

نقد نگرش پراگماتیسم در تبیین ضرورت دین

محمد محمدرضایی*
عظیم عابدینی**

تاریخ تأیید: ۹۱/۹/۱۳

تاریخ دریافت: ۹۱/۷/۲۱

چکیده

پراگماتیسم روشی در فلسفه جدید است که با اعتراف به غیرممکن بودن اثبات بعضی مسائل، به ویژه دین، آنها را با توجه به کاربردهایشان در زندگی انسان می‌پذیرد. از دیدگاه پراگماتیسم همه تصورات، مفاهیم، اعتقادات و نظریات ما قواعدی برای «رفتار» (پراگماتیسم) ما هستند؛ اما «حقیقت» آنها تنها در سودمندی عملی آنها برای زندگی ما نهفته است. لذا معیار حقیقت، عبارت است از سودمندی، فایده، نتیجه و نه انطباق با واقعیت عینی. از دیدگاه پراگماتیسم، به ویژه از نظرگاه ویلیام جیمز که از بنیانگذاران این مکتب است، دین به دلیل داشتن ثمرات متعدد فردی روانی، مانند انسجام شخصیت، نشاط، امیدواری، تسلی خاطر، بهداشت روانی و... ضرورت کارکردی برای انسان دارد. ما در این مقاله در صدد بیان پیامدهای منفی چنین نگرشی به دین و دینداری هستیم. ابزار نگرشی به دین، نادیده انگاشتن کارکردهای اصلی دین، اختلاط شبه دین با دین، عدم عمومیت و ضرورت کارکردی، بدیل پذیری کارکردهای دین، خلط بین حقیقت و کارکرد، اختصاص گرایی و... از جمله مهم‌ترین نقدها به اتخاذ چنین روشی برای اثبات ضرورت دین به شمار می‌آید.

واژگان کلیدی: دین، پراگماتیسم، کارکرد، ضرورت دین داری.

* استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران.

** پژوهشگر پژوهشکده باقر العلوم (azimabedini1356@yahoo.com)

مقدمه

یکی از مهم‌ترین نتایج توجه و عنایت کارکردی به دین و گزاره‌های آن، آسان‌شدن پذیرش دین است و این امر به‌ویژه نسبت به انسان‌های معمولی که اذهان آنها با اندیشه‌ها و تفسیرهای متضاد و حتی تناقض‌گونه از مفاهیم ذهنی مملو نیست، در جهت پذیرش دین کارسازتر خواهد بود. اصلی‌ترین پرسشی که مقاله فعلی در صدد طرح آن و جواب‌دادن بدان است، این می‌باشد که آیا پیامد منفی دنیایی‌شدن دین می‌تواند حاصل نگاه و نگرش پراگماتیسمی به دین باشد؟ و آیا پیامد این نوع نگرش فقط در محدوده و اقلیم دین مجال ورود دارد یا علاوه بر آن، وارد حیطه تدین و دین‌مداری مؤمنان و متدینان نیز خواهد شد؟ مدعای مقاله این است که اولاً، توجیحات کارکردی پراگماتیسم دارای بار و پیامد منفی فروکاستی درباره دین خواهد شد. ثانیاً، این پیامد محدود به حیطه دین نبوده، محدوده تدین و دین‌ورزی متدینان را نیز خدشه کرده، دارای آثار منفی خواهد بود.

در تبیین کارکردی از دین، برجسته‌شدن پیامدهای این جهانی دین و روشن‌شدن بیش از پیش مناسبات دین با نهادها و ساختارها در تبیین کارکردی از دین مشخص می‌شود و نگاه ناظر در این تبیین، به جای توجه به جوهر و ذات و خاستگاه دین، به کارکردهای ملموس آن منعطف می‌گردد (ر.ک: شجاعی زند، ۱۳۸۰، ص ۵۷ / آذربایجانی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۱-۱۸۲).

پراگماتیسم که در طی دوران ظهور و اوج خویش، پیوسته مورد کاوش مستمر طرفداران آن و جواب انتقادات قرار گرفته است؛ تا جایی که در تفسیر عمل‌گرایی آن نیز تغییرات و اصلاحات گسترده صورت گرفته شده است؛ ولی همچنان این اندیشه، کانون انتقادهای فیلسوفان و روان‌شناسان است. ما در این مقاله فقط در پی ذکر انتقادهای وارد بر این اندیشه در جهت نگرش کارکردی آن به دین هستیم و نشان خواهیم دید که این‌گونه نگاه و نگرش به دین، راه‌گشا نیست و علاوه بر اشکال عدم راه‌گشایی، تبعات و لوازم ناپذیرفتنی نیز به دنبال خواهد داشت.

