



Studies on the Core of Religion Leading to the De-identification of Religion

Alireza Shojaeizand¹ 

Submitted: 2025.03.08

Accepted: 2025.09.06

Abstract

Study on the core of religion can be considered one of the necessary and beneficial steps in the direction of subject identification. A movement that, if continued and placed on the right path, could be effective in moderating and correcting the prevailing reductionist approaches and help to repair and strengthen various fields of study of religion. However, this endeavor, stemming from its roots in Christianity and modern West, took a course that was at odds with its original purposes. Rather than distinguishing it from similar categories and emphasizing the aspects of distinction, it promoted the de-identification of religions. Continuing this trend not only deprives objectivity from studies of religion, but also disregards the significant distinctions among religions, leading to the weakening and eventual extinction of the knowledge that it has fed on and from which it has gained its credibility. Another consequence of persisting in this trend is a change in purposes, moving from a position of *understanding religion* to a kind of *constructing religion*.

Keywords

core of religion, religious experience, reductionism, understanding religion, constructing religion


© The Author(s) 2026.



1. Associate Professor, Department of Sociology, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
(shojaez@modares.ac.ir)



گوهرشناسی‌های منتهی به تعیین‌زدایی از دین

علی‌رضا شجاعی‌زند^۱ 

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۵

دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۸

چکیده

گوهرشناسی دین را می‌توان یکی از گام‌های لازم و مفید در راستای موضوع‌شناسی قلمداد کرد. حرکتی که در صورت تداوم و قرار گرفتن در مسیر درست، می‌توانست در تعدیل و اصلاح رویکردهای تحویلی غالب مؤثر افتد و به ترمیم و تقویت رشته‌های مختلف دین‌پژوهی کمک کند. این تلاش اما، به دلیل خاستگاه و زمینه‌هایی که در مسیحیت و غرب مدرن داشت، در مسیری افتاد که مغایر با اغراض نخستین آن بود و بیش از افراز آن از مقولات نزدیک و برجسته‌سازی وجوه تمایز، به تعیین‌زدایی از ادیان دامن زد. ادامه این روند علاوه بر سلب عینیت از مطالعات دین، تمایزات مهم میان ادیان را هم نادیده می‌گیرد و به سست شدن و انقراض دانشی کمک می‌کند که خود از آن تغذیه کرده و اعتبار گرفته است. از نتایج دیگر ابرام بر ادامه این روند، تغییر در غایات بوده است و انتقال از موقعیت شناختن دین به نوعی از ساختن دین.

کلیدواژه‌ها

گوهر دین، تجربه دینی، تحویل‌گرایی، دین‌شناسی، دین‌سازی

۱. دانشیار گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (shojaeez@modares.ac.ir)

مقدمه

گوهرشناسی دین و تأمل در ادبیات تولیدشده پیرامون آن در غنی‌سازی جامعه‌شناسی دین و عینیت‌بخشی به برخی از سرفصل‌های آن مؤثر است. این کمک به واسطه بصیرت‌هایی است که به ما در تکمیل «موضوع‌شناسی» این رشته می‌دهد. روشن است که این فرض و مبادرات متعاقب آن متفاوت از سنت کلاسیک و رویکردهای معتادی است که اعتنای چندانی به موضوع مطالعه خویش نداشته و خود را به ماندن در قالب‌های مفهومی-نظری غربی و مسیحی ملزم می‌دانسته‌اند.

در نگاه و رویکردهای غیرتحویلی مورد اشاره، همه چیز از موضوع و به بیان دقیق‌تر، از واقعیتی آغاز می‌شود که موضوع شناسایی قرار گرفته و همان است که حسب اقتضائات و شرایطش، چارچوب‌های تحقیق را تعیین می‌کند و گام‌ها و مراحل بعدی کار را رقم می‌زند. گوهرشناسی و موضوعیت یافتن آن در جامعه‌شناسی دین از اینجا نشئت گرفته و به نزدیکی و استمدادجویی از دیگر حوزه‌های دین‌پژوهی، مثل فلسفه دین و الهیات، انجامیده است.

دلایل و پشتوانه‌های منطقی این تغییر رویکرد و راهیابی تدریجی آن به مطالعات دین‌پژوهی را باید در ماهیت دلالتی دین جست و شرایط و لوازمی که در شناخت آن باید رعایت کرد. همین جنبه است که دین را از پدیده‌های جهان طبیعی و از پدیده‌های غیردلالتی جهان انسانی متمایز می‌کند و کسب‌آشنایی‌های هر چه عمیق‌تر و همه‌جانبه‌تر آن را ضروری می‌سازد (شجاعی‌زند ۱۳۹۲). آثار این اهتمام به موضوع را، اگر به‌درستی اعمال و عملیاتی شود، می‌توان در مطالعات جامعه‌شناختی دین بعینه مشاهده کرد. در سطح خرد، آنجا که به مطالعه «دینداری» و تغییرات آن می‌پردازد و همبستگی‌های آن را با دیگر متغیرهای اجتماعی بررسی می‌کند و در سطح کلان وقتی که به سراغ «دین» می‌رود و نسبت آن را با مقولاتی چون فرهنگ و ایدئولوژی و گفتمان، با نوشتن و نواندیشی و توسعه، با مدرنیته و پست‌مدرنیسم و بالاخره با عرفی شدن و جهانی شدن و از این قبیل، مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد.

این مکث و واریسی در گوهرشناسی دین اما غرض مهم‌تری نیز دارد و آن ردیابی جریان نوظهور و در عین حال تناوری است که در ادبیات دین‌پژوهی متأخر شکل گرفته و با وجود سرمنشأهای متفاوت، به هم رسیده و به هم‌افزایی پرداخته‌اند. اعتنا و اهتمام دین‌پژوهان در اجزا و ماهیت دین و تلاش برای شناخت دقیق و از نزدیک‌تر آن می‌توانست نویدبخش فاصله‌گیری از رویکردهای تحویلی باشد و از این حیث نوعی پیشرفت محسوب شود؛ اما دچار عارضه ابدال در غایات گردید و در مسیری قرار گرفت که به «دین‌سازی» بیشتر شبیه شده است تا «دین‌شناسی».

منظور از دین‌سازی در این مقال، ابداع و صورت‌بخشی به دین جدید و از صفر نیست، بلکه مسیر به هر گونه دست‌کاری‌گزینشی و مداخله آگاهانه در آموزه، اجزا و قلمرو دین‌های موجود است، به قصد اصلاح و تکمیل یا سازگار نمودنشان با انتظارات عصری و شرایط مدرن. این مبادرات غالباً مشفقانه، مسبوق بر این فرض‌اند که دین یک پدیده غیردلالتی نامتعیّن سیال و برساختی است. نشانه‌هایی از این نوع دین‌سازی یا آمادگی برای دین‌سازی را می‌توان در نظریاتی یافت که با یکی از رویکردها و رویه‌های زیر همراه شده‌اند:

۱. رویکرد تحویلی، که به نادیده‌انگاری جنبه دلالتی، فحوایی و انشایی دین و همسان‌شماری آن با دیگر پدیده‌های اجتماعی دچار است؛

۲. دست‌کاری‌های گزینشی در دین که از دو عامل و زمینه زیر نشئت می‌گیرند:

• ساده‌سازی‌های علمی، که ناشی از مضایق شناختی و الزامات روش‌شناختی هستند و از ناحیه

عالمان رشته‌های مختلف علمی بر موضوع تحمیل می‌شوند. مصادیق این قبیل مداخلات و دست‌کاری‌ها را می‌توان در تجزیه و تجمیع دوباره ابعاد دین مشاهده کرد و همچنین در تبدیل زبان دین به زبان علم.

• بازنگری‌های گفتمانی که بر انتظار پیشینی ایشان از دین اثر می‌گذارد و به کم‌وزیاد کردن قلمرو دین و ترویج قرائت‌های مُرَجَّح می‌انجامد.

۳. تعیین‌زدایی از دین، که البته غیر از دین‌سازی است، اما مقدمه‌ای است برای مُجاز شمردن انواع مداخلات در آن و رفتن به جانب دین‌سازی.

۴. تسری قابل دفاع اصل «برساختی بودن واقعیت‌های اجتماعی» به یک پدیده دلالتی مثل دین، که یک تحدی نابجا است و به انتفای آن می‌انجامد؛ در عین حال موجب فاعلیت‌بخشی است و به فاعلان اجتماعی هر عصر و مصر این حق را می‌دهد که در ساختن دین‌های مطلوب خویش سهیم باشند و مشارکت نمایند.

مسئله و منظور ما از گشودن پرونده گوه‌رشناسی دین بازنمایی همین چرخش و انصراف از مقصود است، روندی که از اعتنای به موضوع و گوه‌رشناسی دین آغاز می‌کند، اما به نحوی متعارض‌نما، به تعیین‌زدایی از دین می‌رسد و دست آخر از دین‌سازی‌های سیال سر در می‌آورد. این مسئله و مدعای طرح‌شده درباره آن را به تدریج، پس از مکثی در پیشینه بحث و مقدمات مفهومی و نظری آن، بیشتر باز خواهیم کرد.

۱. امتناع ادیان از گوه‌رشناسی

دین و دینداری کل‌های یکپارچه‌ای‌اند که اعتباراً و به منظورهای شناختی و تعلیمی تجزیه می‌شوند. تجزیه اگرچه به فهم ما از پدیده‌های پیچیده کمک می‌کند، در عین حال آنها را در معرض نقص و خطاهای دیگری قرار می‌دهد که از هم‌گسیختگی و استقلال‌بخشی به اجزا و مقابل‌نشانی از جمله آنها است. حال اگر کار را به سمت رجحان‌بخشی به برخی از اجزا و گوه‌رشناسی دین ببریم، آن را با چالش و آسیب‌های احتمالی بیشتری مواجه خواهیم ساخت.

