

اسلام و سه پارادایم دین داری

مجتبی زروانی*

بهزاد حمیدی**

چکیده

در بررسی تحولات دین داری در جامعه امروز، در نظر گرفتن صرف کمیت دینداران، گمراه کننده خواهد بود. در این راستا باید به تحولات کیفی دین داری نیز توجه نمود. برای بررسی کیفیت دین داری، نگاه پارادایمی یکی از بهترین طرق است. می توان سه پارادایم دین داری را از هم تمییز داد: پارادایم سنتی، پارادایم مدرن و پارادایم سوبژکتیو. در پارادایم سنتی، وظیفه مداری، حرف اول را می زند و دین، یک تکلیف و یک اتوریته تمام عیار است که باید در برابر آن تسلیم شد. در پارادایم مدرن، دین به عنوان امری دست ساز تفکر جادویی و اسطوره‌ای انسان تلقی می شود که در برابر عقلانیت ابزاری سرخم فرود می آورد و باید با نگاه پراگماتیستی از برخی منافع آن بهره برد. در

*. دانشیار دانشگاه تهران

** عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

پارادایم سوپژکتیو، دین، در خدمت نیازهای برخاسته از خودشیفتگی انسان دیده می‌شود و تبدیل به کالای مصرفی می‌گردد. با نگاهی الهیاتی می‌توان گفت بافت ویژه‌ی دین اسلام، به دلایل روشن به گونه‌ای است که پارادایم‌های مدرن و سوپژکتیو را بر نمی‌تابد و سراسر آن ذاتا با تعقل و تعبد گره خورده است.

واژگان کلیدی: اسلام، تعبد، سکولاریزاسیون، پارادایم، کالایی شدن.

مقدمه

آیا دین در جامعه معاصر، رو به رشد است یا در حال از دست دادن جایگاه سابق است؟ این پرسش وقتی دقیق‌تر می‌شود که مشخص شود رشد و نزول کمی مورد نظر است یا رشد و نزول کیفی. به عبارت دیگر، باید روشن شود که پرسش فوق، درباره کاهش تعداد دینداران است یا درباره تنزل کیفی دین‌داری. نظریات گوناگونی در مورد وضعیت دین در جامعه امروز پرداخته شده است که در نگاهی کلی می‌توان آنها را در سه گروه جای داد:

۱- نظریه سکولاریزاسیون پیشرونده و فزاینده: صاحبان این نظریه کلاسیک مدعی آنند که حوزه امر مقدس، عمدتاً یا حتی به طور کامل، سیر نزولی شدیدی به خود گرفته است و نظریاتی در توجیه این امر و توضیح آن دارند. به عنوان مثال، عنوان کتاب استیو بروس (۲۰۰۲): «*God is Dead*» حاکی از آن است که او، شدیداً حامی این دیدگاه است.

۲- نظریه سکرالیزاسیون (قداست بخشی): صاحبان این نظریه مدعی رشد اشکال خاصی از امر مقدس هستند و تلاش می‌کنند این امر را توجیه کنند. لوکمان (۱۹۹۰) از این دسته است.

۳- نظریه تلفیقی: برخی معتقدند غرب در حال تجربه کردن هر دو فرایند سکولاریزاسیون و سکرالیزاسیون است. این اندیشمندان، با قایل شدن به امکان همزیستی این دو، معتقدند شواهد روشنی بر تحقق هر دو امر قابل مشاهده است. پائول هیلاس و لیندا وودهد (۲۰۰۵) از این دسته‌اند.

آنگونه که از محتوای نظریه سوم برمی‌آید، نظریه پردازانش به نقاط کوری در نظریات اول و دوم نظر انداخته‌اند. دین و حوزه مقدس، هم در حال کوچک شدن است و هم در حال بسط یافتن. اما این دو متضاد، چگونه قابل جمعند؟ یک پاسخ ممکن آن است که این دو امر متضاد را به نقاط جغرافیایی مختلفی نسبت دهیم. آیزنشتات در کتاب «مدرنیته‌های چندگانه» (۲۰۰۲) بر تنوع مدرنیزاسیون تاکید دارد و معتقد است این تنوع در خود فرآیند مدرنیزاسیون ریشه دارد و منجر به مدرنیته‌هایی می‌شود که اساساً با یکدیگر متفاوتند. او معتقد است فرآیند مدرنیزاسیون لزوماً سکولاریزاسیون را به همراه نمی‌آورد. نظریه پردازان مدرنیته‌های چندگانه نظیر آیزنشتات و خانم گریس دیوی (۲۰۰۶) و کسانی نظیر دیوید مارتین (۲۰۰۵)، پیتر برگر (۲۰۰۲)، خوزه کازانوا (۲۰۰۶) نسبت به این پیش فرض که الگوی واحدی از مدرنیزاسیون بر تمام نقاط جهان حاکم است، حساسیت زیادی دارند و سعی می‌کنند نشان دهند که مدرن شدن گاه در برخی نقاط هیچگونه سکولاریزاسیونی ایجاد نکرده است.

راه دیگر جهت جمع میان سکولاریزاسیون و سکرالیزاسیون، تفکیک حوزه‌ها است. این راه جمع، در واقع، کمیت صرف را کنار گذارده، و پای کیفیت دینداری را به میان می‌آورد. مساعی نظری هیلاس و وودهد، در این راستا قابل توجه است که پس از این در نوشتار حاضر به برخی از نظراتشان اشاره خواهیم داشت.

تلاشی دیگر جهت نشان دادن کیفیت دینداری را می‌توان بر اساس نظر کارل دابلر پی‌ریزی نمود. دابلر از سکولاریزاسیون در سطح ذهن (Secularization-in-mind) سخن می‌گفت (Dobbelaere, ۲۰۰۲). این نحوه سکولاریزاسیون که کارل دابلر مطرح کرده است، همان نظریه «حیطه‌بندی» یا «Religious Compartmentalization» است که آن را همتای روانشناختی یا ذهنی تمایز دینی در سطح اجتماعی دانسته‌اند. طبق این نظریه، مردم در ذهنیت خویش، به موازات تمایزی که در سطح جامعه میان نهادهای مختلف اجتماعی و دین نهاده شده است، میان موضوعات مختلف، تمایز قایل می‌شوند. آنها در موضوعات اخلاقی، جهت‌گیری دینی را مهم می‌دانند و آن را اعمال می‌کنند، اما در موضوعات سکولار و موضوعات مربوط به جامعه مدنی، جهت‌گیری دینی را کنار می‌گذارند. این امر حاکی از آن است که دین به طور فزاینده‌ای در حال خصوصی شدن است. پترسون و هالمان با نشان دادن شواهد این نظریه معتقدند خصوصاً در اروپای غربی، «حیطه‌بندی» در حال گسترش است و مردم به دنبال دینی هستند که کمترین تبعات را برای رویکردهای سکولارشان داشته باشد (Pettersson & Halman, ۲۰۰۶: ۴۹). بر اساس شواهد رشد «حیطه‌بندی»، هنگامی که از وضعیت دین در جامعه معاصر سوال می‌شود، نمی‌توان صرفاً با توجه به کمیت بالای دینداری، وضعیت مطلوبی برای دین در نظر گرفت، زیرا کیفیت دینداری، از طریق حیطه‌بندی، شاهد روند رو به ضعفی است.

در نوشتار حاضر، اعتقاد نویسنده بر آن است که برای دقیق‌تر ساختن پرسش از جایگاه دین در دنیای معاصر، الزاماً باید کیفیت دینداری را نیز مد نظر گرفت. به علاوه، نوشتار حاضر، جهت لحاظ کردن کیفیت دین، طریقه خاصی را پیشنهاد می‌دهد: طریقه پارادایمی. بر اساس این طریقه، می‌خواهیم نشان دهیم هر گونه

پاسخ به سوال از جایگاه کیفی دین در عصر حاضر، باید به تغییر پارادایم‌های دین داری نظر افکند.

