

روندهای شکل‌گیری دینداری

علی‌رضا شجاعی‌زند (استادیار دانشگاه تربیت مدرس)

Shojaeez@modares.ac.ir

چکیده

بحث «روندهای شکل‌گیری دینداری»، موضوع نسبتاً بدیع و کمتر کار شده‌ایست که جای آن در کنار بحث‌های «ریشه دین‌خواهی» و «منشأ دین» خالی است. مقاله پس از تشریح محتوا، کاربرد و ضرورت‌های این موضوع، به بازشناسی و تفکیک الگوهای دیندارشدن می‌پردازد و یازده مسیر متفاوت از آن‌ها را معرفی و باهم مقایسه می‌نماید تا درک جامع‌تری از واقعیت دینداری و تنوعات و تحولات آن به دست دهد. تفکیک و جداسازی میان الگوهای دیندارشدن، با استفاده از سه معیار «عرضه یا تقاضای دین»، «قصدی یا غیرقصدی» بودن دینداری و «تقدم نظری یا عملی» داشتن این روند انجام شده است تا بتوان مصادیق هر چه بیشتری از آن‌ها را پوشش داد. در پایان نیز به ارزیابی این الگوها از حیث امکان و رواج و معقولیت مبادرت شده است. «کشش‌های فطری» و «آمادگی‌های روانی» از الگوهای هستند که ذیل تقاضا برای دین مطرح می‌شوند. «اکتساب» اما، شاخص‌ترین الگوی عرضه‌محور است. آنچه اما واقعی‌تر است و از رواج بیشتری هم برخوردار است، الگوی «توأمانی» فطرت-اکتساب است. دیندارشدن ناشی از «محرومیت»، یا مواجهه با یک «اتفاق باشکوه» یا متأثر از «شخصیت‌های دینی»، به مسیرهای غیرقصدی تعلق دارند. مسیرهای «منطقی-عقلایی» و «انتخابگری» را هم باید در زمره الگوهای قصدی محسوب کرد که تنها درباره انسان‌های به لحاظ عقلی، رشید و بالغ امکان‌پذیر است. دست‌آخر به «دیندارشدن عملی» می‌رسیم که رایج‌ترین الگو در میان دینداران، خصوصاً کودکان و نوجوان است. «الگوی شامل» اما واقع‌نگرانه‌ترین مسیر دیندارشدن را عرضه می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: منبع دین، درگیرشدن دینی، جامعه‌پذیری دینی، عرضه دین، تقاضای دین.

بیان مسئله

بحث فرایند «شکل‌گیری دینداری» در افراد، مسبوق و مؤخر بر دو بحث «ریشه دین‌خواهی» در انسان و «منشأ دین» در عالم انسانی است. منظور از ریشه دین‌خواهی، زمینه و آمادگی‌هایی است در آدمی که او را به جانب دین، مایل می‌سازد. تبیین‌های مختلفی که از نوعیت این زمینه و منابع و عوامل ایجاد آن ارایه شده، بر این فرض عقلی استوار است که بدون وجود زمینه و آمادگی‌های پیشینی، هیچ دلیل و توجیهی برای جذب انسان به سوی دین و پاسخ‌دادن به خطابات دینی وجود نداشته است. این در حالی است که انسان‌شناسان و دین‌پژوهان نیز هیچ برهه‌از حیات انسانی را سراغ ندارند که خالی از دین بوده باشد.

ریشه دین‌خواهی، صرف نظر از نوع تبیین و توجیهاتی که برای آن ارایه شده است و می‌شود؛ تنها سویه تقاضا برای دین را بررسی می‌کند و بحث عرضه در آن مسکوت است و لاجرم باید آن را در مباحث دیگری که با عنوان «منشأ دین» شناخته شده است، دنبال کرد. با این که موضوع این دو بحث قدیمی و مسیر بررسی و مبنای احتجاجشان متفاوت از هم است؛ در عین حال به دلیل ارتباط نزدیک و اجمال و کم‌دقتی در بحث‌ها، با خلط و مداخلات فراوانی مواجه بوده‌اند^(۱). بدیهی است که پیشبرد صحیح بحث و اخذ نتایج صائب از آن، مستلزم تشخیص درست و تفکیک دقیق آن‌ها از یک دیگر است. اهمیت این تفکیک و رعایت تمایز میان آن‌ها وقتی افزون می‌شود که با بحث سومی تحت عنوان «شکل‌گیری دینداری» هم مواجه باشیم.

بحث روند شکل‌گیری دینداری یا فرایند دیندارشدن، از یک سو مربوط به ساحت تقاضای دین است و از سوی دیگر با عرضه آن ارتباط دارد و در عین حال به دلیل انتقال به سطوح انضمامی و خردتر، با هر دو بحث پیش‌گفته تمایز پیدا می‌کند. مسئله مورد پرسش در بحث اخیر، کشف نقطه آغازین درگیرشدن دینی^۱ افراد است و مراحل و مراتبی که پس از آن در مسیر بسط و تعمیق دینداری خویش می‌پیمایند. در ذیل این مباحث، هم به تشریح روند و توصیف مراحل دیندارشدن پرداخته می‌شود و هم از عوامل مؤثر بر آن‌ها ذکری به میان می‌آید. همین فراز دوم است که آن را به بحث‌های ریشه دین‌خواهی نزدیک می‌کند و باعث احیاناً مخالطاتی با آن می‌گردد.

نمونه‌ای از این مخالفت را می‌توان در کار بیبی و برینکرهاوف مشاهده کرد. ایشان در آن کار که در قالب مقاله‌ای با عنوان "منابع درگیر شدن دینی"^۱ (۱۹۷۴) ارائه شده است؛ به نقد رهیافت پُرفردار «محرومیت- جبران»^۲ و بررسی کفایت آن به عنوان تنها منبع دین^۳ پرداخته‌اند. آنان در مسیر اصلاح و تکمیل بحث، به منابع دیگری چون «جامعه‌پذیری»، «تطابق» و «شناخت» که نقش به مراتب تعیین‌کننده‌تری از محرومیت، در دیندارشدن افراد دارند، اشاره کرده‌اند. بیبی و برینکرهاوف در این مقاله روشن نمی‌کنند که محرومیت آیا زمینه عمومی دین‌خواهی انسان‌ها است یا اولین مرحله در فرایند دیندارشدن افراد. این همان خلطی است که گفته شد ممکن است میان ریشه دین‌خواهی و فرایند دیندارشدن پدید آید.

ویژگی مهمی که می‌تواند این دو بحث را با تمام قرابت‌هایشان از هم متمایز سازد، اولاً مربوط به سطح انتزاع آن‌ها است. یعنی در حالی که تئوری‌های ریشه دین‌خواهی، ماهیت نظری و عمومی‌تری دارند؛ نظریات مطرح در شکل‌گیری دینداری، انضمامی و مصداقی هستند. به‌علاوه تمرکز بحث ریشه، بر مسئله تقاضای دین است و بحث شکل‌گیری، با هر دو جنبه عرضه و تقاضای دین ارتباط پیدا می‌کند.

در ادبیات دین‌پژوهی هنوز فصل مستقلی برای بحث شکل‌گیری دینداری گشوده نشده است. حتی در میان جامعه‌شناسان و روان‌شناسان دین هم که اهتمامشان بیشتر در اطراف موضوعات انضمامی و جلوه‌های عینی و محقق دینداری است؛ هنوز اقبال چندانی به‌سوی این موضوع مشاهده نشده است. لذا اجزای پراکنده این بحث را باید از واکاوی در ادبیات موجود درباره ریشه دین‌خواهی و منشأ دین به‌دست‌آورد و به‌نحو مستقل، تدوین و تنظیم کرد.

در یک بررسی ابتدایی و مذاقه کلی درباره این موضوع که خالی از ترکیب و ابداع هم نیست؛ روندهای شکل‌گیری دینداری را در یازده دسته زیر از هم تشخیص داده و تفکیک کرده‌ایم و پس از ارائه تعریفی از دیندارشدن، به معرفی اجمالی آن‌ها خواهیم پرداخت. این مطالعه قابلیت و بلکه

1 Sources of religious involvement

2 Deprivation-compensation

3 Source of religion

ضرورت آن را دارد که از طریق بررسی‌های میدانی، به اصلاح و تکمیل مسیرهای متصور دیندارشدن پردازد و همچنین سهم هر یک از انواع دیندارشدن‌های رایج در بین اقشار مختلف جامعه ایران را شناسایی و تعیین نماید.

دیندارشدن به مسیر یا فرایندی اشاره دارد که طی آن کودک یا فرد بالغ، نخستین تماس‌هایش را با دینی که بعدها به اعتقاد و دغدغه اصلی او بدل می‌گردد، آغاز می‌کند و بسط می‌دهد.

مسیر یا الگوهای دیندارشدن

۱. دیندارشدن از مسیر پاسخ به کشش‌های فطری: فرض مدعیان در این گونه از دیندارشدن، این است که انسان‌ها اولاً واجد ماهیت همسان و از پیش‌معینی هستند و ثانیاً گرایش و کشش آن‌ها به سوی دین، یک میل فطری و درونی است. دینداری بنابراین، یک حرکت تقریباً غیرارادی از قوه به فعل است و به راه افتادن و به تحقق رسیدن آن نیز مستلزم برخی محرک‌های بیرونی تا این فطرت خفته و نهفته را فعال سازد. نظریه دیندارشدن فطری را می‌توان بر این اساس، خالص‌ترین نظریه تقاضامحور قلمداد کرد. بدیهی است که بیشترین مدافعین این نظریه راه هم باید در بین متکلمین ادیان ابراهیمی، خصوصاً اسلام سراغ داد که به پیش‌فرض‌های مورد اشاره در فوق باور دارند^(۲). کفایت این نظریه را برخی از دین‌پژوهان معاصر به دلیل ابتنائش بر فرض «همسانی روان شناختی» انسان‌ها، مورد تردید قرار داده‌اند^(۳).