لازمه منطقی گوه‌رشناسی دین وزن‌دهی به ابعاد است و آن نیز از ضرورت‌هایی برخاسته که تلاش‌های مربوط به سنجش میزان دینداری اقتضا داشته‌اند (شجاعی‌زند ۱۳۹۴). به تبع آن، این سؤال اساسی مطرح می‌شود که ادیان تا چه حد واجد چنین ساختار و قابلیت‌هایی هستند؟ آیا چنین اجازه و امکانی را به ما می‌دهند تا گوه‌رشان را کشف کنیم و از صدف و دیگر اجزای تشکیل‌دهنده آنها متمایز سازیم؟

با این که می‌توان تعابیر و تصریحاتی از بُعدشناسی و ترتیب حلول ابعاد و حتی رجحان‌بخشی به آنها را در متون اصلی ادیان یافت و اطمینان حاصل کرد، اما مشکل همچنان باقی است؛ زیرا که فاقد تفصیل‌اند و بیان‌شان هم با آنچه در مطالعات دینداری نیاز است، تفاوت دارد. گویا وجود همین مانع و نیاز به رفع آن بوده که دین‌پژوهان متأخر را وادار به دخل و تصرفاتی در صورت و فحوای دین کرده و برای این کارشان هم که نوعی دین‌سازی است، مورد ایراد و اعتراض متألّهان و متکلمان ادیان قرار گرفته‌اند. بخشی از ایراد و اختلاف پدیدآمده میان این دو گروه را به جز آغراض متفاوت، باید در تفاوت‌های زبانی علم و دین جست. زیرا دین درباره خود به زبانی سخن گفته و از مفاهیمی استفاده کرده است که با آنچه دین‌پژوهان به منظورهای دیگری ابداع کرده و به کار می‌برند، تفاوت دارد. بخش دیگر اما مربوط به تأثیرپذیری‌های گفتمانی است که جلوتر بدان خواهیم پرداخت.

بنابراین اگر بتوان به قرائن و شواهدی در متون دینی مبنی بر رجحان‌بخشی و اولویت‌بندی ابعاد و مؤلفه‌های

دین دست یافت، گوهرشناسی را نمی‌توان؛ خصوصاً با فحوا و قالبی که در ادوار اخیر مطرح شده و موضوعیت یافته است. به همین رو این بحث‌ها را عمدتاً در بین دین‌پژوهان مدرن و نواندیشان دینی می‌یابیم و کمتر در میان عالمان دین و پیروان آن. گواه آن هم این است که ردّ باریکی از این بحث را جز در برخی از مناظرات کلامی فرقه‌ها و نحله‌های دینی گذشته، در جای دیگری نمی‌یابیم؛ در حالی که اوج آن مربوط به این اواخر است و از سوی کسانی است که قصد دست‌کاری‌های بنیادی و کم یا زیاد کردن‌های مطلوب خویش را داشته‌اند؛ عمدتاً هم با این قصد که شاید بشود دین را با مقتضیات دنیای جدید و انتظارات برآمده از آن همراه کرد.

پس با این که منظور نخست از گوهرشناسی، تعمیق شناخت از دین به مثابه موضوع بوده، به دلیل خاستگاه و عقبه آن و غلبه رویکردهای مدرن و پُست‌مدرن، در مجرای افتاده که حاصلش، خلاف گمان و انتظارات اولیه شده است. تعیین‌زدایی از ادیان موجود و افتادن ناخواسته در مسیر دین‌سازی، محصولات اجتناب‌ناپذیر فرایندی است که دین‌پژوهان مدرن از رشته‌های مختلف، در پیش گرفته‌اند.

لازم است قبل از واری‌های دقیق‌تر مفهومی به منظور افزاز آن از مقولات قریب، اشاره‌ای هم به سوابق این بحث و زمینه‌هایی که موجب امعان یافتن به آن شده است، داشته باشیم.

۲. خاستگاه و پیشینه گوهرشناسی دین

بحث‌های درگرفته پیرامون «گوهر دین» را هر جا ببینید و واری کنید، به نحوی در پیوند و نسبت با «تجربه دینی» خواهید یافت. این پیوند و پیدایی هم‌زمان، یک اتفاق ساده یا هم‌نشینی تصادفی نیست؛ بلکه به عقبه و زمینه‌های مشترک آنها برمی‌گردد. یکی از دلایل مهم این همراهی، ریشه‌های نظری-تاریخی به‌کارگیری این مفاهیم است و موضوعیت پیدا کردن هم‌زمان‌شان برای متألّهان نوگرا و دین‌پژوهان دوره مدرن. دغدغه «گوهر دین» و پرسش‌های محققانه پیرامون آن، درست از زمانی آغاز شد که تأملات در اطراف پدیده‌ای به اسم «تجربه دینی» هم به راه افتاده بود (پراودفوت ۱۳۷۰، ۳۱۵-۳۱۶). بنا بر بررسی‌های صورت‌گرفته و تلقی رایج، آنها حتی از خاستگاه و منشأ مشترکی برخوردار بوده‌اند: آلمان و متألّهین پروتستان متأثر از کانت.

با این که تجربه دینی تنها یکی از پاسخ‌های ممکن به پرسش دین‌پژوهان از گوهر دین بوده، اما ارتباط و نزدیکی‌شان به حدی است که گویا هیچ فرض دیگری برای آن متصور نبوده و نمی‌شود مطرح کرد. این را از مقایسه آن با پاسخ‌های دیگر داده‌شده به این سؤال نیز می‌توان به دست آورد که کم‌بسامدند و حجم بسیار کمی از این ادبیات را به خود اختصاص داده‌اند. همان مقدار هم از یک موضع انفعالی بوده و به قصد مقابله با پاسخ اصلی ارائه شده به آن صورت گرفته است. درهم‌تنیدگی و آمیختگی میان آن دو چندان است که می‌شود مسئله را حتی به نحو واژگون هم صورت‌بندی کرد. یعنی چنین احتمال داد که مسئله از تجربه دینی آغاز و به طرح پرسش عمومی‌تر گوهر دین انجامیده است؛ فرضی که اثبات آن نیازمند بررسی‌های بیشتر و دقیق‌تری است.

برخی با ارجاع به رویکرد شریعت‌ستیز هگل در کتاب *استقرار شریعت در مذهب مسیح* (۱۳۶۹)، فضل تقدم را به او داده‌اند. هگل در آنجا از «گوهر دین مسیح» بحث کرده و آن را در برابر «شریعت مسیحی» نشانده است. بارزتر از آن، کار شلایرماخر است، حسب ارجاع و استناداتی که به آن داده شده است و می‌شود. اگر به پراودفوت (۱۳۷۰، ۱۲) تأسی کنیم و کتاب *درباره دین* (شلایرماخر ۱۷۹۹) را اولین نگاه‌شده‌های پیرامون این موضوع بدانیم، به همین نتیجه می‌رسیم که این، ضرورت‌های طرح تجربه دینی بوده که او را به سمت طرح پرسش بنیادی‌تر گوهر دین

کشانده است. شلایرماخر با سخنرانی‌هایی که در زمان حیاتش در قالب یک کتاب منتشر شد، دو ابداع و اثر مهم در این مسئله از خود باقی گذارد: نخست آن که تجربه دینی را در عداد ابعاد و مؤلفه‌های دین آورد؛ مدعایی که ظاهراً هیچ سابقه‌ای تا پیش از او نداشته است. دوم این که بدان در منظومه دین، محوریت و اولویت بخشید. غرض وی از هر دو کار البته صیانت از دین بود و رهانیدن آن از فشار حملات سختی که از ناحیه عقل‌گرایان متأثر از نهضت روشنگری به آن وارد می‌آمد. شلایرماخر به دنبال خالص‌سازی دین و سبک کردن مسئولیت‌های آن بود و کاستن از حوزه‌ها و عرصه‌هایی که گمان می‌کرد بدان افزوده شده است. او دین را با این کار، هم از وحی و کتاب مقدس جدا ساخت، هم از عقل و هم از اخلاق و هم از هرگونه عمل دینی. دین بر این اساس، به ساحت «شهود»^۱ و «عواطف»^۲ و به یک معنا، به قلب مؤمن منتقل گردید (Schleiermacher 1996, 21؛ هوردرن ۱۳۶۸، ۴۱).

این راه را هم کانت، با فراقی که میان جنبه‌های نظری و عملی عقل در افکنده بود (کانت ۱۴۰۰)، به روی او گشود و در بستری پیش‌برد و به نتیجه رساند که از یک سو با واکنش رمانتیست‌ها به عقل‌گرایی افراطی عصر روشنگری همراه بود و از سوی دیگر با رویکردهای اصلاح‌شده دینی و انشعابات فرقه‌ای از کلیساهای اصلی؛ اعم از کاتولیک و پروتستان و انگلیکان (اسمارت ۱۳۸۳، ۱۹۱-۲۶۳). این سه عامل تقریباً هم‌زمان و هم‌سو، فضا را برای چنین تغییر نگاهی به دین از پیش آماده کردند.

برای عامل اخیر می‌توان ریشه‌های بازهم عمیق‌تری در سنت مسیحی سراغ داد و همچنین در اولین نهضت اصلاح دینی که مارتین لوتر در ابتدای قرن شانزده به راه انداخت و به احیا و تقویت الهیات آگوستینی در برابر الهیات تومایی منجر شد. بی‌اعتنایی ریشه‌داری که در نگاه آگوستینی نسبت به جنبه‌های معرفتی و رفتاری دین وجود داشت، باعث شد تا تعالیم دینی به جانب وجوه عاطفی و درونی و شخصی‌تر آن برود و زمینه مساعدی برای طرح و برجسته‌سازی تجربه دینی فراهم آورد. عامل اولیه انشعابات فرقه‌ای در مسیحیت که از منازعه بر سر اعتقادات راست‌کیشانه^۳ آغاز شده بود، به تدریج جایش را به منازعه بر سر ابعاد مختلف دین و محوریت و اولویت آنها داد. لذا به هر میزانی که از اهمیت بعد اعتقادات کاسته می‌شد، بر ارزش و تعیین‌کنندگی احساسات شورمندانه^۴ در دین افزوده می‌گردید. این همان بستری است که زمینه‌ساز ظهور و امعان یافتن توأمان به دو مقوله «تجربه دینی» و «گوهر دین» شده است. شرایطی که در غیر بستر مسیحی و غربی نظیری نداشته است و در تعمیم بی‌محابا و الگوبرداری از آن باید احتیاط کرد.

۳. واری‌های مفهومی

گوهر دین چیست و فرض آن برای دین و دینداری تا چه حد ضروری و راهگشا است؟ آیا همان ذات و روح و جوهر دین است یا هسته مشترک و سخت‌ادیان؟ آن را باید نطفه و نقطه آغازین دین شمرد یا غرض و غایت آن؟

بدیهی است که نمی‌توان پاسخ قاطع و رافعی به این سؤالات داد و معنا و مضمون محرز را بدان منتسب ساخت؛ زیرا برداشت‌ها و نظرات مختلفی وجود دارد که هنوز به نتیجه مورد اجماعی نرسیده‌اند. به منظور نزدیک شدن به درک صائب‌تری از آن، لازم است ابتدا، برداشت‌های نادرست و خلط‌های صورت‌گرفته را برطرف کرد و دامنه اختلاف نظرهای مفهومی را تا جای ممکن، کاهش داد.