پراگماتیسم

واژه پراگماتیسم، گونه‌های متعددی از اندیشه‌ها را در تفکر فلسفی پوشش می‌دهد. معمولاً چارلز ساندرس پیرس (Charls sanders peirce) را آغازگر مکتب پراگماتیسم برمی‌شمارند. گزارش مشهوری حاکی از آن است که اندیشه پراگماتیسم از پیرس به ویلیام جیمز (William James) رسیده است. از پیشگامان این اندیشه می‌توان به جان دیویی (John Dewey)، جرج هربرت مید (George Mead) و اف. شیلر (F.S.C. Schiller) اشاره کرد. واژه «پراگماتیسم» مشتق از ریشه یونانی pragma به معنای کار یا عمل و prassein به معنای عمل کردن است (Merriam, 2004, p.974). جیمز در توضیح این واژه چنین می‌گوید: «این واژه مشتق از ریشه یونانی pragma به معنای action [= عمل] است که واژه‌های practice [= تمرین، عمل] و practical [= عملی] از آن ناشی می‌شوند. نخستین بار توسط آقای چارلز پیرس در سال ۱۸۷۸ وارد فلسفه شد» (James, 1907, p.506).

۷

قیس

نقد نگرش پراگماتیسم در تبیین ضرورت زندگی

کاپلستون نهضت پراگماتیسم را بیشتر نتیجه تلاش سه اندیشمند مشهور یعنی ۱. چارلز ساندرس پیرس (۱۸۳۹-۱۹۱۴)؛ ۲. ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰)؛ ۳. جان دیویی (۱۸۵۹-۱۹۵۲) می‌داند و عقیده دارد که پیرس مؤسس این نهضت بوده است و حتی خود جیمز و دیویی نیز خویش را مرهون افکار و تلاش‌های پیرس می‌دانسته‌اند (کاپلستون، ج ۸، ۱۳۸۲، ص ۳۳۴).

این اندیشه را می‌توان بیش از هر چیز دیگر یک گونه روش برای بیرون رفتن از مجادله‌های انتزاعی و ذهنی محض و حل و فصل قضایای آن دانست (James, 1987, P.857). به بیان روشن‌تر، روش پراگماتیستی قبل از هر چیز برای حل نزاع‌های متافیزیکی به کار می‌آید؛ نزاع‌هایی که به عقیده طرفداران پراگماتیسم در صورت عدم رجوع به مبانی این اندیشه، برای ابد حل‌ناپذیر و اختلاف‌برانگیز خواهند ماند (James, 1907, p.506). طبق همین ساختار فکری و برداشت است که برخی همچون ویلیام جیمز بسیار تلاش می‌کنند تا مجادلات پایان‌ناپذیر متافیزیکی را با این روش، یعنی روش پراگماتیکی حل کنند. معضل اساسی در مباحث مربوط به متافیزیک، عدم دست‌دادن راه‌حل مشترک و مورد توافق طرفین مخاصمه است. کسانی که عقیده به

وجود این معضل حاد دارند، علت وجودی آن را عدم راهیابی به روشی برای آزمودن ادعاهای طرفین و پاسخگویی به پرسش‌های متصوره دانسته‌اند و در این میان جیمز مدعی می‌شود که راه‌حلی را یافته تا به وسیله آن به نزاع‌های طولانی این موضوع پایان دهد. اگر از وی پرسیده شود که چکیده و حاصل این روش چیست؟ در پاسخ می‌گوید: اگر ما برای تفسیر مفاهیم با کمک خواستن از ردگیری پیامدها و نتایج عملی مرتبط با آنها به تلاش پردازیم و آثار عملی مفاهیم و گزاره‌ها بیش از هر چیز برای ما مهم باشد و به ایجاد انتزاعات ذهنی و به‌کاربردن آنها بی‌توجه باشیم و آنها را غیرمهم بشماریم، به این راهکار خاتمه‌بخش نزاع‌ها و به‌دست‌دهنده شیوه هم‌گرایی و توافق دست یافته‌ایم (Ibid, pp.506 – 508). از منظر وی که برخی مانند کلیفورد*

(۱۸۸۶-۱۹۶۰) هم بدان عقیده‌مندند، علت اختلاف و تفاوت موجود در مفاهیم و باورهای ما اعمالی است که توسط ما بر اساس آنها انجام می‌پذیرد؛ یعنی اگر در بین دو مفهوم خاص یکی اثر خارجی و عملی در زندگی شخصی یا اجتماعی ما و در جهان هستی دارد و دیگری فاقد این‌گونه تأثیر است، ناگزیر باید به مفهوم اثرگذار اولی توجه و اهتمام بیشتری داشت. از این رو ضرورت دارد توجه به مفاهیم دارای آثار عملی، بیشتر از سایر مفاهیم باشد. اما پرسش اصلی مطرح‌شده توسط جیمز این است که اگر اتفاقاً در بین دو مفهوم فقط یکی صحیح باشد، تفاوت عملی بین آن دو چگونه خواهد بود؟ البته باید دانست که حکم این تقابل نه‌تنها در مفاهیم که حتی در مورد باورها و عقاید نیز جریان دارد.

