، نافی فرض و قبول ذات برای آن‌ها نیست:

- ناتوانی در کشف ذات یک پدیده و اختلاف در تشخیص آن؛

- قرار داشتن پدیده در معرض تغییر و دگرگونی‌های طبیعی و ارادی؛

- تفسیر و قرائت‌پذیری یک پدیده.

این قبیل موانع و تردیدهای برخاسته از آن اگر صائب هم باشند، ناظر به حقیقت‌اند؛ نه به ذات آن پدیده.

ذات‌انگاری دین بر اساس اصول پیش‌گفته رئالیستی، بدین معنا است که:

۱. دین، وجودی مستقل از ذهن ناقلان و پیروان و ناظران دارد؛

۲. ادیان عالم، اعم از زوال‌یافته و موجود و ادیان بعد از این، بس متنوع و متکثرند و تمایز، اقتضای وجودی آن‌هاست؛

۳. ادیان، یا لااقل ادیان پیشرفتهٔ تاریخی، واجد و ناقل پیام و فحوای مقصودند؛

۴. نیل به مقصود شارع یا بنیان‌گذار دین، به رغم فعال‌بودن فاهمهٔ مخاطبان و مؤثر‌بودن زمینه‌های تاریخی و فرهنگی انتقال پیام، امکان‌پذیر است.

ذات‌انگاری دین همچنان که اشاره شد، موضوعی است که سه دسته از دین‌پژوهان را به خود مشغول داشته و آنان نیز به طور ضمنی بدان پرداخته‌اند. متفکران الحادی، یعنی کسانی که دین را اساساً امری موهوم و فاقد معنا می‌شمارند و به همین رو با بی‌اعتنایی فحوایی با آن برخورد می‌کنند. روشن‌فکران دینی که در عین ذات‌انگاری صریح یا تلویحی دین، در برخی از مواضع و تصریحات، به نفی آن حکم داده‌اند. جامعه‌شناسان دین تحویل‌گرا که در یک موضع تناقض‌آمیز، از موضوع مطالعهٔ خویش، نفی ذات کرده‌اند.

۱.۴ ذات‌انگاری دین و ملحدین

نامعتقدین به دین، غیر از معتقدینی‌اند که به دلیل اعتقادشان به یک دین خاص، به ادیان دیگر نباورند. نظر ایشان دربارهٔ انکار حقیقت و اصالت دین، شامل تمامی ادیان است با صرف نظر از فحوا و دورهٔ تاریخی شان. لذا از دین به معنی‌الاعم با تعبیری چون افیون و پندار و فریب یاد کرده‌اند و می‌کنند. بر همین اساس می‌توان ملحدان (atheists / unbeliever) را حتی از لادری گران (agnosticists) و سکولارها (secularists) هم جدا کرد. زیرا دو دستهٔ اخیر، هیچ تعریض و تشکیکی در اصالت فحوایی ادیان نکرده و فقط بر تمایزات زبانی دین و محدودیت‌های کاربردی آن در حیات فردی و اجتماعی تأکید داشته‌اند. اگر به استدلال‌های ایشان هم توجه شود، مشاهده خواهد شد که دعوی ایشان دربارهٔ «زبان» و «قلمرو» دین، بر وجود مشخصات خاص و متمایزی تأکید دارد که ممکن است مورد قبول دین‌داران نباشد، اما بر تلقی ذات‌انگاران از دین صحنه می‌گذارد.

آن‌چه می‌توان به رویکردهای ملحدانه منتسب ساخت، نه مخالفت صریح با ذات‌انگاری دین، بلکه بی‌اعتنایی به آن است. بدین نحو که اولاً در تحلیل و تبیین‌های خویش از دین، کم‌تر ارجاع و استناد دقیق و مبرزی به تاریخ و محتوای آموزه‌ای ادیان می‌دهند و ثانیاً در نظریات عامشان در این باره، کم‌تر به تفاوت‌های میان ادیان توجه می‌کنند. این دو خصوصیت را می‌توان به‌عینه در آرای کنت، مارکس، دورکیم، و فروید دربارهٔ دین و دین‌داری مشاهده کرد و آن را با رویکرد وبر^۸ و حتی نیچه (← نیچه، ۱۳۵۲: ۲۸-۴۲، ۸۶-۹۶، ۱۳۱؛ یاسپرس، ۱۳۸۰: ۷۳-۹۷) و ولتر^۹ که به اعتباری در همین دسته قرار می‌گیرند مقایسه کرد.

با این‌که مخالفت با نظریهٔ ذات‌انگاری دین، از ملحدان پذیرفته‌تر است، اما بر هیچ ضرورت و الزام منطقی استوار نیست؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که حتی تردید در حقیقت و نفی اصالت دین و بی‌اعتنایی فحوایی بدان، مستلزم انکار ذات متعین برای دین نیست و می‌شود در عین الحاد، به ذات‌انگاری آن به معنایی که ما در این‌جا منظور داشته‌ایم، معتقد بود.

۲.۴ ذات‌انگاری دین و روشن‌فکران دینی

پیش از این اشاره شد که در عقیده به ذات‌انگاری دین، اختلافی میان متفکران دینی نیست و جملگی بر وجود حقیقت مستقلی به نام اسلام صحنه گذارده‌اند. اختلاف میان

ایشان از آن‌جا آغاز می‌شود که ناقلان و آموزگاران این دین باید از آن حقیقت مطلق، توشه بگیرند و به میان خلایق در امصار و اعصار گوناگون ببرند. آیا آن کلام الهی که بر قلب پیامبر نازل گردید و قالبی به نام اسلام پیدا کرد، در لف و نشرهای بعدی، دستخوش تغییر و تنازل مجدد نشده است؟ چه کسی و با چه معیاری قادر است و حق دارد تا در باب حذف و اضافات احتمالی آن در فرایند بسط و انتشار تاریخی و جغرافیایی اسلام داوری کند؟ تأثیراتی که موقعیت‌های فرهنگی و تاریخی بر فاهمه ناقلان و مخاطبان دین می‌گذارد، با چه ترازوی سنجیده و با چه ابزاری کنترل می‌شود تا ذات و حقیقت دین از خدشه مصون بماند؟ تغییر در فاهمه بشری طی قرون متمادی تا به کجاست و تا چه حد در تغییر پیام دین مؤثر است و دین واجد ذات متعین تا چه حد آن را برمی‌تابد؟ اگر هیچ حدی بر آن مترتب نباشد، آیا جایی برای دفاع از تلقی ذات‌انگارانه از دین باقی می‌ماند؟ پاسخ‌هایی که برخی از روشن‌فکران دینی به این پرسش‌ها داده‌اند بعضاً پیش‌فرض‌های ایشان در باب دین را نقض کرده و آنان را به رویکردی غیر ذات‌انگارانه از دین نزدیک ساخته است. برخی با زمینه‌مند شمردن آموزه‌های وحیانی و موقعیتی محسوب‌کردن اقوال و احوال و اعمال پیامبر خدا(ص) (← سروش، ۱۳۸۷) و برخی هم با دست‌گذاردن بر تغییرات ناگزیر در فاهمه بشری و تکثر برداشت‌ها و قرائات و شراکت‌دادن تمامی قاریان و مفسران در کار تألیف دین و فقدان هرگونه مبنا و معیار عامی برای داوری و نیل به حقیقت آن (← مجتهد شبستری، به نقل از رضوی، ۱۳۷۸: ۱۴۵-۱۴۶).

پیش‌فرض ذات‌انگارانه روشن‌فکران از دین را می‌توان در بن‌مایه نظریه‌ای جست که اسلام «یک» را از اسلام «دو» و «سه» جدا می‌کند و برای آن، وجودی مستقل و جدای از فهم ناقلان و عمل پیروان قائل می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۱: ۹۹؛ ملکیان، ۱۳۸۵). ملکیان در آن‌جا هم که رسالت روشن‌فکر دینی را تلاش برای کشف پیام اصلی دین و جداکردن باطن دین از ظاهر آن معرفی می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۵) و به لب و قشر دین و حفظ حقایق اصلی آن اشاره می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱: ۹۷، ۲۹۹)، در واقع به وجود ذات مستقلی برای دین اذعان کرده و آن را دست‌یافتنی و مطلوب دانسته است و بدین طریق گزارش امر واقع را از آن‌چه ممکن و مطلوب است، جدا کرده است.