گوهر دین^۵ اولاً با بحث ذات و ماهیت دین^۶، که بیشتر در مسئله تعریف موضوعیت پیدا می‌کند، فرق دارد. همچنین با بحث‌هایی که از یک موقعیت برون‌دینی صورت گرفته؛ نظیر آنچه فوئرباخ در دو کتاب جوهر مسیحیت

(۱۸۴۱) و جوهر دین (۱۸۴۶) دنبال کرده است. این مسئله در واقع بحثی است از یک موضع همدلانه و درون‌دینی که نوعاً از سوی متألهان و دین‌پژوهان صاحب‌گرایش مطرح شده است. به همین رو اختلاف نظرات پدیدآمده درباره آن را باید در زمره اختلافات درون‌دینی یا فی‌مابین ادیان محسوب کرد؛ در عین حال که تأثیرات بیرونی عارض بر آن را نمی‌توان نادیده گرفت و اثر دیگر عوامل علی‌پیدایی و بسط آن را هم نباید از قلم انداخت.

حساب آن را همچنین باید از آن دسته از بحث‌هایی که بعضی از ابعاد دین را به مثابه بدیل‌های مستقل و بی‌نیاز از دین دنبال کرده‌اند و می‌کنند، جدا کرد. زیرا در اینجا صحبت از ابعاد و اجزای دین است و این که از میان آنها کدام یک از محوریت، اولویت یا اهمیت بیشتری برخوردارند. «اخلاق» و «معنویت» و «تجربه دینی» در این رویکرد به مثابه یکی از ابعاد دین و یا بنیادی‌ترین بُعد آن^۶ مطرح‌اند و شناخته می‌شوند و نه یک مقوله مستقل بیرونی که به دین افزوده یا با دین همراه شده است.

از واکاوی در آرا و نظریات الهیاتی و درون‌دینی، با انواع دیگری از اختلاف برداشت‌ها مواجه می‌شویم که از موارد مذکور نیستند و در عین حال بیانگر تمایزات مهمی‌اند. این برداشت‌ها و تعبیر را به اجمال و با قدری تسامح می‌توان در پنج دسته زیر از هم تفکیک کرد:

۱. آنان که بحث را به ترتیب «حلول ابعاد» مربوط کرده و گوهر دین را همان نخستین بُعد منجر به ظهور و شکل‌گیری دین یا منتهی به دیندار شدن دانسته‌اند.

۲. دسته‌ای که در جستجوی بُعدی مشترک میان ادیان بوده و همان را به عنوان گوهر دین یا «هسته سخت» آن معرفی کرده‌اند.

۳. از تدقیق در نظریات و برداشت‌های افاده‌شده در این باره می‌توان به تفاوتی رسید که برخی میان سه مفهوم «گوهر دین»، «گوهر مشترک ادیان» و «گوهر دیانت» قائل شده و تأکیدشان را هم بر روی سومی گذارده‌اند. همان که از آن با عنوان «روح دین و دینداری» نیز یاد شده است.

۴. معنای چهارم از گوهر دین را باید در کسانی جست که به جای تأکیدات پیش‌گفته، توجه‌شان معطوف به «غرض و غایت دین» بوده است و همان را به مثابه گوهر دین شناخته و معرفی کرده‌اند.

۵. و بالاخره کسانی که گوهر دین را از مسیر «غیرت‌سازی» میان ابعاد و پافشاری بر یکی از دو سوی سازه‌های قطبی به دست آورده‌اند.

توجه شود که اینها نه معرف‌ها، بلکه معانی پنجگانه گوهر دین‌اند که به نحو منفرد یا ترکیبی به کار می‌روند. در مرور سریعی که بر نظریات مطرح‌شده در این باره خواهیم داشت، ردّ و اثری از این برداشت‌ها را نیز نشان خواهیم داد.

۴. واکاوی نظریات

بحث گوهر دین، همچنان که آمد، از موضوعات مورد توجه خواص بوده است؛ خصوصاً آن دسته که به تأمل در اجزای دین خویش و مقایسه آن با دیگر ادیان اهتمام داشته‌اند. متأملان و دین‌پژوهانی که سراغ این بحث رفته‌اند، با تمام اختلافات و نظریات متفاوتشان، در یک چیز مشترک بوده‌اند و آن تعلقشان به پارادایم فکری مدرن است. این جنبه در حین مرور و معرفی نظریات بیشتر آشکار خواهد شد.

نخستین تأملات از این دست به نظریه‌پردازانی تعلق دارد که کارشان را با جستجوی شامل‌ترین عناصر مشترک در ادیان آغاز کرده‌اند. این تلاش‌ها ایشان را به سوی عنصری سوق می‌داد که به نظر می‌آمد بنیادی‌ترین مؤلفه دین

باشد. «بنیادی» در معنای گسترده آن که می‌توانست شامل نقطه آغازین دین، هسته سخت، روح غالب و غایت آن باشد. در بررسی و جمع‌بندی پاسخ‌های داده‌شده به این سؤال، به فهرست متنوعی می‌رسیم که عناصری چون «امر مقدس یا متعال»، «رستگاری و تعالی‌جویی»، «جهت‌مندی و غایت‌نگری»، داشتن «زبان نمادین»، «نگرش اسطوره‌ای» و «پیوندهای محکم اجتماعی» از اجزای مشترک آنها است؛ البته با تعابیر و مضامین خاصی که در هر دین متفاوت از دیگری بوده است. مبنا و مسیر نیل به این قبیل مقولات نیز عمدتاً استقرانات ناقص و مشاهدات بیرونی ایشان بوده است؛ به اضافه میل شدیدی که به تعمیم و مشابهت‌یابی‌های سهل‌گیرانه داشته‌اند؛ آن هم در چارچوب و قالب‌هایی از پیش آماده که نوعاً از ادیان پیشرفته، خصوصاً مسیحیت، اخذ می‌شده است (الیاده ۱۳۷۲، ۱: ۹۶-۱۱۴). این همان نگاه و مبنایی است که بر اکثر مطالعات دین‌پژوهی این دوره غلبه داشته و شرح آن را باید در جای دیگری، ذیل بحث از تحویل‌گرایی در مطالعات جامعه‌شناختی دین، دنبال کرد (نک. شجاعی‌زند ۱۳۹۸).

ماحصل این تأملات و تلاش‌های مکمل به منظور رسیدن به عنصر محوری دین، در ابتدا صرف بحث‌های «تعریف دین» شد و به‌کارگیری آن در «گوهرشناسی دین»، با قدری تأخیر همراه بوده است. انصراف نظر از تعریف و امعان یافتن به گوهر دین نیاز به تحول و تبدلاتی داشت که باید در خاستگاه نظری و اغراض دنبال‌کنندگان آن پدید می‌آمد. به همین روست که گوهرشناسی دین را عمدتاً در بین متألهان جدید و روشنفکران دینی مشاهده می‌کنیم؛ با همان تعلق خاطر که به مدرنیته داشته‌اند، در حالی که تعریف دین نوعاً از خاستگاه‌های متنوع و عقبه قدیمی‌تری برخوردار بوده است.

در واری ادبیات موجود درباره چستی دین، به نظریاتی برمی‌خوریم که به جای فهرستی از مشترکات، به ممیزات خاص و محدودتری درباره دین رسیده‌اند و به یک یا دو معرّف اصلی برای آن، بسنده کرده‌اند. برای مثال، نظریاتی که صرف «اعتقاد» را ممیزه اصلی دین یافته‌اند (Roberts 1990, 21-22; Gilbert 1991) یا نظریاتی که اعتقاد به «ماوراءالطبیعه» (Stark and Bainbridge, 1980; Fallding 1974, 3) و یا اعتقاد به «موجودات روحی» (Tylor 1971) و «فراشری» (Spiro 1966, 98) را معرّف اصلی دین محسوب کرده‌اند. همچنین است تأکیدی که برخی بر «امر مقدس» داشته (Berger 1967; Paden 1994, 10; Pargament 1997) و جدایی آن از امور عرفی را ممیز دین دانسته‌اند (دورکیم ۱۳۸۳، ۵۲-۴۸). مردم‌شناسان اما به دلیل تمرکزشان بر جوامع بدوی و نداشتن راهی برای نیل به ابعاد و جنبه‌های دیگر، «مناسک» را عنصر محوری دین یافته‌اند؛ تا به جایی که کسی مثل مارت نتیجه می‌گیرد که دین چیزی جز رقص نبوده است (Marett 1914, xxxi; Roberts 1990, 3).

این ادبیات نظری را هنوز نمی‌توان در زمره نظریات خاص‌تری محسوب کرد که گوهرشناسی دین را در روندی نامنتظر، به تعیین‌زدایی از ادیان موجود و صورت‌بخشی به گونه‌های متنوعی از دین‌ها و شبه‌دین‌های جدید مربوط می‌سازد. تفاوت و تخصیص این نظریات را بیش از هر چیز و هر جا باید در موقعیت و موضع پیشینی نظریه‌پردازانش نسبت به دین جست؛ همان که در ادبیات دین‌پژوهی از آن با عنوان «انتظار از دین» یاد شده است. همین ویژگی موجب شکل‌گیری و بروز دو مشخصه دیگر شده و بحث‌های گوهر دین را از یک جانب به «صورت مطلوب دین» و از جانب دیگر به «غیریت‌سازی‌های قطبی» مربوط کرده و قرین ساخته است. این دو عنصر اخیر شاید از معرّف‌ترین نشانه‌ها برای تمایزبخشی به نظریات گوهر دین باشند و می‌توانند به ما در بازشناسی آنها از نظریات عمومی‌تر دین کمک کنند. فرض و قبول آنها به مثابه مایز این نظریات، تأییدی است بر همان نکته پیش‌گفته

درباره جهت‌مندی کلامی و مرامی گهرشناسی‌ها. «مطلوبیت» و «غیریت‌سازی» ملحوظ در این نظریات نوعاً متکی و مسبوق به انتظاراتی است که از دین دارند و آن نیز مأخوذ و ملهم از یک ایدئولوژی یا گفتمان غالب است. آن ایدئولوژی و گفتمانی هم که نقشی تعیین‌کننده در شکل‌دهی به انتظارات ایشان و صورت مطلوب دین داشته، در غالب موارد، مدرنیته بوده است. «دیگری»‌هایی هم که از طریق گهرشناسی از آن طرد شده یا می‌شوند، همان جنبه‌ها و جهاتی‌اند که مدرنیته آنها را برنمی‌تابد یا رقیب خود می‌داند.