۲. دیندارشدن از مسیر پاسخ به آمادگی‌های روانی: در ذیل نظریات تقاضامحور همچنین می‌توان به نظریه روان‌شناسانی اشاره کرد که قائل به وجود «آمادگی روانی»^۴ در برخی از افراد برای پاسخ دادن به خطابات دینی هستند. در اینکه این آمادگی روانی تحت تأثیر چه عوامل و طی چه فرایندی شکل گرفته است؛ البته آرای ایشان مختلف است و از تبیین‌های ناهمدلانه و منفی فروید^(۴) تا استنتاج‌های مثبت یونگ^(۵) و فروم^(۶) را دربرمی‌گیرد. اختلاف نظری که برای بحث ما در اینجا، چندان مهم نیست. برداشتن تأکید از روی آمادگی روانی در افراد و بردن بحث به‌سوی

1 Psychological consonance

2 Psychological readily

عوامل ایجاد کننده این آمادگی در محیط پیرامونی ایشان، توجه را از سویه تقاضا برای دین، منصرف می‌سازد و به سوی مباحثی می‌برد که باید در ذیل ریشه دین‌خواهی دنبال شود. لازم به توجه است که بحث از عوامل زمینه‌ساز دین‌خواهی، غیر از مسیر اکتساب است که در الگوی سوم و چهارم بدان اشاره می‌نماییم. بحث از عوامل زمینه‌ساز را بیشتر در بین روان‌شناسان باید جست؛ در حالی که موضوع و مسیر اکتساب را نوعاً جامعه‌شناسان دنبال کرده‌اند.

۳. دینداری شدن از مسیر اکتساب: در مقابل نظریه تقاضا محور فوق که دینداری را پاسخ به کششی درونی، اعم از میل فطری یا آمادگی روانی می‌دانست؛ نظریه اکتساب با نفی تلویحی هرگونه زمینه پیشینی در وجود انسان، علل و اسباب آن را تماماً در بیرون از فرد می‌جوید که از طریق عرضه و تمهیدات مؤثر در جلب افراد و به‌کارگیری سازوکارهای نافذ در فراگیری و اکتساب، به تحقق می‌رسد. از این نظریه به دلیل تأکید و تقدیمی که برای محیط اجتماعی قائل است، عمدتاً جامعه‌شناسان دفاع کرده‌اند.^(۷) آن‌ها معتقدند که فرد در فرایندهای «جامعه‌پذیری» و «تطابق» و تحت تأثیر فشارهای غیر رسمی و نامحسوس اجتماعی از ناحیه خانواده و گروه‌های نخستین، در مسیر دینداری قرار می‌گیرد. دینداری شدن در این روند، از مشارکت در مناسک و شعایر جمعی آغاز می‌شود و به تدریج به دیگر عرصه‌های دینداری تسری می‌یابد. بدین طریق افراد با ابعاد مختلف دین‌جامعه خویش آشنا می‌شوند و با آن‌ها مانوس می‌گردند و ضمن درونی‌سازی، با وجوه و عناصر عمیق‌تر آن نیز پیوند می‌یابند و به مراحل بالاتری از دینداری ارتقا پیدا می‌کنند. مسیر اکتساب بر پایه فرایندهای عام جامعه‌پذیری و تطابق، به چیزی غیر از آموزش‌های رسمی دینی اشارت دارد که نوعاً پس از ورود به سبک دینداران و برای تکمیل آگاهی‌های دینی به اجرا در می‌آید و قصد و اراده طرفین ماجرا در آن، مشخص و کاملاً دینی است.

۴. دینداری شدن از مسیر فطرت و اکتساب: با اینکه نظریات «فطرت» و «اکتساب» بنا بر تأکید متفاوتشان بر دو عنصر تقاضا و عرضه، به نوعی در تقابل با یک دیگر مطرح شده‌اند؛ اما قابلیت جمع شدن با هم را نیز دارند. اگر البته از اطلاق و یک‌سویگی حاکم بر آن‌ها تا حدی کاسته شود.

1 Socialization

2 Accommodation

شاید بهتر باشد که نظریه آمادگی روانی را نیز در این دسته قرار دهیم؛ اگر از اطلاق و یک‌سویگی روان شناختی آن دست برداشته شود.

فرض تقابل میان نظریات فطرت و اکتساب بیش از آن که از استقراء و مطالعه مسیر دیندارشدن افراد استنباط شده باشد؛ از مقایسه بنیان‌های انسان‌شناختی قائلین به آن‌ها به دست می‌آید و لذا ریشه آن را بیش از هر جا باید در تقابل میان دو رهیافت ماهیت‌گرا و وجودگرا درباره انسان جست^(۸).

نظریه توأمانی و دوسویه فطرت و اکتساب بر این تلقی استوار است که هر عرضه‌ای مستلزم وجود تقاضا و طلب در سویه دیگر است و لذا اکتساب بدون وجود زمینه و کششی از درون، هیچگاه موضوعیت پیدا نمی‌کند و ماندگار و محقق نمی‌گردد. زمینه و کشش به مثابه ریشه دین‌خواهی، به‌جز منشأ پیدایی دین است و هر دو به غیر از تمهیدات و اقدامات بنیانگذاران و مروجان برای جلب افراد به سوی دین مشخص و تعمیق و تثبیت دینداری در آنان می‌باشند. بر این اساس دیندارشدن، هم نیازمند زمینه و کششی است در وجود انسان؛ هم مستلزم عرضه آموزه‌ها و احکامی است تحت عنوان دین و هم منوط به تمهیدات و اقدامات هدفمندی است از سوی بنیانگذار و دینداران متقدم و نهادها و مبلغان دینی برای جذب پیروان جدید.

وقتی از عرضه دین و تقاضا برای آن سخن گفته می‌شود؛ وجود قصد در متقاضی و در عرضه‌کننده آن، بدیهی به نظر می‌رسد. این قصد ملحوظ در طرفین، به تدریج از اجمال و تلویح، به تفصیل و تصریح میل پیدا می‌کند و در قالب سازوکارهای رایج تبلیغ و ترویج دینی و انواع تجمعات و محافل دینی که شاخص‌ترین صورت عضوگیری دینی^۱ هستند، نمایان می‌شود. به همین رو می‌توان از نظریاتی که تا اینجا مورد بحث قرار گرفته‌اند، تحت عنوان نظریات قصدی^۲ هم یاد کرد و آن‌ها را از نظریات دیگری درباره روند شکل‌گیری دینداری که بدون قصدهای پیشینی به تحقق می‌رسند، جدا نمود.

1 Religious recruitment

2 Intention theories

نظریات غیر قصدی دینداری

در برابر نظریات قصدی دینداری که بر تفکیک میان ریشه دین‌خواهی، منشأ دین و سازوکار دینداری تأکید دارد و آن را یک مبادره آگاهانه و اراده‌شده و غالباً دوسویه از جانب مبلغین^۱ و جستجوگران دینی^۲ محسوب می‌کند؛ نظریات دیگری درباره مسیر و روند شکل‌گیری دینداری وجود دارد که چندان تأکیدی بر مسئله عرضه و حتی تقاضای دین، خصوصاً صورت‌های قصدشده و آگاهانه آن ندارد و مایل است دینداری را بیشتر در قالب یک فرایند کاملاً خودبخودی و ناشی از عوامل بنیادی‌تر خارج از اراده کنش‌گران آگاه ببیند و بر پایه نتایج ناخواسته عمل و یا اتفاقات بدون آمادگی قبلی تبیین نماید. این نظریات را می‌توان در سه دسته به شرح زیر از هم تفکیک کرد:

۵. دینداری برای جبران محرومیت‌های لاعلاج: این نظریه برخلاف تلقی‌های نادرستی که آن را تبیینی برای عرضه یا منشأ دین دانسته‌اند؛ نظریه‌ای است درباره زمینه دین‌باوری و پدید آمدن تقاضا برای دین^(۹). بنابراین باید آن را در زمره نظریات تقاضامحور قلمداد کرد؛ با این تفاوت که تقاضای دین از نظر آن، هیچ مبدأ درونی و مبنای قصدشده‌ای ندارد؛ بلکه واکنشی است روانی به شرایط نامطلوب بیرونی که موجب شکل‌گیری یک نیاز کاذب و غیرطبیعی در فرد گردیده و او را به جانب دین مایل ساخته است. این نظریه را می‌توان صورت تفصیلی یافته آمادگی روانی هم محسوب کرد که در آن به یک دسته از عوامل ایجاد این آمادگی اشاره شده است.

مصادیقی از مدافعین نظریه محرومیت- جبران را می‌توان در بین جامعه‌شناسان و روان‌شناسان یافت^(۱۰). این نظریات که تشخیص‌اشان از منشأ محرومیت بعضاً متفاوت از هم است؛ مدعی‌اند وقتی انسان خود را در رفع حرمان‌های احساس شده خویش ناتوان می‌بیند، به دو سبب به سوی ادیان که عرضه‌کننده انحصاری جبران‌های ماورائی هستند، جلب می‌شود^(۱۱):

۱. برای توجیه و تبریر شرایط نامطلوبی که هیچ چاره و مفری از آن ندارد؛
۲. برای اخذ وعده جبران‌های تأخیری که واجد ارزش و مطلوبیت به مراتب بیشتری از مطالبات دست‌نیافتنی دنیوی هستند.