جیمز دربارهٔ نو یا کهنه‌بودن نظریهٔ پراگماتیسم دو دیدگاه دارد. دیدگاه کلی وی این است که اگر نگاه ما به مبانی پراگماتیسم معطوف به افکار فلاسفه و اندیشمندان قدیمی همچون لاک، برکلی و هیوم - یعنی همان فلاسفهٔ تجربه‌گرا - باشد، خواهیم دید که پراگماتیسم یک اندیشهٔ کهنه و با سابقه است. اما اگر دیدگاه و زاویهٔ دید ما در نگرش به این اندیشه بر خلاف نگاه فوق باشد، باید گفت که اندیشهٔ مطرح‌شده توسط پیرس کاملاً نو و جدید بوده، کسی در گذشته بدان نپرداخته است (Ibid, p.508). معضل نو و

*. اولین واکنش جدی فلسفی جیمز، یعنی رساله اراده معطوف به ایمان (The Will to Believe)، عموماً نقدی بر اندیشه کلیفورد در باورمندی و اخلاق مرتبط با آن است.

قدیمی بودن اندیشه پراگماتیسم وقتی مهم می‌شود که بدانیم رسم بر این است که به اندیشه‌های جدید با دیده کم‌ارزشی و پوچ بودن نظر افکنده می‌شود - اگرچه چیزی بدیهی، واضح و مورد قبول همگان باشد - ولی همین که مدتی بگذرد و طرفدارانی برای این اندیشه به ظاهر نو پیدا شود، اهمیت آن، نه به دلیل مبانی‌اش، بلکه به جهت طرفدارداشتن و دورشدن از زمان ارائه است و در این مقطع، حتی مورد قبول مخالفان آن قرار می‌گیرد؛ تا جایی که مخالفانش نیز مدعی کشف همان اندیشه خواهند شد. لذا اینکه از چه جهتی به پراگماتیسم نظر بیندازیم، بی‌اهمیت نخواهد بود (Ibid, p.572).

اگر این مخالفان مردد که با وزیدن بادی خفیف از طیف مخالفان آن به صنف موافق و حتی در زمره کاشفان این نظریه رفته‌اند بگذریم، مخالفان ثابت اندیشه پراگماتیسم این اندیشه را به مصلحت‌گرایی در تحلیل حقیقت متهم می‌کنند. بدین بیان که این اندیشه هر جا که فایده و منفعت را ببیند، ملاک حقانیت را در آن ثبت می‌کند و طبیعی است که امور بی‌فایده از نظر این اندیشه، فاقد حقیقت نیز خواهند بود. برای نمونه *پاپا نوئل* چون از این حیث که باعث شادی و خنده و هدیه کاذب آوردن برای اطفال و کودکان می‌شود، نه یک موجود خیالی که یک موجود حقیقی تلقی خواهد شد (ر.ک: راسل، ۱۳۶۵ و ۱۳۸۴). منتها امر به این سادگی نیست و طرفداران پراگماتیسم همچون *جیمز* (James, 1987, p.858) و *کاپلستون* (ر.ک: کاپلستون، ج ۸، ۱۳۸۲، ص ۳۶۹-۳۷۸) می‌گویند نباید با ذکر مثال‌های نادر و عجیب و غریب در مخدوش کردن چهره پراگماتیسم و ارائه تصویری کاریکاتوری از آن سعی نمود. *ویلیام جیمز* در تذکر به مخالفان دیویی و *شیلر* همچون *برادلی* و سایر مخالفان پراگماتیسم، می‌گوید اندیشمندان طرفدار پراگماتیسم در پی امور جزئی نیستند و نظرشان بیش از هر چیز، معطوف به تحلیل‌ها و اندیشه‌های کلی بوده است و نباید اندیشه آنها را با این مثال‌های ساده و جزئی مورد حمله قرار داده و رد کرد. *جیمز* می‌گوید امثال دیویی و *شیلر* در صدد این بوده‌اند که صورت‌بندی جدیدی از مفاهیم سنتی ارائه دهند و همین امر باعث شده است نتیجه کارشان یک صورت‌بندی رسمی و منسجم و کلاسیک به خود نگیرد و از این جهت، اشکال وارده به آنها در اصل به اندیشه پراگماتیسم وارد نیست و به صورت‌بندی غیرمنظم آنها وارد است. پس

مخالفان نباید در پی یافتن نقض‌های جزئی و کور باشند؛ بلکه باید اندیشه آنها را در یک منظومه کلی ببینند و در قیاس با اندیشه‌های دیگر - آن هم در یک نگاه کلی و مجموعه‌ای - بسنجند (James, 1987, p.858).