همچنین است در نظریه دیگری که میان حقیقت دین و معرفت دینی جدایی می‌افکند و با وجود از دسترس خارج کردن دین، بر ذات و حقیقت مستقل آن، صحه

می‌گذارد (سروش، ۱۳۷۳: ۵۲-۵۶، ۲۰۶-۲۰۸، ۲۴۸-۲۴۹، ۵۰۱-۵۰۴؛ سروش، ۱۳۸۵: ۱۵۵-۱۶۵).^۱ همین را می‌توان به تلویح در جوف نظریه دیگری یافت که فهم هرمنوتیکی و تفاسیر آزاد و حتی مغایر از دین را جایز می‌شمارد و در عین حال، در تلاش است تا با قرائت پدیدارشناسانه از اسلام، گوهر و ذات آن را آشکار سازد (مجتهد شبستری، ۱۳۸۲: ۵۶-۵۷) و با نقب در سنت ۱۴۰۰ ساله، پیام نخستین آن را به دست آورد (همان: ۳۸۰). مجتهد شبستری مدعی است که هرمنوتیک در خدمت زنگارزدایی از دین و آشکارسازی گوهر آن است (همان: ۲۵-۲۶).

شریعتی نیز در این باب، موضع مبهمی دارد. بدین نحو که از یک سو بر وحی به مثابه واقعیتی ثابت و لایتغیر صحنه می‌گذارد که مؤید رویکرد ذات‌انگارانۀ او به دین است و از سوی دیگر، معرفت ما را بدان، تابع شرایط، نیاز و میزان کمال‌یافتگی می‌سازد و محصورماندن در چهارچوب آن را نشانه جمود می‌شمرد (شریعتی، ۱۳۶۲: ۱۷۸-۱۷۹؛ شریعتی، ۱۳۶۱: ۳۷/۲).

تلقی ذات‌انگارانۀ به دین را باید پیش‌فرض مسلم تمامی احیاگران و اصلاح‌طلبان دینی از غزالی تا اقبال و شریعتی و سروش دانست؛ چراکه بدون اعتقاد به آن، هرگونه تلاش احیایی و اصلاحی در دین بی‌معنا خواهد بود. همچنین باید توجه داشت که دعوی برخی از ایشان بر سر اسلام ایدئولوژیک یا غیر ایدئولوژیک (← شریعتی، ۱۳۸۶؛ سروش، ۱۳۸۷) و اسلام سیاسی یا غیر سیاسی (← بازرگان، ۱۳۷۷)، نه بر سر داشتن یا نداشتن ذات، که بر سر چیستی گوهر راستین دین و برداشت‌های تفصیلی از آن بوده و هست.

ظاهراً آنچه این دسته از متفکرین دینی دین‌دار در ابتدا و شاید هم فکرناشده، پیش کشیده بودند و نوعی ذات‌انگاری دین از آن استنباط می‌شد با تأمل مجدد و تحت تأثیر گفت‌وگو غالب، پس زده‌اند. این چرخش نظری شاید آنان را از تحمل برخی فشارهای گفت‌وگومانی نجات دهد؛ اما به ورطه عمیق‌تری می‌اندازد که کم‌تر از آن نیست و آن تناقض میان دین‌داری و برساختی و نامتعین‌شمردن دین است. دین برساختی همچون دین به مثابه پندار، نظریه‌ای قابل فهم است؛ اگر از سوی ناظرین دین‌پژوه و دین‌پژوهان ملحد مطرح شود در عین حال یک پارادوکس و یک عقیده خودویران‌گر (self-destructive) است برای دین‌دار و برای کسی که آن را به عنوان موضوع ایمان خویش برگزیده است. دین‌داری بدون اعتقاد ذات‌انگارانۀ به دین، اساساً ناممکن و نامعقول است. همچنان که بدون اعتقاد به حقیقی و برحق بودن آموزه‌ها و اطلاق و برتری تعالیمش، ناممکن و

نامعقول است. به نظر می‌رسد که مبنای ملحدان مخالف در آن سر طیف و دین‌داران موافق با ذات‌انگاری دین در این سو، از استحکام به مراتب بیش‌تری در مقایسه با روشن‌فکران دینی برخوردار است که در میانه ایستاده‌اند و خود را پیروان آگاه‌تر چیزی می‌دانند که فاقد هرگونه ذات متعینی است. کنارگذاشتن یک دین به دلیل ناهمراهی با پارادایم و گفتمان غالب، بسی صادقانه و عاقلانه‌تر از دست‌بردن در فحوا و محتوای آن به منظور هم‌سو ساختنش با آجوای روزگار است. نارواتر از آن، تئوریزه کردن این قبیل دست‌کاری‌های بی‌حد و مرز و بی‌پایان است تا مانع از بروز تردید در این نحو از دین‌داری مدرن شود. بروز برخی تعارضات و تناقضات در آرای ایشان، نتیجه طبیعی این نوع تعهد دوگانه است.^{۱۱}

دسته دیگری از متدینان روشن‌فکر هم هستند که به پارادوکس میان نظریه‌شان در برساختی دانستن دین و عقیده‌مندی‌شان به دین واقف‌اند و در عین حال با یک مبنای مصلحت‌اندیشانه همچنان از آن دفاع می‌کنند و برای تخفیف این پارادوکس، تا غیر عقلانی شمردن دین‌داری خویش نیز پیش می‌روند. با این‌که در دفاع از برساختی‌شمردن دین، به برخی از براهین مطرح در رهیافت‌های جدید معرفت‌شناختی هم متوسل می‌شوند، استدلال اصلی ایشان بر یک مبنای مصلحت‌اندیشانه استوار است که مدعی است عقیده به ذات‌انگاری دین، استعداد بیش‌تری برای انحصارگرایی و عقل‌ستیزی دینی دارد و برای احتراز از آن، بهتر است که با آن مخالفت شود.^{۱۲}

این نحوه دلیل‌آوری، صرف نظر از گمان اثبات‌نشده مدعی درباره هم‌بستگی میان ذات‌انگاری دین و استبداد دینی، اساساً مخدوش است و ناشی از خلطی است میان دو سطح حقیقت‌شناسی و ارزش‌گذاری. رد و اثبات این‌که دین بماهو دین، یک ذات است یا یک امر برساختی، نیاز به استدلال منطقی و عقلی دارد، صرف نظر از پیامدهای ارزش‌شناختی مترتب بر هر کدام. توسل‌جستن به این استدلال که چون تلقی برساختی از دین، هم‌خوانی و همراهی بیش‌تری با مدرنیته و دموکراسی دارد مقبول‌تر است؛ القای مطلوبات خویش است بر حقیقت امور.^{۱۳} نتیجه آن نیز برساختی‌شدن حقیقت است که نظریه‌ای خودمخرب است.

روشن‌فکران دینی مخالف ذات‌انگاری دین را باید در زمره تردیدکنندگان معرفت‌شناختی این تلقی برشمرد. دلیل مخالفتشان با آن و رفتن به سراغ انواع تلقی‌های برساختی از دین نیز بیش از هر چیز، بالا بردن ظرفیت‌های دین است برای سازگاری با مدرنیته.^{۱۴}

۳.۴ ذات‌انگاری دین برای جامعه‌شناسان

عقبه جامعه‌شناسی تحویل‌گرا (reductionistic sociology) در مطالعات دین، رویکردهای ملحدانه است. بی‌اعتنایی فحوایی جامعه‌شناسان دین در قبال دین، از این اعتقاد برخاسته که دین فاقد هرگونه حقیقت و اصالتی است در همان حال که آثار و پیامدهای اجتماعی گرانسنگی داشته است و همچنان دارد. دلایل فقدان حقیقت دین را می‌توان در براهین پوزیتیویستی دربارهٔ عدم معناداری (meaningfulness) و تحقیق‌پذیری (verifiability) گزاره‌های دینی یافت و فقدان اصالت دین را در آرای مارکس و دورکیم که آن را روبنا و یک فراوردهٔ اجتماعی شمرده‌اند.

نقصان‌های ناشی از شیئیت‌نگری پوزیتیویستی و کم‌توجهی به فاعلان اجتماعی، بعدها با نقدهای مؤثر فیلسوفان و جامعه‌شناسان آلمانی تا حدی مرتفع شد، اما تعمیم‌گرایی ساده‌نگر و بی‌اعتنایی فحوایی همچنان دامن‌گیر جامعه‌شناسی دین باقی ماند و رشد و رواج رویکردهای تفهیمی و پدیدارشناختی هم نتوانست آن‌ها را به نحو مطلوبی علاج کند. رویکردهای تفهیمی و پدیدارشناختی به دین، قابلیت‌های بالایی از خود برای رفع برخی از بی‌اعتنایی‌های تحویلی نشان داده‌اند و از این طریق به مواضع هم‌دلانه‌تری در قبال دین و دین‌داران رسیده‌اند؛ در عین حال نمی‌توان از آنان در تمامی تقریرهایشان به عنوان قائلین به ذات‌انگاری دین یاد کرد. این بدان رو است که اعتنا و هم‌دلی رویکردهای تفهیمی و پدیدارشناختی، بیش از آن‌که شامل خود ادیان شود، شامل حال دین‌داران بوده است و افراط در آن می‌توانسته بعضاً به محمل دیگری برای خدشه‌افکنی بر ذات‌انگاری دین بدل شود؛ چراکه با اصالت و محوریت دادن به دین‌داران و دین‌داری‌های محقق، اعتنای به خود دین همچنان در محاق باقی می‌ماند.