1 Religious missionaries

2 Religious seekers

اسباب تمایل پیدا کردن به ادیان و مطالبه «توجیه» و «جبران» از آن‌ها را نباید از سنخ دلایل فکری شده برای دینداری محسوب کرد و بر قصد و هدفی در آن یا بیرون از آن استوار نمود. آن‌ها به تصریح همین نظریات، در زمره کشش‌های عاطفی و واکنش‌های روانی هستند و بیش از اقتناع ذهنی مآل‌اندیشی عاملان، احساس ایشان را التیام می‌بخشد. با اینکه روآوری به دین در این نظریات، به دلایلی چون توجیه وضع موجود و جبران محرومیت‌ها متکی شده است؛ اما چنین دلایلی را بیش از عاملان، نزد ناظران و تحلیل‌گران آن باید جست. از دید ناظران و نظریه‌پردازان مذکور، جلب‌شدن افراد به سوی دین و باور پیدا کردن به عقاید و پیروی از احکام و مشارکت در مناسک و اهتمام به شعائر دینی تماماً از نوع «التیام‌های روانی» است که به کار غلبه بر محرومیت‌های احساس شده در زندگی می‌آید. این نظریات نوعاً اعتنایی به توضیحات عاملان از انگیزه دینداری و تلقی‌اشان از محرومیت و جبران و نقش اراده و آگاهی ایشان در رفتن به سراغ دین ندارند. به اعتقاد آنان، دین‌خواهی لزوماً در فطرت افراد ریشه ندارد و مستلزم فرایندهای جامعه‌پذیری و تطابق و حتی تبلیغ و تعلیم و ممارست‌های فراوان و پیچیده هم نیست؛ بلکه به صورت کاملاً خوبخودی به سراغ آدمی می‌آید. بدین معنی که وقتی محرومیت‌های احساس شده، همچون واقعیت‌هایی لاعلاج تلقی شدند؛ افراد به‌طور ناخودآگاه و بی‌هیچ تدبیر و اراده‌ای، به سوی ادیان جلب می‌شوند و به پیروی از آموزه‌ها و احکام آن راغب می‌گردند.

همان‌طور که اشاره شد، این نظریه در باب عرضه، ساکت است؛ زیرا در بیان و تشریح این فرایند، آن را چندان مهم تلقی نمی‌کند. در باب تقاضا نیز تنها به کشش روانی مبهمی که از شرایط و موقعیت‌های نامطلوب برخاسته است، اکتفا می‌نماید. لذا نظریه «محرومیت - جبران» را بیش از آنکه در نفی و تقابل با نظریه تقاضا محور «فطرت» و یا نظریه عرضه محور «اکتساب» بدانیم؛ باید بی‌اعتنا و ساکت در قبال مسئله عرضه و تقاضای دین و سازوکار علی شکل‌گیری دینداری محسوب کرد. به همین رو به‌ناگزیر، از قالب «عرضه/ تقاضا» برای دسته‌بندی نظریات مطرح در شکل‌گیری دینداری، به قالب «قصدی/ غیر قصدی» منتقل شدیم و آن را ذیل نظریات غیر قصدی دیندار شدن، قرار دادیم و معرفی کردیم.

این نظریه به‌طور ضمنی بر این روند صحه می‌گذارد که پیشروی در مراحل دینداری و کم یا زیاد شدن میزان آن، بیش از هر عامل دیگر، تابعی است از افزایش یا کاهش احساس محرومیت‌های لاعلاج در فرد و در جامعه.

۶. دیندار شدن از مسیر مواجه شدن با یک اتفاق باشکوه: نظریه محرومیت- جبران همچنان که اشاره شد، بیش از آنکه نافی و ناقض مسئله عرضه و تقاضای دین باشد، بی‌اعتنای به آن‌ها است. اما نظریه اتفاق با شکوه به مثابه جرعه آغازین گرایش به‌سوی دین و وارد شدن در فرایند تکمیل دینداری، اساساً وجود هرگونه قصد و اراده پیشینی را در هر یک از طرفین ماجرا؛ در بانی جذب و در طرف مجذوب کلاً منتفی می‌داند و آن را یک اتفاق قصدناشده از هر دو سو معرفی می‌نماید. این سخن ناظر به مواردی از این الگوست که بتوان برای آن، طرف دومی فرض کرد؛ در حالی که در غالب مصادیق آن به‌جز فرد مبتلا، طرف دیگری اساساً در کار نیست. بنابراین این نظر، دچار شدن به یک تجربه کاملاً شخصی معنوی^(۱۲) نظیر مواجهه با یک معجزه یا مشاهده یک حادثه عجیب و خارق عادت (جیمز ۱۹۸۲: ۷۲)، داشتن یک رؤیای ماورایی و یا برخورد کاملاً اتفاقی و اثرگذار با یک قدیس، می‌تواند همان جرعه نخستین درگیر شدن فرد با امر دینی^۱ باشد. اتفاقاتی که ممکن است در زندگی دیگران هم به دفعات رخ دهد و توجهی را از این سنخ به‌سوی خود جلب نکند.

مهم و باشکوه قلمداد شدن این اتفاق، یک تصور کاملاً ذهنی و شخصی است و به همین رو نمی‌توان اثر قطعی و یکسانی را در همگان از آن انتظار داشت.

تأکید و تصریح بر این که در نظریه اتفاق باشکوه، مسئله عرضه و تقاضای دین، کاملاً بی‌تأثیر و منتفی است، بدان روست که این ماجرا نوعاً بیش از یک طرف ندارد و در او هم هیچ طلبی برای دین و قصدی برای دیندار شدن، وجود نداشته است و همه چیز در صورت وقوع، کاملاً ناخواسته و اتفاقی بوده است و شکوه و اعتبار نسبت داده شده بدان نیز به همین خاطر است^(۱۳).

تعابیری چون «اتفاق»، «دچار شدن» و «باشکوه» که در توضیح و تشریح این الگو به‌کار رفته است، به‌خوبی از عهده بازنمایی مشخصات و ممیزات آن بر می‌آید. نقصان این نظریه اما در این

است که تنها قادر است نقطه آغاز درگیر شدن با امر دینی را بیان کند و تصریح روشنی نسبت به فرایند تکمیل شدن و تعمیق و تفصیل یافتن دینداری ندارد. البته برخی از دین‌پژوهان متأخر که در باب اهمیت و محوریت تجربه دینی در دینداری، سخن گفته‌اند؛ بعضاً متعرض این وجه از مسئله نیز گردیده‌اند و چنین ادعا کرده‌اند که دینداری افراد، با «تجربه دینی» آغاز می‌شود و سپس بر پایه آن، «معرفت دینی» به ظهور می‌رسد و سر آخر نیز «عمل و سلوک دینی» است که محقق می‌گردد (نراقی ۱۳۷۸: ۹)^(۱۴).

مشکل دیگر این نظریه، دشواری‌های اطلاق آن است بر روندی که قاطبه دینداران می‌بینند. این نظریه حتی در صورت کفایت، جز درباره دیندارشدن نوادری از مؤمنان، قابلیت اطلاق ندارد. بیان این خطورات درباره نظریه اتفاق باشکوه، نه به معنای نفی امکانی آن است و نه نفی وقوعی آن؛ بلکه در درجه نخست، متعرض بزرگ‌نمایی و عمومیت‌بخشی بدان است و در درجه ثانی، مخالف معرفت این هیجانات و حالات زودگذر و گمان‌های بعضاً مشتبه به عنوان دینداری است. آن‌ها در بهترین حالت چیزی بیش از جرقه‌های آغازین در جلب توجه نوادری از انسان‌ها به سوی دیگر ابعاد وجودی خویش و دیگر عوالم حیات و پای نهادن در مسیر پاسخگویی به ندای بیرونی ادیان نمی‌باشند.

۷. دیندارشدن از مسیر شخصیت‌های دینی تأثیرگذار: صرف نظر از این که به هويت ذاتی یا تبعی، اعتبار عقلی یا نقلی و اذعان پیشینی یا پسینی برخی از اصول ارزشی و اخلاقی قائل باشیم^(۱۵)؛ در عمل، برخی از ارزش‌های جهان شمول و مورد اجماع بشری وجود دارند که علاوه بر دینداران، نزد غیر متدینان نیز معتبر و مقبول‌اند و به همین رو عامل جلب نظر و جذب بعضی از ایشان به سوی دین خاصی گردیده‌اند. بدین طریق که صورت والایی از آن ارزش مطلوب و مورد توجه، در شخص یا اشخاص منتسب به آن دین، تجلی بارزی پیدا کرده است و کسانی به اعتبار آن، مجذوب شخصیت موصوف گردیده و از طریق ارادت بدو، به عقاید و التزامات او نیز به تدریج ایمان آورده‌اند.

بر این تلقی از آن رو تصریح شد که گمان می‌رود حلول ایمان و نُضج دینداری در برخی از افراد، بیش و پیش از هر عامل دیگری، تحت تأثیر شخصیت‌های منتسب به آن دین قرار داشته

است و با تأمل در احوال و ملکات وجودی آن شخص، شکل گرفته و به دل‌سپردگی و مجذوبیت در او انجامیده و از آن طریق به‌سوی عقاید و آموزه‌های متعلق به او کشیده شده است. این فرایند و مسیر برای دیندار شدن، البته از شیوع و اعتبار بیشتری نیز برخوردار است و از سوی ادیان مبلغ نیز از آن به نحو آگاهانه و به منظور جذب پیروان جدید استفاده می‌شود. تمایز دیگر این مسیر با اتفاق باشکوه، در کاهش وجه اتفاقی و تقویت عنصر آگاهی در متقاضی است؛ در عین حال که مسئله غیر مقصود بودن آن همچنان به قوت خود باقی است. وجود آگاهی در عین بی‌قصدی بدین معنا است که تأمل در سرگذشت شخصیت‌های والای دینی، یک مبادره عالمانه و آگاهانه است و در عین حال فرد متأمل در ابتدا هیچ قصدی برای مجذوب شدن به آن شخص و دچار شدن به عقاید و باورهای او ندارد.