بر این اساس با یک مجموعه نظریات دوگانه‌ساز و مبتنی بر انتظارات از دین مواجه می‌شویم که الهام‌بخش گهرشناسی دین نیز بوده‌اند. برای مثال، واخ در بحث از اثر تمایزات اجتماعی بر روی دین، از دوگانه‌ای یاد کرده است که حاوی اشاراتی به گهرشناسی دین است. غیریت‌یابی و دوگانه‌سازی او از عناصر درونی و تشکیل‌دهنده دین البته بی‌طرفانه و تحلیلی است و لذا به مقابل‌نشانی و رجحان‌بخشی یکی بر دیگری منتهی نشده است. مدعای اصلی واخ این است که تمایزات اجتماعی پیروان، تنها بر روی «دین عینی» ایشان تأثیر می‌گذارد و نه «دین ذهنی». جنبه عینی مطمح نظر او همان جوهری است که جمعی و مشهودند و خود را در ابعاد اعتقادی و مناسکی و شعائری دین نشان می‌دهند؛ جنبه ذهنی اما بیشتر مبین وجه فردی، درونی و عاطفی دین است و آشناترین جلوه آن هم همان تجربه دینی است (واخ ۱۳۸۰، ۲۲۹-۲۳۰).

فلاور در دوگانه دیگری قریب به همین مضمون، از دو وجه «مشاهدتی» و «غیر مشاهدتی»^۸ دین یاد کرده است، با این تفاوت که وجه مشاهدتی تنها شامل جنبه‌های رفتاری دین است و بخش نادیدنی، شامل وجوه شناختی و عاطفی و معنوی که به آن تجربه رازآمیز^۹ می‌گوید. به منظور تفصیل و تعمیق بحث، او عناصر مکملی را هم به غیریت‌یابی خویش افزوده، مثل انگیزه^{۱۰} که ملاکی برای جداسازی دو دینداری «انطباقی»^{۱۱} و «هدفمند»^{۱۲} (دینداری منفعلانه و دینداری مقصود) از یکدیگر شده است. غیریت‌یابی او در همین مسیر نهایتاً از دو گونه «دینی بودن»^{۱۳} و «دینی عمل کردن»^{۱۴} سر در می‌آورد (Flower 2001, 2-5) که دلالت‌بخش‌تر از انواع «رفتاری/تجربی» و «مشاهدتی/غیرمشاهدتی» پیش‌گفته خود او هستند.

از این سنخ تأملات در دین و غیریت‌یابی‌های قطبی که آشکارا یا به‌تلویح، مبتنی بر مطلوبیت‌های پیشینی دین‌پژوهان باشد، فراوان می‌توان سراغ داد. نمونه دیگر آن گزارشی است که کیوپیت از تفکر دینی متأخر ارائه کرده است و می‌گوید تمایل رو به رشدی وجود دارد که «ایمان» را در برابر «دین» می‌نشانند (کیوپیت ۱۳۷۶، ۳۱۸؛ هوردرن ۱۳۶۸، ۱۴۷). از دوگانه او چنین استنباط می‌شود که در صدد رهانیدن ایمان از چارچوب‌های بسته دین بوده است و استقلال‌بخشی و مقابل‌نشانی آن با دیگر اجزای دین. برداشت ملائم‌تر از آن هم مبین نوعی گهرشناسی برای دین است و تأکید بر تقدم و محوریت و اهمیت ایمان در این سازه مرکب.

همین تأکید بر ایمان است که به تدریج جایش را به «تجربه دینی» داده است تا به همین میزان هم محدود و ملتزم به سنت دینی نماند. تجربه دینی از این پس به یکی از موضوعات محوری دین‌پژوهی در شاخه‌های مختلف علمی بدل شد و به بحث‌های گهرشناسی نیز راه پیدا کرد. پیش‌تر هم اشاره شد که «تجربه دینی» از رایج‌ترین پاسخ‌هایی است که به سؤال از گوهر و عنصر بنیادی دین داده شده است.

۵. تجربه دینی به مثابه گوهر دین

اگر پاسخ به سؤال عمومی گوهر دین را عجالاً و با اتکای به فراوانی آن همین تجربه دینی بدانیم، لازم است مکتبی هم

در معانی و منظوره‌های رایج از تجربه دینی داشته باشیم و دیگر نظریات گوهر دین را از مجرا و مدخل آن دنبال کنیم. لاقلاً سه معنای متفاوت از تجربه دینی وجود دارد:

یک. تجربه دینی «اساس و سرمنشأ» دین است. بدین معنا که اولین بارقه پدیده‌هایی است که نام دین گرفته و ابعاد و جوانب مختلفی پیدا کرده و جمعیت و پیروانی را در اطراف خویش گرد آورده‌اند. این مدعا را می‌توان حتی در باب ادیانی به کار بُرد که بنیان‌گذارانش خود را دریافت‌کنندگان وحی و فرستاده‌ای از جانب خدا معرفی کرده‌اند. ویلیام جیمز هم بر همین اساس، «دین شخصی» بنیان‌گذار را سرمنشأ «دین نهادی» در بودیسم و مسیحیت و اسلام دانسته است (جیمز ۱۳۹۳، ۴۹-۵۰). تیلور می‌گوید دین با تمام اجزا و ابعادش از نظر جیمز یک امر دست‌دوم برآمده از تجربه دینی است (تیلور ۱۳۸۹، ۵۶-۵۹).

دوم. غایت و غرض نهایی دین است. تجربه دینی بر این اساس، اتفاق مهم و تحول عمیقی است در فرد که زمینه‌های آن پس از پیروی و پای‌بندی‌های مجدانه به دستورات و ممارست‌های فراوان دینی و به تدریج فراهم می‌آید و به تحقق می‌رسد. مصداق این معنا همان تجربه‌های عرفانی و متعالی ادیان است، همان که در عرفان اسلامی، در منتهای سلوک معنوی و با گذر از مراحل شریعت و طریقت محقق می‌شود.

سوم. تجربه دینی نه در آغاز است و نه در انجام، بلکه در تمامی مراحل دینداری است و به مثابه جلوه و جنبه مهم‌تر آن باید دیده شود. از همین معنای سوم نیز ظاهراً دو برداشت متفاوت وجود دارد که صورت‌های خفیف یا غلیظ‌شده هم هستند. تجربه دینی در معنای خفیف حکم روح و ماده دین را دارد و ابعاد مختلف آن را غنی و سرشار می‌سازد. حال اگر نسبتش با ابعاد تغییر یابد و به جای تکمیل‌کننده، نقش بدیل آنها را در دین بازی کند، به نوع تغلیظ‌شده آن نزدیک می‌شویم.

در معنای اول و دوم تجربه دینی، بحث بر سر ترتیب حلول و اهمیت یافتن یکی از ابعاد و جنبه‌های دین بود و در معنای سوم، خصوصاً در نوع تغلیظ‌شده، بحث از تقلیل و تحویل دین است و فروکاست آن به تجربه دینی (Schleiermacher 1996, 5, 20).

این مکث و تأمل مفهومی در باب تجربه دینی را از آن جهت مقدم داشتیم تا بگوییم شلایرماخر را باید در همین دسته آخر قرار داد. با این که بحث تجربه دینی همواره با اسم ویلیام جیمز و کتاب *انواع تجربه دینی* (۱۹۸۲) همراه بوده، اما نقش اصلی و تعیین‌کننده در آن با شلایرماخر است و زمینه‌های دینی، فکری و الهیاتی اروپا. او آنچه را که جیمز در جامعه آمریکا و به نحو استقرائی و با تمرکز بر احوالات ماورایی افراد درگیر تجربه‌های شخصی یافته و در اطرافش سخن گفته بود (James 1982, 424-5)، قریب نیم‌قرن پیش‌تر و با تأملات نظری پیرامون دین و برخی تجدیدنظرهای الهیاتی به دست آورده است. با این که هر دو بر وجه فردی و عاطفی دین و نه اجتماعی و الهیاتی آن تأکید داشته و تجربه دینی را گوهر دین می‌دانسته‌اند (Schleiermacher 1996, 35؛ جیمز ۱۳۹۳، ۴۴۹-۴۵۰)، تفاوت‌های بعضاً مهمی با هم دارند.

از تفاوت‌های این دو، رویکرد کمابیش درون‌دینی شلایرماخر است، در برابر رویکرد فرادینی جیمز به آن چیزی که با تسامح ذیل عنوان مشترک تجربه دینی آورده‌اند. در حالی که مسئله شلایرماخر در این بحث دین بوده است، مسئله جیمز بیشتر انسان است و اثبات و برجسته‌سازی این گرایش فطری و بُعد وجودی آدمی. این ترکیب را از عنوان دومی که برای کتابش گذارده نیز می‌توان دریافت کرد: *مطالعه‌ای در طبیعت بشر*^{۱۰}.

منظور جیمز از «تجربه دینی» یک معنای عام و آزاد است و نه معنای خاصی که برخی آن را به مثابه بُعدی از ابعاد دینداری و یا به مثابه گوهر دین مطرح کرده‌اند (Glock 1959; Glock and Stark 1965; Stark and DeJong, Faulkner, and Warland 1976; Smart 1996). این تلقی را خصوصاً می‌توان از بحث تجربه عرفانی او به دست آورد که در درس‌گفتارهای شانزدهم و هفدهم به آن پرداخته است. این همان تمایز دومی است که با شلایرماخر دارد.

تحت تأثیر همین عقبه، رودلف اُتو گوهر دین را مواجهه با امر مقدس دانسته و جنس این مواجهه را احساس و عواطفی که تحت عنوان تجربه دینی شناخته می‌شد، معرفی کرده است (اتو ۱۳۸۰، ۴۰-۴۱، ۵۱). او همین را هم به میزان زیادی مدیون شلایرماخر است که معتقد بود درک شهودی دین صبغه معرفتی ندارد؛ حتی پایه وجودی هم ندارد، بلکه مبتنی بر احساس محض است (Schleiermacher 1996, 31).

