

نقدی بر یک اثر کلاسیک مدرن: کتاب معنا و غایت دین اثر ویلفرد کنتول اسمیت^۱

طلال اسد*

فاطمه توفیقی**

چکیده

کتاب *معنا و غایت دین* اثر ویلفرد کنتول اسمیت، دین پژوه برجسته آمریکایی، در اواخر قرن بیستم تحولی بزرگ در دین پژوهی ایجاد کرد. در این اثر، اسمیت با ذات‌گرایی رایج در کاربرد واژه «دین» مخالفت کرد و از طریق تبارشناسی کلمه religion در ادیان گوناگون نشان داد که چگونه این واژه عینی‌سازی شده است، بدون اینکه از آغاز ذاتی داشته باشد. اسمیت پیشنهاد کرد از واژه «ایمان» (faith) به جای واژه «دین» (religion) استفاده شود. طلال اسد، در نقد خود بر کتاب اسمیت، در عین همدلی با نادات‌گرایی اسمیت، نشان می‌دهد کار اسمیت گرفتار نوعی بی‌دقتی تاریخی و حتی ذات‌گرایی است. پیشنهاد اسد در نظر گرفتن عمل و شیوه زندگی در بررسی ادیان (و نه صرف باور) و نیز مطالعه همزمان دین و سکولاریسم در دین پژوهی بود.

کلیدواژه‌ها: ویلفرد کنتول اسمیت، ذات‌گرایی، تعریف دین، سکولاریسم، عینی‌سازی دینی، دین پژوهی مقایسه‌ای.

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Talal Asad (2001). "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's *The Meaning and End of Religion*," *History of Religions* 40, no. 3: 205-222.

* انسان‌شناس، دین پژوه و نظریه‌پرداز آمریکایی، استاد دانشگاه شهر نیویورک.

** استادیار گروه دین پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب.

مقدمه

ویلفرد کنتول اسمیت (Wilfred Cantwell Smith) دانشمندی برجسته در دین‌پژوهی مقایسه‌ای بود که در تورنتو در ۷ فوریه ۲۰۰۷ در هشتادوسه سالگی درگذشت. او که اصالتاً کانادایی بود، پس از پایان تحصیلاتش در کمبریج، در دانشگاه‌های متعددی مانند دانشگاه هاروارد (که در آن رییس مرکز مطالعه ادیان جهان بود) و دانشگاه مک‌گیل (که در آن مؤسسه مطالعات اسلامی را بنیان گذاشت) تدریس می‌کرد. گرچه او مسیحی‌ای مؤمن، روحانی پریزبتری، بود، به پیروان ادیان دیگر به ویژه اسلام علاقه داشت. آثار وی در دین‌پژوهی در سراسر جهان مؤثر بوده‌اند و نه تنها به چند زبان اروپایی بلکه به تعدادی از زبان‌های آسیایی نیز ترجمه شده‌اند. در ۱۹۶۲ او کتابی را با عنوان معنا و غایت دین^۱ منتشر کرد که شاید مشهورترین اثر وی باشد و دانشمندان دین‌پژوهی مقایسه‌ای بسیار به آن ارجاع می‌دهند، زیرا از منظری برخی قوت‌ها و ضعف‌های دین‌پژوهی را نشان می‌دهد.^۲

کتاب معنا و غایت دین بینش‌های فراوانی را دربردارد و نخستین اثری بود که به مقابله با تعاریف ذات‌گرایانه از دین پرداخت. من با گرایش ناذات‌گرایانه آن همدلم. در عین حال، در پایان کار حس می‌کنم خود آن نیز به نحوه‌ای ذات‌گرایی متوسل شده است؛ نوعی ذات‌گرایی که پرسش‌های مهمی در پژوهش مقایسه‌ای را از نظر دور می‌دارد. در این مقاله می‌کوشم با متن اسمیت درگیر شوم و از این گفت‌وگو چیزی را که به نظرم برای دین‌پژوهی مقایسه‌ای اهمیت دارد، استنباط کنم. به طور خاص، دو نکته را ذکر می‌کنم که از رویکرد اسمیت چندان حاصل نمی‌شود.

نخست تأکید می‌کنم که برای توجه جدی به تجربه دینی در بستری مقایسه‌ای باید نقش عمل دینی در شکل‌گیری این تجربه‌ها را به دقت بررسی کنیم. و دوم من مدافع ادغام «سکولاریسم» در تحلیل دین هستم؛ یعنی بررسی سکولاریسم نه صرفاً به عنوان ایدئولوژی‌ای سیاسی که دولت لیبرال مدرن را شکل می‌دهد، بلکه به عنوان مجموعه تاریخی نامنظمی که رفتار، معرفت و عقل را در جریان زندگی روزمره شامل می‌شود. هر دو نکته بر این فرض مبتنی است: در شناسایی آنچه «دین» می‌نامیم - اعم از موسیقایی، تصویری یا متنی - شکل مادی دین برای وضعیت آن اساسی است. گرچه من در اینجا به انواع رسانه‌های انتقال دین نمی‌پردازم، همواره

بر این تأکید دارم که فهم آنها برای عمل تحلیل و مقایسه تجربه، رفتار و تعهد دینی ضروری است.

می‌خواهم در آغاز تأکید کنم که علی‌رغم مشکلات من با کتاب اسمیت، خواندن آن را برای دین‌پژوهان مقایسه‌ای اجتناب‌ناپذیر می‌دانم. به نظر من، نقد زمانی بسیار مفید است که پرسش‌های نهفته در اثر را بازسازی کند، نه اینکه آن را نابود کند. در این بررسی ظاهراً مفیدتر است توجه انتقادی را به آن چیزی که تصور می‌شود برای پژوهش و تحقیق اهمیت دارد، منعطف کنیم. در ادامه می‌کوشم چنین کاری را با شاهکار اسمیت، یعنی کتاب معنا و غایت دین، انجام دهم.

ناذات‌گرایی اسمیت

تلاش این کتاب برای بررسی پرسش دیرین طبیعت دین از طریق انکار ذات دین به شدت بدیع بود. اما بگذارید کار را با بررسی نقطه شروع فلسفی کتاب که بدان تصریح شده است آغاز کنم. زیرا این ادعای کتاب که دین ذاتی ندارد بر نوعی نظریه خاص نام‌گذاری و نوعی هستی‌شناسی خاص امر اجتماعی مبتنی است. به گفته اسمیت، اسم نباید برای نام‌گذاری چیزهایی که «واقعاً در جهان وجود ندارند» به کار برود و از آنجایی که در قلمرو امور انسانی فقط اشخاص واقعاً وجود دارند، فقط می‌توان انسان‌ها را نام‌گذاری کرد. این هستی‌شناسی امر اجتماعی در میان مورخان اندیشه به فردگرایی روش‌شناختی مشهور است، یعنی این آموزه که همه پدیده‌های جمعی را می‌توان برای اهداف تبیینی به افراد فروکاهید. بدین ترتیب، اسمیت می‌نویسد: «غیر از نام‌های اشخاص، تنها اسم‌هایی که می‌توانند از بررسی‌هایی ما جان به در برند، «خدا» و «انسان» هستند ... همه چیزهای دیگر یا انتزاع مفهومی و/یا تعبیری وصفی است»^۳. (Smith, 1991: 327, n. 3)

ادعا می‌شود که هیچ چیزی به طور دقیق بر اسم «دین» منطبق نمی‌شود. بنابراین، کاربرد این واژه برای اشاره به آنچه وجود دارد - یعنی کیفیت شخصی ایمان - ناچار به آن عینیت می‌بخشد. اسمیت هشدار می‌دهد که «در واقع در میان همه سنت‌ها، مسیحیان شاید بیش از بسیاری از ادیان دیگر دلیل داشته‌اند اصرار کنند که واقعیت غایبی‌ای که انسان با آن سر و کار دارد، شخصی است» (Ibid.: 184). او همچنین یادآوری می‌کند که

اشخاص مسیحی خود را در تماس با الوهیتی می‌دانند که خودش شخصی است. در اینجا پرسش این است که چگونه این دیدگاه می‌تواند با اصرار مسلمانان بر اینکه خدا شخص نیست، سازگار باشد. زیرا در سنت اصلی اسلامی خدا اصلاً با تصویر یا صدا توصیف‌پذیر نیست.^۴ ضمائری که برای اشاره به او به کار می‌روند دستوری هستند نه هستی‌شناسانه. بنابراین، او به معنای واقعی کلمه قابل بازنمایی نیست.