مراد از دین در نگرش عمل‌گرایانه به دین

در نگاه اندیشمندان غربی، به‌ویژه دانشمندان طرفدار پراگماتیسم، منظور از دین در بیشتر موارد، ناظر به بحث دینداری است، نه اصل دیانت. لذا تبیین پراگماتیست‌ها از دین و دیانت ناظر به تدین و دینداری خواهد بود، نه اصل و حقیقت دین. البته اگر کسی قائل به این باشد که بین دین و تدین یا همان دیانت و دینداری فرقی وجود ندارد و هر دو، دو روی یک سکه خواهند بود، نمی‌توان این بیان را به اندیشمندان غربی و از جمله پراگماتیست‌ها منتسب کرد. از این جهت بحث روی این مسئله بی‌فایده خواهد بود و ابتدا باید مبانی هر طیف در تمایز یا عدم امکان تمایز بین دین و تدین مطرح شود تا اگر طرفداران تمایز توانستند طیف مقابل را با ادله خویش قانع کنند، سپس بگویند اشکال ما به شما در خلط بین دین و تدین وارد است (ر.ک: مکلین، ۱۳۸۲، ص ۵۹).

البته نباید از این نکته غفلت کرد که عمل‌گراها خود می‌گویند ما به هیچ‌روی در مقام و جایگاه ارزیابی آداب و عقاید نیستیم، بلکه هم‌وغم خود را فقط در راه تبیین و روشن نمودن عقاید و رفتارهای دینی در جنبه کاربردی و عمل‌گرایانه مصرف داشته‌ایم. اینکه از تبیین کارکردی دین نمی‌توان نتایج کلامی و فلسفی استنتاج کرد، سخن درستی است؛ اما بسیاری از آنان به این سخن پایبند نبوده‌اند و عملاً مرتکب دو برداشت نادرست شده‌اند: اولاً، با انکار مبدأ غیبی، دین را به همان کارکردها تقلیل داده‌اند و دوم، اینکه یافته‌های خود در مورد دین خاص مد نظرشان را به تمام ادیان تعمیم و سرایت داده‌اند و دلیل آنها هم در این تعمیم به این صورت است که تمایز و جداسازی دین حق از دین باطل، تمایزی بی‌اهمیت و بلکه غیرحقیقی است.

حال که مطالب بالا در جهت تحلیل پراگماتیسم از دین و تدین به همراه برخی نظریات طرفداران و مخالفان این اندیشه بیان شد، به بیان پیامدهای این گونه نگرشی

یه دین می پردازیم.

می توان مهم ترین پیامدهای نگرش پراگماتیسمی به دین را در محورهای ذیل بیان کرد.

نسبت کارکردهای متضاد

آیا دین سبب حفظ وضع موجود جامعه و ایجاد همبستگی بیشتر اجتماع می شود یا دلیل اصلی انقلاب ها و جنبش های اجتماعی برای برهم زدن نظم و نظام موجود است؟ آیا... . از این گونه پرسش ها و تعارض ها در کارکردهای منتسب به دین بسیار است؛ لذا کارکردهای متعارض و متضاد (Conflicting functions) نسبت داده شده به دین از ایرادهای اصلی نگرش پراگماتیسم به دین است. برای نمونه برخی از روان شناسان، دین را عاملی برای آرامش روانی شخص و برخی دیگر، آن را علتی برای ایجاد وسواس های فکری و در نتیجه سلب آرامش روان می دانند و این توالی و نتایج را در تعریف دین از دیدگاه خود گنجانده اند (هاکس، ۱۳۷۱، ص ۱۲۱)؛ در حالی که در تعریف، نباید به نتایج پرداخت. از این نمونه امور متضاد و بلکه متناقض در علوم جامعه شناسی و روان شناسی می توان نمونه های فراوانی به دست داد. حال پرسش این است که با نگرش پراگماتیسمی به دین، چگونه می توان بین این کارکردها جمع نمود؟ و یا یکی را بر دیگری ترجیح داد و انتخاب نمود؟ مثلاً باتومور در جایی می گوید: دین به همان اندازه که نیروی متحدکننده ای است و جوامع بزرگ را وحدت بخشیده است، به همان اندازه، نیروی نفاق افکن نیز هست. یا کارل مارکس در جایی ناظر به کارکرد اصلی دین می گوید: این کارکرد، توجیه ستم و ظلمی است که بر طبقات پایین اجتماعی روا می رود و نقش دین، تخفیف ظرفیت های انقلابی و پرخاش گرانه گروه های فرودست جامعه، پدید آوردن صورت کاذبی از انسجام اجتماعی در غیاب پیوندهای مشترک میان طبقات و اقشار مختلف مردم و بالأخره مشروعیت بخشی به نظام حاکم می باشد (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۱۳۹-۱۵۰/رک: حیدری، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳-۱۳۶). در این گونه مسائل باید توجه داشت آیا با چنین نگرشی، می توان داوری شایسته ای داشت؟ آیا این نگرش به ایمان و دین، دلیل تحریف دین در صورت عدم تطابق واقعیات و