آبراهام مزلو نیز در تلاش برای گهرشناسی به همین جنبه رسیده و از آن با عنوان «تجارب اوج» یاد کرده است. تجربه والا^{۱۶} از نظر او همان جذبه و مکاشفه شخصی و خصوصی پیامبر است یا هر صاحب بصیرتی که روح لطیف و طبع بسیار حساسی دارد. حاصل آن نیز همان وحیی است که در ادیان برجسته و شناخته‌شده مطرح بوده و بدان اشاره شده است (مزلو ۱۳۸۷، ۳۵، ۳۹-۴۲). مزلو با این فرض که همه تجربه‌های عارفانه در جوهرشان یکسان‌اند، مفهوم قرین و در عین حال متمایزی را مطرح کرده است به نام «گوهر دیانت». طرح ایده تجارب والا و ردیابی آن در ادیان مختلف شاید از اساس برای همین بوده که بخش مهمی از اختلافات میان آنها از میان برداشته شود (مزلو ۱۳۸۷، ۳۶؛ وولف ۱۳۸۶، ۸۱۵). تمییز مفهومی او و تأکید بر «گوهر دیانت» به جای «گوهر دین» را از اینجا می‌شود فهمید که می‌گوید: نیاز به ارزش‌های معنوی، اخلاقی و روحانی، اختصاص به هیچ کلیسایی ندارد؛ بلکه هسته مشترک تمام کلیساها و ادیان و از جمله ادیان بدون خدا است (مزلو ۱۳۸۷، ۷۲). از این بیان مزلو چنین به دست می‌آید که تمرکزش را از روی ادیان برداشته و همانند جیمز به جانب انسان منصرف شده و به سرچشمه دین‌ورزی انسان توجه پیدا کرده است (مزلو ۱۳۸۷، ۲۱).

تأکید مزلو بر کشش و ظرفیت معنوی در آدمی صائب است، در عین حال معلوم نیست که چرا آن را در مقابل نقشی که ادیان در تقویت و پاسخگویی به آن ایفا کرده‌اند، قرار می‌دهد و از چه رو مُصر است که نسبت و ارتباط میان این نیاز و جذبه معنوی در انسان را با دین و ماوراءالطبیعه قطع نماید (مزلو ۱۳۸۶، ۴۲۶؛ ۱۳۸۷، ۴۷-۵۲).

بهبانه و مدخل ورود جان‌هیک به گهرشناسی دین اما متمایز از متفکران پیش‌گفته است. او از مسیر توضیح و تبیین تکثرات دینی با این مسئله درگیر شده است. پلورالیسم دینی موجود در جهان از نظر هیک ناشی از بروزات تاریخی-فرهنگی همان گوهر مشترک ادیان است و آن را باید در تمایل انسان‌ها به عبور از خودمحوری^{۱۷} به حقیقت‌محوری^{۱۸} جست (هیک ۱۳۸۶، مقدمه).

۶. عقبه اسلامی گهرشناسی

اشاره شد که تجزیه و بُعدشناسی دین در عین ضرورت‌های علمی و تعلیمی‌اش، می‌تواند مسئله‌آفرین و آسیب‌زا باشد؛ خصوصاً وقتی که ارزیابی از ابعاد دین و مناسبات میان‌شان، تحت‌تأثیر اجوا و انتظارات بیرونی قرار گیرد و بر آن تحمیل شود. این برداشت و تحلیل عمومی ما است از تأملات دین‌پژوهانه آن دسته از نواندیشان مسلمانی که به سراغ گهرشناسی دین رفته یا در بحث‌هایشان به آن نزدیک شده‌اند.

بحث از غرض و غایات دین و نسبت‌های میان ابعاد و ترتیب حلول آنها پیش از این هم برای عالمان دین مطرح بوده است و در بسیاری از مباحث تفسیری و مواعظ تعلیمی‌شان بدان پرداخته‌اند. همچنین است تأملات ایشان در باب اصول و فروع دین، محکّمات و متشابهات، ذاتیات و عرَضیات، حقایق و اعتباریات، غایات و وسائل که از موضوع یک متکلم به آن پرداخته‌اند و بحث‌هایی که ذیل موضوعیت و طریقیّت، مقدمات و ذی‌المقدمات، اهم و مهم و احکام تراحم در اصول فقه میان‌شان برقرار بوده است. اینها نشان می‌دهد که ذهن ایشان کمابیش درگیر این قبیل تمایزات و مرجحات دینی بوده است، بی آن که آنان را متوجه و مصروفِ گوه‌شناسی دین کرده باشد. به علاوه نشان می‌دهد که با تمایزات میان اسلام و ایمان و احسان، میان عمل و نیت و صفات، میان حال و مقال و مقام، میان بیرون و درون و ظاهر و باطن که از مواد و عناصر اصلی این قبیل بحث‌ها است، آشنا و درگیر بوده‌اند؛ در عین حال که هیچ‌گاه به صرافت چنین استفاده‌ای از آنها نیفتاده‌اند. آنچه شاید مانع از ره سپردن به گوه‌شناسی دین شده و راهشان را از متأخرینی که بدان سو رفته‌اند جدا کرده، همان نگاه یکپارچه و کلیت‌نگر ایشان بوده است به دین و نسبت وثیق و اتکای متقابل که میان طرف‌های مورد اشاره برقرار می‌کرده‌اند. همین نگاه است که به جای تقابلی دیدن ابعاد دین و گونه‌های دینداری، به سراغ مرحله‌شناسی آنها می‌رود. شاهد مثال آن را هم می‌توان در بخش قابل توجهی از عرفای مسلمان یافت، آنجا که شریعت و طریقت و حقیقت (مطهری ۱۳۸۹)، یا تجلیه و تخلیه و تحلیه (مدرسی ۱۳۷۱، ۱۲-۱۳)، یا علم معامله و علم مکاشفه (غزالی ۱۳۶۴، ۹) را که مشیر به دین و عرفان هستند، به هم آورده و متلازم ساخته‌اند.

رویکرد تلائمی و نه تقابلی این جریان را می‌توان از این بیان علامه طباطبایی به دست آورد که می‌گوید:

[...] حاشا بر حکمت پروردگار که حقایقی باطنی و مصالحی واقعی باشد و ظواهری را تشریح کند که آن ظواهر بندگان را به آن حقایق و مصالح نرساند. آری همیشه گفته‌اند که ظاهر عنوان باطن و طریق رسیدن به آن است و باز حاشا بر خدای عزوجل که برای رساندن بندگان به آن حقایق، طریق دیگری نزدیک‌تر از ظواهر شرعش داشته باشد و آن طریق را تعلیم ندهد [...] (طباطبائی ۱۳۳۴-۱۳۵۱، مائده ۱۵-۱۹؛ نیز نک. طباطبایی ۱۳۸۷، ۹۳-۹۹).

در مقابل، برخی از نواندیشان مسلمان را داریم که جز به نحو گزینشی و جسته و گریخته، به این سنت و عقبه متوسل نشده و مراجعه نکرده‌اند و در همان حال، ارجاع و مراجعات فراوانی به سنت مسیحی و رویکرد مدرن آن داشته‌اند. حاصل آن نیز به ابتدای دین بر تباینات درونی منجر شده است و برخی طرد و ادب‌های دلخواهانه به منظور تأیید و تقویت آنچه در روزگار مدرن مطلوبیت دارد. آمادگی برای اعمال هر گونه تغییرات لازم در ترتیب حلول ابعاد نیز از تبعات اجتناب‌ناپذیر گام نهادن در این راه بوده است.

اقبال لاهوری را برخی به دلیل تأکیداتش بر تجربه دینی که اصطلاح ناشناخته‌ای در سنت اسلامی بود، سرسلسله این جریان دانسته‌اند، در حالی که چنین حکمی چندان صائب و دقیق نیست. زیرا بدون توجه به تکمله‌هایی که او در این باره داشته، صادر شده است. اقبال در کتاب *احیای فکر دینی در اسلام* (۱۳۴۶) به صراحت گفته است که «گوه دین، ایمان است و ایمان همچون مرغی، راه بی‌نشان خود را بی‌مدد عقل می‌بیند». لیکن بلافاصله آن را با بیان دیگری کامل و تصحیح کرده است: «[...] منکر هم نمی‌توان شد که ایمان چیزی بیش از احساس محض است [...] و چیزی شبیه یک جوهر معرفتی دارد.» او اضافه می‌کند که «دین به لحاظ وظیفه‌ای که بر عهده دارد، حتی بیش از علم، نیازمند است که اصول اولیه‌اش بر بنیان‌های عقلانی بنا شده باشد» (اقبال لاهوری ۱۳۴۶، ۳-۴). به نظر

می‌رسد اقبال، با همه تأثیراتی که از فلسفه غرب پذیرفته، هنوز دچار رویکردِ دوگانه‌ساز و مقابله‌جوی متأثر از آجوی مسیحی و مدرن نشده است. به همین رو تصریح می‌نماید که هیچ لزومی ندارد «اندیشه» و «اشراق» را معارض هم بدانیم (اقبال‌لاهوری ۱۳۴۶، ۵). احتیاط‌ها و تبصره‌های اقبال را می‌توان به حساب وفاداری و التزامی گذارد که به سنت اسلامی داشته است. هرچند سید حسین نصر آشنایی‌های او را به این پیشینه چندان عمیق و جامع نمی‌داند (اقبال‌لاهوری ۱۳۴۶، مقدمه).

با تمام تأکیدی که سنت اسلامی بر به‌هم‌آوری این عناصر داشته و اقرار زبانی و عمل جوارحی را نیز بر آن می‌افزوده (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۲۷)، کسانی بوده و هستند که در این بحث به فراتر از اقبال رفته‌اند، بدین معنا که هم بر جداسازی و مقابل‌نشانی ابعاد دین اصرار ورزیده‌اند و هم هر گونه زمینه معرفتی و تجلی بیرونی و هویت‌بخش را از ایمان دینی سلب کرده‌اند. احمد نراقی از جمله کسانی است که با همین نگاه غیریت‌ساز به گهرشناسی دین پرداخته و آن را نیز در تجربه دینی یافته است (نراقی ۱۳۷۸، ۹، ۳۴-۳۶). تجربه دینی از نظر او، هم بنیان اصلی دین است و هم آغاز و هم انجام آن (نراقی ۱۳۷۸، ۱۳۱، ۱۵۱). این در حالی است که این لفظ هیچ سابقه‌ای در آموزه‌ها و سنت اسلامی نداشته و مقولات و تعبیر نزدیک به آن هم در این سنت از چنین جایگاه و ترتیب حلولی که او ادعا کرده است، برخوردار نیستند.