پارادایم‌های دینداری

با استفاده از اصطلاح معروف تامس کوهن یعنی پارادایم می‌توان گفت دینداری (religiosity) یا به بیان دقیق‌تر، نحوه رویکرد (attitude) مردم به دین (شامل باورها، مناسک، نمادها، ...) نیز دارای پارادایم (به مفهومی کمابیش نزدیک بدانچه کوهن مد نظر داشت) است. این ادعا نباید چندان غرابتی داشته باشد، زیرا با کاربردهای واژه پارادایم در غیر بافت انقلاب‌های علمی آشنا می‌شویم. از جمله استیو بروس (Steve Bruce) فصل اول از کتابش: «*خدا مرده است، سکولاریزاسیون در غرب*» را با عنوان «پارادایم سکولاریزاسیون» نامیده است.

واژه پارادایم (paradigme) توسط تامس کوهن (۱۹۲۲-۹۶) در ^۱SSR به کار گرفته شده است. او در این کتاب، با توضیح نظریه شباهت خانوادگی لودویگ ویتگنشتاین می‌نویسد: «خلاصه آنکه به نظر ویتگنشتاین، بازیها، صندلیها و برگها، خانواده‌های طبیعی هستند که هر یک با شبکه‌ای از شباهت‌های دارای هم پوشانی و تداخل شکل گرفته‌اند. وجود چنین شبکه‌ای برای موفقیت ما در تعیین هویت شیء یا فعالیت مربوطه کفایت می‌کند. تنها در صورتی (یعنی اگر خانواده طبیعی وجود نداشته باشد)، موفقیت ما در تعیین هویت و نام گذاری، گواه بر وجود دسته‌ای از صفات مشترک مربوط به هر طبقه اسمی که به کار می‌بریم خواهد بود که خانواده‌های مورد نام گذاری ما به تدریج هم‌پوشانی یابند و با هم ادغام شوند. چیزی شبیه به همین را می‌توان دقیقاً در مورد مسائل و تکنیک‌های پژوهشی مختلف که در یک سنت واحد علمی هنجاری ظهور می‌کنند به کار برد.

آنچه این مسائل و تکنیک‌ها در آن مشترکند آن نیست که آنها دسته‌ای از قواعد و پیش فرض‌های صریح یا کاملاً قابل کشف را برآورده می‌سازند که سنت را سنت کرده، بر ذهن علمی مسلط می‌کنند، بلکه آنها با شباهت و با مدل دادن به قسمتی از پیکره علمی که جامعه مورد بحث قبلاً آن قسمت را از جمله دستاوردهای متداول آن علم می‌دانسته است با هم مرتبط می‌شوند (Kuhn, ۱۹۷۰: ۴۵).

کوهن با گذر کردن از تاریخ‌نگاری انباشتی (cumulative development) و الهام‌گیری از مدل «تاریخ‌نگاری جدید علم» اثر الکساندر کویره (Alexandre Koyré) به نظریه خود در SSR رسید: ویژگی حوزه‌های نورسته علمی پیش از رسیدن به بلوغ، وجود نزاع‌های متعدد میان مکاتب رقیب و فقدان هرگونه اجماعی در میان دست‌اندرکاران رشته نوظهور است. این رقابت نهایتاً زمانی به پایان می‌رسد که یک گروه، راه حلی الگو برای مسائل پژوهشی برجسته ارائه کند با دو خصوصیت:

- ۱- اعضای مکاتب رقیب را به خود جذب کند و میان آنها وفاق برقرار نماید،
- ۲- به اندازه کافی، پرونده را جهت حل مسائل و پژوهش‌های علمی بعدی باز بگذارد. به عبارت دیگر، راه حل الگو، به قدری متسع باشد که زیرمسائل فراوانی را در خود جای دهد.

این راه حل‌های الگو را کوهن، پارادایم می‌خواند. پارادایم، هدایت‌گر پژوهش در راهی روشن در دوره بعد است. دوره مزبور که تحت اشراف و هدایتگری یک پارادایم خاص است، اصطلاحاً «علم هنجاری» نامیده می‌شود که خصوصیت بارزش اجماع گسترده درباره سوالات بنیادی و مدل خاص تحقیق است.

جامعه‌شناس معاصر امریکا، جرج ریتزر، که جامعه‌شناسی را در قالب سه پارادایم مورد بحث قرار داده است، درباره پارادایم، چنین می‌نویسد: «پارادایم

تصویری بنیادی از موضوع بررسی یک علم است. پارادایم تعیین می‌کند که در یک علم چه چیزی را باید بررسی کرد، چه پرسش‌هایی را می‌توان به پیش کشید، این پرسش‌ها را چگونه باید مطرح کرد و در تفسیر پاسخ‌های به دست آمده چه قواعدی را باید رعایت کرد. پارادایم گسترده‌ترین وجه توافق در چهارچوب یک علم است و در جهت تفکیک یک اجتماع یا خرده اجتماع علمی از اجتماع دیگر عمل می‌کند. پارادایم، سرمشق‌ها، نظریه‌ها، فرضیه‌ها، روش‌ها و ابزارهای موجود در یک علم را دسته‌بندی، تعریف و مرتبط می‌کند» (ریتزر/ ثلاثی، ۱۳۷۹: ۶۳۲).

آلن راین در کتاب فلسفه علوم اجتماعی، برای پارادایم، این اوصاف را ذکر می‌کند: «از اوصاف عمده [و] ویژه پارادایم‌ها این است که عام و گسترده‌اند و چنان از توصیف محض وقایع فاصله دارند که مدلولات تجربی آنها را فقط می‌توان به مدد فرضیات کمکی عدیده‌ای که راه عملی تعیین صدق آنها را نشان می‌دهد آشکار نمود» (راین/ سروش، ۱۳۸۲: ۲۷۷).

پس از انتشار SSR آماج اصلی انتقادات، همان واژه پارادایم بود که به نظر مبهم می‌رسید. کوهن در پاسخ به انتقادات، تلاش نمود میان معنای ضیق‌تر پارادایم و معنای وسیع‌تر آن تمایز نهد. معنی ضیق‌تر پارادایم عبارت است از «حل مساله»‌های الگو. معنی وسیع‌تر آن، عبارت است از همه مولفه‌های توافق علمی و چارچوب رشته علمی که دربرگیرنده ارزش‌های علمی مانند دقت، انسجام، ثمربخشی، سادگی و امثال این موارد نیز هست. این ارزش‌ها همواره عمل می‌کنند اما به هنگام انتخاب تئوری، بیشتر مشهودند. آنها دانشمندان را به هنگام انتخاب تئوری راهنمایی می‌کنند، نه آنکه تئوری خاصی را دیکته کنند، لذا است که دانشمندان درون یک پارادایم اختلاف نظر نیز می‌توانند

داشته باشند بدون آنکه از حوزه عقلانیت آن پارادایم خارج شوند (رک. Hoyningen-Huen, ۱۹۹۸: ۵/۳۱۷).

انتقاد ایان باربور بر کوهن آن است که همان گونه که حتی در یک انقلاب سیاسی نیز همه عناصر رژیم گذشته از بین نمی‌روند و برخی از ارزش‌ها محفوظ می‌مانند، در انقلاب علمی نیز برخی از عناصر و اجزای پارادایم سابق جایگاه خود را حفظ می‌کنند. «از سوی دیگر، با اینکه کوهن به حق به این نظر، که علم صرفاً تراکم پذیر یا افزایشی است، حمله می‌کند، ولی این نکته را از یاد می‌برد که حتی در یک انقلاب، بسیاری از خصایص سنت سابق پس از جابه‌جا شدن‌های بسیار، محفوظ می‌ماند، بسیاری از داده‌ها و یافته‌ها را از نو برمی‌گیرند و بسیاری از روش‌ها و معقولات رایج را دوباره در کار می‌آورند» (باربور/ خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۲۵).

بنابراین در به کارگیری واژه پارادایم باید قدری احتیاط نمود. اگر از پارادایم دینداری سخن به میان می‌آوریم، به یک چارچوب اندیشگی عام و گسترده میان طیف‌های مختلف دینداران مربوطه نظر داریم که هدایت کننده و مدل دهنده نوع نگاه آنها به دین و رفتارهای متنوع دینی آنها است. پارادایم‌های دینداری، کلان‌ترین تمایز دهنده میان انواع دینداری‌ها هستند. همانگونه که در طی انقلاب علمی، با تغییر پارادایم‌ها روبرو هستیم، در عرصه دینداری نیز با انتقال از یک پارادایم به پارادایم دیگر، با تحولی عظیم روبرو می‌شویم، هرچند نمی‌توان قایل به تمایز و انقطاعی کامل میان دو نحوه دینداری که تحت پارادایم‌های گوناگونی قرار گرفته‌اند شد. همواره می‌توان انتظار داشت که عناصری از دینداری مندرج در پارادایم پیشین در دینداری جدیدی که تحت تسلط پارادایمی نوین است یافت شوند.