طرح و رفع این نقایص از ساحت جامعه‌شناسی دین، مستلزم نیل آن به مرحله‌ای بود که به اندازهٔ کافی از حجاب‌های مسیحی، غربی و تحویلی خود به در آید و با دقت و تأمل بیش‌تری به تجربیات متفاوت ادیان در عرصه‌های گوناگون اجتماعی نظر افکند و امعان نظر بیش‌تری به تفاوت‌های آموزه‌ای آن‌ها پیدا کند.^{۱۵} جامعه‌شناسی دین، امروزه خط مشی متواضعانه‌تری را در پیش گرفته و ضمن افزایش هم‌دلی با فاعلان اجتماعی، به فکر کسب آگاهی‌های تاریخی و آموزه‌ای هرچه بیش‌تری هم از ادیان افتاده است و از صدور احکام کلی و غیابی در مورد واقعیت‌های بس‌متنوع دینی نیز امتناع می‌کند.

کنارگذاشتن نگاه تحقیرآمیز و از بالا به دین و دین‌داری، اگرچه به نفع تلقی ذات‌انگارانه به دین تمام شده است، چون بر منطق و براهین محکم فلسفی در این باب استوار نیست، نتوانسته در مواجهه با امواج جدیدی که از تردیدهای معرفت‌شناسانه در این باره به پا خاسته است مقاومت کند و لاجرم از نو به رویکردهایی روی آورده است که مایل‌اند دین را به مثابه امری برساختی و نامتعیین در نظر آورند و مطالعه کنند. رشد و رواج تلقی اخیر در باب دین را نمی‌توان با ظهور پدیده‌ای به نام جنبش‌های دینی جدید ((new religious movements (N.R.M.s)) در آمریکا و برخی از کشورهای غربی که به نحو بارزی واجد چنین خصوصیات هستند، بی‌ارتباط دانست. روآوری مجدد به این تلقی و پیش‌فرض درباره دین و تعمیم آن به ادیان تاریخی، جامعه‌شناسی دین را به همان نقصانی مبتلا خواهد ساخت که در سرآغاز شکل‌گیری، تحت تأثیر نگرش پوزیتیویستی و رویکرد تحویلی بدان دچار بوده است.^{۱۶}

تلقی از دین، اثر خود را در سرفصل مهم دیگری نیز نشان می‌دهد و آن بحث سنجش دین‌داری است. در مدل‌سازی برای دین‌داری، به جز کسانی که سنجش دین‌داری را اساساً ناممکن و غیر لازم می‌دانند و آن‌ها که کار سنجش دین‌داری را بدون داشتن هرگونه چهارچوب مفهومی و بدون استفاده از مدل به انجام می‌رسانند، دو دسته از دین‌پژوهان قرار دارند که ضمن اذعان به لزوم مدل، دو مبنا و مسیر کاملاً متفاوت برای آن اتخاذ کرده‌اند:

۱. دسته‌ای که به دنبال دستیابی به مدلی «عام» برای سنجش دین‌داری در همه ادیان هستند؛
۲. دسته دیگری که تلاش می‌کنند تا مدل «خاصی» از دین‌داری را برای سنجش دین‌داری پیروان همان دین بسازند.^{۱۷}

تلقی از دین به مثابه ذات یا یک مقوله برساختی نامتعیین، مسئله‌ای است که در هر دو مسیر خود را به نحوی مطرح می‌سازد و بذل توجه و اتخاذ موضع در قبال آن را از محقق و دین‌پژوه آگاه مطالبه می‌کند.

ذات‌انگاری دین اما برای آن راهبردی که به دنبال ساخت مدلی خاص برای سنجش دین‌داری پیروان همان دین است، یک اصل مسلم و یک پیش‌فرض ناگزیر است؛ چه در آن تأمل کرده باشد یا نکرده باشد. علت برنتاییدن مدل عام برای دین‌داری و رفتن به سراغ خود ادیان برای استخراج مدل‌های خاص دین‌داری، همین قائل‌بودن ذات مستقل و متمایز برای ادیان به طور کلی و برای هر دین به طور خاص است.

۵. دلایل دفاع از ذات‌انگاری دین

تلاش ما تا بدین‌جا بر این بود که پس از پالایش مفهومی و بیان مقصود خویش از ذات‌انگاری دین، تصویری از عقبه و زمینه‌های مخالفت با آن در حوزه‌های مختلف دین‌پژوهی را ارائه و به نقص و خطای احتمالی آن‌ها اشاره کنیم. در ادامه به نحو مستقل، به برخی از دلایلی که می‌توان در دفاع از تلقی ذات‌انگارانه از دین ارائه داد اشاره خواهیم کرد. این دلایل در دو دسته معرفت‌شناختی و موضوع‌شناختی از هم قابل تفکیک‌اند. در سطح معرفت‌شناختی، هم به «معرفت» به نحو کلی خواهیم پرداخت و هم به نحو خاص‌تر، سراغ «فهم دین» خواهیم رفت و در میانه این دو بحث، نظری هم به اقتضائات ذاتی «دین» خواهیم افکند و دلایل خویش در دفاع از ذات‌انگاری دین را عرضه خواهیم داشت.

۱.۵ مقتضای معرفت

۱.۱.۵ عدم اقتناع به معرفت‌های برساختی

برساختی‌بودن معرفت، بدین معناست که انسان در سازوکار شناسایی، در انفعال محض به سر نمی‌برد و به مثابه ذهن شناسا، آورده‌هایی با خود دارد که در شناخت نهایی او از آن پدیده اثر می‌گذارد (برای اشاراتی در این باره ← شجاعی‌زند، ۱۳۸۷). با این‌که این برداشت و تلقی از معرفت، صائب است، لازم است به دو نکته در این باره توجه شود: نخست آن‌که این خصوصیت در عین شمول، حسب شخص، موقعیت، و موضوع آن، محدودیت می‌پذیرد، یعنی در اشخاص و موقعیت‌ها و موضوعات گوناگون، شدت و ضعف دارد و در مواردی هم اساساً بلاموضوع می‌شود؛ دوم آن‌که برساختی‌بودن معرفت به شرحی که آمد، گزارشی است از امر واقع.^{۱۸} یعنی نه پایان کار شناسایی است و نه یگانه صورت ممکن برای نیل به حقیقت امور و کشف چیستی اشیا. به همین رو هم تمامی تلاش‌ها و مجادلات معرفت‌شناسان و متخصصان حوزه‌های مختلف علمی، مصروف آن بوده و هست تا راهی به رهایی یا به حداقل‌رسانی آن بیابند و به شناخت هر چه مطابق و عینی‌تری از واقعیت امور دست پیدا کنند. زیرا بشر جز با حقیقت، قانع نمی‌شود و آرام نمی‌گیرد و استخدام و تصرف در عالم که مهم‌ترین تمنای اوست جز با ابتنای بر حقایق، میسر نمی‌شود.^{۱۹}

همچنان که تلقی نامطابق از امور و اشیا، درواقع شناخت از چیز دیگری است جز امر

مقصود و محقق و طالبش را به جای دیگری جز هدف مطموح خواهد برد؛ همین حکم در موضوع دین نیز تماماً جاری است. بدین معنا که تلقی و برداشت نامطابق از آن در واقع، رفتن به سراغ پدیده یا دین دیگری است که به خطا به جای دین منظور گذارده شده است. محتمل و حتی رایج‌بودن چنین خطایی دربارهٔ ادیان، توجیه‌گر این نقیصه نیست و نمی‌تواند دلیلی برای معتبرشمردن آن برداشت غیر مطابق باشد؛ همچنان که وقوع چنین تغیری را در امور دیگر نمی‌پذیریم.