از دیگر دین‌پژوهان معاصری که از موضع و صبغه روشنفکری به این موضوع نزدیک شده و به بحث درباره آن پرداخته است می‌توان از عبدالکریم سروش نام برد. مسئله سروش با دین البته مبانی‌تر از گهرشناسی و برجسته‌سازی تجربه دینی در آن است. او بحث را از جایی آغاز می‌کند که به اصل دین مربوط می‌شود و تا لوازم و پیامدهای اجتناب‌ناپذیر آن هم پیش می‌رود و به مسائلی بیش از آنچه نراقی و دیگران طرح کرده‌اند، می‌رسد و دامن می‌زند. تفاوت هم در این است که تجربه دینی را سروش «گهر پیامبری» دانسته (سروش ۱۳۷۸، ۶-۷) و آن را هم به معنایی فراتر از ایجاد ظرفیت و قابلیت دریافت وحی به کار برده است. دامنه تجربه دینی بنابراین، تا فرض فاعلیت پیامبر در صورت‌بخشی به محتوای دین نیز گسترش می‌یابد (سروش ۱۳۷۸، ۹). دین حاصل از تجربه درونی و شرایط بیرونی پیامبر طبعاً تابعی خواهد شد از احوالات شخصی ایشان و اوضاع زمانه (سروش ۱۳۷۸، ۱۲-۱۳) و لاجرم به یک امر تاریخی، موقعیتی و بشری تنزل پیدا خواهد کرد (سروش ۱۳۷۸، ۱۴-۱۵).

این برداشت که تجربه شخصی پیامبر را سرآغاز دین قرار می‌دهد و معنای دیگری فراتر از «ما جاء به النبی» بدان می‌بخشد، حاوی آثار و عوارضی بس مهم‌تر از آن برداشتی است که از تجربه دینی شده و آن را به مثابه یکی از ابعاد یا مهم‌ترین بُعد دین شناخته و معرفی کرده‌اند. اعتقاد و اشاره به «ما جاء به النبی» نزد سروش مانع از آن نشده که انتظاری نظیر همان تجربه شخصی پیامبر را نیز از پیروان او طلب نماید (سروش ۱۳۷۸، ۹) و امتناعی هم نداشته که از آن به عنوان دینداری حقیقی نام ببرد. نظیر همان بیانی که پیش و پس از او، دیگران هم ابراز داشته‌اند (مزلو ۱۳۸۷، ۳۹-۴۳؛ مجتهد شبستری ۱۳۷۹، ۴۰۵-۴۰۶).

سروش اما به آن نظریه مبانی‌تر خود که به سیالیت دین و ترویج دین‌ورزی‌های خلاقانه منجر می‌شود، اکتفا نکرده و هم‌اوا با آجوی پدیدآمده پیرامون گهرشناسی دین، مجدداً به سراغ تجربه دینی آمده است، لیکن با مضمونی دوپهلوی که پاسخگوی هر دو برداشتی که از آن دارد، باشد. تجربه دینی بر این اساس هم والد دین است و هم مولود آن و در هر صورت، واجد جایگاهی است برجسته و محوری در دینداری. به همین رو در اشاره به گهر دین، هم بر

تجربه اشراقی- معرفتی پیامبر تأکید می‌نماید و هم به تجربه دینی به مثابه بُعد و لایه مرکزی دین که توسط دو لایه اخلاق و فقه محافظت می‌شود (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۱۶۶-۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۷). او می‌گوید تجربه دینی، گوهر کانونی و مقصد نهایی است و اخلاق و فقه هم به ترتیب در خدمت آن هستند (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۱۷۳-۱۷۶). تجربه دینی بنابراین، اُس و اساس و قائمه دینداری می‌باشد (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۱۹۷).

سروش در معنای دوم، نظیر دیگر نواندیشان دینی است، یعنی از همان باب غیریت‌سازی درونی وارد شده و بنا را هم بر بینونت میان ابعاد دین گذارده و نظیر آنان، سراغ رجحان‌بخشی تجربه دینی رفته است، لیکن بر تقابلی که غالباً مطرح کرده و می‌کنند، تأکیدی ندارد؛ اگر البته اصناف سه‌گانه دین‌ورزی (سروش ۱۳۷۸) او را به مثابه گزارش واقع قلمداد کنیم و نه از سرِ مطلوبیت و جانبداری.

از دیگر نواندیشانی که در تأملات دینی‌شان به سراغ این موضوع آمده‌اند مصطفی ملکیان است. از مجموعه بحث‌ها و اشارات او چنین به دست می‌آید که دو پاسخ به گوهرشناسی دین داده است و آن نیز به دلیل تفکیکی است که میان صورت‌های مطلوب و نامطلوب دین دارد. گوهر دین بنا بر صورت نخست «معنویت» است (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۲۶۳، ۲۷۰، ۳۱۶)؛ یا خوب است که معنویت باشد تا بتوان آن را در جهان مدرن که گریزی هم از آن نیست، حفظ کرد (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۲۶۷-۲۶۹). ملکیان در همانجا متذکر می‌شود که تعبیر «گوهر دین» با تسامح همراه است و آنچه منظور او بوده در اصل «گوهر تدین» است؛ زیرا معنویت به مثابه آرامش و شادی و امید، همان چیزی است که دینداران هم طالبش بوده‌اند، با این تصور که آن را در دین خواهند یافت (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۳۵۴-۳۵۵).

تأکید و توقف ملکیان بر معنویت به مثابه گوهر دین یا گوهر تدین (دینداری)، نه برآمده از تأملات درون‌دینی و وارسی‌های الهیاتی، بلکه در پیوند با پروژه «عقلانیت و معنویت» او بوده است (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۲۶۷-۲۸۹) و آن نیز برخاسته از تعهدی است دوگانه و مسئولیتی که برای حفظ نوعی از تدین در روزگار مدرن احساس می‌کرده است. همان که دیگر روشنفکران دینی نیز کمابیش بدان دچار بوده‌اند و ملتزم به تعقیبش؛ لیکن از مسیرهای دیگری که وی نمی‌پسندد و قبول ندارد (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۲۹۹)؛ ملکیان ۱۳۸۵؛ دباغ ۱۳۸۶).

ملکیان به صراحت می‌گوید که تلقی دین به مثابه معنویت، مبتنی بر خوانشی مدرن از دین است و رساندن آن به جایی که با خصوصیات اجتناب‌ناپذیر و اجتناب‌پذیر اما درست مدرنیته در تعارض نباشد. به همین رو معنویت را «دین عقلانیت‌یافته و عقلانی‌شده» معنا می‌کند (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۲۷۳). از این بیان به دست می‌آید که بحث‌های او پیرامون معنویت به فراتر از گوهرشناسی دین ره سپرده است. این را می‌توان در فرازهای متعددی از ملکیان مشاهده کرد. نخست آنجا که در مقایسه میان دیانت و معنویت، از ثقیل بودن متافیزیک ادیان تاریخی سخن گفته و همان را دلیل ادبار از دین و روآوری به معنویت در دنیای مدرن برشمرده است. دوم اما جایی است که با صراحت اعلام می‌کند که معنویت به جز دین است و در تباین با آن قرار دارد (ملکیان ۱۳۸۵). معنویت در واقع، بدیل دین است در دنیای مدرن (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۳۵۵-۳۵۶) و روش اساساً دیگری را برای زندگی عرضه می‌دارد (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۳۵۹). پس معنویت را بدین معنا نباید با «تجربه دینی» که به مثابه گوهر دین مطرح شده است، خلط کرد و یکی گرفت. مایز مهم معنویت به جز تصریحات فوق، در اتکایی است که به اراده و عقل دارد (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۳۱۹-۳۲۳)؛ ملکیان ۱۳۸۵)، در حالی که متکای تجربه دینی، عواطف است

(پترسون ۱۳۷۷، ۳۵-۶۵).

پاسخ دومی که به این مسئله داده، ناظر به صورت‌های از نظر او نامطلوب دین است که در آن بر «تعبد» به مثابه گوهر دین تأکید شده است (سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۲۷۴-۲۷۵؛ ملکیان ۱۳۸۵). در این گوهرشناسی از دین است که جمع و به‌هم‌آوری دین با مدرنیته ناممکن شمرده شده و همین تلقی است که او را در برابر روشنفکران دینی معتقد به امکان جمع میان دین و مدرنیته قرار داده است. با وصف این، یک چیز او را مجدداً به ایشان نزدیک می‌سازد و پیوند می‌زند و آن فرض اصالت و محوریت و تعیین‌کنندگی برای مدرنیته است و تابع‌سازی دین در تمامی صور مطلوب و نامطلوب آن. همین نکته نیز قادر است که اندک تمایز و فاصله پدیدآمده میان او و دیگر روشنفکران دینی را از میان بردارد و برداشت‌های ایشان درباره دین و مدرنیته را جملگی در یک پارادایم قرار دهد.

مجتهد شبستری هم از متألّهان نواندیشی است که به سراغ این موضوع آمده است. بحث‌های او را در این باره می‌توان در سه دسته از هم بازشناخت و تفکیک کرد. گوهر دین در این بحث‌ها واجد سه معنا و تعبیر متفاوت است. در جاهایی مشیر به همان بحث قدیمی‌تر ذاتی و عرضی دین است. ذاتی همان عنصر یا عناصر مقوم و پایدار و غایی دین است و به همین معنا حکم گوهر دین را پیدا می‌کند (مجتهد شبستری ۱۳۷۹، ۲۶۷-۲۷۱). او ذات و گوهر دین را بر این اساس، «شنیدن پیام خداوند و اعتراف و شهادت به خداوندی او و قرار گرفتن در روند فراروی به سوی امر متعال» معرفی کرده و آن را «سلوک توحیدی» نامیده است (مجتهد شبستری ۱۳۷۹، ۱۰۵-۱۰۶).