هر پارادایم دینداری، دارای سه عنصر یا مولفه سازنده است:

۱- سرمشق و الگو (ناظر بدین سوال که: مصداق دینداری تیبیکال و ایده آل چیست؟)

۲- تصویر موضوع مورد بررسی (ناظر به سوالی از این دست که: دین چیست؟ کارکرد دین چیست؟)

۳- روش‌ها (ناظر به سوال درباره نحوه تعامل فرد با دین و مولفه‌های دینی) در نوشتار حاضر، تلاش خواهد شد سه پارادایم دینداری معرفی شده، به بحث تطبیقی و مقایسه‌ای میان آنها پرداخته شود. مایلیم به این سه پارادایم، با عنوان‌های «پارادایم سنتی»، «پارادایم مدرن» و «پارادایم سوژکتیو» اشاره کنم.

۱. پارادایم سنتی

در این پارادایم، مردم، خود را متعلق به نظام‌های نهادینه شده و مفروضی می‌انگارند که از گذشته تا کنون مستمرا ادامه داشته، به سوی آینده در جریانند. آنچه در این میان، مهم است اطاعت و پیروی از آن سبک زندگی و روش‌های عملی است که از بالا و فراسوی خویشتن فرد دیکته می‌شوند و به زندگی معنا می‌بخشند. فرد خود را در میان انواع «باید»ها می‌یابد. کارویژه این اتوریتیه‌های فراسو، جهت دادن به زندگی افراد و ارزش واقعی دادن به زندگی‌ها است. هنگامی که شخص، وظایف خود را انجام می‌دهد یا مسئولیت‌هایش را به درستی به جای می‌آورد، دارای بار مثبت اخلاقی (حسن فاعلی و حسن فعلی) قلمداد می‌شود. اصولا فضیلت و زندگی خوب بر طبق قربانی کردن خود و خواسته‌های خویش، منضبط بودن، سرکوب کردن و پوشاندن جنبه‌هایی از خود که فرد را از «باید»های زندگی وظیفه مدار خارج می‌کنند توصیف می‌شود.

در این میان فرقی نمی‌کند که «باید»‌های مندرج در پارادایم سنتی، نقش‌هایی فی‌نفسه طبیعی باشند یا نقش‌ها و وظایفی تحمیلی و همراه با فشار و اجبار از سوی اتوریته فراسو، در هر دو صورت، نقش‌هایی که فرد باید در زندگی ایفا کند، به عنوان اطاعت امر و امتثال به انجام می‌رسند و نه به عنوان چیزی دیگر. مثال افراطی این نوع زندگی را می‌توان در بافت‌های نظامی یافت. هر دستوری که از مقامات ارشد القا می‌شود، باید فوراً اطاعت شود. سرباز صفر هیچگونه اختیاری حتی در امور فردی نظیر انتخاب نوع لباس ندارد ...

در پارادایم سنتی، یک نظام وظیفه مآب به صورت رتبه‌بندی و تفکیک شده بر روابط میان انسان‌ها حاکم است. در این نظام، معلم، فروشنده، مدیر، طبیب و صاحبان تخصص و حرفه، رتبه‌هایی فوقانی را دارند که واجب‌الاطاعه تلقی می‌شوند. محوریت در نظام آموزش و پرورش، با استاد و معلم است نه دانش آموز و آموزنده. در نظام بهداشت و درمان نیز، این طبیب است که خدایی می‌کند نه بیمار. طبیب هرگز خدمتکاری صرف جهت انجام وظیفه در برابر بیمار نیست.

مولفه‌های پارادایم سنتی دینداری را می‌توان چنین برشمرد:

۱- سرمشق: پروتوتایپ و نمونه اعلا و اتم دینداری در این پارادایم، تفسیر الهیاتی زندگی اتوریته‌های انسانی در هر سنت دینی است. به عنوان مثال، در بافت مسیحیت کاتولیک، زندگی رسولان و پولس رسول به روایت متألّهانه، مصداق اتم زندگی مسیحی است. در بودیسم تهره واده‌ای، ارهت‌ها و در بودیسم مهاییانه‌ای، بودی ستوه‌ها مصداق اعلاّی انسان دین‌دار (پایبند به آموزه‌های بودا) تلقی می‌شوند.

۲- تصویر موضوع: دین، امری اتوریته و دارای منشا عینی (concrete) و

بیرونی (objective) است. دین، مجموعه به هم پیوسته‌ای (شامل آموزه‌ها، مناسک، سمبول‌ها، نهاد اجتماعی و ...) تلقی می‌شود که همه اجزای آن به وجه ارگانیک با هم پیوند برقرار کرده‌اند و انسان‌های عادی هرگز امکان و حق دخل و تصرف در این مجموعه را ندارند. کارکرد ذاتی دین، پاسخ به سوالات غایی بشر و ارائه راه نجات و رستگاری است که از این کارکرد، کارکردهای روانشناختی و جامعه‌شناختی منشعب می‌شوند. در واقع، خدمات روانی و اجتماعی دین داری را باید اموری عارضی دانست و آنها را فواید جنبی شمرد نه اغراض و اهداف دین‌داری. دین‌داری در این پارادایم، به هدف رستگاری غایی انجام می‌شود نه به هدف نتایج ملموس مادی و اینجا- اکنون.^۲

۳- روش: تعامل و ترابط افراد با دین در این پارادایم، مبتنی بر تسلیم و تعبد است. انسان‌ها، زندگی و وظیفه مدار را در رابطه با دین نیز اعمال می‌کنند و خود را در قالب یک دیندار، مکلف و موظف به «بایدها» و «نبایدها» می‌دانند. چون و چرا و اعمال سلیقه در آموزه‌ها، مناسک و دیگر مولفه‌های دین، امری نابخشودنی و خروج از دین تلقی می‌شود. بالعکس، تطبیق رفتارها و معتقدات شخصی با معیارهای آموزه‌ای و شعائری دین، تعمیق دینداری شمرد می‌شود. در واقع، اعتقاد بر آن است که باشنده‌هایی متعالی یا کاریزماتیک وجود دارند که قواعدی بر ای امور بشری وضع یا در آن مداخله می‌کنند و آدمی صرفاً با پذیرش دربست و بی‌کم و کاست آن قواعد، سعادت‌مند می‌شود. به علاوه، اعتقاد بر آن است که دین به عنوان امری وحیانی یا اتوریتته، قدرت دربرگیری تمام شئون فردی و اجتماعی انسان را دارد. در این پارادایم، دخالت نهاد دین در دیگر نهادهای اجتماعی، امری کاملاً پذیرفته شده و موجه به نظر می‌رسد.

۲. پارادایم مدرن

شیوع علم و سواد و توجه به انسان و یافته‌های علمی - فنی او مستقل از آنچه دین ارائه داده است، حاکمیت عقلانیت ابزاری، اسطوره زدایی از جهان، تقسیم اجتماعی کار، جدایی فزاینده نهادهای اجتماعی از سیطره نهاد دین، رشد فردگرایی، گسترش رژیم‌های لیبرال دموکراسی سکولار در عرصه سیاست، رواج نسبیّت اندیشی و قوام یافتن روشنگری (با حمله تند فلسفه نقادی کانتی به عقلانیت مابعد الطبیعه)، زمینه‌های فکری، اجتماعی و سیاسی شکل‌گیری این پارادایم بودند.