با اینکه این نظریه همانند قبلی، توضیح و تفصیل روشنی در باب فرایندهای پس از جذب شدن در تکمیل دینداری آن فرد ندارد؛ با این وصف، واجد مسیر روشن‌تری نسبت به آن است. فرد مجذوب بقیه راه را تا دیندار شدن متعارف، از یکی از دو طریق زیر و یا به نحو مکمل از هر دوی آن‌ها می‌پیماید:

۱. **دیندار شدن غیر مستقیم:** پیروی از مشی و اهتمام به تواصی و التزام به اوامر و نواهی آن شخصیت به دلیل مجذوبیت و حب شدید که نتیجه طبیعی آن، قرار گرفتن در چارچوب دین و مرامی است که او به آن می‌خواند یا بدان تعلق دارد.

۲. **دیندار شدن مستقیم:** معطوف شدن آگاهانه و مستقیم به‌سوی دینی که محصول آن چنین شخصیتی بوده است و متابعت و پیروی از آموزه‌ها و تعالیم آن دین برای نزدیکی هر چه بیشتر به آن شخصیت.

مصدق نخست را به عینه در تلقی حواریون و رسولان و همچنین مسیحیان نخستین از عیسی می‌توان یافت که بیش از هر آموزه‌ای بر شخصیت و زندگی مسیح (ع) تأکید داشتند و مخاطبان خویش را از آن طریق به پیروی از این آیین فرامی‌خواندند^(۱۶).

در آموزه‌های شیعی بعضاً از تعبیر «باب‌الحسین»، چنین معنایی مستفاد شده است و بسیاری نیز از آن طریق، به کشتی نجات، یعنی به این دین نجات‌بخش وارد شده‌اند. همین‌طور است دیگر

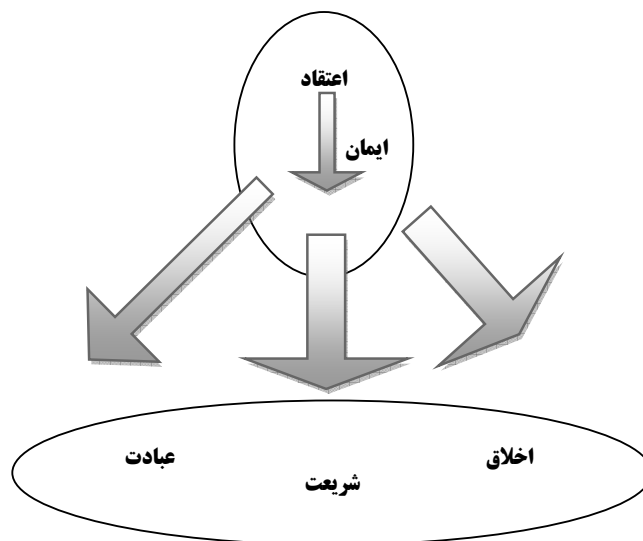
شخصیت‌های پرورده دین و قدیسینی که با تصویر والا و وارسته‌ای که از خود برجای گذارده‌اند، مدخلی برای جذب و راهیابی پویندگان ارزش‌های انسانی به سوی دین و دینداری گردیده‌اند.

مسیرهای قصدی دیندارشدن

در برابر صورت‌های سه‌گانه غیرقصدی، از دو مسیر دیگر دیندارشدن نیز می‌توان یاد کرد که به عبارتی صورت‌های قصدشده دینداری هستند. این صورت‌ها که عنصر آگاهی و تأمل در آن نقش بارزی دارند، از شاخص‌ترین انواع قصدی به شمار می‌روند و نقش اصلی را در آن‌ها فرد، یعنی همان طالب جستجوگر ایفا می‌نماید:

۸. **دیندارشدن از مسیر منطقی - عقلانی:** منظور از دیندار شدن از مسیر منطقی و عقلانی، این است که فرد در مواجهه با برخی از پرسش‌های وجودی^(۱۷)، به باوری درباره انسان، هستی و خداوند می‌رسد (عقاید) و پس از آن، دستخوش نوعی تعلق خاطر معنوی نسبت به خالق هستی می‌گردد (ایمان). پیامد آن در رفتار توأم با عواطف او، وجوه دیگر دینداری، یعنی عبادیات، اخلاقیات و شرعیات دینی را در او پدید می‌آورد.

شکل شماره ۱



منطقی شمردن این مسیر از آن روست که هیچ یک از مراحل و ابعاد متأخر، بدون احراز و تحصیل قبلی، قابل تحقق نیست. مثلاً نمی‌توان دینداری را از مناسک یا عبادیات آغاز کرد؛ در حالی که هنوز موضوع و مصداق مورد نظر در عبادت مشخص نشده و یا هنوز شوق و جذبه‌ای نسبت به آن پدید نیامده است. همچنین نمی‌توان از ایمان سخن گفت، قبل از آنی که معرفت و باوری درباره‌ی مایتعلق آن به ظهور رسیده باشد. درباره‌ی متابعت از توأصی اخلاقی و اوامر شریعتی نیز همین قاعده برقرار است؛ یعنی فعل اخلاقی و شریعتی نیز بدون ملاحظه‌ی خداوند در آن و نظر داشتن به نقش شارع در صدور آن، بی‌معنا و بی‌اعتبار است و مضمون و فحوای دینی خود را بلافاصله از دست خواهد داد.

این صورت منطقی در ترتیب و مراحل دینداری، همان است که ادیان در سرآغاز ظهور خویش، آن را پیاده و مطالبه کرده‌اند و در متون دینی به‌عنوان مدل متعارف و مطلوب دینداری از آن یاد شده است. در عین حال نباید گمان بُرد که روابط میان ابعاد دینداری و ترتیب مراحل تحقق، یک‌سویه و بدون بازخورد است؛ بلکه چنان است که در هر یک از مراحل، تأثیرات تقویت‌کننده‌ای بر مرحله‌ی ماقبل خود دارند. بدین شکل که مثلاً عبادات منبعث از اعتقاد و ایمان به معبود، در صورت مداومت و اخلاص، خود در تقویت ایمان موثر خواهد افتاد.

۹. دیندارشدن از مسیر انتخاب‌گری: صورت مکمل نوع پیشین، مسیر دیگری است که می‌توان از آن با عنوان انتخاب‌گری یاد کرد و منظور از آن، قرار گرفتن در برابر گزینه‌های مختلفی است از ادیان و برگزیدن یکی از آنها بر اساس ملاک‌هایی که از پیش درباره‌ی دین مطلوب، در اختیار هست. این ملاک‌ها می‌تواند درباره‌ی کلیت ادیان، یا با توجه به مؤلفه‌های آنها باشد. می‌تواند ناظر به تمامی ابعاد، یا بر اساس مهم‌ترین عناصر و ابعاد آنها باشد. می‌تواند مبتنی بر یک منطق عام، یا متکی به یک منطق شخصی باشد. می‌تواند عقلایی باشد؛ یا احساسی و وجودی. می‌تواند حساب‌گرانه و کاربردی، یا ارزشی محض باشد.

در این قالب، افراد با ملاحظه‌ی نیاز و انتظاری که از دین دارند؛ دست به انتخاب دین مطلوب خویش از میان ادیان موجود و عرضه شده می‌زنند. بدیهی است که ملاک‌های انتخاب را نمی‌توان و نباید از خود ادیان اخذ کرد؛ بلکه باید از جایی بیرون و مشرف بر آنها به‌دست آورد. پرسش

مهمی که بلافاصله مطرح می‌شود این است که «انتظار از دین^۱» به مثابه ملاکی برای انتخاب را ما از کجا تحصیل می‌کنیم؟ از تجربه و تأملات شخصی خویش؟ از تجربه و عقل جمعی؟ از «انگاره غالب^۲» یا از یک مرجع فراموقعیتی به نام «عقل سلیم»؟ چه اعتمادی به اعتبار و اتقان آن‌ها هست و با چه معیاری می‌توان صحت و اعتبار آنها را مورد ارزیابی قرار داد؟

هر یک از پاسخ‌های مذکور بالطبع، اقتضائات و آثاری دارد که انتخاب‌های دینی فرد و روند دیندار شدن او را متأثر و متمایز خواهد ساخت؛ با اینکه جملگی را به اعتبار انتخابی بودن دین، در یک قالب قرار دادیم.

در مقابل صورت‌های مختلفی که تا کنون معرفی شد؛ یک صورت فرید و در عین حال شایع‌تر وجود دارد که همه عناصر دخیل در گونه‌های پیشین را به نحوی در خود دارد. این قالب را که به واقعیت‌های عینی دینداری، نزدیک‌تر و از رواج بیشتری هم برخوردار است؛ با عنوان دیندار شدن عملی، معرفی و تشریح کرده‌ایم.