اسمیت باور دارد که صفت «دیندار» برخلاف اسم «دین» از خطر عینیت‌سازی دوری می‌کند؛ زیرا به کیفیتی اشاره دارد. «ما بعداً این مفهوم را بررسی خواهیم کرد که اگر دین و دیندار را صفت و نه اسم بدانیم، یعنی عرضی برای اشخاص و نه چیزی به خودی خود، تاریخ انسان مفهوم‌تر می‌شود» (Ibid.: 20). جالب است که این متن به قید اشاره‌ای نمی‌کند. زیرا در حالی که صفت چیزی را توضیح می‌دهد - و آن را مفروض می‌گیرد - قید فعل را توضیح می‌دهد. نبود اشاره به قید در متن این واقعیت را گوشزد می‌کند که اسمیت علاقه چندانی به بررسی عمل ندارد. این یکی از ویژگی‌های مهم رویکرد او است که بعداً درباره‌اش توضیح می‌دهم.

بنابراین، پذیرفتن ذات‌گرایی را باید بیشتر توضیح داد. به هر حال، چیزی ذاتی وجود دارد که واژه «دین» برای شناسایی آن به کار می‌رود. اسمیت می‌گوید: «امروزه در هر جامعه انسانی روی زمین چیزی وجود دارد که ما به عنوان ناظران فرهیخته می‌توانیم دین یا یک دین بنامیم ... انسان همواره و همه جا چیزی بوده است که امروزه «دیندار» می‌نامیم» (Ibid.: 18). تأکید اسد.^۵ بنابراین، حتی هنگامی که گفته می‌شود دین ذاتی ندارد، از ما خواسته می‌شود چیزی را که شرایط دینی نامیده می‌شود، شناسایی کنیم. چگونه می‌توان چنین کاری کرد؟ از نظر اسمیت، باید این کار را با رجوع به چیزی جهان‌شمول و متعالی که او «ایمان» می‌نامد، انجام دهیم.

اسمیت در رجوع مکرر به «تاریخ» بین ناذاات‌گرایی (یعنی این دیدگاه که مفهوم ذات، چون تغییر را انکار می‌کند، باید با رویکردی کاملاً تاریخی رد شود) و شکاکیت رادیکال (یعنی هیچ چیزی در واقع قابل تعریف نیست، زیرا پیچیده و سیال است در حالی که مفاهیم ما ایستا هستند) مردد است. اسمیت می‌گوید: «جهان واقعیت عینی ... تابع الگوسازی ما نیست. ما فقط در صورتی می‌توانیم چیزی را تعریف کنیم که وجود نداشته باشد. هنگامی که از چیزهای تجربی سخن می‌گوییم، ذهنمان از نظم مفاهیم

عقلی به تخمین‌های فروتنانه‌تر حرکت می‌کند، یعنی درمی‌یابیم که چیزهایی همواره از درک دقیق ما فراتر می‌رود - و در هر صورت حتی زمانی که برای درک آن می‌کوشیم، تغییر می‌کند» (Ibid.: 142-143). در اینجا یک آموزه قدیمی دیده می‌شود: از آنجا که مفاهیم ما در پی بازتاب جهان هستند، فقط با تحریف جهان می‌توانیم به این بازتاب دست یابیم؛ زیرا جهان پیوسته تغییر می‌کند اما مفاهیم ما تغییر نمی‌کنند. در اینجا فرض می‌شود که فقط چیزی را می‌توان فهمید که بی‌تغییر باشد. اما در معرفت‌شناسی مدرن وضعیت متفاوت است. می‌دانیم که معرفت طبیعی و معرفت اجتماعی به شکل اساسی با اعمالی که در جهان دخالت دارند، [و] آن را می‌سازند و تغییر می‌دهند، مرتبط‌اند. در حوزه معرفت دینی، می‌توانیم ببینیم که چگونه این مسئله در میان پیروان ادیان پیش می‌آید که چه عناصری در سنت دینی باید حیاتی تلقی شوند و برای حفظ استمرار آن باید تغییر یابند. بدین ترتیب ذات هر دینی چیزی بی‌تغییر و تغییرنیافتنی نیست، بلکه چیزی است که هم از آن محافظت و دفاع می‌شود، و هم در شرایط تاریخی در حال تغییر مربوط به آن سنت محل بحث قرار می‌گیرد و اصلاح می‌شود. افراد تا جایی دیندارند که فعالانه به سنت‌های دینی در حال تغییر تعلق دارند و آن را حفظ یا بازسازی می‌کنند. من به فهم اسمیت به سنت دینی و ایمان باز می‌گردم و این مسئله را بررسی می‌کنم که آیا فهم وی برای دین‌پژوهی مقایسه‌ای مناسب است یا نه. اما نخست مایلم به طور خلاصه مفهوم دین به مثابه عینی‌سازی را بررسی کنم، زیرا این اصلی است که او به طور واضح برای اهداف مقایسه‌ای به کار می‌برد.

سخن اسمیت درباره عینی‌سازی

از نظر اسمیت، ایمان اسمی است که شرایط دینی را می‌توان با آن توصیف کرد، زیرا برخلاف دین نمی‌توان آن را عینی‌سازی کرد. من این موضع را نقد خواهم کرد؛ نه به این جهت که می‌خواهم بگویم ایمان در واقع ظرفیت عینی شدن دارد، بلکه از این جهت که تصور می‌شود ایمان وضعی درونی است، نه رابطه‌ای که از طریق عمل ساخته، حفظ و بیان می‌شود (منظور من از عمل فعالیت است که به استعدادها و رشدیافته، یعنی شعور فرهیخته بدن زنده بستگی دارد و در ارتباط با اشیای مادی و شرایط اجتماعی، تجربه معنادار را ممکن می‌کند).

به گفته اسمیت، مفهوم دین در طول «توسعه طولانی [در غرب] که می‌توانیم فرآیند عینی‌سازی بنامیم» تکامل یافته است، «عینی‌سازی یعنی دین را در ذهن به چیزی تبدیل کنیم و به تدریج آن را به صورت موجودی عینی و نظام‌مند تصور کنیم» (Ibid.: 5). اینکه بگوییم دین عینی شده به معنای آن است که به اشتباه ادعا کنیم چیزی که فقط در عالم خیال وجود دارد، در عالم واقع هم وجود دارد. من تصور می‌کنم که از نظر اسمیت پارسایی شخصی، که رویکردی از ذهن و دل است، نمی‌تواند چیزی انگاشته شود. اما اگر «چیز» صرفاً به معنای مدلولی در جهان است، چرا پارسایی شخصی چیزی نباشد؟ فکر می‌کنم مشکل آن است که به یک معنا «عینی‌سازی» از نظر اسمیت شبیه چیزی باشد که وبر عادی‌سازی کاریزما می‌نامید.^۶ بدین ترتیب او هنگامی که درباره شکل‌گیری تاریخی سیکسیسم سخن می‌گوید، می‌نویسد: «در اینجا مجموعه‌ای از نوعی فرآیند تدریجی معیار برای عینی‌سازی می‌بینیم: تبلیغ دیدگاه، پدید آمدن پیروان، سازماندهی جامعه، وضع کردن آرمان فکری برای جامعه، تعریف الگوی واقعی برای نهادهایش» (Ibid.: 67). به طور خلاصه، در این کاربرد مفهوم عینی‌سازی دو مفهوم تلفیق می‌شوند: از یک سو مفهوم سطح بالایی از نظام‌مندی در آموزه یا عمل و از سوی دیگر کاربرد اشتباه کلمه برای چیزی که به آن دلالت می‌کند.

روش اسمیت برای اثبات حضور عینی‌سازی این است که مثال‌های نقض بیاورد. بدین ترتیب هندویسم دینی است که کمتر از همه عینی‌سازی شده و اسلام از همه ادیان بیشتر عینی شده است. او می‌گوید: «هندو داریم، اما هندویسم نداریم. البته مخالفت من با واژه «هندویسم» به این دلیل نیست که چنین چیزی وجود ندارد. روشن است که شمار فراوانی از پدیده‌ها وجود دارند که این واژه به آنها دلالت می‌کند. سخن من این است که نخستین گام برای فهم چیزی از دیدگاه هندوان این است که مجموعه پدیده‌های دینی‌ای که زیر چتر این واژه می‌پوشانیم، امری واحد نیست و بنا هم نیست امری واحد باشد. هندویسم موجودیتی به معنای نظری نیست، چه رسد به معنای عملی». دغدغه اسمیت این است که هندویسم باید اسماً تعریف شود نه ذاتاً. هندویسم صرفاً چیزی است که هندوان به آن باور دارند و آن را انجام می‌دهند. اما دغدغه من این است که خود این سخن به طور تناقض‌آمیزی امری ناهمگن است که به مثابه «بینش»ی واحد به موضوعی جمعی نسبت داده می‌شود: «اما هندوان به تنوعشان

بالیده‌اند. یکی از بیان‌های پایه و پایدارشان این است که به تعداد افراد جنبه‌هایی از حقیقت وجود دارد. اگر افرادی، نوعی انحصارگرایی جزمی را ادعا کردند و بر قرائت خودشان از حقیقت بیش از سایر بدیل‌ها اصرار داشتند، این امر مبنایی فرقه‌گرایانه دارد، یک بخش از کل مجموعه هندو است برخلاف سایر بخش‌ها، نه یک طرح هندوی متعالی به طور کلی» (Ibid.: 66، تأکید اسد). دشواری این موضوع را می‌توان در این پرسش بیان کرد: چه چیزی «کل مجموعه هندو» را تعریف می‌کند جز چیزی که دلخواهی بر مجموعه‌ای نامتناجس از گفتمان‌ها و اعمال گسترده است؟ اما اگر چنین چیزی را هم بپذیریم، چه کسی چتر را می‌گسترده، در چه شرایطی و با چه هدفی؟ بازی تعریف دین در این بستر بازی‌ای به شدت سیاسی است.