۲.۵ مقتضای دین

۱.۲.۵ دین، یک پدیدهٔ دلالتی

پدیده‌ها را به اعتبار داشتن یا نداشتن پیام و معنایی فراتر از آنچه در ظاهر آن‌ها متجلی است، می‌توان در دو دستهٔ دلالتی و غیر دلالتی از هم جدا کرد.^{۲۰} دلالت‌های ممکن را نیز می‌توان در چهار دسته از نازل‌ترین تا کامل‌ترین سطح به شرح زیر از هم تفکیک کرد:

- «پدیده‌های ذاتاً غیر دلالتی» که ممکن است در موقعیت‌هایی خاص، معنا و مفهومی فراتر از وجود فی‌نفسهٔ خویش را منتقل کنند؛

- «نشانه‌ها و نمادها» که وجودشان دلالت‌گر یک معنای خاص مورد توافق است؛

- «دلالت‌های فحوایی» که عمدتاً در زبان شفاهی کاربرد پیدا می‌کند؛

- «پدیده‌های دلالتی فحوایی منصوص» که متجلی در متون هستند و ادیان تاریخی دارای متن مقدس در زمرهٔ آن محسوب می‌شوند.

هر چهار دسته، ناقل معنا هستند، اما فقط سه دستهٔ آخر، واجد مقصودند و از آن میان، فقط مورد اخیر است که مقصود خویش را مضبوط ساخته است تا بر امکان نشر و ماندگاری آن افزوده و از احتمال برداشت‌های دل‌بخواهانه از آن کاسته شود.

توجه شود که وجود قصد در سویهٔ اول، یعنی آورندهٔ یک دین، برای احراز ذات آن کافی است،^{۲۱} حتی اگر به طرف دوم منتقل نشود یا او به‌درستی آن را فهم نکند. قصد و پیام اساساً مربوط به سویهٔ اول رابطه است و معنا، مربوط به طرف دوم که ممکن است بر هم منطبق باشند یا نباشند. در عین حال تردیدی نیست که هر دو سوی رابطه تلاش داشته و دارند که فاصلهٔ موجود میان قصد و معنا را به حداقل برسانند. روشن است که عبارت نخست ما در این فراز، بر وجه هستی‌شناختی ذات یک پیام که ادیان منصوص نیز در زمرهٔ آن‌اند، تأکید دارد و اشارهٔ دوم بر جنبهٔ معرفت‌شناختی آن.

بیان نکته ای که پیش از این در پاسخ به ادعای وجودگرایان دربارهٔ ذات نامتعیّن انسان وعده دادیم، در این جا و پس از اشاره به ممیزات پدیده‌های دلالتی، لازم است. با این‌که ظهور دلالات در غیاب ذوات آگاه (subjects)، ناممکن و بلاموضوع است و فحوا و نصوص فحوایی، بدون وجود انسان، قابلیت تحقق ندارند، نمی‌توان این عنوان را بر خود انسان بار کرد. به بیان دیگر، همین انسان دلالت‌ساز و دلالت‌فهم، خود پدیده‌ای غیر دلالتی است. بنابراین حتی اگر نظریهٔ وجودگرایان دربارهٔ فقدان ماهیت پیشینی انسان، صادق باشد نمی‌توان آن را به دین که پدیده‌ای دلالتی است تسری داد و نتیجه گرفت که ادیان نیز همانند انسان، واجد یک ذات و ماهیت بلاتعین و در حال تحقق هستند. ذات برای پدیده‌های دلالتی، فحوا و پیام آن‌هاست و در پدیده‌های غیر دلالتی، هر آن‌چه به تحقق و عینیت در آمده است. پس نباید با نادیده گرفتن این وجه مهم از مسئله، ذات دین را همان صورت تحقق‌یافتهٔ آن، که بس متنوع و متغیر است، گرفت.

۲.۲.۵ دین یک پدیدهٔ فراخواننده

دین یک پدیدهٔ دلالتی فحوایی است و در عین حال، فراخوانندهٔ به خود. این خصلت دربارهٔ همهٔ ادیان، حتی ادیان غیر منصوص نیز صادق است و بلکه شرط صدق عنوان دین بر آن‌هاست. یک پدیدهٔ فراخواننده نمی‌تواند فاقد ذات به معنایی که در این مقاله از آن قصد شده است، باشد. نفی ذات متعیّن برای دین به مثابهٔ یک پدیدهٔ دلالتی فحوایی فراخواننده، بسیار غریب و نامعقول‌تر از نوشتن «نامهٔ ناخوانا» به دیگری است که کاری است بس عبث. پشت تمامی ادیان از هر نوع، قصدی خوابیده و قاصد آن در پی انتقال معنا و پیامی بوده است که باید فهمیده شود تا امکان طرد و قبول آن فراخوان یا کفر و ایمان بدان موضوعیت پیدا کند. این یعنی اذعان به وجود ذات متعیّنی برای دین در وهلهٔ نخست و ممکن بودن نیل بدان در وهلهٔ ثانی. نامه و مقاله از حیث داشتن پیام و شرط فهمیدن، همانند دین و ایدئولوژی هستند و در عین حال مستلزم هیچ طرد و قبول یا کفر و ایمانی نیستند. این خصوصیت، یعنی فراخوانندگی به خویش، دین را از هر متن دیگری متمایز و به داشتن ذات متعیّن، نیازمندتر می‌سازد.

فراخوانندگی در ادیان، یعنی همان که مدعی نجات و رستگاری و هدایت‌اند و حاوی دستورالعمل‌هایی مشخص که بدان ماهیتی فراتر از یک پیام صرف می‌بخشد و بنابراین، ضرورت فهم و البته فهم مطابق با منظور مقصود آن، بیش تر از پیش احساس می‌شود. باید توجه داشت که تمامی افعال آدمی، «قصدی» نیست و تمامی رفتارهای قصدی نیز

واجد و حامل «پیام» به دیگری نیست. از بین پیام‌های منتقل‌شده میان طرف‌های آگاه (subjects) نیز فقط برخی از آن‌ها خصلت «انشایی و دستورالعملی» دارند و دین در این زمره قرار دارد و بخش قابل توجهی از متون دینی، حاوی این قبیل گزاره‌هاست که منطقاً نباید و نمی‌تواند در ابهام و ابهام باقی بماند یا دستخوش انواع تفاسیر دل‌خواهانه شود.^{۲۲} حال اگر دینی الکن باشد، یا عامدانه در ابهام و ابهام غیر قابل رفع و فصالی سخن بگوید و راه نیل به فحوای پیام را به روی مخاطبان خویش بریندد نمی‌تواند مدعی هدایت و نجات باشد و اساساً دیگر دین نیست و بود و نبودش اثری در عالم انسانی ندارد. مثل بسیاری از نواها و اصواتی که در عالم وجود دارد و بعضاً با سامعه انسانی، قابل شنیدن نیست یا شنیده می‌شود و قابل ادراک و فهم نیست. بود و نبود این قبیل اصوات و متون فحوایی تا زمانی که به وجود آن‌ها اذعان نشود، هیچ تأثیری در زندگی ما ندارند و تا وقتی که حامل پیام قابل درکی برای انسان نباشند و آموزه و تعلیمی را انشا نکنند، مسمای دین پیدا نمی‌کنند.

۳.۲.۵ ذات ثابت هر دین

«دنیای معرفت» از یک سو و «جهان ادیان» از سوی دیگر، عالم تنوعات و تبدلات و تغییرات بسیار است^{۲۳} و همین شاید، موجب و محملی بوده برای مخالفت با ذات انگاری دین و ره سپردن به تلقی برساختی از آن. به اعتقاد ما اما دین بماهو دین، حامل و ناقل یک ایده مشخص و ثابت است و این خصوصیت در ادیان منصوص و پیشرفته، امکان بروز و تحقق باز هم بیش‌تری پیدا کرده است.^{۲۴} ذات ثابت برای دین، نه گزارش واقع است و نه مدعایی از جانب مؤمنان، بلکه یک شرط وجودی است برای دین و لازمه نقش آفرینی آن و جز این اگر باشد، مطلوبیت و اعتبار خویش نزد پیروان را از دست خواهد داد.^{۲۵} با این‌که تأکید ما بر ذات ثابت تمامی ادیان، ممکن است فراتر از حد و موضع یک ناظر باشد، به ماهیت متمایز دین و به آنچه عاملان از دین می‌فهمند و به آن عمل می‌کنند نزدیک‌تر است و کمک می‌کند تا این پدیده در جای مناسب خویش بنشیند و به نحو دقیق‌تری از علم و فلسفه و هنر و ادبیات متمایز شود.