۱۰. دیندار شدن عملی: ترتیب منطقی و مطلوب دیندار شدن، همان قالبی است که در ردیف ۸ بدان اشاره شد. این قالب اما در عمل، کمتر به وقوع می‌پیوندد و حتی ادیانی که در آغاز شکل‌گیری بدان متوسل بوده و در آموزه‌های خویش از آن یاد کرده‌اند هم در عمل کمتر از آن پیروی می‌کنند. الگوی منطقی و عقلایی دینداری اگر در حق نوکیشان بالغ و جستجوگر^(۱۸)، با تمام قوت‌اشان صادق باشد؛ درباره پیروان عام، خصوصاً نسل جدید متولد شده از والدین مؤمن، چندان صادق و رایج نیست. زیرا نه وضع روحی و شرایط دماغی آنان، امکان آغاز کردن دینداری از پرسش‌های وجودی و مسائل اعتقادی را بدیشان می‌دهد و نه از کفایت تجربی و معرفتی لازم برای غور و تأمل در مشخصات ادیان مختلف برخوردارند تا بضاعت انتخاب‌گری بیابند. وجود این شرایط غیر قابل تغییر در نسل نو باعث گردیده تا ادیان مبلغ به شیوه دیگری به جز آنچه درباره روند منطقی دیندار شدن فائلند و در آوان بنیادگذاری، طرح و مطالبه کرده‌اند، عمل نمایند. به همین رو تعبیر

1 Expectations of religion

2 Hegemonic paradigm

«جامعه‌پذیری دینی^۱» درباره‌ی ایشان، بیش از «دیندارشدن^۲» مسما دارد؛ هرچند ممکن است به تناسب و اقتضای بحث، از تعبیر دوم نیز استفاده شود.

دیندارشدن عملی^۳، الگوی شایع دینداری کودکان و نوجوانان است که جمعیت اصلی گروندگان بعدی ادیان بزرگ را تشکیل می‌دهند. این الگو به مسیر مورد اشاره جامعه‌شناسان که پیش از این با عنوان «دیندارشدن اکتسابی» معرفی شد، بسیار نزدیک است. بدین معنا که نه یک دینداری انتخابی است و نه مبتنی بر پیمودنِ مراحل از اقباع معرفتی و انفعالات باطنی و انعکاسات رفتاری؛ بلکه محصول بارز فرایندهای جامعه‌پذیری و تطابق است که از متابعت از هنجارهای جمعی برای اخذ تأیید و کاستن از فشارهای اجتماعی سرچشمه می‌گیرد. دیندارشدن عملی درباره‌ی قابلیت فطری این جذب و انجذاب به سوی دین، تعریض و تصریحی ندارد و درباره‌ی آن ساکت است.

افراد پس از قرار گرفتن در مسیر جامعه‌پذیری دینی، ممکن است حسب شرایط خویش، مراحل و ترتیب منطقی - عقلایی دینداری را پس و پیش کنند و با رفت و بازگشت‌های مکرر از یکی به دیگری، به تقویت و تثبیت دینداری خویش مبادرت ورزند.

فینی در نظریه «التزام دینی^۴» (۱۹۷۸)، از چنین الگویی بحث کرده است. او در تلاش برای شناسایی روند واقعی شکل‌گیری دینداری و ترتیب عملی ظهور ابعاد مختلف آن، به مدلی رسیده که در سرآغاز آن، «مشارکت مناسکی» است و در انتها، «عبادت فردی». فینی مدعی است که همه چیز برای دینداری، با حضور در گروه‌های دینی اتفاق می‌افتد که مصداق آن، بیش از عضویت صرف کلیسایی، همان مشارکت‌های مناسکی در محافل دینی است. او با استمداد از مفهوم «شور جمعی^۵» دورکیم و به تاسی از او و دورکیمین‌های دیگر که کنش دینی را بر نگرش دینی مقدم داشته‌اند (پاین و ایفسون ۱۹۷۶: ۲۱۴) و تجربه دینی را بر درگیربودن سازمانی با نظام دینی متکی

1 Religious socialization

2 To become religious

3 Religious becoming in practice

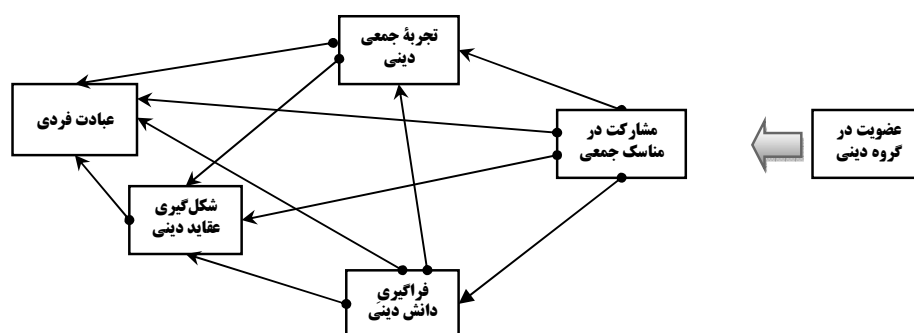
4 Religious commitment

5 Collective effervescence

ساخته‌اند (دورکیم ۱۹۶۵: ۲۵۵-۲۴۵)^(۱۹)؛ به مدلی از روابط علی میان ابعاد مختلف دینداری رسیده است که نشان می‌دهد درونی و شخصی‌ترین بُعد دینداری، یعنی عبادت فردی، تبعی‌ترین مؤلفه آن است و دیرتر از بقیه ابعاد به تحقق می‌رسد.

مدل نظری فینی در تشریح فرایند تحقق دینداری که با استفاده از مولفه‌های موجود در آخرین مدل استارک و گلاک (۱۹۶۸) ارایه شده است؛ با اندک دستکاری‌هایی در عبارتهای مفهومی و تغییراتی در صورت ظاهری آن، به شرح زیر است:

شکل شماره ۲



از تأمل اجمالی و سریع در شمای به‌دست آمده از مدل مذکور، چنین می‌توان نتیجه گرفت که ترتیب اثرگذاری و تحقق دینداری از «مناسک^۱» آغاز می‌شود و به «دانش^۲» و سپس «تجربه^۳» و «عقاید^۴» می‌رسد و نهایتاً به «عبادت^۵» منتهی می‌گردد. این ترتیب و تعیین را از تعداد و جهت کمان‌های صادره و وارده به هر بُعد که بیانگر روابط علی میان آن‌ها است هم می‌توان تشخیص داد. آنچه به تلویح به دست می‌آید، تعیین‌بخشی و تقدم پدیده‌های جمعی‌تر تدین بر پدیده‌های فردی‌تر آن است.

مدل نظری فینی با تمام فراست‌هایی که دارد، به‌خاطر نادیده‌گرفتن روابط رفت و بازگشتی میان ابعاد مختلف دینداری در فرایندهای تکمیلی دیندار شدن و طرح تلویحی ادعای شمولیت و تعمیم آن به همه

- 1 Ritual
- 2 Knowledge
- 3 Experience
- 4 Belief
- 5 Devotion

ادوار سنی و شخصیتی، البته با نقص و تردیدهای جدی روبروست. بیان فلاور در این باره که می‌گوید رفتار انسان‌ها در ابتدا، «انطباقی^۱» است، سپس «غرضمندانه^۲» و بالاخره مبتنی بر «خودآگاهی^۳» (فلاور ۲۰۰۱: ۴-۵)؛ به مراتب قابل دفاع‌تر از مدل یک‌طرفه و تفکیک نشده فیبی است. از نظریه فلاور در روان‌شناسی رشد می‌توان این استفاده را برای این بحث نمود که روند و مراحل دیندارشدن، تابع رشد و بلوغ شخصیتی افراد است. بدین معنا که دیندارشدن ممکن است کارش را از یک مرحله انطباقی آغاز کند و با پیمودن مراحل بالاتر رشد و کمال شخصیتی، به یک اهتمام غرضمندانه و خودآگاهانه نائل آید. به عبارت دیگر، هیچ یک از مراحل و قالب‌های مذکور به تنهایی، تامل و شمولیت لازم برای توضیح وضعیت و مراحل مختلف دینداری را ندارند؛ بلکه تابعی از سن و کمال شخصیتی افراد هستند و از صورت‌های انفعالی تا الگوهای کاملاً فعال، تنوع می‌پذیرند. اقبال لاهوری نیز در تعبیری نزدیک به این، اظهار می‌دارد که می‌توان زندگی دینی را به سه دوره تقسیم کرد: دوره نخست، دوره «اطاعت و پیروی» است؛ دوره دوم، توأم با «اندیشه و تأمل» است و دوره سوم، دوره «اکتشاف» سرچشمه نهایی قانون در اعماق خودآگاهی خود است (اقبال ۱۳۴۶: ۲۰۵).

نظریات آن دسته از دین‌پژوهانی هم که به سراغ گوهر دین رفته و در ذیل آن به کشف و معرفی اصلی‌ترین بُعد یا عنصر تشکیل‌دهنده دین پرداخته‌اند؛ غیر مستقیم به بحث روندهای شکل‌گیری دینداری ارتباط پیدا می‌کند. زیرا از نظر ایشان، اصلی‌ترین بُعد، همان اولین عنصر در وقوع دینداری است و بقیه ابعاد، در اطراف و از پس آن شکل می‌گیرند. در عین حال نباید از نظر دور داشت که گوهر دین، مربوط به ابعاد دین است و ترتیب وقوع، ناظر به ابعاد دینداری^(۲۰).