برای پاسخ به این پرسش‌ها باید به بنای روایت‌های تاریخی خاص بازگردیم. بیان اسمیت از حضور مسلمانان در هند به نظر من روایت خاورشناسانه از ورود اسلام به هند به عنوان نیرویی ذاتاً بیگانه را بازتولید می‌کند. به گفته او، «هیچ‌گاه پیش از این جامعه‌ای سازمانی، نظام‌مند و انحصاری که از نظر فکری، مفهومی سازمانی، نظام‌مند و انحصاری دربرداشت (یا خود زیر سایه آن مفهوم قرار داشت)، از خارج با خشونت نیامده بود تا همه بدیل‌ها را رد کند و دیواری بین خودی و غیرخودی بنا کند. مرزی مشخص بین نامسلمانان (پیروان شیوه‌های بومی، «هندوان») و مسلمانان کشیده شد. در عین حال، در سوی دیگر، استمرار چنین مرزهایی برای مشخص کردن جامعه هندو از سایر گروه‌های هندو روشن نبود» (Ibid.: 64-65، تأکید اسد). توجه داشته باشید که دقیقاً از آن جهت که اسلام به صورت شیئی با تعریف مشخص و هندویسم به صورت فضایی نامعین از امور ناهمگن تصویر می‌شود، می‌توان گفت که اسلام «از خارج با خشونت آمد». تأکید می‌کنم که نگرانی من این نیست که اسمیت به نفع هندویسم و ضد اسلام جانبداری می‌کند، بلکه این است که نمونه او از هندویسم به عنوان چیزی مخالف عینی‌سازی دینی فقط زمانی پذیرفتنی است که مفهوم عینی‌سازی را در سطح باور انتزاعی در نظر بگیریم نه تعلیم و تعلم اعمال، بستر تاریخی اعمال و تبعات آن، ظهور و افول نهادها و غیره.

در عین حال، باید به روایت اسمیت توجه دقیق‌تری کرد؛ زیرا مفهوم تفاوت‌های دینی در هند به شکلی مطرح می‌شود که در میان افرادی با برنامه سیاسی خاص ناآشنا

نیست. آیا واقعاً مرزی محکم بین مسلمانان و نامسلمانان کشیده شد؟ این ادعا به گونه‌ای بیان می‌شود که انگار مسئله خودی و غیرخودی در جامعه دینی اساساً مسئله‌ای شناختی است. اما مسئله مرزهای جامعه دینی در درجه اول مسئله‌ای عملی است. زیرا مردم در بسترهای خاصی و با اهداف خاصی مرزهای اجتماعی می‌کشند یا با کشیده شدن این مرزها مخالفت می‌کنند. بریتانیایی‌ها مطمئناً در آمارگیری برای اهداف اداری مدرن چنین مرزهایی رسم کردند، اما چنان‌که پیتر فان در فیر (Peter van der Veer)، گیان پاندی (Gyan Pandey) و دانشمندان دیگر به ما گفته‌اند، استعمارگران به این شکل، الگوهای پیچیده‌ای از باور و عمل را، که در میان جمعیت محلی مسلمان و هندو مشترک بود، نادیده گرفتند.^۷

از آنجایی که جمعیت وسیعی از مسلمانان هند نوادگان نوکیشان مسلمان هستند، به معنای واقعی افرادی نیستند که «از خارج با خشونت آمدند تا همه بدیل‌ها را رد کنند». حتی نمی‌توان گفت که نیاکان آنها با خشونت مجبور به گرویدن به اسلام شدند. اما مهم‌تر این است که فرآیند نوکیشی فرآیندی پیچیده است که در آن تجربیات قدیم‌تر با اشکال تازه‌ای از رفتار و فهم ترکیب می‌شود یا به آن تبدیل می‌گردد (گاوری ویسواناتان (Gauri Viswanathan) در کتاب اخیرش درباره نوکیشی این موضوع را نشان داده است).^۸ حتی امروزه مرز بین مسلمانان و هندوان هند تا اندازه‌ای که اسمیت تصور می‌کند محکم نیست، زیرا ویشوا هندو پریشاد (Vishva Hindu Parishad) و رشتیه سویاماسیواک سنگ (Rashtiya Swayamasevak Sangh) مبارزه‌هایی نظام‌مند را برای «بازگرداندن» نوکیشان اخیر به اسلام از کاست‌های تعیین‌شده آغاز کرده‌اند؛ و حتی از نظر ایدئولوژیک ادعا می‌کنند که بیشتر مسلمانان هند در اصل و از این رو در ذات هندو هستند. چنین تلاش‌هایی برای روشن کردن مرزهای اجتماعی و بازسازی، چه عقلی و چه غیرعقلی باشد، همان قدر در جامعه هندو دیده می‌شود که در جوامع دیگر وجود دارد.

اسمیت می‌گوید: «دست‌کم این قدر روشن است یا می‌توان این موضوع را به خوبی نشان داد: ادیان گوناگون در جهان واقعاً در میزان نمایاندن خودشان به عنوان یک موجودیت سازمان‌یافته و نظام‌مند تفاوت دارند. اگر چنین باشد، یکی از آنها ممکن است یا باید بیشتر به موجودیت شبیه باشد. می‌توان گفت از قضا اسلام چنین دینی

است» (Smith, 1991: 85).^۹ اینکه در خصوص ادیان گوناگون بگوییم که هر یک خود را به شکلی خاص «می‌نمایاند» به معنای این است که هر یک موضوعی قابل نمایاندن است. چه بسا توقع این بود که اسمیت از میان همه مردم آگاه باشد که اسلام خود را نمی‌نمایاند. بلکه مسلمانان مشخص در زمان‌ها و مکان‌های خودشان فهمشان را از سنتی که اسلام می‌خوانند، می‌نمایانند.^{۱۰} خود او بعداً می‌گوید: «"اسلام" اگر به این اشکال واقعی، در زمان‌ها و مناطق گوناگون، در ذهن و قلب اشخاص گوناگون، در نهادها و اشکال جوامع گوناگون، در تکامل از مراحل گوناگون وجود نداشت، شاید بهتر فهمیده می‌شد» (Ibid.: 145). این بیان‌های متناقض گیج‌کننده به نظر می‌آیند، اما به طور کلی اسمیت به تفسیر تاریخ اسلام در قالب عینی‌سازی فزاینده پایبند است.

باید تأکید کنم که مشکل اصلی من دقت تصویر تاریخی اسمیت نیست. بلکه مشکل من دغدغه او و نویسندگان دیگر در خصوص «عینی‌سازی» است، چیزی که از نظر من به دین‌پژوهی مقایسه‌ای کمکی نمی‌کند، خواه ادیان از دیدگاه تاریخی دیده شوند و خواه در جهان معاصر یافت شوند. مفهوم عینی‌سازی دینی به طور محکم با تصویری که بسیار تکرار می‌شود اما تا حدی در متن اسمیت بیان می‌شود، مربوط است: یعنی این تصور که ادیان توحیدی ذاتاً ناروادار هستند. گویا تصور این است که خاصیت به شدت مرزبندی‌شده، منسجم و تمامیت‌گرای نظام‌های باور توحیدی موجب می‌شود که با تفاوت دشمن باشند و بر امور مورد تعهد غیرت بورزند.^{۱۱} اما جدای از این واقعیت که «نارواداری» می‌تواند به رفتار یا باور، تبعیض حقوقی یا دشمنی عمومی اشاره کند، این بیان بر پنداشتی غیردقیق مبتنی است. این موضع مفهوم آموزه موحد (یعنی چیزی که به طوری کلی پذیرفته یا رد می‌شود) را با جوهر آن آموزه (برای نمونه توحید سخت‌گیرانه برخلاف تثلیث، چندخداباوری، ناخداباوری و غیره) برابر می‌گیرد و فرض می‌شود که هر دوی آنها ضرورتاً به مرجعیت سیاسی واحدی متصل‌اند که از همه پیروانش التزام به آن آموزه را می‌طلبد. در نتیجه به عمل جوامع چندخداباور که نارواداری تولید می‌کنند یا باورمندان موحدی که روادار هستند، هیچ توجهی نمی‌شود؛ چه رسد به انواع رفتاری که در آن «رواداری» بروز می‌یابد و جریان دارد. بی‌اعتنایی به بروز عمومی باورهایی که عموماً کسی به آنها توجهی ندارد اغلب با رواداری در خصوص باورهایی که آزاردهنده تلقی می‌شوند، یکسان دانسته می‌شود. به طور

خلاصه، کسانی که این نظریه را پیش می‌برند به طور کلی این واقعیت را نادیده می‌گیرند که بسیاری از جوامع چندخدا باور یا ناخدا باور در مورد اشکالی خاص از خطای رفتاری شدیداً ناروادار بوده‌اند، در حالی که جوامع موحد اغلب انواع گوناگونی از باور را روا دانسته‌اند.