آنچه برای دین اصل است، حفظ خلوص است^{۲۶} و فهم و پیاده‌سازی مطمئن آن؛ در حالی که برای آن مقولات، حفظ چهارچوب و اصول مقوم آن‌هاست که اصالت دارد و به همین رو هم از آمادگی سرشاری برای هرگونه تغییر و تعبیری بر آن اساس برخوردارند. لذا هر تغییر و اصلاحی در معرفت علمی و فلسفی که در راستای رفع

نقایص و تقرب به حقیقت باشد بر استحکام آن می‌افزاید و در دین، موجب تزلزل و مقدمه‌ادبار و عدول از آن می‌شود. به همین سبب است که تعبیر نو و متمایز از آثار ذوقی و هنری، جایز است و بر زیبایی و قابلیت‌های آن می‌افزاید اما در دین، نارواست و موجب نقض غرض.

۴.۲.۵ نسبت‌گزینی ذاتی دین

باید توجه داشت که دین یک امر وجودی است؛ یعنی چندان مهم است و از سوی پیروان چنان جدی گرفته می‌شود که تمامی ابعاد وجودی ایشان را با خود درگیر می‌سازد. نسبییتی که با فرض برساختی‌بودن دین به سراغ آن می‌آید اما، حکم تیزابی را دارد که هیچ اثری از دین و دین‌داری برجای نمی‌گذارد. اگر دین و دین‌داری همچنان زنده و فعال است و در ابعاد گوناگون زندگی فردی و اجتماعی بسیاری از انسان‌ها اثر می‌گذارد نشان‌گر آن است که هنوز برای پیروان آن به امری برساختی بدل نشده است و اگر فرض و ادعایی هم از این جنس مطرح است، بیش‌تر از دید ناظران و تحلیل‌گران این پدیده است و برای دین‌داران چندان معنا و مفهومی ندارد. این بیگانگی و جدافتادگی میان ناظر و عامل که در این‌جا مشاهده می‌شود، نوعی بازگشت به همان رویکرد تحویلی سرآغاز جامعه‌شناسی است که بدان اشاره شد. رویکردی که هم به موضوع مطالعه‌خویش، یعنی دین، و هم به عاملان اجتماعی، یعنی دین‌داران، بی‌اعتنا بوده است.

تمامی نظریات و شواهدی که مؤید تأثیرات دین، خصوصاً آموزه‌ها و تعالیم دینی به مثابه یک متغیر مستقل بر نگرش، گرایش و کنش فردی است و همچنین آن‌هایی که این تأثیرات را در سطح کلان اجتماعی تعقیب می‌کنند،^{۲۷} آگاهانه یا ناآگاهانه بر تلقی ذات‌انگارانه دین صحه گذارده و از آن دفاع کرده‌اند؛ چراکه یک امر موهوم و برساختی و سیال و بلاتعین، نمی‌تواند موجب ظهور ایمان شود^{۲۸} و قادر نیست که چنین تأثیرات گسترده و عمیق و پایداری را بر حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها باقی بگذارد و آنان را به نحو معناداری از هم‌نوعان خود در موقعیت‌های مشابه، متمایز یا به هم شبیه سازد. این واقعیت محرز و تأییدشده با شواهد فراوان نشان می‌دهد که تلقی و تعبیر ناظران پوزیتیویست و برساخت‌گرا از دین، هم با واقعیتی که از نقش و تأثیرات دین در زندگی فردی و اجتماعی مشاهده و گزارش کرده‌اند، تفاوت دارد و هم با درک و برداشت دین‌داران از دین؛ پس نمی‌توان بدان به مثابه وصف و تبیینی صائب و کامل از دین نظر کرد و بر آن صحه گذارد.

۳.۵ مقتضای فهم دین

۱.۳.۵ تمیز میان تألیف و تفسیر دین

انسان‌ها قادرند و بلکه مجازند که همانند پیشینیان خویش، دست به ترکیب و ابداع ادیانی متفاوت از ادیان موجود بزنند و هر نام و عنوانی را هم بر آن بگذارند و به دیگران عرضه کنند، اما منطقی و اخلاقاً حق ندارند که به بهانهٔ برساختی بودن معرفت، در فهم و برداشت از دین پیش از این موجود و متعینی، بی‌مبالاتی کرده و به هر قرائت و تفسیر دل‌بخواهانه‌ای (arbitrary interpretation) از آن اقدام یا تمکین کنند.^{۲۹} همان‌طور که چنین کاری را دربارهٔ اشیا و امور دیگر جایز نمی‌شمارند و مرتکبین آن را جاهل و برخطا می‌نامند و مدعای ایشان را از دایرهٔ آن علم بیرون می‌گذارند؛ دربارهٔ دین نیز همین قاعده و حکم برقرار است.^{۳۰} این خلط میان پیامبری و پیروی است و میان شارح و شارح که حتی روشن‌فکران دینی دامن‌زنندهٔ به این مباحث نیز آن را بر نمی‌تابند (← سروش، ۱۳۷۳: ۵۲-۵۳، ۶۰).

۲.۳.۵ دلالت قرائات به ذات‌انگاری دین

وجود تکثر قرائات و تعدد فرق رقیب و مدعی راست‌کیشی را برخی، دلیل فقدان ذات متعین برای دین گرفته‌اند، در حالی که خود مؤید وجود ذات مشخصی است که محل رجوع و ارجاع ناقلان با تمام اختلافاتشان بوده و منشأ و موجب بروز برداشت‌های گونه‌گون از آن شده است. همین که قرائات مختلف و رقیب برای اثبات صحت مدعای خویش، به همان دین ارجاع می‌دهند، خود مؤید آن است که ذاتی قابل کشف و مراجعه در آن‌جا وجود دارد و واجد حقیقتی شاخص و تعیین‌کننده است و می‌توان به حقیقت آن نیز نائل شد. تمام منازعات میان فرق، میان علمای دین و میان روشن‌فکران دینی با مخالفان فکری‌شان در هر سنت دینی، مبتنی بر همین مدعاست که به حقیقت آن پیام نائل آمده و برداشت و تلقی‌شان از فحوای آموزه‌ای آن دین، صائب‌تر از دیگران است، یعنی مطابق‌تر است.

قرائات با وجود متن است که معنا پیدا می‌کند و متن، ناقل قصد و معنا و به تعبیری پیام است؛ پیام هم مشخص پدیده‌هایی است که دلالتی و فحوائی هستند و این یعنی ذات. پس قرائات نه نافی ذات، بلکه نافی وضوح ذات اند و خود، مستلزم یک ذات متعین و دلالت بخش هستند و وابستهٔ بدان؛ همچون وابستگی سایه به شیء که نفی و غیابش، به انتفا و بلا موضوع شدن آن می‌انجامد.

این نتیجه هیچ مغایرتی با ادعان به برساختی‌بودن معرفت بشری در بسیاری از مقولات، افراد و موقعیت‌ها ندارد در عین حال با تمکین به معرفت برساخته و توقف در پشت آن، مغایر است.

۶. نتیجه‌گیری

یکی از آسیب‌های دام‌گیر مطالعات دین‌پژوهی در دوران جدید، دچاربودن آن به نگاه تحویلی است. این نقیصه در ادوار پیش‌تر، با غلبه «رویکردهای پوزیتیویستی» و در ادوار اخیر، با ره‌سپردن به سوی «رهیافت‌های برساختی» پدید آمده است. هر دو رویکرد، در تحولات و چرخش‌هایی ریشه دارند که در حوزه معرفت‌شناسی به وقوع پیوسته و موجب فروگاهی مقام و موقعیت «موضوع» در مطالعات علمی شده است. همراه‌شدن اغماض و اهمال موضوع‌شناختی در هر دو دوره با نگرش‌های منفی و سکولار دین‌پژوهان، موجب شده تا بیگانگی و بی‌اعتنایی به دین به مثابه موضوع، به رویکرد غالب دین‌پژوهی بدل شود و آنان را از رسیدن به وصفی صادق و تحلیلی صائب از پدیده‌های دینی، محروم سازد.

بنابراین، دفاع مقاله از ذات‌انگاری دین را نباید یک مجادله انتزاعی - فلسفی و مربوط به گذشته محسوب کرد. این بحث چنان‌چه به زمینه و پیامدهای آن به‌دقت نظر شود، یکی از سرفصل‌های مهم و مغفول‌مانده دین‌پژوهی است و نتایج آن می‌تواند تأثیرات شگرفی در نگاه دین‌پژوهان و مسائل آن باقی‌گذارد و مبانی نظری و روشی آنان را دستخوش تغییر سازد.

در این مقاله سعی شد تا با واکاوی و تدقیق مفهومی، معنا و منظور خویش از ذات، ذات‌انگاری و ذات‌انگاری دین را آشکار کنیم و آن را از ذهنیت‌های نادقیق و سویافته در این باب، پالوده سازیم. ذات‌انگاری دین، هیچ فرض غریب و نامنتظری را مطرح نکرده، بلکه صرفاً بر ویژگی تمایزبخش پدیده‌ها و در این‌جا دین، تأکید کرده و آن را بر اصول رئالیستی حاکم بر واقعیت و معرفت استوار ساخته است.