مولفه‌های این پارادایم را می‌توان چنین شماره کرد:

- ۱- سرمشق: آتئیسم راسیونال فرانسوی (مثلاً آنچه نزد اصحاب دایره المعارف دیده می‌شود) و دینداری فروکاسته به معنویت که نزد فیدئیستهای نظیر کیرکگارد یا تجربه باورانی نظیر شلایرماخر دیده می‌شود و نیز دین انسانیت آگوست کنت، نمونه‌ها و الگوهای این نوع پارادایم دینداری هستند.
- ۲- تصویر موضوع: دین در این پارادایم، امری کاملاً غیر عقلانی و خارج از حیطه عقلانیت تصور می‌شود. دین به عنوان مجموعه‌ای از گزاره‌های آموزه‌ای یا دستوری، امری دست ساخته بشر و ذهن اسطوره‌ای او تلقی می‌شود. ریشه و سرمنشا پیدایش دین، اموری غیر عقلانی نظیر عقده‌های روانی، توهم تعالی درباره جامعه، اهدافی نظیر تسلط اقتصادی بر ضعفها و فقرا، فیدبک ایده‌آل‌ها و آمال انسانی، ضعف علم و تسلط تفکر جادویی و ... در نظر گرفته می‌شود. کارکردهای مثبت دین باید در کنار کارکردهای آن مورد ملاحظه واقع شود. کارکردهای مثبت دین، صرفاً کارکردهای روانی و اجتماعی اند نه کارکردهای ذاتی.

۳- روش: در این پارادایم، تعامل انسان با دین، کاملاً اختیاری و پراگماتیستی است. منافع ملموس و اینجهانی که از دین عاید انسان می‌شوند مبنای روی آوری انسان به دین می‌گردند و تا زمانی که منافع مزبور از سوی دین ارائه می‌شوند، اتخاذ دین، امری مجاز و موجه است. با توجه به رشد اسطوره زدایی و عقلانیت، رشد علم و تکنولوژی و برآورده شدن نیازهای انسان از طریق این منابع رقیب، پیش بینی این پارادایم چنین است که نیاز پراگماتیستی انسان به دین، رفته رفته کاهش یافته، انتظار می‌رود در سال‌های آتی، دینداری نزول بی‌بازگشتی داشته باشد (سکولاریزاسیون).

۳. پارادایم سوژکتیو

مهم‌ترین عامل در پیدایش پارادایم کندالیزه، یک تحول فرهنگی عمده است که هیلاس و وودهد از آن به چرخش سوژکتیو (Subjective Turn) تعبیر کرده‌اند (Heelas & Woodhead, ۲۰۰۵). این شیفت، متضمن دور شدن از زندگی در قالب نقش‌ها، وظایف و تکالیف خارجی یا ابژکتیو به سوی زندگی بر حسب تجربه‌های سوژکتیو خود فرد است، تجربه‌هایی که کاملاً نسبی و فردی اند. به عنوان مثال اگر من، خود را در نقش یک پدر و وظیفه‌شناس برای فرزندانم، یک همسر وفادار و با محبت، یک مدیر پرکار و مسئول، یک معلم دلسوز و مراقب و ... بینم و احساسات هر از چند گاهم نظیر خستگی و فرسودگی، نارضایتی و پکر بودن و ... را تنها به دلیل ناسازگاری این احساسات با نقش‌هایم زیر پا بگذارم، آنگاه زندگی من برطبق انتظارات خارجی سامان یافته است. حال اگر تصمیم بگیرم به این حالات سوژکتیو اعتنا کنم و به آنچه از من می‌خواهند گوش فرادهم و به مقتضای آنها عمل کنم، آنگاه زندگی من سوژکتیو شده است.

در واقع، زندگی سوپژکتیو یعنی زندگی کردن به گونه‌ای که بهتر با نیازهای درونی، مطلوب‌ها و قابلیت‌های یکه من به عنوان یک سوژه سازگار افتد.

چرخش به سوی زندگی سوپژکتیو (زندگی کردن همراه با رابطه عمیق با تجربیات درونی و یکه خویشتن هر فرد)، تحولی عظیم در فرهنگ مدرن بوده است. زندگی سوپژکتیو با حالات شعور، حالات ذهن، حافظه‌ها، عواطف، احساسات، تجربه‌های بدنی، خواب‌ها و وجدان درونی سروکار دارد. در اینجا خوداندیشی‌ها (سوپژکتیویته‌ها)ی هر فرد، یک منبع یکه برای معنا و اتوریته می‌شوند. در اینجا زندگی خوب، زندگی کردن در آگاهی کامل از حالات وجودی خود است، زندگی کردن همراه با غنی‌سازی تجربه‌های فردی است، زندگی کردن به همراه دریافتن راه‌های دورسازی عواطف منفی است. در زندگی سوپژکتیو باید کیفیت زندگی فرد بهبود یابد. هدف، دیگر، تسلیم شدن در برابر اتوریته بالاتر نیست، بلکه تبدیل شدن خود به اتوریته است. هدف، تبعیت از راه‌های نهادینه شده نیست، بلکه تبعیت از زندگی جهت داده شده از درون است. هدف، تکیه کردن بر دانش و حکمت دیگران (دانشی و حکمتی که در نظر دیگران حقیقت دارد) نیست، بلکه زندگی کردن بر اساس یافته‌ها و احساسات خود و خودبودگی است.

چرخش سوپژکتیو، همه بخش‌های فرهنگ را درگیر می‌کند. تحت تاثیر این چرخش، هم خود ادراکی و هم آرایش نهادها و نیروهای اجتماعی - فرهنگی به سمت «شخص محور» یا «سوپژکتیویته محور» شدن پیش می‌روند. در فرهنگ آموزش و پرورش، چرخشی را به سوی «دانش آموز محوری» مشاهده می‌کنیم. در فرهنگ خرید و فروش، مصرف کننده محوریت می‌یابد. در فرهنگ بهداشت، «بیمار محوری» رخ می‌نماید. در فرهنگ کار، به سوی پیشرفت شخصی کارمندان

گام برمی‌داریم و ... بنابر این، در پارادایم سوپزکتیو، یک نظام وظیفه مآب به صورت رتبه‌بندی و تفکیک شده بر روابط میان انسان‌ها حاکم نیست. معلم، فروشنده، مدیر، طیب و صاحبان تخصص و حرفه، دیگر، خدایی نمی‌کنند. نهادهای مربوطه، صرفاً به زندگی‌های سوپزکتیو یکه خدمت می‌رسانند. احیاناً اگر طبیعی یا نهاد بهداشت و درمانی همچنان در وجه پارادایم سستی عمل کند، به زودی، خود را ناسازگار با مقتضیات زمان خواهد یافت.

اریک هابزبام (Eric Hobsbawm) (۱۹۹۵)، رونالد انگلهارت (Ronald Inglehart) (۱۹۹۷)، چارلز تیلور (Charles Taylor) (۲۰۰۲) و جوزف وروف (Joseph Veroff) (۱۹۸۱) و همکارانش (۱۹۸۱) از جمله اندیشمندانی هستند که معتقدند چرخش سوپزکتیو، تحول فرهنگی روشن و آشکار فرهنگ مدرن غرب شده است. زیگموند بومن (Zygmunt Bauman) می‌نویسد: «خصوصیت زندگی مدرن، [احساس] نیاز [فرد] به این است که چیزی بشود که [واقعاً] هست» (۲۰۰۰: ۳۲). گوردون آلپورت (Gordon Allport) می‌نویسد: «آنچه مهم است حق هر فرد برای تحقق بخشیدن به فلسفه زندگی خویش است تا جایگاه مناسب شخصی خود در عالم خلقت را به بهترین وجهی که می‌تواند به دست آورد (۱۹۶۲: vii).

تحلیل رونالد انگلهارت از پژوهش‌های میدانی مکرر بر روی ارزش نیز شاهد خوبی بر چرخش سوپزکتیو است. او نشان داده است تعداد پست ماتریالیست‌ها به طور ثابت در حال افزایش است، هم به طور مطلق و هم نسبت به تعداد ماتریالیست‌ها. ماتریالیست‌ها کسانی هستند که دغدغه اصلی و اولی آنها، تامین ضرورت‌های مادی و امنیت زندگی است، اما پست ماتریالیست‌ها کسانی هستند که به ابراز وجود (self-expression) ارزش می‌دهند و طالب حداکثر کردن رفاه سوپزکتیو هستند (۱۹۹۷: ۳۶).

اینگلهارت گزارش می‌دهد پیش از ۱۹۹۰ ماتریالیست‌ها چهار برابر پست ماتریالیست‌ها بودند. اما در ۱۹۹۰ این نسبت ۴ به ۳ شد و پیش بینی می‌شود تا سال ۲۰۰۰ در بسیاری کشورهای غربی، ماتریالیست‌ها و پست ماتریالیست تقریباً برابر شوند (Ibid: ۳۵).