بدین ترتیب تاریخ دینی اسلام داستانی از تفاسیر متفاوت است که به طور کلی با یکدیگر کنار می‌آیند. آموزه‌های مذاهب فقهی اسلامی انواع مهمی داشته‌اند و دارند؛ از جمله آموزه‌هایی که مستقیماً رواداری را تعریف کرده‌اند. برای نمونه، فقه حنفی (که از نظر تاریخی در هند مسلمان و امپراتوری عثمانی غلبه داشته است) رابطه میان شهریار مسلمان و رعایا را بدون توجه به دین رعایا قراردادی و اصلی می‌داند. در این موضوع فقهای حنفی باورها و اعمال دینی رعایا (خواه روح باوران، خواه یکتاپرستان و خواه پیروان هر آیین دیگری) را مهم نمی‌دانستند. رعایای غیرمسلمان به اندازه رعایای مسلمانان حق حیات داشتند و جریمه یکسانی برای قتل هر رعیتی از دو گروه فرض می‌شد. اما مذهب حنبلی (که در عربستان سعودی حاکم است) تابعیت دینی را در وضعیت رعایا (هم به معنای روانی و هم به معنای سیاسی) اساسی می‌داند و بدین ترتیب به غیرموحدان (یعنی افرادی غیر از مسلمانان، مسیحیان و یهودیان) اجازه نمی‌دهد به طور مشروع تابع شهریار مسلمان باشند.^{۱۲} این تنوعات نشان می‌دهند که چرا بیان‌های کلی درباره «یعنی‌سازی اسلام» یا «نارواداری ادیان توحیدی» به فهم قضایا کمک چندانی نمی‌کند.

سخن اسمیت درباره ایمان و سنت

در این بخش به مفهوم ایمان و ارتباط آن با سنت، چنان‌که در اثر مورد بحث توضیح داده می‌شود، برمی‌گردم تا بعد مفاهیمی را درباره عمل دینی معرفی کنم. اسمیت دو بُعد در زندگی «انسان مؤمن به دین» را توضیح می‌دهد. بُعد نخست به بودن او در جهان مربوط است: «تابع فشارهای آن، محدود به کاستی‌های آن، مخصوص به یکی از بسترهای زمانی و مکانی در حال تغییر آن و با توجه به این واقعیت است که او دیده می‌شود» (Ibid.: 154). بُعد دیگر به این واقعیت مربوط می‌شود که «او با جهانی فراتر از این جهان در تماس است یا دست‌کم چنین ادعایی می‌کند» (Ibid.). اما می‌توان پرسید:

آیا درست است که بودن یا ادعای آن را چنین بی‌ملاحظه با هم مرتبط بدانیم؟ مسلماً از مرد یا زن دیندار ادعای تماس با جهانی فراتر از این جهان ضرورتاً مانند ادعای تماس رادیویی با مریخ نیست. به هر صورت، این موضوع در خصوص آن ادعا جالب نیست. از نظر من، این ادعا جالب است. زیرا شیوه‌ای از بودن در جهان را نشان می‌دهد که برای او متفاوت است (و در نتیجه برای سخن و اخلاق او تفاوت ایجاد می‌کند).

اگر بخواهیم از زبان ویتگنشتاین استفاده کنیم، باید بگوییم: گرامر کلمه «فراتر» در ادعای «من با جهانی فراتر از این جهان در تماس هستم» چیست؟ در واقع مسلمان پارسا از واژه «فراتر» استفاده نمی‌کند؛ بلکه احتمالاً چیزی شبیه این سخن قرآن را می‌گوید که «من به خدای متعال و آخرت ایمان دارم».^{۱۳} اما معنای چیزی که به «جهانی فراتر از این جهان» ترجمه می‌شود برای مسلمانان پارسا تا حدی در چیزی که در خصوص قرآن می‌گویند، در استشهاد به آن هنگام سخن گفتن با مسلمانان دیگر، در رفتارشان با آن کتاب به عنوان «نشانه‌ای از خدا» برای مخلوقات در این جهان یافت می‌شود. اگر بخواهیم از سخن ویتگنشتاین پیروی کنیم، پس از شنیدن ادعای «با جهانی فراتر از این جهان در تماس هستم» نباید به دنبال معنایی در شواهدی باشیم که به ما نشان دهند که آیا این تصویر از جهانی دست‌نیافتنی مناسب است یا اگر آن شواهد به دست نیامد، آن معنا را به ایمان نسبت دهیم. بلکه باید به گرامر آن توجه کنیم؛ به ویژه به نقش آن در زندگی خاص، فعالانه و اجتماعی که در آن «درون» روانی و «بیرون» رفتاری به طور یکسان (گرچه به شکل گوناگون) از طریق رفتار زبان‌شناختی و غیرزبان‌شناختی که در دسترس عموم است، نشان داده می‌شود. از این دیدگاه (برخلاف نظر اسمیت) مرد یا زن مؤمن سوژه‌ای گسسته نیست که از یک سو در جهانی مضطرب، ناقص و خاص زندگی می‌کند و از سوی دیگر همواره از طریق ایمانش با جهانی فراتر از این جهان تماس دارد. ایمان از ویژگی‌های جهان مادی و سنت‌های مربوط به آن جدانشدنی است. اگر بنا باشد ایمان خود را بفهمیم، نه اینکه فقط بخواهیم آن را داشته باشیم، یا ایمان دیگری را بفهمیم باید از مفاهیمی مرتبط استفاده کنیم که معیارهای کاربردشان عمومی است؛ به زبانی که در این جهان وجود دارد (این به معنای آن ادعا نیست که همه مفاهیم باید معیارهای عمومی داشته باشند).

جدایی «ایمان» از «سنت جمعی» در سخن اسمیت، تصویر او از ایمان به عنوان چیزی که متعالی و شخصی است و تلقی او از سنت جمعی به عنوان بروز جمعی و دنیوی آن و بی‌علاقگی او به تشریفات عبادت و عمل موجب می‌شود که تفاوت میان انسان مؤمن و غیرمؤمن تقریباً نامرئی باشد. هر دیدگاهی درباره زندگی دیندارانه که مستلزم جدایی امور مرئی از امور نامرئی است، به طور مناسب در تفکیک لیبرال مدرن میان فضاهای عمومی (که در آن زندگی با مسئولیت سیاسی آشکارا جریان دارد) و امور خصوصی (که در آن انسان به امور مربوط به خودش چنان که خودش می‌خواهد می‌پردازد) جای دارد. این فرض وجود دارد که باورهای انسان نباید در زندگی‌ای که به طور عمومی دیده می‌شود، تفاوتی ایجاد کند و همچنین رفتار انسان اهمیتی برای شرایط «درونی» وی ندارد. چنین دیدگاهی مانع از آن می‌شود که ببینیم «ایمان» و «سنت جمعی» چگونه یکدیگر را شکل می‌دهند و چگونه گرامر ایمان در سنت‌های گوناگون متفاوت است.^{۱۴} اگر جوهر ایمان را چیزی بیش از بیان زبانی ندانیم، نمی‌توانیم ملاحظه کنیم که چگونه مواد زبان - که خواننده، شنیده، نوشته و گفته می‌شود - ایمان را شکل می‌دهد. اما اگر برای بررسی اعمال گفتمانی و غیرگفتمانی‌ای که پیش‌شرط‌های ایمان را در میان مؤمنان برقرار می‌کنند، آماده باشیم، می‌توانیم پرسیم چگونه به پدیده نوکیشی که محل بحث فراوان بوده است، کمک می‌کنند. تصور من از گرویدن «از کف دادن ایمان» را نیز شامل می‌شود؛ نه صرفاً نوعی وضعیت روانی «درونی»، بلکه همچنین جهت‌گیری دوباره و اساسی در رفتار، شعور و زندگی اجتماعی به طور کلی.^{۱۵}