توقعات نمی‌شود؟ میشل مالهرب (Michel Malherbe) در کتاب نقش دین در زندگی فردی و اجتماعی مثال‌های فراوانی بر این امر می‌آورد. وی توضیح می‌دهد که چگونه نگاه کارکردگرایانه منجر به این می‌شود که دین را برای ایفای کارکرد مورد نظرمان به تناسب زمان تغییر دهیم. مالهرب پس از به‌دست‌دادن انبوهی از این نمونه‌ها حتی به مسلمان‌ها هم توصیه دارد که پایبندی بر تأویل سنتی و رایج از قرآن باعث باقی‌ماندن مشکلات آنها خواهد شد و آنها برای رهایی از این مشکلات باید همچون پروتستان‌ها که دست به اعتراض زدند و سرانجام توانستند نهضت اصلاح دینی خود را به پیروزی برسانند، مسلمانان نیز لازم است یک تأویل و برداشت آزاداندیشانه از قرآن ارائه دهند و از آن پیروی کنند (مالهرب، ۱۳۷۹، ص ۴۲۰/ ر.ک: ویلسون، ۱۳۷۶، ص ۸۴).

ابزاری شدن دین (Instrumentalization of Religion)

پراگماتیست‌ها دین را به امری ابزاری و مصرفی فرومی‌کاهند و از این رو در نگرش کارکردی به ثمرات دین، بیش از حقیقت و ماهیت آن توجه دارند. در آموزه‌های دینی اگر دین، ابزار دنیاطلبی و منفعت‌جویی قرار داده شود، از حقیقت دین و دینداری، چیزی باقی نخواهد ماند. از این جهت باید توجه داشت که توجیه کارکردی از دین اگر حالت تعمیمی به خود بگیرد و هیچ چیز را فروگذار نکند، دین را به یک امر ابزاری و مصرفی بدل خواهد نمود و این، به معنای کاستن از شأن دین است. لذا نگاه کارکردی به دین از سوی بعضی از متفکران بی‌اعتقاد به دین، که هیچ حقیقتی برای آن قائل نبودند، مطرح گردید و در اوج خود به نگاه ابزاری، (Instrumental) و مصرفی (Consumeric) به دین منجر شد. فرآیند ابزاری و مصرفی شدن (Consumerization) دین، روندی است که طی آن، هرگونه بحث کلامی راجع به حقیقت و حقانیت دین و بحث‌های فلسفی و تاریخی درباره منشأ دین و سرگذشت ادیان به کناری گذارده می‌شود و تأملات تفسیری و تفهیمی برای کشف جوهر و پیام اصلی دین و تجربه دینداری ترک می‌شود و تنها به آثار و تجلیات بیرونی آن، که چه نیازهایی را برطرف می‌نماید و به چه ضرورت‌هایی پاسخ می‌گوید، توجه می‌گردد. ابزاری شدن از آنجا که نقشی تبعی به دین می‌دهد، آن را در معرض دو انتقال عرفی‌کننده قرار می‌دهد: ۱.

ابدال، ۲. تبدیل و هرکدام نیز از مسیری دین را به سمت محو تدریجی سوق خواهند داد (شجاعی زند، ۱۳۸۰، ص ۲۱-۲۲) و دین «همانند صنایع و جنگ و مقررات وسیله‌ای برای حراست و حمایت بشر است». گمان این افراد بدین بیان است که انسان از پی بردن به علل و اسباب برخی از خطرات ناگهانی و غیرقابل پیش‌بینی زندگی عاجز است و این عجز و ناتوانی سبب می‌شود بشر منشأ و علت آنها را دین و امور ماورایی بخواند و در واقع هدفش از این کار یک گونه بیمه و تأمین شخصی در برابر همان خطرات است. لذا برگر بیان می‌دارد که ندیدن تمایزات انحصاری پدیده‌های دینی سبب می‌شود پدیده‌های دینی در حد پدیده‌های غیردینی تنزل کرده، در نهایت پدیده‌های دینی از چشم‌ها محو می‌شود و مورد بی‌اعتنایی قرار می‌گیرد. او مطلب خود را با این مثال توضیح می‌دهد که دین جذب یک شب سیاه و تاریک می‌شود که گربه‌های آن شب، همگی خاکستری رنگ و در این شب تار در جولان هستند. مقصود وی از گربه‌های خاکستری، همان دیدگاه سکولاریستی درباره حقیقت و عالم واقع است که هرگونه تجلی متعالی را نفی می‌کند و تنها به تعاملات کارکردی روانی و اجتماعی با پدیده‌های دینی معتقد است. مطمئناً فهم این‌گونه کارکردی محتاج رجوع به جنبه تعالی بخش و معنامحور دین نخواهد بود؛ اما از نظر فردریک انگلس و کارل مارکس دین در گام نخست برای توجیه طبقات فرودست و در قدم نهایی برای صبر و بردباری انسان‌های گرفتار مشکلات جامعه سودمند است و در این میان هم حفظ نظام اقتصادی سرمایه‌سالار حاکم بر جامعه از دیگر ثمرات دین است.