پژوهش‌هایی از این دست، نمی‌گویند کل فرهنگ غرب تحت تاثیر چرخش سوپژکتیو قرار گرفته است یا همه غربی‌ها هم اکنون تحت تاثیر ارزش‌های زندگی سوپژکتیو زندگی می‌کنند. بلکه می‌گویند این چرخش به طور فزاینده در حال رشد و تاثیر گذاری است و بدین ترتیب، ارزش‌های پارادایم سستی و وظیفه مدار، حالت تدافعی به خود می‌گیرند. افزایش کتب روانشناسی و خود-مساعدت «self-help»، افزایش تعداد مشاوران، تراپیست‌ها و جدیداً مربیان زندگی «life-trainers»، از دهه ۱۹۶۰ به بعد، حاکی از این امر است. در حوزه تبلیغات، به امور شخصی شده، گرایش فراوانی دیده می‌شود: ارائه کالاهای مختلف برای ارضای علایق فردا فرد جامعه (و کاربرد عباراتی نظیر: برای هر ذائقه و هر سلیقه) و توسل به احساسات فردی (و به کارگیری جملاتی نظیر اینکه: استعمال این کالا، احساسی عالی به شما خواهد داد یا طعم خوش لحظه‌ها و شیرینی زندگی را برایتان به ارمغان خواهد آورد).

مولفه‌های پارادایم سوپژکتیو دینداری را می‌توان به صورت زیر برشمرد:

۱- سرمشق: دین انتخابی و بازاری در ایالات متحده دهه هفتاد به بعد، الگو و سرمشق کاملی برای این نحوه دینداری است. نقاط دیگر در آسیای شرق و اروپا را نیز می‌توان مثال زد. از جمله کندال در شمال غربی انگلستان، مثال خوبی برای این نحوه دینداری است (بعد از این شواهدی از کندال را ذکر خواهم کرد).

۲- تصویر موضوع: دین، یک امر سوپژکتیو (نه امری وحیانی و ناشی از

اتوریته خارجی و نه امری ناشی از کنش جادویی و ضد عقلانی انسان) است. مولفه‌های ادیان، از هم گسیخته و مجزا شده از بافت اصلی خود و به عنوان اموری برخاسته از نیازهای عاطفی- روانی انسان در نظر گرفته می‌شوند که بافت معنادارکننده آن‌ها، خود سوژه است نه بافت وحیانی و اتوریک. کارکرد دین، ارضای نیازهای سوژکتیو و نارسیسیستی نظیر آرامش، رفاه و ارتقای کیفیت زندگی است.

۳- روش: روی آوری انسان به دین در این پارادایم، کاملاً کالایی و مصرفی است. اجزا و مولفه‌های از هم گسیخته و منفک شده از بافت اصلی خود، همانند کالاهای مصرفی دیگر، تولید انبوه شده، بر طبق سازوکار بازار، توزیع و مصرف می‌شوند.

توضیحات تکمیلی در معرفی پارادایم سوژکتیو

دورکیم اصل عامی داشت مبنی بر اینکه مردم متمایلند بیشتر در اشکالی از امر مقدس درگیر شوند که با ارزش‌ها و عقاید جاری آنها سازگار باشند تا اشکالی که چنین نیستند (منقول از ۷۸: ۲۰۰۵, Heelas & Woodhead). با نظر به این اصل دورکیمی، قطعاً چرخش سوژکتیو در یک جامعه و فرهنگ، اثرات خاصی را بر عرصه دینداری برجای خواهد نهاد. هرچه تعداد کسانی که زندگی سوژکتیو را به عنوان منبع معنای خود اولویت‌بندی می‌کنند بیشتر شود، احتمال رشد آن اشکال از امر مقدس که در راستای این نوع زندگی قرار دارند بیشتر خواهد شد. و به همین نحو، هر چه کسانی که زندگی وظیفه مآب را به عنوان منبع اصلی خود برای معنایابی در نظر می‌گیرند کم‌تر شوند، احتمال تحقق و رشد آن اشکال از امر مقدس که همراستا با زندگی وظیفه مآب هستند نزول پیدا می‌کند.

بسیاری از اندیشمندان به تاثیرات آشکار این تحول فرهنگی بر عرصه دین و دینداری اشاره کرده‌اند. حتی روزنامه نگار مشهور روزنامه گاردین، مادلین بونتینگ می‌نویسد: «مردم برای پاسخ پرسش‌های خود، به جای آنکه به ادیان (به عنوان اموری خارج از خود) بنگرند به درون خود رجوع می‌کنند. مردم بیش از پیش، در حال به دست گرفتن اختیار همه جوانب زندگی خود، معنویت و سلامت خویش هستند، به جای آنکه اجازه دهند، دیگران به آنها بگویند چه بکنند و یا چه باوری داشته باشند» (Madeleine Bunting, ۱۹۹۶: ۳).

شاهد تاثیرات سوپزکتیویزاسیون بر عرصه دینداری را پائول هیلاس و لیندا وودهد در شهر کندال (Kendal) در شمال غربی انگلستان نشان می‌دهند. این شهر کوچک در ۱۹۹۹ مشتمل بر ۲۷۶۱۰ نفر جمعیت بوده است. هیلاس و همکارانش، در سال ۲۰۰۰ تا ۲۰۰۲ پژوهش میدانی وسیعی را در این شهر انجام داده‌اند.

آنها دریافتند که چشم‌انداز دینداری در کندال، به طور اساسی از دهه ۱۹۶۰ به بعد تغییر کرده است: سیر نزولی اشکال سنتی دینداری و گرایش رو به رشد به سوی معنویت‌های زندگی سوپزکتیو. حتی آنها معتقدند که اگر جریانات به همین شکل ادامه یابند، یک انقلاب معنوی را در حدود ۳۰ سال آینده شاهد خواهیم بود (Heelas & Woodhead, ۲۰۰۵: ۴۸).

در تخمین ۱۸۵۱، ۴۷٫۷ درصد از جمعیت ۱۱۸۲۹ نفری کندال، در عبادت جمعی شرکت می‌کرده‌اند. این رقم نشان دهنده جامعه‌ای است که کلیسا رفتن در آن، هنجار است نه امری موردی و استثنایی و دینداری سنتی، موقعیتی بی‌رقیب و تک قطبی در حوزه امر مقدس دارد. اما امروزه، دینداری سنتی با رقابت جدی مواجه شده است. امروزه (در سال ۲۰۰۱)، ۷٫۹ درصد در عرصه دین سنتی فعالند

و ۱,۶ درصد در حوزه معنویت یا به اصطلاح هیلاس و وودهد: حوزه کل‌گرا (Holistic milieu) (Ibid: ۴۶). به لحاظ فرقه‌ای که نگاه کنیم وضعیت (در یک هفته نمونه) چنین است: ۶۰۰ نفر فعال در حوزه کل‌گرا، ۵۳۱ کاتولیک، ۲۸۵ متودیست، ۱۶۰ نفر در فرقه شاهدان یهوه، ۶۷۴ انگلیکان (Ibid). اگر توجه کنیم که انگلیکانیسم در جاهای دیگر انگلیس، یکی از بیشترین نزول‌ها را دارد، آنگاه در خواهیم یافت که در کندال، به زودی تعداد فعالان عرصه کل‌گرا، از انگلیکان فزونی خواهد یافت (Ibid). تنها چیزی در حدود ۲۵۰ نفر در یوگا کار می‌کنند (Ibid) که نشان می‌دهد یوگا دارد جایگاهی در حد و اندازه‌های متودیسیم می‌یابد. البته باید به نکته‌ای نیز توجه نمود و آن اینکه اگر به جای هفته، مقطع زمانی مورد سنجش را ماه و سال قرار دهیم، تعداد فعالان حوزه کل‌گرا افزایش می‌یابد، زیرا شرکت‌کنندگان در فعالیت‌های کل‌گرا غالباً مدت کوتاهی در یک فعالیت خاص شرکت می‌کنند و سپس جای خود را به دیگران می‌دهند (Ibid: ۴۷).