گاهی اسمیت به این مفهوم نزدیک می‌شود که پیش‌شرط‌های دنیوی برای ایمان وجود دارد که تاریخی نیز هستند. اما هنگامی که می‌نویسد «از آن جهت که مواد سنت جمعی زمینه‌ای برای ایمان متعالی هستند، پایدار می‌مانند» سخنش متضمن این است که استمرار سنت به ایمان بستگی دارد، نه بر عکس (Ibid.: 160). بنابراین، گرچه او بارها اعلام می‌کند که «ایمان دینی باید به عمل برخاسته از ایمان منجر شود»، هیچ‌گاه به این موضوع نمی‌پردازد که چگونه عمل به بنای ایمان کمک می‌کند (Ibid.: 179). برخلاف اینها، پیوسته به ما گفته می‌شود که «ایمان من عملی است که خود من انجام می‌دهم، برهنه در پیشگاه خدا» (Ibid.: 191). من مشکلی ندارم که این ادعا به بازی زبانی خاصی متعلق باشد. بلکه مخالفت من از این‌رو است که معنای آن به طور دقیق به عنوان بنایی

برای تعریف جهان‌شمول از «دین» (هدف اصلی اسمیت) به کار نمی‌آید. زیرا در سایر بازی‌های زبانی، ایمان عملی واحد نیست؛ بلکه رابطه‌ای بر مبنای عمل مستمر، گرایش با اعتماد به دیگری (و نه از سر بی‌اعتمادی) است.^{۱۶}

این موضوع مرا به دیدگاه اسمیت درباره سنت می‌رساند. او می‌نویسد: «سنت امری واحد نیست. مقصود من از "جمعی" و "سنت" تأکید بر این امر است که مفهوم سنت علامتی اختصاری برای مجموعه‌ای در حالی رشد از ایشیا است که هر بخشی از آن به خودی خود واقعی است. اما همه آنها از طریق فرآیندهای انتزاع عقلی در ذهن مفهوم‌ساز یکپارچه می‌شود» (Smith, 1991: 168؛ تأکید اسد). کارکرد سنت از نظر اسمیت انتزاعی است. زیرا کاملاً ذهنی می‌ماند و چیزی است که ارتباطی با عمل، بدن زنده یا امور مادی ندارد. اسمیت به ما یادآوری می‌کند که «سرانجام به خود افراد بازمی‌گردیم». او توضیح می‌دهد که سنت جمعی «ابزاری است که ذهن انسانی می‌تواند با موفقیت مناسب و بدون تحریف به طور مفهوم در مجموعه متغیر و وسیعی از تاریخ انسانی یا هر بخشی از آن معرفی کند» (Ibid.: 168, 169). این سنت قالبی شناختی تلقی می‌شود، نه شیوه عملی خاصی برای زندگی، نه فنونی برای تعلیم بدن و ذهن به منظور پرورش فضایل و استعدادهایی خاص که در طی نسل‌ها حجیت یافته، منتقل و بازسازی شده‌اند. سنت‌های غیرانتزاعی به صورت صوت و تصویر، زبان شفاهی و مکتوب (بر کاغذ چوب سنگ یا فیلم) یا ضبط‌شده بر رسانه‌های الکترونیک تصور نمی‌شوند. همچنین سنت به صورت شیوه‌هایی تصور نمی‌شود که در آنها بدن می‌آموزد که نقاشی بکشد و ببیند، آواز بخواند و بشنود، برقصد و تماشا کند، به صورت استادانی تصویر نمی‌شود که شاگردانی را تعلیم می‌دهند که چطور کارشان را خوب انجام دهند، یا به صورت کارآموزانی که می‌توانند در کاری که به ایشان تعلیم داده شده است، برتری یابند (یا شکست بخورند). در عین حال، چنین موضوعاتی را نمی‌توان از نیرو و کارکرد سنت‌های دینی یا تجربه‌های دینی جدا کرد.

هنگامی که اسمیت می‌نویسد «تشریفات سنت دینی در بهترین حالات مجرا هستند و در بدترین حالات جایگزین‌اند» به گفتن این سخن نزدیک می‌شود که هر کسی که بر اجتناب‌ناپذیر بودن تشریفات خاص اصرار دارد نمی‌تواند فردی «واقعاً دیندار» تلقی شود (Ibid.: 128-129). از نظر من، این سخن ذاتاً موضع مبشران است. مبشران نمی‌توانند

افراد را بازسازی کنند، مگر اینکه خود آن افراد قانع شوند که شیوه‌های شکلی زندگی‌شان نسبت به وجودشان عرضی هستند، یعنی مجراهایی هستند که بدون از دست دادن چیزی می‌توان مجراهای دیگر را به جایشان گذاشت. می‌توان دینی را به جای دین دیگر گذاشت یا زندگی دیندارانه را به زندگی سکولار تبدیل کرد. یعنی چنین پنداشته می‌شود که اعمال گوناگون صرفاً عوارضی هستند که در بهترین حالات ابزاری برای دریافت پیام ذاتی هستند. در عین حال، مجراها (شیوه انتقال پیام) برای خود پیام اهمیت دارد. از این‌رو است که برای نمونه، بیشتر مسلمانان غیرمدرن نمی‌پذیرند که قرائت قرآن یا گوش دادن به آن صرفاً دریافت معنایی باشد که به اشکال دیگر نیز می‌توانست منتقل شود. لذا باور دارند قرآن را نمی‌توان ترجمه کرد، بلکه فقط می‌توان تفسیر کرد.

اهمیت عمل

مشکل اصلی من با اسمیت تا اینجا آن بوده است که ذات‌گرایی نهان وی موجب می‌شود از اموری مادی که سوژه‌های دیندار را شکل می‌دهند، غفلت کند. دو حوزه وسیع پژوهش به این شکل از نظر خارج می‌شوند: اول، جایگاه عمل و انضباط در سنت‌های دینی گوناگون؛ و دوم طبیعت بستگی دوسویه و تنش متقابل بین «دین» و «سکولاریسم» به عنوان برساخته‌های مدرن.

اسمیت در بخش بسیار کوتاهی درباره قرون وسطا این سخن جالب را بیان می‌کند: «متفکری بادقت چون آکوئیناس هم، در موقعیت‌های گوناگون این واژه religio را دست‌کم به سه معنا استفاده می‌کند: بروز بیرونی ایمان؛ انگیزش دورنی به پرستیدن خدا و خود پرستش؛ و ... رابطه‌ای که نفس را با خدا متحد می‌کند» (Ibid.: 32). تصور او در خصوص بی‌دقتی آکوئیناس جای تأمل دارد. اسمیت چنان از خطر «عینی‌سازی» (یعنی تبدیل واژه به شیء) اندیشناک است که خطر مقابل (یعنی تبدیل چیزی به کلمه) را نادیده می‌گیرد. او توجه نمی‌کند چیزهایی مانند ساختار عمل عبادی، تمرین‌هایی برای پرورش فضایل دینی و تکامل شعور اخلاقی درون شرایط تاریخی در حال تغییر ما وجود دارد. او این چیزها را به صورت‌های صرفاً زبان‌شناختی تبدیل می‌کند. به نظر می‌رسد اگر اسمیت اندکی درنگ می‌کرد تا رابطه میان آن چیزی را که «سه چیز

متفاوت» آکوئیناس می‌نامد بررسی کند، می‌توانست مفهومی را ببیند که برای اندیشه و عمل دینی قرون وسطا محوری بود. این امر همچنین به او اجازه می‌داد تفاوت‌های مهم بین عناصر عملی را که به عنوان «دین» شناخته و ترجمه می‌شود، در دوره‌ها و فرهنگ‌های گوناگون دریابد. بگذارید مقصود خود را با اشاره به جنبه‌های گوناگون سنت اسلامی پارسایی در قاهره در دو پژوهش قوم‌شناسانه عالی دو انسان‌شناس جوان، صبا محمود و چارلز هرشکیند (Charles Hirschkind)، روشن کنم.^{۱۷}

هر دو پژوهش به سنتی می‌پردازند که بر تصویری از نفس مبتنی است که از زمان ارسطو وجود داشته و به یهودیت و مسیحیت و اسلام نیز رسوخ کرده است. این سنت مستلزم آن است که صرفاً به مفهوم «در بدن آمدن» (اینکه عمل و تجربه انسان در بدن مادی قرار دارد) نپردازیم، بلکه «در نفس آمدن» را نیز مد نظر قرار دهیم. این مفهوم به معنای آن است که بدن انسان زنده تمامیتی تلفیقی است که ظرفیت‌های قابل شکوفایی و بی‌ظنیری برای عمل و تجربه دارد و این ظرفیت‌ها از طریق فرهنگ به ما می‌رسند. گرچه بدن زنده محل حواس است (و به این معنا منفعل است)، توانایی آن برای رنج کشیدن، پاسخ ادراکی و عاطفی به علت‌های بیرونی و درونی و به کار بردن دردش به اشکالی منحصر به فرد، به ویژه در روابط اجتماعی، آن را فعال می‌کند. بنابراین، سنت‌های فراوانی قوه شکل گرفتن به صورت خوب یا بد (قابلیت خودسازی) را به بدن انسان زنده نسبت می‌دهند.