«تجربه دینی» برای کسانی چون ماخر (۱۹۹۶)^(۲۱)، جیمز (۱۹۸۲: ۳۰۳، ۴۶۵-۴۶۴، ۵۰۵-۵۰۴) و اُتو (۱۹۵۸: ۸-۶)، هم گوهر دین بوده است و هم نخستین عنصر در وقوع دینداری^(۲۲). عمل و «مناسک دینی»، همین اهمیت و موقعیت را برای دورکیم داشته است (دورکیم ۱۳۸۳: ۳۸؛ پالس ۱۳۸۲: ۱۷۳)^(۲۳). کاتولیک‌های مسیحی را هم شاید بتوان در عداد قائلین به تقدم و ترجیح «اعتقادات»

1 Adoptive

2 Purposive

3 Self consciousness

محسوب کرد. در مقابل اما، متکلمان مسلمان قرار دارند که بدون اصرار بر تعیین گوهر و یا تطبیق آن بر عقاید، آن را سرآغاز شکل‌گیری دینداری دانسته‌اند. البته در میان روشنفکران مسلمان، هستند کسانی که درباره ترتیب وقوع دینداری و رجحان آن، رأی و نظر دیگری دارند و به تاسی از جیمز و ماخر، شکل‌گیری عقاید و اعمال را مؤخر بر تجربه دینی می‌دانند^(۲۴).

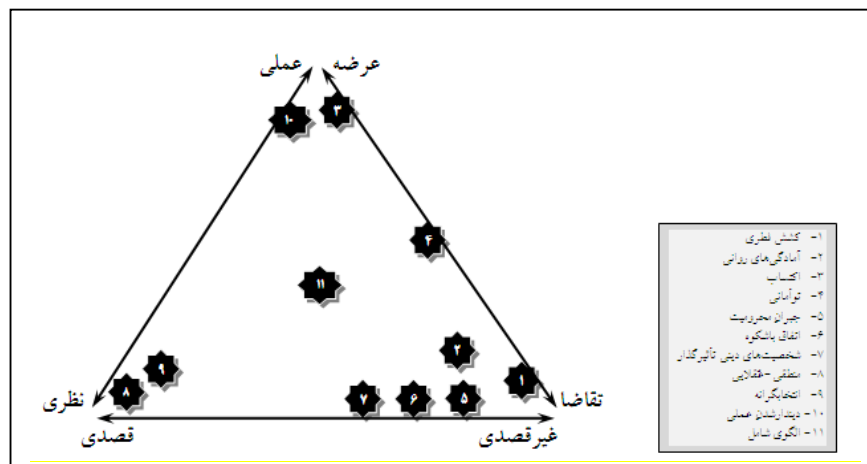
با اینکه رویه رایج ادیان در وضعیت تثبیت شده و دوره نظام‌یافتگی، عمدتاً بر الگوی دیندارشدن عملی استوار است؛ اما راهبردهای تبلیغی آن‌ها به دلیل رودررو بودن با مخاطبان بالغ و دارای ویژگی‌ها و شرایط متفاوت، متنوع و متعدد است. ادیان مبلغ در این راه هم از مباحثات نظری- اعتقادی استفاده می‌کنند و هم از تأثیرگذاری‌های روانی-عاطفی و تألیف قلوب. هم به ایجاد جاذبه‌های اخلاقی و جذبه‌های معنوی اهتمام می‌ورزند و هم از طریق رفع حوایج مادی مخاطبان خویش، به جلب نظر ایشان مبادرت می‌نمایند. این همه تماماً به شرایط، شخصیت و آمادگی‌های ذهنی و روحی مخاطبان بستگی دارد و از آنجا که حکم مبادی ورود را دارند؛ چندان مورد سخت‌گیری و تشریح ادیان قرار نمی‌گیرند.

۱۱. الگوی شامل: رویکرد واقع‌نگرانه به واقعیت دینداری، از ترکیب و دخالت تمامی عوامل در این فرایند دفاع می‌کند. این که سهم هر کدام از این عوامل و ارزش‌های قطبی آن‌ها در این ترکیب چقدر باشد؛ البته تابع شرایط و ویژگی‌های شخصیتی و زندگی‌نامه‌ای هر فرد است. از الگوی شامل به دلیل اعتدال و دربرگیرندگی آن می‌توان به مثابه «نوع آرمانی»^۱ دیندارشدن نیز یاد کرد. این الگو مدعی است که دیندارشدن می‌تواند تحت تأثیر توأمان تقاضا و عرضه دین؛ روآوری قصدمندانه و غیرمقصود به سوی دین و درگیری عملی و نظری با ابعاد مختلف آن باشد. به واقع هم کمتر اتفاق می‌افتد؛ حتی در افراطی‌ترین شرایط و سوبافته‌ترین افراد که اثر یکی از این عناصر به حد صفر تنازل پیدا کند. پس تمامی آن‌ها و بلکه عوامل دیگری که شاید در این مطالعه دیده نشد، در این فرایند دخیلند و میزان دخالتشان تابعی است از سن، جنس، آگاهی و معلومات، ویژگی‌های شخصیتی و زندگی‌نامه‌ای، شرایط و اوضاع اجتماعی و انگاره و گفتمان غالب.

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

شیمای زیر توزیع و جایابی الگوهای دیندارشدن را بر روی نمودار حاصل از ترکیب عوامل سه‌گانه مؤثر بر آن، یعنی «عرضه/تقاضا»، «عملی/نظری» و «قصدی/غیر قصدی» نشان می‌دهد. معیارهای مذکور با ارزش‌های دوگانه‌ای که دارند؛ اضلاع مثلثی را تشکیل می‌دهند که هر یک از زوایای آن، متشکل از دو ارزش هم‌نواست. الگوهای دیندارشدن نیز بر حسب تشخیص و شناسایی ما عمدتاً در اطراف همین زوایا با ارزش‌های ترکیبی دوگانه، تجمع پیدا کرده‌اند. چنانکه مشاهده می‌شود، بیشترین الگوهای شناخته شده دیندارشدن، در آنجایی تجمع پیدا کرده‌اند که دارای دو ویژگی «تقاضامحور» و «غیر قصدی» بودن است. این در حالی است که ویژگی «عرضه-عملی» و «قصدی-نظری» هر کدام فقط دو الگو را دربر گرفته‌اند. با توجه به دخیل بودن دو طرف ناقل و عرضه‌کننده و طرف متقاضی و پذیرنده در ماجرای شکل‌گیری دینداری، ارزش‌های مذکور گاهی به هر دو سوی ماجرا اشارت دارد. در حالی معیار عملی/نظری بودن دیندارشدن، تنها برای فرد پذیرنده مصداق دارد که هر یک از ارزش‌های مربوط به معیار عرضه/تقاضا شامل یکی از طرفین ماجرا است. قصد و ناقصدی در معیار سوم اما برای هر دو طرف آن موضوعیت پیدا می‌کند.

جایابی الگوهای دیندارشدن بر روی نمودار معیارهای سه‌گانه



دیندارشدن بدون هرگونه زمینه و مطالبه‌ای در فرد، یک اتفاق قسری است که نمی‌توانست از چنین شیوعی در بین انسان‌ها برخوردار باشد. شاید به همین روست که تمامی الگوهای دیندارشدن، به‌جز الگوی اکتساب، به وجود این زمینه درونی به نحوی صحه گذارده‌اند. این زمینه حسب نظریات مطرح‌شده، یا از «فطرت انسانی» برخاسته است یا از برخی «آمادگی‌های روانی» نشئت می‌گیرد و یا با «تأملات نظری» پدید می‌آید. اگرچه «زمینه» و «قصد» هر دو درونی‌اند؛ اما متفاوت از همدان. آمادگی روانی اشاره به یک مطالبه ناشناخته دارد؛ در حالی که فطرت، بیانگر یک کشش وجودی است و در مقابل، تأملات نظری است که موجب شکل‌گیری قصدی آگاهانه در انسان برای دیندارشدن می‌گردد.

جایابی الگوهای دیندارشدن بر روی نمودار، حتی‌المقدور دقیق و با ملاحظه میزان تأثیراتی است که هر وجهی از معیارهای سه‌گانه دخیل در آن دارند. در تشریح آن‌ها باید گفت که با این که معرف اصلی دو الگوی «کشش فطری» و «آمادگی‌های روانی»، تقاضا است؛ اما از ویژگی غیرقصدی بودن نیز به میزانی برخوردار هستند. در هر صورت اثر هر دو عنصر در الگوی (۱)، بیش از (۲) است. زیرا در حالی که قصد و عرضه در طرف پذیرنده دین متفی است؛ ممکن است برخی از آماده‌سازی‌های روانی برای آن، همراه با قصد و عرضه پیشینی از سوی ناقلان باشد.

الگوی دیندارشدن «اکتسابی» به سوبه دیگر این نمودار مثلی، یعنی به زاویه‌ای منتقل شده است که دو ویژگی عرضه‌محور و عملی بودن دیندارشدن به هم آمده است. الگوی اکتسابی نوعاً با هیچ زمینه و قصدی از سوی پذیرنده همراه نیست؛ در حالی که قصد ناقلان در این کار، محرز است. «دیندارشدن عملی» نیز به دلیل قرابت‌هایش با الگوی اکتسابی، در همین منطقه از نمودار قرار گرفته است؛ با این تفاوت که سرآغاز عملی داشتن دینداری در آن، مهم‌تر از عرضه‌محور بودن آن است و در عین حال منکر وجود زمینه دین‌خواهی در انسان نیز نمی‌باشد.

دیندارشدن «توأمانی» را به دلیل لحاظ کردن زمینه درونی و عوامل بیرونی دیندارشدن، باید واقع‌نگرترین الگو دانست. جایگاهش نیز به دلیل اعتدال نسبی موجود در آن، در میانه ضلع عرضه-تقاضا قرار دارد. به همین رو نیز نزدیک‌ترین فاصله را به «الگوی شامل» پیدا کرده است.