تاریخچه فعالیت‌های معنویت‌گرا در شهر کندال نیز قابل توجه است. در دهه شصت میلادی، شهر کوچک کندال، یک معلم یوگا، به نام سلیا هونتر و تنهال (Celia Hunter Wetenhall) را به خود پذیرفت. در دهه ۱۹۷۰ اولین نشانه‌های ظهور فعالیت‌های کل‌گرا را مشاهده می‌کنیم: یک خرده‌گروه یوگا، میتینگ‌های TM منظم در خانه افراد، حدود سه تراپیست طب مکمل که کالای خود را تبلیغ می‌نمودند. در طی اوایل دهه ۱۹۸۰ گروه‌های بیشتری آشکار شدند، همانند اولین گروه بودایی در ۱۹۸۲ و اولین کلاس‌های ستاره‌شناسی در ۱۹۸۵. یک مدرسه تکنیک الکساندر که برنامه‌ای سه‌ساله جهت تربیت معلم داشت در ۱۹۸۵ تاسیس شد. این امر به گروه‌های نوظهور و کارگاه‌های آموزشی بی‌سابقه فرصت ظهور داد، کارگاه‌هایی با خدماتی نظیر رقص صلح جهانی، سایکودراما، تایی چی، انرژی و کار طلایی

(auric). در اواخر دهه ۱۹۸۰ گسترش حوزه کل‌گرا وارد فاز جدیدی شد. یک نقطه عطف جدی با تاسیس فروشگاه نیویج به نام turning point در ۱۹۸۸. در ۱۹۹۲ مرکز «گزینه‌های طب مکمل در محیطی تحت مراقبت»^۳ تاسیس شد و در ۱۹۹۳ ایان واتسون، کالج Lakeland (کالج هومئوپاتی و شکوفایی شخصی) را تاسیس کرد که برای کسانی که دوره‌ها را می‌گذرانند دیپلم درمانگری کل‌گرا (Holistic Therapy) صادر می‌کرد و نیز دوره‌های کریستال درمانی و تکنیک الکساندر و ستاره‌شناسی برگزار می‌نمود. کلبه رنگین کمان (Rainbow Cottage) توسط لیندا مک‌گاروی در ۱۹۹۹ تاسیس شد که به کارورزان، راه‌های نجات ارائه می‌داد و محلی برای گروه‌های معنوی فراهم می‌کرد. آگهی‌های تراپیست‌های مکمل در روزنامه‌های زرد در این سال‌ها به شدت افزایش یافت ... (Ibid: ۴۳-۴۵).

در جمع، این نتیجه هیلاس و وودهد جالب توجه است که در دهه ۱۹۹۰، حوزه کل‌گرا (معنویت‌گرا)، حدود ۳۰۰ درصد رشد یافته است، در حالی که رشد جمعیت فقط ۱۱٫۴ درصد بوده است (Ibid: ۴۵).

هیلاس و وودهد، تحقیقشان را با نکته جالب دیگری همراه کرده‌اند. آنها طی یک پژوهش پرسشنامه‌ای در میان افراد فعال در حوزه کل‌گرا در کننالد و حومه آن نشان داده‌اند ارتقای کیفیت زندگی، چقدر برای افراد مهم است. سوال شده بود: «دلایل تلاش جدی برای فعالیت کل‌گرا که در هفت روز گذشته انجام داده‌اید چیست و به هر دلیل، چه اولویتی دارد؟». اولین انتخاب‌ها (انتخاب‌ها به عنوان اولویت اول) به ترتیب زیر منظم شده‌اند (Ibid: ۹۱):

۱- سلامت و تناسب اندام (۲۳٫۲ درصد)

۲- جستجو به دنبال رشد معنوی (۱۹٫۴ درصد)

۳- تسکین استرس (۱۵٫۲ درصد)

- ۴- درد جسمانی یا بیماری (۱۳,۹ درصد)
- ۵- جستجوی رشد شخصی (۱۳,۵ درصد)
- ۶- رضایت خاطر، لذت یا حظ بردن (۷,۶ درصد)
- ۷- بحران‌های زندگی (۶,۳ درصد)
- ۸- زمانی برای فراغت از اعمال روتین روزمره (۵,۵ درصد)
- ۹- ملاقات با مردم هم فکر و هم عقیده (۵,۱ درصد)
- ۱۰- حمایت عاطفی یا ارتباط انسانی (۳,۸ درصد)
- ۱۱- عدم رضایت از طب معمول جاری (۳,۴ درصد)
- ۱۲- تکمیل معالجات طبی معمول (۰,۸ درصد)

پنج مورد اول که بیشترین آمار را دارند نشان دهنده فرهنگ رفاه سوپژکتیونند. در پاسخ به سوال دیگری مبنی بر اینکه «شما وضعیت سلامت خود را در این روزها چگونه توصیف می‌کنید؟»، سه چهارم پاسخ دهندگان، آن را بسیار خوب یا خوب دانسته‌اند. پس معلوم می‌شود که تعداد زیادی در پی آنند که کیفیت سلامت تجربه شده را بیشتر تقویت کنند نه آنکه از بیماری خاصی پیشگیری کنند یا آن را درمان کنند. اکثریت پاسخ دهندگان می‌خواهند احساس رفاه رابه دست آورند نه آنکه از این فعالیت‌ها به عنوان ابزاری جهت زنده ماندن یا درمان بهره بگیرند (Ibid: ۹۲).

فرهنگ رفاه طلبی از خودشیفتگی برمی‌آید. در روانشناسی، نارسیسیسم به معنی خودشیفتگی و تکیه بر خودانگاشتهای درونی است. کریستوفر لاش (Christopher Lasch) کتابی دارد تحت عنوان **فرهنگ خودشیفتگی** (۱۹۷۹) (The Culture of Narcissism). او فرهنگ خودشیفتگی را به این صورت توصیف می‌کند که هر عملی که فرد انجام می‌دهد در راستای ارضا و بدست آوردن لذت

درونی خود است. نشانه‌های خودشیفتگی نوین برای روانکاو امروزی، جدید و بی‌سابقه به نظر می‌آید: خودشیفتگان دوره و زمانه ما افرادی کسل و دلمرده و افسرده‌اند که زندگی خود را بی‌هدف و حتی بی‌ارزش می‌بینند؛ غالباً خود را به انواع بیماریهای جسمی مبتلا می‌دانند و لذا دائماً احساس اضطراب دارند؛ زمانی که دیگران از آنها تعریف و تمجید می‌کنند، اندکی تسکین می‌یابند، اما به طور کلی از برقراری روابط عمیق عاطفی با دیگران عاجزند و لذا از زندگی خود لذت نمی‌برند و شادکام نیستند. لاش در بحث مبسوطی راجع به زمینه‌های بروز خودشیفتگی، دیوانسالاری و ازدیاد تصاویر در فرهنگ معاصر را به عنوان دو عامل اصلی این بیماری ذکر می‌کند.

خودشیفتگی موجب آن می‌شود که افراد، دین را نیز تنها برای غیایاتی نظیر سلامتی و تناسب اندام، تسکین استرس، شادکامی، خودشکوفایی و در مجموع، ارتقای مولفه‌های کیفیت زندگی (life quality) تعقیب کنند.

دیدگاه اسلام

ما در نوشتار حاضر، سه پارادایم دین داری را بررسی کردیم. در اینجا بر آنیم میزان سازگاری و تناسب هر یک از پارادایم‌های مزبور را با بافت الهیاتی دین اسلام بسنجیم. آنچه‌آن که گذشت، در پارادایم مدرن، دین امری کاملاً غیر عقلانی و خارج از حیطه عقلانیت تصور می‌شود. این مؤلفه‌ی پارادایم مدرن، قطعاً با اسلام ناسازگاری ذاتی دارد زیرا دعوت به عقلانیت و تفکر عاقلانه در جای جای دین اسلام مشهود است. در قرآن کریم، از انسان‌های غیر متعقل، مذمت‌های بسیاری شده است. تبعیت کور از دین آباء، عدم تفکر در خلقت آسمان و زمین و مخلوقات دیگر، تبعیت از ظن و گمان و نپیمودن راه استدلال و یقین، پذیرش

بی‌چون و چرای تعالیم دین‌یاران یهود، همه و همه، نمونه‌های روشن قرآنی از هدایت انسان به تفکر و تعقل هستند. در اسلام، یک ساعت تفکر از مدت‌های مدید عبادت، برتر دانسته شده است. به علاوه، اولیای دین اسلام بر علم و دانش ارج فراوان نهاده‌اند و از عالم و متعلم و دوست‌داران علم تقدیر کرده‌اند.