مادیت بدن زنده به صورت منفعل یا فعال ابزاری ذاتی برای پرورش چیزی که این سنت‌ها رفتار فضیلت‌مند می‌دانند یا نابود کردن آنچه رذیلت می‌دانند، تلقی می‌شود. نقش ترس و امید، آسایش و درد، برای چنین رفتارهایی اساسی است. بر اساس این تلقی از بدن زنده، فضیلت هر چه بیشتر تکرار شود، آسان‌تر می‌شود. مسلمانان از این امر در تفسیر این مفهوم قرآنی مکرر که خدا بر دل‌های گناهکاران مصر می‌زند، استفاده می‌کنند. مجازات شرارت مکرر وضعیت خود آن شخص است: کسی که نمی‌تواند سخن حق را از باطل یا سخن الاهی را از سخن انسانی تشخیص دهد؛ شخصی که نمی‌تواند زندگی فضیلت‌مندی را که خدا از وی می‌خواهد ادامه دهد.

التفات آگاهانه عموماً فقط در شرایطی اهمیت دارد که بی‌تجربگی یا رذیلت غلبه می‌کند، زیرا فقط در این شرایط باید تعمداً از طریق عمل مسئولانه بر مقاومت ابتدایی و

شکندگی بدن فائق آمد. توجه داشته باشید که در اینجا از «فضایل» و «احساس» سخن می‌گوییم. عبادات، که انجام دادن آنها برای پرورش فضایل و احساس بر مسلمانان واجب است، مستلزم در نظر داشتن نیت برای اقامه نماز و غیره در آغاز هر آیینی است. بنابراین، نیت بخشی اساسی از خود آیین است. ایمان، که معادل انگلیسی آن faith است، عملی واحد نیست که انسان عریان در پیشگاه خدا انجام می‌دهد. فضیلت وفاداری به درگاه خدا است، عادت بی‌تردید فرمان‌برداری که خدا از مؤمنان به خود می‌خواهد، گرایشی که باید مانند سایر گرایش‌ها پرورده شود و انسان را از طریق مسئولیت و اعتماد متقابل به سایر مؤمنان مرتبط می‌کند.

محمود و هرشکیند توصیفاتی جزئی از عمل با هدف پرورش اخلاق اسلامی مطرح می‌کنند که در آنها عواطف دردآور - برای نمونه ترس و پشیمانی - برای عمل تمییز اخلاقی ضروری دانسته می‌شوند. پژوهش‌های آنها به اشکال گوناگون نشان می‌دهد که ترس فضیلت‌مندانه - تقوا - فقط انسان را به عمل سوق نمی‌دهد، بلکه بخشی اساسی از خود عمل است. تحمل رنج علاوه بر اینکه برای رشد تمییز اخلاقی ضرورت دارد، ابزاری لازم برای پرورش فضیلت صبر است که برای همه فرآیندهای کسب فضیلت مبنایی است.

رنج فیزیکی و صدمه به بدن در میان اهل تسنن مانند گرامی‌داشت شهدای نخستین مسیحیت گرامی‌داشته نمی‌شود؛ رنج نقش یکسانی در تمرین دینی ندارد. اما در عین حال اشکالی از رنج برای عاملیت مسلمانان متعهد اساسی است. مهم‌ترین این اعمال تجربه جهان‌شمول مردن و مرگ است. انسان رنجی را که در نتیجه از دست دادن محبوبان حاصل شده از طریق اعمال مشخصی مربوط به دفن و فقدان با دیگران شریک می‌شود؛ گرچه کل ساختار اعمال این را دشوار می‌کند که زنان سوگوار کاملاً تسلی یابند. مسلمانان پای‌بند می‌کوشند از طریق آگاهی پیوسته از پایان‌پذیری وضعیت زمینی‌شان، فضایل را در خود بیورند و رذیلت را دور کنند و به وضعیت تعادل، که قرآن نفس مطمئنه می‌نامد، برسند.

تنبیه‌ها، چه از دل کارکردهای بدن موجود زنده به صورت ناتوانی بروز کنند، یا از بیرون به عنوان مجازات بر بدن تحمیل شوند، بخشی ضروری برای آموختن طریقه درست عمل کردن تلقی می‌شود. این فرآیند ابتدایی درون سنت اسلامی تربیت متقابل

قرار دارد، یعنی امر به معروف و نهی از منکر.^{۱۸} کسب عاملیت مناسب توسط انسان^{۱۹} و به کار بستن آن از طریق مسئولیت ابراز می‌شود، مسئولیتی که فقط به عامل مربوط نمی‌شود بلکه کل جامعه مسلمانان را به طور فردی و جمعی در بر می‌گیرد. اگر رفتار دینی بر مبنای مسئولیت تعریف شود، رفتاری حاصل می‌شود که معنایش نه از غایت‌شناسی تاریخی که از غایت‌شناسی زندگی نشئت می‌گیرد و در آن فرد می‌کوشد استعدادها و شعور درونی سنت مشخصی را با آخرت‌شناسی‌ای کسب کند که بر مبنای آن او در روز قیامت به تنهایی ایستاده است تا اعمال طول زندگی‌اش محاسبه شود. در این سنت بدن و استعدادهای آن صرفاً در دست فرد نیستند، بلکه حقوق و تکالیف گوناگونی که بر عهده سایر مسلمانان است، به او مربوط می‌شود. بنابراین، تنشی مستمر و حل‌ناشدنی بین مسئولیت فردی و متافیزیکی از یک سو و مسئولیت جمعی و روزمره از سوی دیگر وجود دارد؛ یعنی بین آخرت‌شناسی و جامعه‌شناسی.

من در این اشاره کوتاه به جنبه‌های تمرین جسمی در اسلام، چنان‌که به خوبی در آثار هرشکیند و محمود شرح داده شده است، نمی‌خواهم پیش‌داوری سکولاریستی قدیم را که دین ذاتاً به ترس از مجازات مربوط می‌شود، تشدید کنم. دغدغه من این است که اگر دیدگاهمان را به دیدگاه اسمیت - یعنی به آن چیزی که در واقع دریافت پارسایانه از دین به عنوان ایمانی ذاتاً فردی و آن جهانی است - محدود کنیم، نمی‌توانیم پرسش‌های گوناگون درباره اعمال ظاهری و دینداری را توضیح دهیم. ما باید شیوه‌های گوناگونی را که «روان‌شناسی‌های بومی» از طریق آن اعمال سنتی را در ادیان گوناگون و زمان‌ها و مکان‌های گوناگون جهت می‌دهند، در نظر داشته باشیم تا برخی از پیش‌شرط‌های تجربه و نگرش دینی، از جمله آنچه اسمیت آن را ایمان می‌نامد، بررسی کنیم. اما برای انجام دادن این کار باید این اندیشه را کنار بگذاریم که دین همواره ذاتاً یکسان است و به ایمانی بستگی دارد که به سبب متعالی بودن، از سنت‌های عملی مستقل است.

تعریف کردن «دین» در درجه اول، نوعی کنش است. تعریف دین با توجه به «باور به خدا» استفاده از ذات برای تعیین چیزهای خاصی به صورت «دین» است. اما این تعیین به شکل یکسانی برای تجربه (دینی)، آموزه‌ها، رفتارها، متون، سرودها، تصاویر،

زمان‌ها، مکان‌ها، روابط، نیروها و غیره صورت نمی‌گیرد. تعریف کردن به معنای کنار گذاشتن برخی چیزها و دربرگرفتن چیزهای دیگر است. تأکید بر محوریت «خدا» در تعریف به معنای خارج کردن بودیسم از تعریف است؛ تأکید بر محوریت «تعالی» به معنای بیرون کردن امر این جهانی است؛ تأکید بر «باور» به معنای بیرون کردن عمل بدون باور است. این تعریف‌ها صرفاً اعمال انتزاعی عقلی نیستند. بلکه در نزاع‌های اجتماعی پرحرارت که مبنای عمل قانون دولتی است، قرار می‌گیرند.^{۲۰} مشکل من با تعاریف جهان‌شمول دین این است که این تعریف‌ها با اصرار بر نوعی یگانگی ذاتی توجه ما را از پرسش‌هایی درباره آنچه تعریف دربر می‌گیرد و آنچه بیرون می‌کند - چگونگی، از طریق چه کسی، با چه هدفی و غیره - و اینکه تعریفی خاص از دین در چه بستر تاریخی خاصی معنا می‌دهد، منحرف می‌کنند.