معنای دیگر را او نه در دین، بلکه در دینداری جسته و منظورش از آن، جنبه‌های باطنی و عاطفی آن است که در برابر ابرازات معرفتی و تجلیات ظاهری و رفتاری دینداران قرار می‌گیرد. اصل و اساس دینداری را مجتهد شبستری همین تجربه‌های شخصی و عاطفی می‌داند. تجربه دینی از نظر او هسته مرکزی و ابتدایی دین است که متکا و مبنای ظهور ابعاد معرفتی و رفتاری دین گردیده است. اینها به سان دو اثرند در اطراف آن هسته اصلی که نقش پوسته‌های اعتقادی و شریعتی آن را بازی می‌کنند (مجتهد شبستری ۱۳۷۶، ۱۱۸-۱۱۹؛ سروش و دیگران ۱۳۸۱، ۱۷۷-۱۷۸). این اولویت و محوریت بخشی به تجربه دینی را می‌توان در فرازهایی که به بررسی نسبت شریعت و ایمان پرداخته است نیز مشاهده کرد (مجتهد شبستری ۱۳۷۹، ۴۱۸-۴۲۱). او به‌صراحت می‌گوید اصل و اساس اسلام تجربه دینی است و دینداری مسلمان‌ها بر تجربه دینی آنها استوار است (مجتهد شبستری ۱۳۷۹، ۴۴۰) یا باید استوار باشد. این را هم می‌افزاید که این تجربه‌ها متنوع و متکثرند و نباید به تجربه دینی خاص افراد خاص محصور شود (مجتهد شبستری ۱۳۷۹، ۴۰۵، ۴۴۱). این تعبیر و برداشت بسیار شبیه همان بیانی است که گوهر دین را به تجربه دینی مربوط می‌کرد و در آن منحصر می‌ساخت و در عین حال نوعی تکثر و سیالیت بدان می‌بخشید، همان که ردش را در الهیات مدرن متأثر از مسیحیت آگوستینی نشان دادیم.

معنای سوم را نیز با همین فرض و با زدودن مفترقات ادیان از تجربه‌های دینی به دست داده است. شبستری نظیر دیگر نواندیشان دینی متأثر از این عقبه، زمینه‌ای برای فرارفتن از «گوهر دین» به «بدیل دین» فراهم آورده است، بی آن که قصدی هم از پیش برای آن داشته باشد.

نصر را هم که از «حکمت خالده» به عنوان عنصر مشترک ادیان و گوهر دین یاد کرده، با تمام تعلقش به سنت، می‌توان در همین عداد آورد (نصر ۱۳۷۹، ۱۰۳-۱۰۴).

از بیان‌های مفترق این دسته از دین‌پژوهان مسلمان با تمام تفاوت‌هایشان، چند ویژگی مشترک قابل استخراج

است:

- هم‌زمانی توجه به «گوهرشناسی دین» که بیش از واقعیات و ضرورت‌های محیط نزدیک، ناشی از تأثیرپذیری از مسائل و اجوای بیرونی بوده است.
 - منتهی شدن گوهرشناسی‌های ایشان به تجربه دینی و یا به عکس، منتقل شدن از تأملات در اطراف تجربه دینی به گوهرشناسی دین.
 - افتادن خواسته یا ناخواسته در مسیر سیالیت‌بخشی به دین و همراه شدن با رویکردهای برساخت‌گرایانه از دین.
 - تحمیل انتظارات مدرنیستی خویش بر ادیان و فرار گرفتن ضمنی و تدریجی در موقعیت دین‌سازی.
- در واریسی ادبیات اسلامی شکل گرفته ذیل این تعبیر با نمونه‌های دیگری نیز مواجه می‌شویم که از سنخی دیگرند و نمی‌توان آنها را به راحتی در شمار موارد پیش‌گفته قرار داد. استفاده از تعبیر گوهر دین در این دسته، آن بار معنایی جاری در نظریات غربی و تکرار شده در آرای نواندیشان دینی را ندارد و مستلزم هیچ حصر و طردی هم در ابعاد دین نیست. برای مثال، وقتی احمد بهشتی (۱۳۸۱) با استناد به برخی از آیات (بقره ۱۶۵؛ آل عمران ۴۱) و احادیث (هل الدین الا الحب؛ الدین هوالحب و الحب هوالدین)، گوهر دین را محبت می‌داند، بعید است که مخالفی با آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۷۹) داشته باشد که آن را معرفت توحیدی و نیت خالصانه معرفی کرده است. همچنین است نسبتشان با رأی و نظر علامه طباطبایی که گوهر دین و بلکه تمامی ادیان را توحید دانسته است (طباطبائی ۱۳۳۴-۱۳۵۱، هود ۱-۴، مائده ۱۰۴-۱۰۵؛ صدر ۱۳۸۱). ممکن است در این میان کسی با استناد به عبارت «اول الدین معرفته» (خطبه اول نهج البلاغه) آن را معرفت خدا بداند، یا کس دیگری اخلاق را گوهر دین بشمارد و برای آن به حدیث «انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» ارجاع دهد. در حالی که گوهرشناسی یک بحث مبنایی به منظور کشف بنیادی‌ترین عنصر دین است و انتظار می‌رود که اختلافات بر سر آن نیز مبنایی باشد، اما چنین طرد و مقابله‌ای را شاهد نیستیم. تفاوت‌ها در دسته اخیر عمدتاً در حد تعابیر است و یا نقطه تأکیدها و مداخل ورود متفاوت.
- این بیان هیچ به معنای غیرلازم و نامحصل شمردن تلاش‌ها در مسیر گوهرشناسی دین نیست، بلکه متعرض نادرستی مبنای مسیری است که پیشروان آن اتخاذ کرده‌اند و معترض تأخیر و عقب‌ماندگی دین‌پژوهان و متألهان وفادار به حقیقت ادیان.

نتیجه‌گیری

آنچه از این مقال و مرور بحث‌های درگرفته پیرامون این موضوع به دست آمد، امعان یافتن به این نکته مهم بود که روشنفکران و متألهان مدرن بیش از عالمان دینی به گوهرشناسی دین دامن زده‌اند. از همین امعان، این نتیجه نیز حاصل می‌شود که موج اخیر گوهرشناسی‌ها بیش از آن که در راستای موضوع‌شناسی دین بوده باشد و کمکی به کمال و اتقان دین‌پژوهی کرده باشد، در مسیر دیگری قرار گرفته است که با قدری تسامح می‌توان از آن با عنوان «دین‌سازی» یاد کرد. آنها بیش از آن که منبعث از فحوا و جهت‌گیری‌های دینی باشند، ناشی از گفتمان‌های بیرونی بوده‌اند و از انتظاراتی که تحت تأثیر آنها بوده و به دین تحمیل شده‌اند. همین ویژگی ما را ملزم می‌سازد تا در هنگام بُعدشناسی دین و مدل‌سازی دینداری، احتیاط بیشتری به خرج دهیم. زیرا ممکن است که کار ما به جای شناخت واقعیت، به مداخله و دست‌کاری در دین و دینداری بینجامد. عدم تمییز درست و عدم احتیاط لازم در این مسیر می‌تواند به

درهم‌آمیزی دو مقوله کاملاً مغایر، یعنی «دین‌سازی» و «دین‌شناسی»، منجر شود که مصداق بارز همان ادبیاتی است که متألهان مدرن و نواندیشان دینی مورد اشاره تولید کرده‌اند.

از لوازم کنترل و رفع این مشاکل نیز اولاً تمییز رشته‌های مختلف دین‌پژوهی است از هم و ثانیاً تشخیص و رعایت منطق و منظر هر یک از آنها و بالاخره توجه و تفکیک غایات در علم و غیرعلم. اگر ادبیات دین‌شناسانه گذشته با معضل آمیختگی‌های کلامی مواجه بود و دچار عارضه جانبداری می‌شد، ادبیات دین‌پژوهی مدرن و نواندیشانه با مداخلات دلبخواهانه و افتادن در ورطه دین‌سازی مواجه است.

کتاب‌نامه

- اتو، رودلف. ۱۳۸۰. مفهوم امر قدسی. ترجمه همایون همتی. تهران: نقش جهان.
- اسمارت، نینیان. ۱۳۸۳. تجربه دینی بشر. ۲ مجلد. ترجمه محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی. تهران: سمت.
- اقبال لاهوری، محمد. ۱۳۴۶. احیای فکر دینی در اسلام. ترجمه احمد آرام. تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای-۱.
- الیاده، میرچا. ۱۳۷۲. دین‌پژوهی. ۲ مجلد. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- بهشتی، احمد. ۱۳۸۱. «گوهر و صدف دین: کدام دین؟». ماهنامه مکتب اسلام، شماره ۱۰.
- پترسون، مایکل، و دیگران. ۱۳۷۷. عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- پراودفوت، وین. ۱۳۷۷. تجربه دینی. ترجمه عباس یزدانی. قم: طه.
- تیلور، چارلز. ۱۳۸۹. تنوع دین در روزگار ما: دیداری دوباره با ویلیام جیمز. ترجمه مصطفی ملکیان. تهران: شور.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۹. «گوهر و صدف دین». پاسدار اسلام، شماره ۲۲۵.
- جیمز، ویلیام. ۱۳۹۳. تنوع تجربه دینی. ترجمه حسین کیانی. تهران: حکمت.
- دباغ، سروش. ۱۳۸۶. «تعبد و مدرن بودن». مدرسه ۲، شماره ۴: ۶۳-۶۵.
- دورکیم، امیل. ۱۳۸۳. صور بنیانی حیات دینی. ترجمه باقر پرهام. تهران: نشر مرکز.
- سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۸. «اصناف دین‌ورزی». ماهنامه کیان ۹، شماره ۵۰.
- سروش، عبدالکریم، و دیگران. ۱۳۸۱. سنت و سکولاریسم. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا. ۱۳۹۲. «ذات‌انگاری دین». جستارهای فلسفه دین ۲، شماره ۳: ۸۱-۱۱۱.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا. ۱۳۹۴. «ضرورت و امکان سنجش دین‌داری». مطالعات اجتماعی ایران ۹، شماره ۳: ۱۱۰-۱۳۱.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا. ۱۳۹۸. «تحویل‌گرایی در مطالعات جامعه‌شناختی دین». قبسات ۲۴، شماره ۹۱: ۵۹-۹۶.
- صدر، سید موسی. ۱۳۸۱. «گوهر ادیان در گزارش قرآن». پژوهش‌های قرآنی ۸، شماره ۳۱: ۳۲-۵۳.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۳۴-۱۳۵۱. المیزان. دوره ۴۰ جلدی. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دارالعلم.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۸۷. اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: بوستان کتاب.
- غزالی، محمد. ۱۳۶۴. أیها الولد. ترجمه باقر غباری بناب. تهران: جهاد دانشگاهی.
- کانت، ایمانوئل. ۱۴۰۰. نقد عقل عملی. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
- کیویت، دان. ۱۳۷۶. دریای ایمان. ترجمه حسن کامشاد. تهران: طرح نو.
- مجتهدشستر، محمد. ۱۳۷۹. نقدی بر قرائت رسمی از دین. تهران: طرح نو.
- مدرسی، محمدتقی. ۱۳۷۱. مبانی عرفان اسلامی. ترجمه محمدصادق پرهیزکار. قم: کانون نشر اندیشه‌های اسلامی.
- مزلو، آبراهام اچ. ۱۳۸۶. زندگی در اینجا و اکنون: هنر زندگی متعالی. ترجمه مهین میلانی. تهران: فراروان.
- مزلو، آبراهام اچ. ۱۳۸۷. مذاهب، ارزش‌ها و تجربه‌های والا. ترجمه علی اکبر شاملو. تهران: آگاه.