اگر ما این‌گونه رأیی را بپذیریم، خواه ناخواه باید قبول کنیم که وقتی جوامع در مسیر تکامل و تعالی قرار گیرند، احتیاجی به دین نخواهند داشت؛ چراکه دین در نخستین مرحله خود به عنوان یک وسیله در دست نظام سرمایه‌داری قرار دارد تا از این طریق همه چیز را در مسیر تحلیل‌های مرتبط با مسائل مالی و پولی توجیه نماید و این، یعنی قداست‌زدایی از دین. مرحله دوم بی‌نیازی از دین و عدم احتیاج بدان، وقتی روی می‌دهد که نظام سرمایه‌داری سقوط کرده و انقلاب‌های کارگری روی کار آیند؛ چه اینکه در این حال طبقات گرفتار، به واسطه انقلاب روی کارآمده خود را نسبت به گرفتاری‌ها و مشکلات فارغ‌البال دیده، دینی که آنها را در آن حال توصیه به صبر و

شکیبایی می نمود، بی معنا و بی موضوع خواهد شد (برمن، ۱۳۷۹، ص ۱۳۸-۱۴۱). البته برخی در این مرحله که منجر به محو دین می شود، با عدم یافتن کارکرد برای دین طبق تفاسیر بالا در پی ارائه و کشف دین جدید با کارکردهای نو هستند. اینگلهارت که از این دست افراد است، به علت نبود بسترهای کارکردی در جوامع مدرن، تاریخ دین سنتی را پایان یافته اعلام می کند و در صدد جایگزین نمودن دینی جدید با کارکردهای نو و جدید است (اینگلهارت، ص ۲۰۲). توکویل که تقریباً همان دیدگاه اینگلهارت را دارد، می گوید: نمی شود تصور کرد که عصری برسد که مطلقاً در آن بی دینی رواج داشته باشد و همیشه افرادی - کم یا زیاد - خواهند بود که معتقد به دین باقی خواهند ماند. وی معتقد است برای بهبود وضع جوامع امروزی نباید در پی بی مذهبی و نفی کلی ادیان بود، بلکه باید مذاهب جدید را ساخت یا در انتظار ظهور آنها بود (سیدنتاپ، ۱۳۷۴، ص ۱۹۷). نظریه دیگر در این زمینه از آن گینز است. او به صورت جدی عقیده دارد که در تاریخ حیات بشر، سنت و دین، کارکردهای مهمی داشته است؛ اگرچه مدرنیته توانسته است بشر را از بسیاری جهات از دین بی نیاز نماید و طبق این تحلیل فرآیند تودرتوی عرفی شدن دین در محدوده وسیعی گسترش یافته است. اسپینوزا می گوید: روحیه خداپرستی در جوامع از این جهت که موجب آزادی در جوامع است، امری ضروری می باشد؛ ولی این روحیه در میان فلاسفه به واسطه تبعیت آنها از عقلشان و در بین مردم و توده ها از طریق پیروی از دین و انبیا محقق خواهد شد (یاسپرس، ۱۳۷۵، ص ۱۲۲/ر.ک: فصیحی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۷-۱۷۱). اما فروید در عین حال که دین را یک پندار توهم تلقی می کند، معتقد است از آنجا که دین، مبنای تمدن است و به وسیله دین، سختی های بشری آسان خواهد شد، بشر به دین نیازمند و محتاج خواهد بود. با این بیان اگر زمانی عموم مردم از حیث رشد عقلی و فلسفی در حد فلاسفه رشد کنند، در این فرض دیگر هیچ احتیاجی به دین وحیانی و شریعت آسمانی - آن گونه که فلاسفه معتقدند - نخواهد بود. علت این بی نیازی از این روست که عقل می تواند گزاره های دینی را دریابد و احتیاجی به وحی و دیانت متصور نیست.