مسئله سکولاریسم

این توضیحات ما را به نکته دوم من می‌رساند: چرا دین‌پژوهی مقایسه‌ای سکولاریسم را شامل نشود؟ اسمیت در یکی از جالب‌ترین و اصیل‌ترین فصل‌های کتابش پدید آمدن مفهوم دین در غرب را بررسی می‌کند.^{۲۱} او بر این نکته اصرار دارد که مفهوم «دین» به عنوان یک موجودیت نظام‌مند در جهان باستان ایجاد شد و پس از آن مسلمانان آن را گرفتند و به طور وسیع پراکندند و سنت‌های یهودی و مسیحی آن را به غرب وارد کردند و سرانجام غربیان آن را به اقوامی در سراسر جهان رساندند. اسمیت این اصل را مفروض می‌گیرد که مفهوم دین در اشکال باستانی و مدرن ذاتاً یکسان هستند؛ فقط از این جهت که واقعیت دینی را عینی می‌کنند.

من تأکید دارم که «دین» مفهومی مدرن است، نه از این جهت که عینی شده، بلکه از آنجا که به دوقلوی به‌هم چسبیده‌اش «سکولاریسم» متصل است. دین بخشی از بازسازی زمان‌ها و مکان‌های عملی، بازگویی دانش‌ها و قدرت‌های عملی، رفتارها و شعور و نیازها و توقعات ذهنی در مدرنیته بوده است. اما این سخن به همین اندازه در خصوص سکولاریسم نیز صادق است، نقش سکولاریسم این بوده است که این بازگویی را هدایت کند و «ادیان» را به صورت جمع به عنوان گونه‌ای از باور (غیرعقلانی) تعریف کند.

اسمیت درباره «سکولاریسم» - یعنی نوعی ایدئولوژی بر مبنای روایت تاریخی کلان از روشنگری مدعی پیشرفت که به زندگی اجتماعی و سیاسی به اشکال معینی حجیت می‌بخشد - چیزی نمی‌گوید. به نظر من، ایدئولوژی سکولاریستی می‌کوشد جایگاه اجتماعی و سیاسی «دین» را بر مبنای چند باور متافیزیکی زیر درباره «واقعیت» تثبیت کند: ۱. «جهان» جایگاه معرفتی واحدی است که در آن یک سلسله علوم - از نجوم گرفته تا فیزیک هسته‌ای، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی - حضور دارند که همدیگر را تأیید می‌کنند و علاوه بر کاربرد چیزی به نام «روش علمی»، آن را به عنوان الگویی برای عقلانیت تأیید می‌کنند. ۲. معرفت‌هایی که از این رشته‌ها به دست می‌آید، اخلاقیات روشنگری یعنی قوانینی برای رفتار انسانی همگان را پشتیبانی می‌کند. ۳. در قلمروی سیاسی این امر مستلزم تفکیکات و ترتیبات نهادی خاصی است که یگانه ضامن جهانی روادار هستند، زیرا قدرت متعالی دولت سکولار فقط در صورتی می‌تواند آزادی باور و بیان را تضمین کند که دین به عنوان مفهوم و عمل را به ماندن در حدودی مشخصی مجبور کند.

من در پی آن نیستم که ایدئولوژی سکولار را در اینجا به نقد بکشم. دغدغه من فقط این است که اصرار کنم این مسئله را بکاویم که کسانی که خود را «دیندار» توصیف می‌کنند ممکن است به چه شکل به اندازه افراد «غیردیندار» به همه یا بخشی از این ساختار ایدئولوژیک پای بند باشند؛ و به این شکل می‌کوشم بررسی کنم که چگونه انسان‌های مدرنی که ایمان (به معنای مد نظر اسمیت) دارند، ممکن است «سکولار» باشند.

می‌پذیرم که دلیل پرداختن به دین‌پژوهی مقایسه‌ای چیزی بیش از دلیلی دانشگاهی است. بگذارید در پایان از بخشی از کتاب اخیر نظریه‌پرداز سیاسی، ویلیام کونولی، نقل کنم:

شیوه زندگی تاریخی که سکولاریسم نامیده می‌شود، در حال فروپاشی است. سکولاریسم به اشکال اروپایی-آمریکایی فضای سازماندهی متغیر، تا حدی ناپایدار و در عین حال موثری از فضای عمومی بود که امکان‌های تازه‌ای را برای آزادی و کنش فراهم می‌کرد. سکولاریسم برخی از پیش شرط‌هایش را به صورت فضایی نوساخته از دین و ایمان و آیین شخصی تغییر داد. در شرایط

فعلی که تفاوت‌های دینی، متافیزیکی، قومی، جنسیتی و جنسی از تفاوت‌هایی که قبلاً در قلمرو مسیحی اروپایی مشروع بود، فراتر می‌رود و تلقی‌های غیرمعتدل از اخلاق، فضای عمومی و نظریه‌ای را که سکولاریسم از قلمرو مسیحی بیرون کشیده است، به چالش می‌کشد، سکولاریسم باید محتاطانه بازسازی شود. مسلماً نظر من این نیست که یک دین عمومی باید در زندگی عمومی برقرار شود یا جدایی بین دین و دولت به معنایی از این عبارت باید عکس شود. چنین تلاش‌هایی جنگ‌های فرهنگی را که قبلاً در جریان بوده است، تشدید خواهد کرد. سکولاریسم نیازمند بازسازی است، نه محو (Connolly, 1999: 19).

برای حفاظت از فضایل سکولاریسم بدون تمسک به رذایل آن - یعنی برای پاسخ خلاقانه و غیرجزمی به گرایش‌های ضدسکولار گوناگون در سراسر جهان معاصر - به گشودگی‌ای نیازمندیم که انسان‌شناسان به طور آرمانی در پژوهش‌هایشان دارند. در خصوص جنبش‌های دینی در بخشی از جهان که من بهتر می‌شناسم - یعنی خاورمیانه - مسلماً جریان‌ها ناروادار و نابودگر وجود دارد. اما جنبش‌های دیگری نیز هستند که متفاوت‌اند. جنبش‌هایی که به تدریج می‌توانند به شکل احزاب سیاسی با فرآیندهایی دموکراتیک که برای ما آشنا است، سازگار شوند. اما این جنبش‌ها رخدادهایی را نیز در بر می‌گیرد که اشکال اجتماعی تازه‌ای برای تجربه و آرمان را پدید می‌آورند که امیدواریم به شکل‌دهی مجدد رواداری کمک کند؛ رواداری نه به معنای بی‌اعتنایی و نه به معنای تحمل، بلکه به معنای همکاری مشترک بر مبنای وابستگی متقابل انسان‌ها. من تصور می‌کنم که با وجود همه مخالفت‌های من با کتاب معنا و غایت دین مقصود اسمیت هم این موضوع بوده است. زیرا ویلفرد کنتول اسمیت نویسنده‌ای با حساسیت بالا بود، اومانیستی بود که تا زمان مرگ دریافت مقایسه‌ای خود از دین را به شکل نوآورانه‌ای ادامه داد.

پی‌نوشت‌ها

1. *Meaning and End of Religion*

۲. در این اثر اسمیت با تبارشناسی واژه اروپایی religio در ادبیات غربی و نیز ادیان گوناگون نشان داد که این واژه به تدریج از مفهومی بدون ذات مفهومی عینی ساخته است. پیشنهاد او برای دوری از خطر ذات‌گرایی، استفاده از واژه faith (ایمان) بود.

۳. سخن من در اینجا نباید با آموزه خاصاً معتزلی که خدا صفتی ندارد، اشتباه شود (معتزلیان الهی‌دانان مسلمان قرون میانه بودند که در ادبیات غربی به آنها «نخستین خردگرایان اسلام» گفته می‌شود). من به آموزه‌های انتزاعی علاقه‌ای ندارم، بلکه مفاهیمی را می‌یابم که گفتمان و عمل دینی با توجه به آنها سازمان یافته است. بنابراین، کاربرد نود و نه نام خدا (الاسماء الحسنی) نباید به معنای اشاره به امور الهی تلقی شود، بلکه آنها انسان‌ها را به نوعی از زندگی می‌کشاند که خدا ترتیب داده است. بر اساس این دیدگاه، پرسش اساسی‌ای که درباره استفاده مسلمانان از این نام‌ها پیش می‌آید این نیست که آیا این نام‌ها خدا را به درستی باز می‌نماید، بلکه این است که آیا آنها رفتار صحیح بدنی یا معنوی را در بر می‌گیرد و چگونه چنین می‌شود. قرآن به عنوان کلام خدا مستلزم رفتار احترام‌آمیز از انسان‌ها (وقار) است نه عبادت، زیرا فقط خدا را می‌توان پرستید. اما قرآن کیفیتی دارد که آن را به چیزی بیش از رسانه‌ای برای پیام مبدل می‌کند. می‌خواهم این نکته را گوشزد کنم که هستی‌شناسی اجتماعی مستقیماً بر مبنای ادعای الاهیاتی خاصی برای دین پژوهی مقایسه‌ای مفید نیست.

۴. از این رو در سوره اخلاص آمده است: «بگو او خدای یگانه است، خدای بی‌نیاز. نه زاییده است و نه زاده شده است. و هرگز چیزی همتای او نیست».