جایگاه عقل در مرتبه اول آفرینش، نکته قابل توجهی است که می‌توان ادله روایی متعددی بر آن یافت. اصولاً در مجامیع روایی اسلام، بخش وسیع و مهمی به عقل و نیز تفکر و تعقل و علم، اختصاص داده شده است. عقل یکی از منابع فقه اسلامی است که در اصول فقه شیعی و سنی هرچند با تفاوت‌هایی آشکار، مورد بحث واقع می‌شود. هرچند تقلید در فروع احکام جایز دانسته شده است، اما در اصول دین، هرگز تقلید جایگاهی ندارد و مجزی از اعتقاد استدلالی دانسته نمی‌شود. هر فرد مسلمان باید با استدلالی عقلی به فراخور توان و وسعت دانش خود، اعتقادات اساسی خود در الهیات را سامان بخشد و این الزام، درست به خلاف فیدئیسیم و ایمان‌گروی است که مثلاً در الهیات مسیحی دیده می‌شود. اگر ترتولیان در مسیحیت، از لزوم ایمان آوردن به منظور فهمیدن سخن می‌گفت، در عمده‌ی فرق اسلامی تاکید می‌شود باید فهمید و سپس ایمان آورد. با وارد کردن دین اسلام در پارادایم مدرن، بسیاری از آیات قرآن کریم و روایات نبوی ۹ و نیز احادیث ائمه : فاقد موضوعیت، بلکه فاقد معنا و مفهوم خواهد شد.

همچنین در پارادایم مدرن، دین به عنوان مجموعه‌ای از گزاره‌های آموزه‌ای یا دستوری، امری دست‌ساخته بشر و ذهن اسطوره‌ای او تلقی می‌شود. این مؤلفه‌ی پارادایم مدرن نیز با پیکره تعالیم و دکترین‌های اسلام ناسازگار است. و حیانی بودن قرآن، علاوه بر ادله‌ی تاریخی همچون امی بودن پیامبر اکرم ۹ و نیز ادله‌ی کلامی، مؤید به نوع بی‌نظیر الفاظ، فحوا و عمق آن است. در نزد مسلمین، بدون

هرگونه تردیدی (جز از ناحیه برخی روشنفکران معاصر)، قرآن لفظاً و معنی وحی و پیام آسمانی خداوند متعال است و دست انسان‌ها حتی انسان کامل که وجود مقدس نبی خاتم ۹ است از دخل و تصرف در آن کوتاه است. ممکن است چنین به نظر آید که وحیانی بودن، خود به عنوان یک ویژگی و خصوصیت دین اسلام و متن مقدس قرآن کریم، امری مصنوع فکر و تخیل بشر است، بدین معنا که انسان، همچنان که موصوف یعنی دین اسلام و متن قرآن را بر ساخته و ایجاد کرده است، آن را به صفتی (یعنی وحیانی بودن) متصف نموده است که آن هم به نوبه خود، امری متخیل و بر ساخته فکر اوست و بدین ترتیب، مجموع موصوف و صفت، دست ساخته‌ی بشر خواهد بود. این ادعا، مشتمل بر استدلالی «ماتقدم» (اگر بتوان آن را استدلال دانست) بر امری تاریخی و «ماتأخر» است. به واقع، این ادعا چگونه می‌تواند «تولید» قرآن کریم به دست یک انسان امی در شبه جزیره عربستان و فاقد ارتباطات فرهنگی و علمی را توضیح دهد و چگونه می‌توان عجز انسان‌ها در تولید نظیری برای قرآن کریم را نادیده گرفت؟! بناگذاری بر دست‌ساز بشر بودن دین و متن مقدس، شاید در ادیانی که تاریخ روشن و قابل اتکایی ندارند چندان معارضی نیابد، اما در اسلام که تاریخ قرآن و کتابت آن به روشنی در دسترس است، قطعاً با تاریخ، معارض خواهد بود.

از اینها گذشته، پارادایم مدرن، تعامل انسان با دین را کاملاً اختیاری و پراگماتیستی می‌شمارد. در واقع، در این پارادایم، منافع ملموس و این‌جهانی که از دین عاید انسان می‌شوند مبنای روی‌آوری انسان به دین می‌گردند. اسلام، اما دینی مبتنی بر تعقل و تسلیم و سرسپردگی محض است. «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» خصوصیت مذمومی است که هرگز در دین اسلام و متن قرآن کریم، مورد پذیرش نیست بلکه موجب خسران و «خزی» در هر دو جهان می‌گردد. بر

اساس قرآن کریم، هرگاه خداوند یا رسول او، حکمی صادر می‌کنند، هیچ انسانی از زن و مرد حق اختیار در قبول یا رد آن ندارد. حتی بالاتر از این، ایمان زمانی در دل انسان، شکل می‌گیرد که او با سینه فراخ به پذیرش احکام الهی و صادر شده از نبی مکرم اقدام کند و در قلب او حرجی از قضاوت و حکم الهی نباشد.

پارادایم سوپرکتیو، ناسازگاری بیش‌تری با اسلام دارد. گفته شد که زندگی سوپرکتیو، احساسات نارسیسیستی و کالایی شدن دین (commodification of religion) مؤلفه‌های جدیدترین پارادایم دینداری هستند که بنابر شواهد متعدد در ایالات متحده، اروپا و بسیاری از نقاط شرق در حال پیشرفت است.

نگرش به دین به عنوان کالای مصرف، از تبعات کالایی شدن فرهنگ است. دین‌داری (رویکرد انسان‌ها به دین) در بحبوحه تولید انبوه کالاهای دینی، فتنش شدن کالاهای دینی همچون کالاهای مصرفی دیگر، از دست رفتن هاله‌ی احترام‌آمیز، و تبعیت از سازوکار بازار مصرف، دگردیسی می‌یابد. زیگموند بومن ادیان و گروه‌های دین نوپدید را گزینه‌هایی مصرفی در زندگی احساس‌جویانه جدید تلقی می‌کند.

از تبعات کالایی شدن دین، دو پدیده مدگرایی (یا مصرف تظاهری تورشتاین و بلن: conspicuous consuming) و نیز تبدیل شدن دین به ابژه مسرت‌بخش (popcornization) است. اسلام، هرچند در کنار تأکید اساسی بر تعقل، به عواطف و تجربه دینی نیز نظر دارد و خواهان رشد هر دو بعد وجودی انسان است، در عین حال، با فروکاهش دین به ابژه‌ی مسرت‌بخش کاملاً ناسازگار است. در فروکاهش مزبور، دین در خدمت تولید احساس شادی، اوج، عشق، آرامش و مانند آن درمی‌آید و این احساسات، که عمدتاً به صورت موقت تولید می‌شوند، نتیجه‌ی سطحی‌ترین لایه‌های دین هستند. انسان پست مدرن، بدون آنکه به

استدلالات کلامی مبنی بر وجود خداوند و معاد و ... نظر داشته باشد، صرفاً در فضای دینی، نوعی آرامش را که در مدرنیته از دست داده بود می‌جوید. او اصولاً کاری به وجود خداوند ندارد بلکه به مفهوم او به عنوان امری آرامش‌بخش گرایش دارد. اسلام با چنین احساسات سطحی، زودگذر و شاعرانه مخالف است و سعادت عمیق، همه‌جانبه و مبتنی بر عقلانیت را فراروی انسان می‌نهد.

در دین فروگامشی، مسرت و آرامش، هرگز با الزام و اجبار جمع نمی‌شود. به عبارت دیگر، مسرت‌جویی امری کاملاً اختیاری است که هرکسی به دلخواه خود می‌تواند آن را بجوید یا از آن صرف نظر کند بدون آنکه عقوبتی در پی داشته باشد، اما در اسلام، سعادت امری است که چاره‌ای از اختیار آن نیست. هرچند اکراه بیرونی و اجبار خارجی در اسلام مردود است و کسی را نمی‌توان به مسلمان شدن وادار کرد، اما جستن سعادت، اجباری درونی دارد و همگان مأمور به پیمودن راه سعادت هستند و عواقب سوء سرپیچی از این دستور، در عالم آخرت به صورت جحیم و نار متجلی می‌شود.