با ذات‌انگاری جز از منظر یک ایدئالیست وجودی، نمی‌توان مخالفت کرد و اگر از بار مضمونی «حقیقت» و «ماهیت» نیز آزاد شود، منطقی با هیچ مخالفت جدی روبه‌رو نخواهد شد. در تفصیل این مدعا نشان دادیم که مخالفت‌های هر سه گروه، ملحدان و روشن‌فکران دینی و جامعه‌شناسان تحویلی نیز چندان مبنا و اعتباری ندارد و نوعاً با وجه و امر دیگری به غیر از ذات دین به مخالفت برخاسته‌اند. تردیدهای روشن‌فکران دینی در این میان،

مخدوش و معیوب‌تر از دیگران است و از تناقض میان نظر از یک‌سو و عقیده و عمل ایشان در سوی دیگر سر در می‌آورد. ضمن این‌که با نقض‌های فراوانی هم از سوی خودشان مواجه بوده است.

مقاله در فراز پایانی تلاش کرد تا دلایل مستقل خویش در دفاع از ذات‌انگاری دین را ابراز کند. مبنای استدلال ما در این فراز، اقتضائات حاکم بر «معرفت»، بر «دین» و بر «فهم دین» بوده است و برحسب آن به این نتیجه رسیدیم که:

۱. زندگی و عمل انسانی نشان می‌دهد که هیچ انسانی در هر سطحی، به معرفت برساختی اکتفا و اقتناع نکرده و نمی‌کند و آگاهی ما از برساختی‌بودن معرفت، چیزی مثل واقف‌شدن به ممکن‌الخطاب‌بودن بشر است؛

۲. دین یک پدیده دلالتی و در ادیان پیشرفته‌تر، یک پدیده دلالتی فحوایی منصوص است و این، مانع از تمکین آن به رویکردهای برساختی است. این نگاه و تلقی از دین، قادر به ارائه وصف و تحلیل صائب و کاملی از دین نیست؛

۳. دین به علاوه یک پدیده فراخواننده و مدعی هدایت و نجات است و لاجرم باید واجد ذاتی متعین و قابل ادراک و پیروی باشد؛

۴. دنیای معرفت و جهان ادیان با تنوع و تغییرات زائدالوصفی روبه‌روست؛ در عین حال مقتضای دین، آن است که واجد یک ذات متعین و پایدار باشد. میزان توفیق یا قصور پیروان در اعصار و امصار گوناگون در دستیابی به ذات دین هم خللی در این فرض پدید نمی‌آورد؛

۵. بنا به همان دلایل، دین اساساً با نسبیّت در تعارض است و پیروی نیز جز با اعتقاد به ذات مستقل و حقیقی و برتر آن ممکن نیست. پس نمی‌توان تلقی برساختی از دین را جز به ناظران بیرونی آن منتسب ساخت؛

۶. در فهم دین باید میان مقام تألیف و تفسیر دین تمایز قائل شد و اذعان داشت که آنچه موضوع پیروی و مراجعه حتی مفسران و قاریان است، همان اولی است و اعتبار دومی نیز تماماً بسته به میزان نزدیکی و تطابقش با دین در مقام تألیف است؛

۷. با این‌که وجود قرائات و افتراقات در دین را برخی، دلیل برساختی‌بودن دین و جواز آن گرفته‌اند، فعل قاریان و مفسران، خود دلالت بر مفروض‌بودن ذات دین دارد.

پی‌نوشت

۱. «ذاتی و عرضی» در دین، نظیر بحث‌هایی چون «محکم و متشابه»، «ناسخ و منسوخ» و «عام و

خاص» در قرآن است که برخی آن را محملی برای تردید افکندن در فرض ذات معین و محصل برای دین گرفته‌اند. در حالی که خود مؤید اعتقاد قائلین آن به وجود ذاتی است برای دین که باید از طریق تمییز این وجوه از هم به نحوی بازیابی و معرفی گردد.

۲. از پیتر برگر و توماس لوکمان با کتاب *برساخت اجتماعی واقعیت (The Social Construction of Reality)*، به عنوان «شاخص‌ترین نمایندگان رهیافت برساخت‌گرایی» یاد کرده‌اند. در عین حال باید توجه داشت که آنان در زمره برساخت‌گرایان معتدل هستند و مدعیان هم در این کتاب بیش از آن که در تقابل با ذات‌انگاری هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی باشد، تعریضی است غیر مستقیم بر رهیافت‌های دوگانه‌انگار کنش/ ساختار در جامعه‌شناسی کلاسیک. البته نظریه آنان به چیزی فراتر از راهبرد میانه‌ساز گیدنز در نظریه «ساخت‌یابی» (structuration) اشاره دارد. رهیافت «پساساخت‌گرا» (post-structuralism) اما به دلیل داشتن میانی پست‌مدرن و رفتن به سوی بحث‌های زبانی، شاید بیش‌ترین تقابل را با مسئله ذات‌انگاری و نظام‌های معنایی ثابت و مستقل داراست (برای بحثی درباره عقبه‌های نظری برساخت‌گرایی اجتماعی، ← چاپرک، ۱۳۸۷).

۳. برای اشاراتی درباره جهت‌مندی اسلام و تخریب آن از مکاتب دیگر، ← مطهری، ۱۳۶۲: ۶۷.
۴. فوئرباخ، مارکس، و فروید را می‌توان از مصادیق بارز چنین رویکردی به دین برشمرد (← استپلویچ، ۱۳۷۳: ۱۴۳-۱۴۴؛ مارکس، ۱۳۸۱: ۵۳-۵۴؛ فروید، ۱۳۴۰: ۴۳۴؛ فروم، ۱۳۵۶: ۱۹-۲۱؛ کیویت، ۱۳۷۶: ۹۶-۹۷؛ پالس، ۱۳۸۲: ۱۰۹).

۵. منظور از رهیافت‌های فراتر از پدیدارشناسی در مطالعات دین، رهیافت‌های الهیاتی و وجودی است (← شجاعی‌زند، ۱۳۸۷).

۶. تفصیل این بحث درباره اصول مکتب رئالیسم را در کتب فلسفی بجویید.
۷. برداشت هم‌دلانه‌تر از مدعای او این است که آنچه برای آدمی مهم است، نمود پدیده است نزد او و نه بود آن در خارج. افلاطون ظاهراً این ادعا را فقط درباره ادراکات حسی صادق می‌داند؛ مثل باد که ممکن است برای یکی سرد و برای دیگری گرم باشد.

۸. مهم‌ترین مطالعه وبر درباره دین که در کتاب *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری* به نگارش درآمده است، با مراجعه و ارجاعات دقیق به فحوای آموزه‌های مسیحی و تفاوت‌های آن در قرائت‌های کاتولیکی و پروتستانی صورت گرفته است. وبر همین رویه را در مطالعات ناتمامش درباره ادیان جهانی دنبال کرده است (← وبر، ۱۹۵۸؛ وبر، ۱۹۶۳؛ وبر، ۱۹۹۱؛ ترنر، ۱۹۷۴؛ ترنر، ۱۹۹۶).

۹. به این علت به نیچه و ولتر در این‌جا اشاره شده است که آنان با وجود رویکرد شدید غیر دینی، به تفاوت‌های میان مسیحیت و اسلام توجه کرده و اثرات آن را در حیات فردی و اجتماعی

پیروانشان بررسی کرده‌اند (← نیچه، ۱۳۵۲؛ یاسپرس، ۱۳۸۰؛ ولتر، ۱۳۶۹؛ حدیدی، ۱۳۷۴؛ دورانت، ۱۳۷۰: ج ۹).

۱۰. برایان فی می‌گوید اگر ما هرگز نتوانیم بدانیم که به تصویری درست و واقعی از جهان دست یافته‌ایم، پس چگونه و بر چه اساسی می‌توانیم ادعا کنیم که چنین تصویری که می‌تواند ساختار و پایه‌ای مستقل از معرفت ما داشته باشد اساساً وجود دارد (فی، ۱۳۸۱: ۳۶۱). او نتیجه می‌گیرد که با فرض کانتی، نومن اساساً چیز زائد و بیهوده‌ای است (همان: ۳۶۲).