۵. جالب است که مرجع چنین سخن پراطمینانی انسان‌شناسانی هستند که از تعاریف ذات‌گرایانه دین بهره می‌جویند. دو نمونه از کتاب‌های مورد ارجاع از این قرارند: Raymond Firth, *Elements of Social Organization* (London: 1951) و William Howells, *The Heathens: Primitive Man and His Religions* (New York: 1948).

۶. عادی‌سازی کاریزما به این معنا است که پس از درگذشت بنیان‌گذار کاریزماتیک دین، کاریزمای وی (که بخش اصلی دین بود) به ساختارهای اجتماعی و حقوقی تحول می‌یابد که به مرور زمان عادی می‌شود. برای نمونه، برخی از رفتارهای وی به صورت قانون‌هایی عمومی برای همگان درمی‌آید. از نظر وبر، این عادی‌سازی کاریزما رمز بقای ادیان است (م).

7. Peter van der Veer, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India* (Berkeley: University of California Press, 1994); Gyan Pandey, "Which of Us Are Hindus?" in *Hindus and Others*, ed. G. Pandey (Delhi: Penguin India, 1993).

و نک: Partha Chatterjee, "History and Nationalization of Hinduism," *Social Research* 59, no.1 (1992): 49-111; در این کتاب توضیح داده شده است که چگونه مفاهیم هندویسم در روایت خاورشناسانه آشنایی ریشه دارد و چگونه ملی‌گرایان جناح راست در هند معاصر از این مفاهیم استفاده سیاسی نوینی می‌کنند.

8. Gauri Viswanathan, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief* (Princeton, N. J., 1998).
- همچنین در فصل چهارم از کتاب *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993) بررسی کردم که چگونه برنار کلرو (Bernard of Clairveaux) کوشید از تجربیات عرفی راهبان بزرگسال برای تغییر دین آنها استفاده کند، به ویژه نک: ص ۱۳۹-۱۴۷.
۹. این پرسش پیش می‌آید که آیا اسمیت پس از گذراندن زمان فراوانی در هند و پاکستان و گفت‌وگو با «سختگویان» اسلام، آنها را نماینده «اسلام» می‌داند. به هر حال، او به اینکه مسلمانان در زمان‌ها و مکان‌های خاص واقعاً چه کاری انجام می‌دهند و چگونه به عنوان مسلمان زندگی می‌کنند، علاقه چندانی ندارد.
۱۰. هنگامی که الاهی‌دانان مسلمان قرون میانه مانند غزالی آثاری با عناوینی همچون *فیصله الطریق بین الاسلام و الزندقه* می‌نوشتند، آنها «ایمان شخصی را عینی نمی‌کردند»، بلکه آنچه را مبنای اعتقادی و آیینی جامعه می‌دانستند، تعریف می‌کردند. عضویت در جامعه از طریق باور به سنت عملی‌ای که آن را منسجم می‌کرد، برای ایمان ضروری فرض می‌شد.
۱۱. موشه هالبرتال و اویشای مرگلیت (Avishai Margalit, Moshe Halbertal) در کتابی با عنوان *Idolatry* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992) این تصور را به شکلی بسیار اندیشمندانه و هوشمندانه شرح می‌دهند. اما به نظر من نتیجه کلی آن دربارهٔ نارواداری موحدان قانع‌کننده نیست. این نتیجه گویا بر فرضی ساده‌اندیشانه از رابطهٔ میان زبان و زندگی اجتماعی مبتنی است.
12. Baber Johansen, "Conceptions of Law and Justice in the History of Muslim *Fiqh*" (paper presented at the conference "Shared Histories of Modernity," Sabanci University, Istanbul, June 2-3, 2000).
۱۳. آخرت که پایان جهان است، در مقابل جهان مادی قرار دارد، چنان‌که در این آیه آمده است: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مِنْ آمَنِ بَالِهٍ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمَلٌ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۶۲).
۱۴. «مقصود من از "ایمان" ایمان شخصی است ... مقصود من از «سنت جمعی» تمامی مجموعه داده‌های عینی آشکار است که گویی گنجینه تاریخی زندگی دینی گذشته جامعه مربوط را تشکیل می‌دهد: معابد، متون، نظام‌های الاهیاتی، الگوهای رقص، نهادهای حقوقی و اجتماعی دیگر، قواعد، قوانین اخلاقی، اساطیر و غیره. هر چیزی که از شخصی یا نسلی به شخص یا نسل دیگر می‌تواند منتقل شود و منتقل می‌شود و مورخان می‌توانند مشاهده کنند» (Smith, 1991: 156-157).
۱۵. اسمیت می‌گوید: «ایمان عمیقاً شخصی، پویا، غایی، مواجهه مستقیم میان انسان و خدای کل گیتی و هم‌نوع سامری، یعنی انسان‌ها است، بدون توجه به اینکه آنها از گروه دینی سازمانی خود انسان خارج‌اند» (Ibid.: 127). اسمیت اصرار دارد که چه انسان با این موافق باشد یا نه، «این چیزی است که افراد واقعاً دیندار» بدان باور دارند یا به سخن دیگر «کسانی که به خدا ایمان دارند و واقعاً به او ایمان دارند، چنین رویه‌ای را در پیش می‌گیرند» (Ibid.: 128). تأکید از اسد). بدین ترتیب ایمان از طریق رابطهٔ متافیزیکی با خدا و رابطهٔ اخلاقی انتزاعی با انسان‌های دیگر دینداری را بازتاب می‌دهد. اما محتوای این روابط تهی می‌ماند.

۱۶. دست کم می‌توان استدلال کرد که در سنت اسلامی ایمان نه با اطمینان از میراث خویشان (مانند عهد عتیق) و نه با موهبت وعده الهی (مانند عهد جدید) مرتبط نیست؛ بلکه با تعهد خداپاورانه به عمل مستمر که جامعه مؤمنان را تشکیل می‌دهد، پیوسته است. در این بستر قرآن میان اسلام، یعنی تسلیم به خدا، و ایمان، یعنی فرآیندی که در آن انسان مسلمان از طریق اطاعت رابطه‌ای مؤمنانه با خدا، پیامبر و مسلمانان دیگر برقرار می‌کند، تمایزی جدی قائل می‌شود: «قالت الأعرابُ آمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا أسلمنا و لما يدخل الایمانُ فی قلوبکم و إن تُطیعوا الله و رسوله لا یلتکم من أعمالکم شیئاً إن الله غفورٌ رحیم» (حجرات: ۱۴).

17. Charles Hirschkind, "Technologies of Islamic Piety: Cassette-Sermons and the Ethics of Listening" (PhD diss., Johns Hopkins University, 1999); Saba Mahmood, "Women's Piety and Embodied Discipline: The Islamic Resurgence in Contemporary Egypt" (PhD diss., Stanford University, 1998).

۱۸. کتاب این تیمیه با عنوان *الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر* با مقدمه‌ای طولانی از نویسنده مدرن مصری، محمد جمیل غازی، از سال ۱۹۷۹ تا به حال چند بار تجدید چاپ شده است (جده: المطبعة المدنی، ۱۹۹۲).

۱۹. اخیراً در مقاله‌ای به برخی از جنبه‌های مفهوم عاملیت پرداخته‌ام: "Agency and Pain: An Exploration," *Culture and Religion* 1, no. 1 (2000): 29-60.

۲۰. نک.: Winnifred Fallers Sullivan, *Paying the Words Extra: Religious Discourse in the Supreme Court of the United States* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994).

۲۱. اسمیت مطالب جالبی درباره واژگان قرآنی می‌گوید (pp. 110-115). اما سخنان وی تحت تأثیر دغدغه‌ای اصلی است: برقراری اهمیت فزاینده «امور بیرونی» که از نظر او شواهد عینی‌سازی هستند: «یک نشانه، تکرار نسبی واژه‌های ایمان و اسلام است که اولی شخصی و فعالانه است و دومی به تدریج نظام‌مند و بیرونی شده است. قبلاً دیدیم که در قرآن نسبت اینها بیش از پنج به یک به نفع ایمان است. در عناوین کتاب‌های عربی تا اواخر قرن نوزدهم میزان کاربرد واژه «اسلام» اندکی بر واژه «ایمان» با نسبت سه به دو پیشی گرفت. در روزگار مدرن این نسبت به سیزده به یک رسید» (p. 115). این کوشش برای به دست آوردن نتایج معنایی گسترده از طریق شمارش ساده کلمات به طور کلی اشتباه است. در این مورد چیزی در این باره گفته نمی‌شود که چگونه فرمان‌برداری از امور بیرونی (به هر حال واژه «اسلام» به معنای تسلیم است) در متونی از دوران‌های گوناگون به رویکرد ایمانی، که مؤمنان را به خدا و به یکدیگر می‌پیوندند، ربط دارد.

منابع

Connolly, William (1999). *Why I Am Not a Secularist*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Smith, Wilfred Cantwell (1991). *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press.