- مطهری، مرتضی. ۱۳۸۹. کلیات علوم اسلامی. ج ۲، کلام، عرفان، حکمت عملی. تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۵. «سازگاری معنویت و مدرنیته (گفتگو)». روزنامه شرق، شماره ۸۳۵، ۲۵ مرداد.
- نراقی، احمد. ۱۳۷۸. رساله دین‌شناخت. تهران: طرح نو.
- نصر، سید حسین. ۱۳۷۹. انسان و طبیعت. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- واخ، یوآخیم. ۱۳۸۰. جامعه‌شناسی دین. ترجمه جمشید آزادگان. تهران: سمت.
- وولف، دیوید ام. ۱۳۸۶. روان‌شناسی دین. ترجمه محمد دهقانی. تهران: رشد.
- هگل، گئورگ فردریک. ۱۳۶۹. استقرار شریعت در مذهب مسیح. ترجمه باقر پرهام. تهران: آگاه.
- هوردن، ویلیام. ۱۳۶۸. راهنمای الهیات پروتستان. ترجمه طاطهوس میکائیلیان. تهران: علمی و فرهنگی.
- هیگ، جان. ۱۳۸۶. مباحث پلورالیسم دینی. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: علم.

Bibliography

- Beheshti, Ahmad. 2002. "The Pearl and the Shell of Religion: Which Religion?" *Mahnamihi-yi Maktab-i Islam* 10. Qom. [In Persian]
- Berger, Peter L. 1967. *The Sacred Canopy: The Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday.
- Cupitt, Don. 1997. *The Sea of Faith*. Translated by Hassan Kamshad. Tehran: Tarh-i Nuw. [In Persian]
- Dabbagh, Soroush. 2007. "Ta'abbud and Being Modern." *Madrisih* 2, no. 4: 63-65. [In Persian]
- DeJong, Gordon F., Joseph E. Faulkner, and Rex H. Warland. 1976. "Dimensions of Religiosity Reconsidered: Evidence from a Cross-Cultural Study." *Social Forces* 54, no. 4: 866-89.
- Durkheim, Emile. 2004. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Baqer Parham. Tehran: Nashr-i Markaz. [In Persian]
- Eliade, Mircea. 1993. *The Quest: History and Meaning in Religion*. Two volumes. Translated by Bahauddin Khorramshahi. Tehran: Mu'assisei-yi Mutali'at va Tahqiqat-i Farhangi. [In Persian]
- Fallding, Harold. 1974. *The Sociology of Religion: An Explanation of the Unity and Diversity in Religion*. New York: McGraw-Hill.
- Feuerbach, Ludwig. [1841] 2008. *The Essence of Christianity*. Translated by George Eliot. New York: Cosimo.
- Feuerbach, Ludwig. [1946] 1967. *Lectures on the Essence of Religion*. New York: Harper & Row.
- Flower, J. Cyril. [1927] 2001. *An Approach to the Psychology of Religion*. London: Routledge.
- Ghazali al-. 1985. *'Ayyuha al-Walad*. Translated by Baqer Ghobari Bonab. Tehran: Jihad-i Danishgahi. [In Arabic]
- Gilbert, Daniel T. 1991. "How Mental Systems Believe." *American Psychologist* 46, no. 2: 107-19.
- Glock, Charles Y. 1959. "The Religious Revival in America?" In *Religion and the Face of America*, edited by Jane Zahn. Berkeley: University Extension, University of California.
- Glock, Charles Y., and Rodney Stark. 1965. *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally.
- Hegel, Georg Friedrich. 1990. *La Positivité de la religion chrétienne*. Translated by Baqer Parham. Tehran: Agah. [In Persian]
- Hick, John. 2007. *Problems of Religious Pluralism*. Translated by Abdolrahim Gavahi. Tehran: Ilm. [In Persian]
- Himmelfarb, Harold S. 1975. "Measuring Religious Involvement." *Social Forces* 53, no. 4: 606-18.
- Hordern, William. 1989. *A Layman's Guide to Protestant Theology*. Translated by Tatevos

- Mikaelian. Tehran: Ilmi va Farhangi. [In Persian]
- Iqbal, Muhammad. 1967. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Translated by Ahmad Aram. Tehran: Mu'assisih-yi Farhangi-yi Mantaqiyyi 1. [In Persian]
- James, William. 1982. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Penguin Books.
- James, William. 2014. *The Varieties of Religious Experience*. Translated by Hossein Kiani. Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdollah. 2000. "The Pearl and the Shell of Religion." *Pasdar-i Islam* 225. [In Persian]
- Kant, Immanuel. 2021. *Critique of Practical Reason*. Translated by Insha-Allah Rahmati. Tehran: Sufiya. [In Persian]
- Malekian, Mostafa. 2005. "The Compatibility of Spirituality and Modernity (A Dialogue)." *Shargh Newspaper* 835: August 16. [In Persian]
- Marett, Robert Ranulph. [1909] 1914. *The Threshold of Religion*. London: Methuen.
- Maslow, Abraham H. 2007. *Lebon im hier und jetzt*. Translated by Mahin Milani. Tehran: Fararavan. [In Persian]
- Maslow, Abraham H. 2008. *Religions, Values, and Peak-Experiences*. Translated by Ali Akbar Shamloo. Tehran: Agah. [In Persian]
- Modarresi, Mohammad Taqi. 1992. *The Foundations of Islamic Mysticism*. Translated by Mohammad Sadeq Parhizkar. Qom: Kanun-i Nashr-i Andishih-hayi Islami. [In Persian]
- Mojtahed Shabestari, Mohammad. 2000. *A Critique of the Official Reading of Religion*. Tehran: Tarh-i Nuw. [In Persian]
- Motahhari, Morteza. 2010. *The Generalities of Islamic Sciences. Vol. 2: Theology, Mysticism, Practical Philosophy*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Naraqi, Ahmad. 1999. *A Treatise on the Recognition of Religion*. Tehran: Tarh-i Nuw. [In Persian]
- Nasr, Seyyed Hossein. 2000. *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. Translated by Abdolrahim Gavahi. Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islami. [In Persian]
- Otto, Rudolf. 2001. *The Idea of the Holy*. Translated by Homayoun Hemmati. Tehran: Naghsh-i Jahan. [In Persian]
- Paden, William E. 1994. *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*. Boston: Beacon Press.
- Pargament, Kenneth I. 1997. *The Psychology of Religion and Coping*. New York: Guilford Press.
- Peterson, Michael, et al. 1998. *Reason and Religious Belief*. Translated by Ahmad Naraghi and Ebrahim Soltani. Tehran: Tarh-i Nuw. [In Persian]
- Proudfoot, Wayne. 1998. *Religious Experience*. Translated by Abbas Yazdani. Qom: Taha. [In Persian]
- Roberts, Keith A. 1990. *Religion in Sociological Perspective*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Sadr, Sayyed Musa. 2002. "The Essence of the Religions in View of the Qur'an." *Quranic Research* 8, no. 31: 32-53. [In Persian]
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. [1799] 1996. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. Translated by Richard Crouter. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shojaeizand, Alireza. 2013. "The Substantivalism of Religion." *Justarha-yi Falsafih-yi Din* 2, no. 3: 81-111. [In Persian]
- Shojaeizand, Alireza. 2015. "The Necessity and Possibility of Measuring Religiosity." *Iranian Social Studies* 9, no. 3: 110-131. [In Persian]
- Shojaeizand, Alireza. 2019. "Reductionism in Sociological Studies of Religion." *Qabasat* 24, no. 91: 59-96. [In Persian]
- Smart, Ninian. 1996. *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. London: HarperCollins.

- Smart, Ninian. 2004. *The Religious Experience of Mankind*. Two volumes. Translated by Mohammad Mohammad-Rezaei and Abolfazl Mahmoudi. Tehran: SAMT. [In Persian]
- Sorush, Abdolkarim, et al. 2002. *Tradition and Secularism*. Tehran: Mu'assisei-yi Farhangi-yi Sirat. [In Persian]
- Sorush, Abdolkarim. 1999. Types of Religiosity. *Kian Monthly* 9, no. 50. [In Persian]
- Spiro, Melford. 1966. "Religion: Problems of Definition and Explanation." In *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, edited by Michael Banton. London: Tavistock.
- Stark, Rodney, and Charles Glock. 1970. *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkeley: University of California Press.
- Stark, Rodney, and William Sims Bainbridge. 1980. "Towards a Theory of Religion: Religious Commitment." *Journal for the Scientific Study of Religion* 19, no. 2: 114–28.
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1955-1972. *Al-Mizan*. 40 volumes. Translated by Seyyed Mohammad Baqir Musavi Hamedani. Qom: Dar al-'Ilm. [In Persian]
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 2008. *The Principles of Philosophy and the Method of Realism*. Qom: Bustan-i Kitab. [In Persian]
- Taylor, Charles. 2010. *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Translated by Mostafa Malekian. Tehran: Shur. [In Persian]
- Tylor, Edward B. 1971. *Religion in Primitive Society*. Gloucester, MA: Peter Smith.
- Wach, Joachim. 2001. *Sociology of Religion*. Translated by Jamshid Azadegan. Tehran: SAMT. [In Persian]
- Wulff, David M. 2007. *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*. Translated by Mohammad Dehghani. Tehran: Rushd. [In Persian]

یادداشت‌ها

- ¹ intuition
- ² emotions
- ³ orthodoxy
- ⁴ passion
- ⁵ core of religion
- ⁶ essence of religion
- ⁷ the most fundamental dimensions of religion
- ⁸ observable and non-observable
- ⁹ mystical experience
- ¹⁰ motive
- ¹¹ adaptive
- ¹² purposive
- ¹³ being religious
- ¹⁴ doing religious
- ¹⁵ A Study in Human Nature
- ¹⁶ peak experience
- ¹⁷ self-centeredness
- ¹⁸ reality-centeredness