دیندارشدن برای «جبران محرومیت‌های لاعلاج» یا بر اثر «مواجهه با یک اتفاق با شکوه ماورایی» و یا «تأثیرات شخصیتی یک دیندار»، مسیرهایی است که موجب آمادگی‌های روانی در فرد و زمینه‌سازی گرایش به سوی دین بدون هر قصد پیشینی می‌گردد. عدم وجود قصد در این سه الگو به ترتیب کاهش می‌یابد؛ همچنان که اثر درگیرشدن عملی با دین در آن‌ها افزایش پیدا می‌کند. سوییۀ مقابل این دسته، دو الگوی «منطقی-عقلایی» و «انتخاب‌گرانه» است که قصد و تأملات نظری در آن حرف اول را می‌زند.

رایج‌ترین الگو حسب آنچه ما شناسایی کرده و از هم تمییز داده‌ایم، الگوی «دیندارشدن عملی» است. دیندارشدن در این الگو، یعنی پذیرفتن هنجارهای جامعه طی یک فرایند طولانی و دنباله‌دار؛ از آغاز کودکی تا پایان عمر. دیندارشدن در این مسیر نوعاً بر هیچ قصد پیشینی و انتخاب از میان گزینه‌های مختلف ابتننا ندارد و نقش اصلی را در آن، مشارکت در مناسک جمعی و همنوایی با گروه به عهده دارد.

آن مسیری از دیندارشدن که عقل بر آن صحه می‌گذارد، الگویی است که همراه با قصد و تقاضا از ناحیه فرد در معرض باشد و تقاضای دین از دو منشأ فطرت و تأملات نظری در مسائل وجودی برخاسته باشد. چنانچه این تقاضای عقل‌پسند و سازگار با کشش‌های فطری، عرضه مناسب و درخور ابعاد مختلف وجودی انسان را در برابر خویش بیابد و بدان پاسخ دهد، نیمه‌دوم این الگو کامل شده است.

خلاف این مسیر که عقل هم آن را بر نمی‌تابد، آنجا است که همه چیز از بیرون سرچشمه بگیرد و به بیرون از فرد هم ختم شود. از آنجا که دینداری مستلزم آمادگی‌های روانی- معرفتی است، هر عامل و اتفاقی که بتواند این آمادگی‌ها را فراهم آورد، البته مفید است. چه محرومیت و مطالبه جبران باشد، چه اتفاقات نامنتظر و باشکوه و چه تأثیرات شخصیتی شخصیت‌های دینی و چه مشارکت و همنوایی با گروه. آن‌ها چیزی بیش از مداخل ورود به این فرایند نیستند و نباید برای آن‌ها ارزش فی‌نفسه قائل شد. مهم آن است که پاسخ مناسب آن را در برابر خویش بیابند و بتوانند راهشان را در مسیر عرضه شده آن ادامه دهند.

پی نوشت‌ها

- ۱- برای تفصیل درباره خلط میان «ریشه دین خواهی» و «منشأ دین»، نگاه کنید به: (شجاعی زند ۱۳۸۸: گفتار هفتم). ما در آنجا به تأسی از کاربردهای رایج، از اصطلاح «ریشه دینداری» استفاده کرده‌ایم؛ اما درست‌تر آن، همین «ریشه دین خواهی» است.
- ۲- در باب نظریه فطرت و فطری بودن دین، نگاه کنید به: (المیزان، اثر علامه طباطبایی: ج. ۲ ص. ۱۸۴، ۲۲۸ ج. ۱۶ ص. ۲۶۹-۲۷۸، ۲۹۰-۲۸۴؛ مطهری ۱۳۶۷: ۵۲-۱۷؛ ۱۳۶۹).
- ۳- برای نمونه نگاه کنید به: (وایت ۱۹۶۸؛ فینی ۱۹۷۸).
- ۴- فروید، دین را سرکوب‌کننده امیال و غرایز طبیعی بشر می‌داند و می‌گوید برای حفظ تمدن باید به عقل و منطق توسل جست و تعلیم و تربیت غیرمذهبی را درباره کودکان پیاده کرد. او پیش‌بینی می‌کرد که با افزایش قابلیت‌های علمی و نیل تمدن‌های بشری به بلوغ و کمال خویش و تربیت درست کودکان برای رفع عقده‌های ادیپ، دین هم به مثابه نوزوز عمومی از میان خواهد رفت. نگاه کنید به: (فروید ۱۳۴۰: ۴۳۴، ۴۵۴).
- ۵- نگرش یونگ به دین در قیاس با فروید، خوش‌بینانه است. او نه تنها دین را ناشی از حالات نوروتیک نمی‌داند؛ بلکه برای آن کارکردهایی در رشد شخصیت و روان‌درمانی هم قائل است؛ چنانکه می‌گوید: مسیحیت و بودیسم برای انسان مدرن، حکم نظام‌های شفابخش بیماری‌های روحی را دارد (مورنو ۱۳۷۶: ۴۷). یونگ با فرار دادن دین در بطن کهن‌الگوهای جهانی (Universal father archetype)، از نظریات فرآورده‌ای دین که دورکیم و مارکس و فروید آن را مطرح کرده‌اند، فاصله می‌گیرد و به نظریه فطری بودن آن نزدیک می‌شود. نگاه کنید به: (یونگ ۱۳۷۰: ۱۳).
- ۶- اریک فروم البته با این تلقی شایع که فروید را مخالف و یونگ را موافق دین می‌شناسند، چندان موافق نیست. فروم خود به جای تحسین یا تقییح کلی دین، به تمایزگذاری میان دو نوع «خودکامه» (Authoritarian) و «انسانی» (Humanistic) آن مبادرت نموده و با اولی مخالفت و با دومی همراهی نشان داده است. برای تفصیل نگاه کنید به: (فروم ۱۳۵۶: ۲۹-۱۸، ۶۹-۴۶).
- ۷- برای اشاراتی در این باره، نگاه کنید به: (فینی ۱۹۷۸).
- ۸- تفصیل این بحث را در مقال و مجال دیگری باید دنبال کرد؛ در عین حال به همین توضیح بسنده می‌کنیم که وجودگرایانی نظیر هایدگر و سارتر اساساً هیچ ماهیت و سرشت پیشینی برای انسان قائل نیستند و وجود تحقق‌یافته هر انسانی را همان ماهیت مقدور و نه مقدر او می‌دانند. این بحث با آنچه بین فلاسفه اسلامی در باب

اصالت وجود یا ماهیت مطرح بوده است، به کلی فرق دارد. برای تفصیل در این باره، نگاه کنید به: (مکواری ۱۳۷۶؛ سارتر ۱۳۴۴).

۹- برای اشاراتی در این باره، نگاه کنید به: (شجاعی زند ۱۳۸۸: ۸۳-۸۱).

۱۰- از مارکس و فروید به عنوان شاخص‌ترین مدافعین این نظریه یاد شده است. فروید می‌گوید: خداسازی و دین‌سازی برای حفاظت افراد بشر یا لاقفل، احساس در امان بودن بشر در برابر طبیعت و تمدن بوده است. وعده حیات پس از مرگ، عدالت تحقق نیافته و وجود شرور را در این جهان توجیه می‌کند. نگاه کنید به: (فروید ۱۳۴۰: ۱۸۰، ۱۸۵-۱۸۴).

۱۱- رهاشدن از فشار محرومیت‌های احساس شده، دو راه حل «واقعی» و «روانی» دارد. اگر حل واقعی محرومیت‌ها میسر نباشد، آدمی به سراغ راه‌حل‌های روانی جلب می‌شود. حل روانی محرومیت‌های احساس شده و در عین حال لاعلاج، اولاً تصعید و والایش است که به نوعی، دوز زدن و به فراموشی سپردن آن مسئله است از طریق مشغول شدن به مسئله و تلاشی دیگر و ثانیاً جستجوی جبران‌کننده‌های جایگزین است برای آن. برحسب این نظر، ادیان، ارایه‌کننده انحصاری جبران‌کننده‌های پُرازش و البته با تأخیری هستند که برای برخی از محرومیت‌های لاعلاج مطالبه می‌شود. بدیهی است که اطلاق روانی و غیرواقعی به جبران‌کننده‌های دینی، اساساً از سوی ناظرین غیرمعتقد صورت می‌گیرد و برای کنش‌گران و معتقدین به وعده‌های ادیان، هیچ بدیلی واقعی‌تر از آن‌ها وجود ندارد. برای بحثی درباره جبران‌کننده‌های عمومی، نگاه کنید به: (استارک ۱۹۷۷).

۱۲- برخی «تجربه معنوی شخصی» (Private spiritual experience) را به خطا، همان «تجربه دینی» (Religious experience) دانسته‌اند؛ در حالی که آن‌ها به دو پدیده متفاوت اشارت دارند و جایز نیست که به هم خلط شوند. نگاه کنید به: (شجاعی زند ۱۳۸۸).

۱۳- برای ملاحظه موارد فراوانی از این نوع، نگاه کنید به: (جیمز ۱۹۸۲).

۱۴- این نظریه را مقایسه نمایید با نظریه «عرفان اسلامی». آنجا که درباره روند تکمیل و تعمیق دینداری، به مراحل سه‌گانه مورد اهتمام عرفا اشاره کرده‌اند و از تجلیه و تخلیه و تحلیه که به ترتیب، ناظر به رعایت دستورات شرع، خالی شدن از رذایل اخلاقی و بالآخره حلول و رسوخ ایمان در قلب سالک است، سخن گفته‌اند (مدرسی ۱۳۷۱: ۱۳-۱۲).