تبدیل شدن دین به کالایی مصرفی، هرگز قابل جمع با بدنه‌ی تعالیم و فرامین اسلام نیست. از آنجا که اسلام، ذاتاً یک دین وحیانی است و از ناحیه‌ای فراتر از انسان صادر شده است، مقدس تلقی شده، شایسته کرنش و تعبد و تعقل می‌باشد. این تلقی از دین، هرگز با تبدیل آن به کالای مصرفی که تابع سازوکار بازار است همخوان نخواهد بود. در فرهنگ مصرفی، هر از چند گاهی، یک دین خاص، تبدیل به مد روز می‌شود و چندی بعد از مد می‌افتد، اما این امر آشکاراً متضمن این معنا است که دین، منزلتی فروتر از انسان دارد و تابع امیال اجتماعی انسان‌ها. اسلام هرگز قابلیت چنین فروگامش و تنزل منزلتی ندارد. بنابر این، آنچه امروزه در برخی نقاط جهان اسلام یا جهان غرب، نزد برخی روشنفکران و در قالب برخی جنبش‌های

نوپدید دینی مشاهده می‌شود مبنی بر کالایی شدن اسلام، پست مدرن شدن آن و پاپکورنیزاسیون، قطعاً جز اشتراک لفظ با «اسلام» ندارد و دین نوپدید دیگری است.

پی‌نوشت‌ها

۱. کتاب بسیار معروف او: *The Structure of Scientific Revolutions*.
۲. ممکن است اینجا چنین خرده گرفته شود که دینداران سنتی بسیاری اوقات به دعا و راز و نیاز یا انجام ذکر و عبادت می‌پردازند صرفاً برای حل مشکل مادی و کنونی خود. پاسخ آن است که هدف از کل دینداری و تعاطی دین، معطوف به رستگاری غایی (کوالی شدن در جین، نیروانا در بودیسم، فوز به جنت یا رضوان الهی یا مصونیت از دوزخ در اسلام، نجات از گناه نخستین در مسیحیت و نجات از کرمه و سمساره در هندوئیسم) است، و این منافات ندارد با اینکه گاهی از اجزای دین برای حل مشکلات دنیوی نیز بهره گرفته می‌شود.
۳. CHOICE (complementary health options in a caring environment)

کتابنامه

- باربور، ایان (۱۳۷۴)، *علم و دین*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
- راین، آلن (۱۳۸۲)، *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط.
- ریتزر، جرج (۱۳۷۹)، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، چاپ چهارم.
- Allport, Gordon (۱۹۶۲), *The Individual and his Religion*, New York, Macmillan.
- Bauman, Zygmunt (۲۰۰۰), *Liquid Modernity*, Cambridge, UK: Polity.
- Berger, P. and Huntington, S. (۲۰۰۲), *Many globalizations: Cultural diversity in the contemporary world*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, Steve (۲۰۰۲), *God Is Dead: Secularization in the West*, Blackwell.
- Bunting, Madeleine (۱۹۹۶), *Shopping for God*, *the Guardian*, ۱۶ december, pp.۲-۳.
- Casanova, J. (۲۰۰۶), *Rethinking secularization*, *The Hedgehog Review*, ۸/۱-۲: ۷-۲۲.
- Davie, Grace (۲۰۰۶), *Is Europe an exceptional case?*, *The Hedgehog Review*, ۸/۱-۲: ۲۳-۳۴.

- Dobbelaere, Karl (۲۰۰۲), *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Bern Brussels: Publishing Group Peter Lang.
- Eisenstadt, Samuel Noah (ed.) (۲۰۰۲), *Multiple modernities*, Transaction publishers.
- Heelas, Paul & Linda Woodhead & others (۲۰۰۵), *The Spiritual Revolution, Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Blackwell.
- Hobsbawm, Eric (۱۹۹۵), *Age of Extremes*, London, Abacus.
- Hoyningen-Huene, Paul (۱۹۹۸), *Kuhn, Thomas Samuel*, in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (Ed.), London, Routledge.
- Inglehart, Ronald (۱۹۹۷), *Modernization and Postmodernization, Cultural, Economic and Political Change in ۱۲ Societies*, Princeton University Press.
- Kuhn, Thomas Samuel (۱۹۷۰), *The Structure of Scientific Revolutions, second ed. enlarged*, The University of Chicago Press.
- Lasch, Christopher (۱۹۷۹), *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York, Norton.
- Luckmann, Thomas (۱۹۹۰), *Shrinking Transcendence, Expanding Religion?* in: *Sociological Analysis* ۵۰ (۲), pp. ۱۲۷-۳۸.
- Martin, David, (۲۰۰۵), *On Secularization: towards a revised general theory*, London: Ashgate.
- Pettersson, Thorleif & Loek Halman (۲۰۰۶), *A Decline of Religious Values?* in: *Globalization, Value Change and Generations, a Cross- National and Intergenerational Perspective*, Peter Ester & Michael Braun & Perer Mohler (eds.), Leiden, Brill.
- Taylor, Charles (۲۰۰۲), *Varieties of Religion Today*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Veroff, Joseph, Elizabeth Douvan & Richard Kulka (۱۹۸۱), *The Inner American: A Self-Portrait from ۱۹۵۷ to ۱۹۷۶*, New York, Basic Books.

نظریه فطرت و علوم انسانی؛ کنش‌های متقابل

محمد غفوری نژاد*

چکیده

نظریه فطرت که در قرن حاضر به صورت جدی در محافل و منابع فلسفی مطرح گردیده است، گذشته از اهمیتی که در هستی‌شناسی در باب اثبات وجود خداوند داراست، با بسیاری از دانش‌های انسانی کنش‌های متقابل دارد. این نظریه از دو بعد ادراکات یا دانش‌ها، و تمایلات یا گرایش‌ها قابل بررسی است و از هر دو بعد نسبت به طیفی از شاخه‌های علوم انسانی تاثیر گذار یا تاثیر پذیر است. این نظریه بر دانش‌هایی همچون: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روان‌شناسی، فلسفه دین، فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق، فلسفه تاریخ، فلسفه تعلیم و تربیت تاثیر گذار و از دانش‌هایی چون روان‌شناسی، زبان‌شناسی و زیست‌شناسی تاثیر پذیر است. هدف از این مطالعه، تعیین جایگاه مهم نظریه و ضرورت پرداختن به آن می‌باشد.

*. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران. Ghafoori_n@yahoo.com

واژگان کلیدی: نظریه فطرت، ادراکات فطری، گرایش‌های فطری، علوم انسانی، انسان‌شناسی اسلامی

۱. طرح مساله

در باب فطرت مباحث مهمی از جمله اثبات فطرت، ماهیت آن و جایگاه آن در نفس‌شناسی، نحوه اثبات وجود خدا از طریق فطرت، ملاک تشخیص امور فطری از غیر آن و... وجود دارد و پژوهش‌های نسبتاً مفید و سودمندی در هر یک از این زمینه‌ها انجام شده است (نگ: سبحانی، ۱۳۷۲، ص ۴؛ قدردان قراملکی، ۱۳۸۴؛ شریف زاده، ۱۳۸۴؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۸۷؛ همان، ص ۳۶).

مساله ما در این پژوهش هیچ یک از موارد مذکور نیست، بلکه به دنبال این هستیم که بدانیم اگر در وجود انسان ادراکات و گرایش‌هایی به نحو پیشینی موجود باشد، چه تاثیرات متقابلی میان این انگاره با علوم انسانی رایج وجود خواهد داشت؟ به عبارت دیگر در فرض صدق نظریه فطرت، چه کنش‌هایی میان آن و شاخه‌هایی از علوم انسانی وجود دارد؟ آیا علوم انسانی علاوه بر تأثر از نظریه، می‌توانند تاثیراتی از حیث سعه و ضیق دایره فطریات بر آن داشته باشند؟ آیا اساساً این علوم می‌توانند نظریه فطرت را اثبات کنند؟ قبل از ورود به بحث، لازم است تقریری اجمالی از نظریه فطرت ارائه کنیم.

۲. تقریر نظریه

نظریه فطرت بر مبنای نظریه ذات‌گرایی (essentialism) بنا شده است. بر اساس