هم‌پوشی کارکردی دین و فرهنگ

ادوارد تایلور (۱۸۳۲-۱۹۱۷) فرهنگ را مجموعه پیچیده‌ای از دانش‌ها، باورها، هنرها، قوانین، اخلاقیات، عادات و هرچه فرد به عنوان عضوی از جامعه از جامعه خویش فرامی‌گیرد، تعریف می‌کند. این تشابه با مفهوم دین سبب شده عموماً پراگماتیست‌ها نمی‌توانند تمایز خاصی بین دین و فرهنگ با تعریف رایج آن قایل شوند؛ همچنان‌که تشخیص دین از فرهنگ و سنت‌های مرسوم جامعه به‌سادگی امکان ندارد؛ مثلاً احترام به والدین و رعایت حقوق آنان که یک آموزه دینی است، در جوامع مختلف به تناسب آداب و فرهنگ آن جوامع، صور گوناگونی می‌یابد و یک سنت آیینی دینی را پدید می‌آورد (هاکس، ۱۳۷۱، ص ۱۲۷). با چه مکانیسمی می‌توان در نگرش کارکردی پراگماتیسم از دین، رویه‌هایی را که فرهنگ، آداب و سنن قبایل و اقوام به آموزه‌های دینی می‌پوشانند، کنار زد و به ثمرات واقعی دین در حوزه‌های مختلف دست یافت.

رویکرد پوزیتیویستی افراطی در تبیین دین

پراگماتیست‌ها مدعی‌اند که اساساً نگرش پوزیتیویستی ندارند، در حالی که بسیاری از روان‌شناسان برآن‌اند که در مطالعات پراگماتیستی، تنها به بعد روان‌درمانی (سایکوتراپی) دین و نیز رابطه پدیده‌های اجتماعی با دین پرداخته می‌شود؛ در حالی که دین دارای ابعاد دیگری خارج از دسترس تحقیقات آنان است و با تقلیل پدیده‌های دینی به واقعیت‌های اجتماعی یا روان‌شناسی نمی‌توان این پدیده‌ها را فهمید (ر.ک: همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۷). لذا در نگاه پراگماتیست‌ها به دین، مبانی روش‌شناختی پوزیتیویستی به‌خوبی قابل مشاهده است؛ زیرا مشاهده را به عنوان تنها منبع شناخت می‌پذیرند و دین را به عنوان یک شیء در نظر گرفته، آن را با روش‌هایی که در علوم طبیعی به کار می‌رود، مطالعه می‌کنند؛ همچنان‌که برای مطالعه ایمان‌آوری از پرسشنامه *استارباک* (Astarbak) در ۱۹۸۹م استفاده نمود. با نقد فزاینده روش‌های اثباتی علوم اجتماعی (ر.ک: امزیان، ۱۳۸۰، ص ۲۱۷-۲۱۹) تبیین کارکردگرایانه دین نیز از این انتقادات در امان نمانده است.

پیروان این دیدگاه مدعی‌اند با اتکا به روش‌های غیرتجربی نظیر هرمنوتیک، روش‌های تفاهمی، روش‌های تفسیری (Interpretive) و ... می‌توان پدیده‌های مذهبی را بهتر و کامل‌تر شناخت و توضیح داد (حیدری، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳-۱۱۶).
لذا بسیار دیده می‌شود که در ادیان مختلف، شرط یافتن حقیقت ایمان، اعتقاد راسخ به آموزه‌های مرتبط با آن است و اگر با آموزه‌ها همانند بیگانه برخورد کند، هرگز نمی‌تواند به عمق دین رسید. بنابراین برای درک عمیق دین باید بدان نزدیک شد و تفسیری هم‌دلانه از آن به دست داد؛ همچنان‌که لودویک ویتگنشتاین فیلسوف اتریشی در نوشته‌های خود دربارهٔ تئوری بازی‌های زبانی به آن متذکر شده است (ویلسون، ۱۳۷۶، ص ۹۴).

تداخل دین حق با شبه دین

مشکل دیگر نگرش پراگماتیسم به دین، گستردگی بیش از حد آن است. این نوع نگرش به دلیل تکیه بر کارکرد، به جای حقیقت دین، باعث ورود انواع متعددی از شبه دین به دایرهٔ تبیین می‌شود. این‌گونه تبیین‌ها، به گفته همیلتون موجب می‌شود هم قورباغه‌پرستی و هم یکتاپرستی را به صرف داشتن کارکرد مشترک «دین» نامید. گستردگی تعریف و وسعت بیش از حد آن، همواره خطر اضمحلال موضوع خویش را در بردارد (ویلیم، ۱۳۷۷، ص ۱۶۹). بینگر خود از جمله دین‌پژوهان کارکردگرای است که به ناتوانی نگرش عمل‌گرایانه در تمییز میان دین و شبه دین واقف است. او با درک این ناگزیری بالأخره به این نتیجه می‌رسد که موضوع جامعه‌شناسی دین، نه یک دسته اعتقادات خاص، بلکه نفس اعتقادداشتن (Believing) است (شجاعی زند، ۱۳۸۰، ص ۵۸). این آسیب، یعنی عدم فرق‌نهادن بین ادیان آسمانی و ادیان زمینی از آثار پراگماتیسم محسوب می‌شود؛ امری که باعث می‌شود بحث از تلاش برای اثبات حقانیت ادیان و ترجیح یک یا چند دین بر دیگر ادیان بی‌فایده و امری لغو تلقی گردد. هرچند این، به معنای نفی تلاش پراگماتیست‌ها برای اثبات ادیان نیست. بالأخره هرگونه که فرض کنیم مکتب پراگماتیسم برای حقانیت یافته‌های خود ناچار به مطرح کردن بحث اثبات حقانیت ادیان، البته برای رسیدن به هدف خود که