۱۱. سروش از یک‌سو وجود ابهام و بی‌اطمینانی از حقیقت دین را امتیاز آن می‌شمرد و با استفاده از تعبیری چون صمت و رسن و نردبان و چراغ (سروش، ۱۳۷۲: ۱۲۱-۱۲۲، ۱۲۶-۱۲۷، ۱۳۰)، سعی دارد بر خنثی و حیرت‌افزا بودن دین بیفزاید (سروش، ۱۳۸۷: ۱۲۵-۱۳۰) و از سوی دیگر، باب بحثی را با عنوان «ذاتی و عرضی در ادیان» (سروش، ۱۳۸۵: ۲۰-۴۶) و «لب و مغز دین» (سروش، ۱۳۷۶: ۱۷۲) می‌گشاید که هم مستلزم ذات‌انگاری دین است و هم تلاشی است برای کشف حقیقت دین که پیش از این ناممکن و غیر لازم شمرده بود. او در جایی همچون یک ذات‌انگار، در مقابل برداشت‌های آزاد از دین قرار می‌گیرد و با مسئله‌ای به نام بدفهمیدن دین از جانب مسلمانان درگیر می‌شود (سروش، ۱۳۷۷: ۱۰۵-۱۰۶) و از ناب‌بودن و خلوص اندیشه دینی سخن می‌راند (سروش، ۱۳۷۱: ۴۶-۵۱) و سپس در فرازی دیگر می‌گوید که مقدمه لازم حکومت دینی دموکراتیک، سیال‌کردن فهم دینی از طریق برجسته‌کردن نقش عقل در آن است. آن هم عقل جمعی که محصول مشارکت همگان است با شیوه‌های دموکراتیک (سروش، ۱۳۷۲: ۲۸۰).

۱۲. به گزارش نشست با همین عنوان که در تاریخ‌های ۹۱/۱۱/۲۵ و ۹۱/۱۲/۲۳ در انجمن جامعه‌شناسی ایران برگزار شد، مراجعه کنید.

۱۳. سروش هم از دین‌داری مبتنی بر تلقی برساختی از دین دفاع کرده است؛ نه با این برهان که عقلاً ممکن است یا از نظر دینی، مطلوب، بلکه با این استدلال که متلائم با دموکراسی و پلورالیسم دینی است و به وحدت متعالیه ادیان کمک می‌کند. او این چنین قرائتی را از دین، به دلیل هم‌سویی‌اش با گفتمان مدرن، تفسیر متین متن دانسته است (← سروش، ۱۳۸۵: ۱۶۵). به این نحو استدلال، دو ایراد اساسی وارد است: یک، مصلحت‌اندیشانه است و دوم، تحمیل انتظار خویش از دین است بر دین و موجب همان تفسیر به رأیی می‌شود که دین، پیروانش را از آن بر حذر داشته است.

۱۴. برای آشنایی با یکی از این تلاش‌ها که در قالب پروژه «عقلانیت و معنویت»، طرح و دنبال شده شده است، ← سروش، ۱۳۸۱: ۲۶۷-۴۰۴). ملکیان در معرفی معنویت مورد نظر خویش می‌گوید آن، خوانشی است از دین که با خصوصیات اجتناب‌ناپذیر و اجتناب‌پذیر اما صائب

مدرنیت، تعارضی نداشته باشد (همان: ۲۷۲). ملکیان در حالی از دین، ذات‌زدایی کرده که آن را برای مدرنیت تضمین کرده است. او برای مدرنیت سه دسته خصوصیت قائل است که لاقفل دو دسته از آن، غیر قابل عدول و تنازل است و مصر است که دین جز در قبال دستۀ سوم، یعنی خصوصیات اجتناب‌پذیر و غلط مدرنیت، هیچ تشخیصی از خود نشان ندهد (همان: ۲۷۲، ۲۸۷). برای ملکیان که «دین‌داری مدرن» را پارادوکسیکال می‌داند (همان: ۲۹۹) و برای مدرنیت هم نوعی حتمیت و ذات متعین قائل است، چاره‌ای جز ذات‌زدایی از دین و دنبال کردن پروژه معنویت باقی نمی‌ماند.

۱۵. برای مروری بر تحولات جامعه‌شناسی دین در بیرون آمدن از فضای مسیحی - غربی، ← مک‌گوئر، ۱۹۸۱: ۱۵-۱۷؛ شجاعی‌زند، ۱۳۸۸: ۲۰-۲۴).

۱۶. می‌توان تاریخ نظریات جامعه‌شناسی را در رفت و آمد میان دو رویکرد افراطی و تفریطی نسبت به ابژه و سوژه خلاصه کرد؛ بدین معنا که در آغازین مراحل شکل‌گیری، به شدت عینی و شیئیت‌گرا بوده است و در ادوار اخیر دچار ذهنیت‌گرایی و سیالیت‌های معرفتی شده است. غلبه رویکردهای پوزیتیویستی در گذشته و اقبال در مقایسه با رویکردهای پدیدارشناختی، تفسیری، برساختی، پست‌مدرن، و زبان‌شناختی در دوره اخیر مؤید همین چرخش حاد و خارج از مرز اعتدال است. دین به مثابه موضوع نظریات جامعه‌شناختی پیشین، به یک شیء تقلیل داده می‌شد و حسب نظریات جدید به یک پدیده برساختی و بلا تعین. با این‌که از آن رویکرد تا رویکردهای اخیر، اختلاف و فاصله بسیاری وجود دارد، اما در یک چیز مشترک‌اند و آن، نگاه تحویلی است به دین.

۱۷. برای بحثی درباره مبنای ساخت مدل دین‌داری و آشنایی با رویکردهای مختلف و استدلال‌هایشان در این باب، ← شجاعی‌زند، ۱۳۹۰.

۱۸. رویکرد برگر و لوکمان در *ساخت اجتماعی واقعیت* (۱۹۶۶) نیز گویای همین تعبیر است که آنان به شرح و تفصیل واقعی و رایج معرفت اجتماعی پرداخته‌اند، نه صورت مطلوب و حتی ممکن معرفت. به علاوه هیچ نشانه‌ای مبنی بر این‌که خود بدین معرفت تعیین‌یافته بسنده کرده باشند، وجود ندارد؛ بلکه شواهدی دال بر خلاف آن، موجود است و بارزترین آن، مبادرت به نظریه‌پردازی در این باب است. زیرا کسی که به تعیین‌پذیری مطلق معرفت قائل است، نمی‌تواند با نظریه‌پردازی‌های عام موافق باشد و اگر به چنین کاری مبادرت ورزیده است لابد اعتقاد قاطع و محتومی به تعیین‌پذیری معرفت خویش ندارد.

۱۹. سروش در بسیاری از فرازهای کتاب *قبض و بسط* تئوریک شریعت، خود را در موضع یک معرفت‌شناس بی‌طرف معرفی کرده و مدعی است که توصیفی از وضع معرفت دینی و تحولات و تأثرات آن به مثابه یک امر واقع ارائه کرده است. عجیب آن‌جاست که با تلاش‌هایی که برای

- رفع این نقیصه شناختی، یعنی عصری کردن دین صورت می‌گیرد هم به مخالفت برخاسته است (سروش، ۱۳۷۳: ۱۸۴). سروش را نمی‌توان بدین دلیل، واجد رهیافت برساختی در معرفت شمرد. سبب آن بیش از هر چیز، اصالت‌بخشی به «تغییر» است بدان رو که منبعث از مدرنیته است و دین را در نهایت، هم‌سوی با آن می‌سازد.
۲۰. تفاوت یک پدیده دلالتی فحوایی با پدیده‌های فاقد آن، تفاوت عالم انسانی است با عالم اشیا. انکار یا نادیده‌انگاری این تفاوت، بازگشت به رویکرد پوزیتیویستی است و تنزل دادن پدیده‌های قصدمند و معنادار است به اشیا. حال اگر آن، واجد نص نیز باشد تفاوتش با پدیده‌های غیر دلالتی به مراتب بیش‌تر از این است. مخالفت با نص‌گرایی دین که در تعابیری چون صامت و حیرت‌افزا و لاقتضا بودن آن تجلی پیدا کرده است، احیای دوباره شیئیت‌انگاری پوزیتیویستی است در عوالم انسانی.
۲۱. ذات دین، مدعا و مطالبه بدیع و غریبی نیست و کشف و نشان‌دادن آن نیز چندان پیچیده و دشوار نیست. تمامی ادیان، «غایتی» را تعیین و «قلمرویی» را برای طرح و پیاده‌سازی دعاوی خویش ترسیم کرده و «راهبرد و راهکارهایی» را نشان داده‌اند. این یعنی همان پیامی که قصد رساندن آن را به مخاطبان خویش دارند و آنان را به پیروی از آن فرامی‌خوانند. یعنی همان ذات دین که در همه ادیان وجود دارد و در عین حال مهم‌ترین وجه مابه‌الاختلاف میان همان‌ها نیز هست.
۲۲. همین که در برخی تعابیر قرآنی، دین به معنی طاعت و جزا آمده است، مؤید همین جنبه است و به کاربرد اصطلاحاتی چون پیامبر و شارع در سنت اسلامی نیز به همین اعتبار است.
۲۳. این را هم در کثرت زائدالوصف ادیان و زوال و ظهورشان، هم در تنوع رو به تزايد دین‌داری‌ها و فراز و فرودشان و هم در تلقی‌های متفاوت از دین و قرائات مختلف از آموزه‌ها و تعالیم هر کدام که منشأ افتراقات و انشعابات بسیار بوده است، می‌توان یافت.
۲۴. سروش هم بر ثابت بودن دین تصریح کرده است و می‌گوید: آنچه خداوند فرموده، آنچه در قرآن آمده و آنچه پیشوایان دین گفته‌اند، ثابت است و کسی حق کاستن یا افزودن به آن را ندارد (سروش، ۱۳۷۳: ۵۰۳).
۲۵. مدعای برساختی بودن دین اگر با واقعیت شکل‌گیری ادیان ابتدایی، مطابقت اجمالی داشته باشد با ادیانی که مبدأ و مصدر مشخصی دارند و از آموزه و تعالیم مدون و مکتوبی برخوردارند، کم‌تر تلائم دارد. در عین حال چنان‌چه به این موضوع از منظر پیروان آن‌ها نظر شود، هیچ تفاوتی میان ادیان ابتدایی و تاریخی، میان ادیان واجد بنیان‌گذار یا فاقد آن و ادیان منصوص و غیر منصوص وجود ندارد.
۲۶. سروش آن‌جا که به مثابه معرفت‌شناس به شرح و بیان واقعیاتی در باب عصری‌بودن معرفت