۱۵- اینکه اخلاق هم علاوه بر عقل، یکی از معیارهای پیشینی ما در برگزیدن دینی از میان ادیان موجود است؛ نافی آن نیست که در سطحی دیگر، خود یکی از ابعاد و مؤلفه‌های دینداری به‌شمار آید. تفصیل این بحث را در جای دیگری باید جست.

- ۱۶- برای مطالعه تفصیلی و مشاهده مصادیقی از این دست، نگاه کنید به: (شجاعی زند ۱۳۸۱: ۴۶۲-۴۶۸).
- ۱۷- منظور از «پرسش‌های وجودی» (Existential questions)، بنیادی‌ترین سؤالاتی است که ممکن است برای هر موجود خودآگاهی درباره خود، هستی و آغاز و سرانجامش مطرح باشد و تا رسیدن به پاسخ‌هایی قانع‌کننده برای آن‌ها، آرام و قرار نگیرد. البته هستند انسان‌های بسیاری که هیچگاه در زندگی‌اشان با چنین پرسش‌هایی مواجه نمی‌شوند و یا در صورت مواجهه، آن‌ها را چندان جدی نمی‌گیرند. آن کسانی هم که با این پرسش‌ها به نحو جدی درگیر می‌شوند، لزوماً به پاسخ‌های مقنعی نمی‌رسند و اقلعشان هم لزوماً و در تمام موارد، عقلانی و برهانی و قابل انتقال به غیر نیست. آرجیل پاسخ به پرسش‌های وجودی را «استعاره‌ای» (Metaphoric)، «نمادین» (Symbolic) و «اسطوره‌ای» (Mythological) می‌داند (آرجیل ۲۰۰۰: ۹۱). برخی اصل درگیر شدن با پرسش‌های وجودی را مهم‌تر از یافتن پاسخ‌های مقنع برای آن دانسته‌اند و مایلند ایمان دینی را بیش از آگاهی، بر تحقیر بنا سازند. این گرایش از این تلقی برخاسته است که اساساً پاسخ‌های صائبی برای این قبیل سؤالات وجود ندارد.
- ۱۸- منظور از «نوکیس بالغ جستجوگر» (Seeker adolescent convert)، کسی است که در بلوغ عقلی و از طریق مطالعه و تأمل در ادیان مختلف، دست به تغییر کیش و انتخاب دین جدید زده است.
- ۱۹- استارک (۱۹۶۵) هم با استناد به یافته‌هایی نشان داده است که موارد کمی از تجربه‌های دینی، صورت رازآمیز (mystical) و خلسه‌ای (Ecstatic) دارد و بخش عمده آن مولود موقعیت‌های جمعی است.
- ۲۰- بحث «گوهر دین»، با ارزیابی و ارزش‌گذاری متألّهین از ابعاد تشکیل‌دهنده دین مطرح شده است و به جز بحث دین‌پژوهان درباره اصلی‌ترین ممیزات «معرف دین» است که در مقام تعریف مطرح می‌شود. اولی یک بحث عمدتاً درون‌دینی است و ناظر به اختلاف قرائات؛ در حالی که دومی یک بحث برون‌دینی است و ناظر به ادیان مختلف یا تحلیل‌های مختلف از دین به معنای کلی. البته خلط‌ها و آمیختگی‌هایی هم در این باب وجود دارد.
- ۲۱- در این باره همچنین نگاه کنید به: (پراودفوت ۱۳۷۷: ۳۴، ۳۷، ۱۱۵-۱۱۴؛ سایکس ۱۳۷۶: ۶۸-۶۶).
- ۲۲- آرجیل هم می‌گوید: «تجربه دینی» یکی از واقعیت‌های محوری دین (One of the central facts of religion) است که بدون آن، هیچ دینی وجود نمی‌داشت. نگاه کنید به: (آرجیل ۲۰۰۰: ۴۶).
- ۲۳- رابرتسون اسمیت و کتابش با عنوان سخنرانی‌هایی درباره دین سامیان (۱۸۸۹) را باید عقبه آرای دورکیم در این باره دانست. او معتقد بود که دین را باید در عمل و رفتار دینداران و از آن میان، در «مناسک» که رفتار

جمعی آنان است، دید؛ نه در عقاید یا عواطف فردی. مناسک هم یک امر اجتماعی و الزام‌آور است؛ نه انتخاب و واکنش فردی. نگاه کنید به: (همیلتون ۱۳۷۷: ۱۷۰-۱۶۹).

۲۴- نگاه کنید به: (مجتهدشبه‌ستری ۱۳۷۶: ۱۲۰-۱۱۸؛ سروش ۱۳۷۴: ۹-۸، ۱۳۸۰: ۱۲۰-۱۱۷؛ نراقی ۱۳۷۸: ۹، ۱۵۱)

کتابنامه

اقبال‌لاهوری، محمد (۱۳۴۶): **احیای فکر دینی در اسلام**، ترجمه احمد آرام، تهران، کانون‌نشر و پژوهش‌های اسلامی.

پالس، دانیل. (۱۳۸۲): **هفت نظریه در باب دین**، ترجمه محمد عزیز بختیاری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

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

دورکیم، امیل. (۱۳۸۳): **صور بنیانی حیات دینی**، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز.

سارتر، ژان پل. (۱۳۴۴): **اگزستانسیالیسم و اصالت بشر**، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر.

سایکس، استون. (۱۳۷۴): **فریدریش شلایرماخر**، ترجمه منوچهر صانعی‌دره‌بیدی، تهران، گروس.

سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۴): **درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع**، تهران، نشرنی.

سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۰): **اخلاق خدایان**، تهران، طرح نو.

شجاعی‌زند، علی‌رضا. (۱۳۸۱): **عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی**، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

شجاعی‌زند، علی‌رضا. (۱۳۸۸): **جامعه‌شناسی دین**، تهران، نشرنی، جلد ۱.

شجاعی‌زند، علی‌رضا. (۱۳۸۸): **"تبارشناسی تجربه دینی در مطالعات دینداری"**، فصل نامه تحقیقات فرهنگی

ایران. (د. ۲. ش. ۲) تابستان.

طباطبایی (علامه)، سید محمدحسین. (۱۳۵۱-۱۳۳۴): **المیزان (دوره ۴۰ جلدی)**، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی

همدانی، تهران، کانون انتشارات محمدی.

فروم، اریک. (۱۳۵۶): **روانکاوی و دین**، ترجمه آرسن نظریان، تهران، پویش.

فروید، زیگموند. (۱۳۴۰): **آینده یک پندار**، ترجمه هاشم‌رضی، تهران، کاوه.

فینی، جان. (۱۳۸۰): **"نظریه‌ای درباره تعهد دینی"**، افسانه توسلی، فصل نامه پژوهش. (ش. ۲۱-۲۰).

- مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۶): ایمان و آزادی، تهران، طرح نو.
- مدرسی، محمد تقی. (۱۳۷۱): مبانی عرفان اسلامی. ترجمه محمدصادق پرهیزکار، قم، کانون نشر اندیشه‌های اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۷): امدادهای غیبی در زندگی بشر، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹): فطرت، تهران، صدرا.
- مکواری، جان. (۱۳۷۶): مارتین هایدگر، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، گروس.
- مورنو، آنتونیو. (۱۳۷۶): یونگ، خدایان و انسان مدرن، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران، مرکز.
- نراقی، احمد. (۱۳۷۸): رساله دین‌شناخت، تهران، طرح نو.
- همیلتون، ملکلم. (۱۳۷۷): جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تیبان.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۰): روان‌شناسی و دین، ترجمه محمد حسن سروری، تهران، سخن.
- Argyle, Michael. (2000): *Psychology and Religion: An Introduction*. London: Routledge.
- Bibby, Reginald W. & Merlin B. Brinkerhoff (1974): "Sources of Religious Involvement: Issues for Future Empirical Investigation", *Journal of Review of Religious Research*, Vol. 15: no. 2, (p. 71-79).
- Durkheim, Emile. (1965): *The Elementary Forms of Religious Life*. Trans. Joseph Ward Swain. New York: Free Press.
- Finney, John M. (1978): "A theory of religious commitment" *Sociological analysis*, 39, 1: 19-35.
- Flower, J. Cyril. (1927/2001): *An Approach to the Psychology of Religion*. London: Routledge.
- James, William. (1902 org. 1982): *The Varieties of Religious Experience*. U. S. A.: Penguin Book.
- Otto, R. (1958): *The Idea of the Holly*. London: Oxford University Press.
- Payne, Barbara P. and Kirk W. Elifson (1976): "Commitment: a comment on uses of the concept", *Review of Religious Research* Vol. 17: No. 3: 209-215 (Spring).
- Schleiermacher, Fredrich Daniel Ernst. (Trans. Richard Croute) (1996): *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. Cambridge University Press.
- Smith, W. Robertson, (1889): *Lectures on the Religion of the Semites*. Edinburg: Black.
- Stark, Rodney. (1965): "A taxonomy of religious experience" *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5: 97-116.
- Stark, Rodney. (1977): "Must all religion be supernatural?" in: Bryan Wilson (ed.) (1977) *The Social Impact of New Religions*. New York: Rose of Sharon Press. (P. 59-177).
- Stark, Rodney and Charles Y. Glock. (1968): *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkeley: University of California Press.
- White, Richard H. (1968) "Toward a theory of religious influence." *Pacific Sociological Review*, 11: 23-28.