دینی و تحولات آن می‌پردازد، محق است، اما وقتی که در موضع تجویز معرفت دینی سیال به جای دین می‌نشیند، از منطق و صواب فاصله می‌گیرد و به تعابیر منطقاً متناقض‌نمایی متوسل می‌شود که پذیرش آن دشوار است؛ مثل این که می‌گوید: خلوص هم امری است عصری و سیال (← سروش، ۱۳۷۳: ۱۷۱، ۱۷۹).

۲۷. مطالعات وبر درباره اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری و تعقیب و تکمیل آن تحقیق در بین پیروان دیگر ادیان، مبتنی بر همین تلقی است. اهتمام و تمرکز مراکز تحقیقات استراتژیک در دهه‌های اخیر بر مطالعات آموزه‌ای و تاریخی ادیان گوناگون برای پیش‌بینی رفتار پیروان آن‌ها و طراحی راهبردهای مناسب در قبال هرکدام نیز مؤید همین مسئله است.

۲۸. سروش می‌گوید که بنابر یک اصل عقلی برون‌دینی، نباید به یک مکتب متناقض، ایمان آورد (سروش، ۱۳۷۳: ۱۵۹). ما بر همان اساس، اضافه می‌کنیم که نباید و نمی‌توان به آموزه‌ای که ناقص، متناقض، و سیال است ایمان آورد.

۲۹. سروش که در برخی فرازها دین را به رسن تعبیر کرده و صامت دانسته و معرفت دینی را به عنوان یک علم مصرف‌کننده، تابع معرفت‌های غیر دینی و معیشت دانسته است، در عین حال اذعان می‌کند که کتاب و سنت هم هر تفسیری را بر نمی‌تابند (← سروش ۱۳۷۳: ۳۴، ۵۹، ۱۵۷).

۳۰. قیاس ما در این جا از اصول لازمه‌الرعايه در فهم طبیعت به نفع ذات‌انگاری دین، یک قیاس حدافلی است و معرفت دین به عنوان یک پدیده دلالتی فحوائی منصوص و انشایی، به کلی با معرفت طبیعت فرق دارد. سروش اصرار دارد که این دو ابژه را نظیر هم معرفی کند (سروش، ۱۳۷۳: ۱۶۷) تا بتواند بر صامت‌بودن هر دو و جواز فهم‌های متغیر از آن‌ها به یک میزان تأکید کند (همان: ۱۳۸، ۱۸۱). اگر بتوان بر صامت‌بودن جهان طبیعی صحه گذارد، بر صامت‌بودن دین نمی‌توان؛ زیرا «دین صامت» اساساً یک تعبیر متناقض‌نماست.

منابع

- استپلویچ، لارنس (۱۳۷۳). *هگلی‌های جوان*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: مرکز.
بازرگان، مهدی (۱۳۷۷). *آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا*، تهران: رسا.
پالس، دانیل (۱۳۸۲). *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه محمدعزیز بختیاری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
چاپرک، علی (۱۳۸۷). «ساخت‌گرایی اجتماعی»، *مجله روش‌شناسی علوم انسانی*، سال چهاردهم، ش ۵۷.
حدیدی، جواد (۱۳۷۴). *اسلام از نظر ولتر*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
دورانت، ویل (۱۳۷۰). *تاریخ تمدن*، ج ۹، عصر ولتر، ترجمه سهیل آذری، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۱). علم‌شناسی فلسفی، گفتارهایی در فلسفه علوم تجربی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲). *فریه‌تراز ایدئولوژی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). *قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). *رازدانی و روشن‌فکری و دین‌داری*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). *بسط تجربه نبوی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵). «اسلام هویت تا سیاست عرفی»، گفت‌وگو، روزنامه شرق، ش ۸۳۵، ۲۵ مرداد ماه. شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۷). «گشایش‌های نظری در مطالعات جامعه‌شناختی دین»، فصل‌نامه علوم اجتماعی، ش ۴۰.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۸). *جامعه‌شناسی دین*، ج ۱، تهران: نی.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۹۰). «مبنای ساخت مدل برای سنجش دین‌داری»، فصل‌نامه روش‌شناسی علوم انسانی، سال هفدهم، ش ۶۸.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱). *خودسازی انقلابی*، مجموعه آثار علی شریعتی، ج ۲، تهران: دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار علی شریعتی.
- شریعتی، علی (۱۳۶۲ و ۱۳۷۵). *شیعه*، مجموعه آثار علی شریعتی، ج ۷، تهران: دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار علی شریعتی و الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۸۶). *جهان‌بینی و ایدئولوژی*، مجموعه آثار، ج ۲۳، تهران: شرکت سهامی انتشار و بنیاد فرهنگی علی شریعتی.
- فروم، اریک (۱۳۵۶). *روان‌کاوی و دین*، ترجمه آرسن نظریان، تهران: پویش.
- فروید، زیگموند (۱۳۴۰). *آینده یک پندار*، ترجمه هاشم رضی، تهران: کاوه.
- فی، برایان (۱۳۸۱). *فلسفه امروزی علوم اجتماعی با نگرش چندفرهنگی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- کیویت، دان (۱۳۷۶). *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو.
- لارین، خورخه (۱۳۸۰). *مفهوم ایدئولوژی*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه.
- مارکس، کارل (۱۳۸۱). *درباره مسئله یهود*، گامی در نقد فلسفه حق هگل، ترجمه مرتضی محیط، تهران: اختران.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۲). *تأملاتی در قرائت انسانی از دین*، تهران: طرح نو.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲). *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، جلد‌های ۱-۷، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ملکیان، مصطفی (مترجم) (۱۳۸۱). *سیری در سپهر جان*، مجموعه مقالاتی در معنویت، تهران: نگاه معاصر.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵). «شالوده‌شکنی انفسی، درباره نواندیشی دینی»، گفت‌وگو، خردادنامه هم‌شهری، ش ۵، مردادماه.

نیچه، فردریک ویلهلم (۱۳۵۲). *دجال*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران: آگاه.
ولتر (۱۳۶۹). *نامه‌های فلسفی*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: پیک ترجمه و نشر.
یاسپرس، کارل (۱۳۸۰). *نیچه و مسیحیت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: سخن.

- Berger, Peter and Thomas Luckmann (1966). *The Social Construction of Reality*, Garden City N.Y: Doubleday.
- McGuire, B. Meredith (1981). *Religion, The Social Context*, California: Wadsworth.
- Turner, Bryan S. (1974). *Weber & Islam, A Critical Study*, Henley and Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Turner, Bryan S. (1996). *For Weber*, London: Sage.
- Weber, Max (1958). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Trans. T. Parsons, New York: Scribner.
- Weber, Max (1963). *The Sociology of Religion*, Trans. Ephraim Fischhoff, Boston: Beacon Press.
- Weber, Max (1991). 'Weber, Max', H. H. Gerth and C. Wrigth Mills (eds.), *From Weber, Essays in Sociology*, London: Routledge.