کارکرد محوری ادیان و عدم لزوم حق محوری در اثبات ادیان است، می‌پردازند. عموماً دین‌شناسان برای اثبات حقانیت دین از دو روش استفاده می‌برند. روش نخست روش رئالیست‌ها، یعنی همان افرادی است که معتقد به مطابقت امور با واقع‌اند، می‌باشد. در برابر آنها پراگماتیست‌ها و روش آنها در اثبات مذاق خود قرار دارد؛ یعنی محور دینداری را در قلمرو عملکرد و برخورداری از آثار و سودمندی عملی دین تعریف می‌کنند (ر.ک: مکلین، ۱۳۸۲، ص ۷۳). چیزی که از دیدگاه آنان ملاک حقانیت و صحت عقاید و ادیان و یا عدم حقانیت و فساد آنها خواهد بود؛ یعنی آن دینی که توانایی پاسخگویی به نیازهای بشر را داشته باشد، حق، تلقی می‌شود و فرقی نیز وجود ندارد که آن دین برآورنده نیازها و احتیاجات بشر، یک دینی راستین یا یک دین دروغین، افسانه‌ای و خرافی باشد؛ چون مهم احوال فرد و اوضاع جامعه است. برای مثال اگر یک دین بتواند فرد بریده از اجتماع را با جامعه وصل کند، آن دین، حق خواهد بود، خواه آن دین، بت پرستی باشد یا یک دین الهی؛ چیزی که در این میان مهم است، رفع احتیاجات شخص و ایجاد انسجام و هم‌گرایی اجتماعی و نگهداشتن آن از متلاشی شدن است (همیلتون، ۱۳۸۱ ص ۱۹۸-۱۹۹). فردریش ویلهلم نیچه عقیده دارد که هیچ دین راستینی وجود ندارد و تنها ادیان راستین را باید از طریق آثار اجتماعی آنان ارزیابی کرد. نتیجه سخن نیچه عدم توجه به محتوای حقیقی ادیان است؛ چون از منظر وی دین تنها یک آئینه می‌تواند باشد که تصویری فایده‌مند برای انسان در پی دارد و اگر هر دینی فاقد آن تصویر فایده‌مند که از دیدگاه نیچه آثار و فواید اجتماعی است، باشد، اصلاً آن دین، دین نخواهد بود (موریس، ۱۳۸۳، ص ۸۱/ تریگ، ۱۳۸۵، ص ۷۲-۷۴). به گفته تایلور، جیمز دین را پدیده‌ای فردی می‌داند که حقیقت آن، همان احساس و حالات دینی عارض شده به شخص است؛ حس و حالی که به تعبیر جیمز گویی دوباره زاده شدن است. او برای توضیح این تعبیر خود انسان‌ها را به «سلیم‌العقل» و «ناخوش جان» تقسیم می‌کند. به دید وی ناخوش جان‌ها به علت گرفتاری به انواع مصایب و رنج‌ها، سه نوع آگاهی را دارا خواهند بود؛ یعنی آگاهی از فقدان معنا از عالم و زندگی، آگاهی از شر موجود در عالم و زندگی و آگاهی عمیق از احساس شدید از گناه‌کاری خود. از نظر جیمز فقط این دسته افراد استعداد دینداری حقیقی را دارند و

اینها افرادی‌اند که پس از رهایی از حس‌های بی‌معنایی، شر و گنه‌کاری به حال دوباره‌زادگی می‌رسند؛ حالی که به زندگی آنها معنا داده و خیر را بر شر غالب گردانیده و سبب نجات آنها خواهد شد. جیمز به دلیل فردی‌دانستن دین، هم اعمال و مناسک جمعی دین و هم اجتماعی را که منجر به هم‌رنگی فرد با دیگر مؤمنان می‌شود، جزو حقیقت دین نمی‌داند و آنها را نسبت به ذات دین، اموری روبنایی و سطحی قلمداد می‌کند؛ زیرا از دید او دین متعلق به وادی احساس، عاطفه و هیجان است، نه اقلیم و ساحت معرفت، شناخت و عقیده. طبق تحلیل وی، دینداری به معنای معرفت به خداوند و دارا بودن عقاید نخواهد بود.

مطابق این بیان، انسان دیندار هرگز خدا را نمی‌شناسد؛ چون شناخت، یک چیز دینی نخواهد بود و دین یعنی به‌کارگیری برخی امور برای شخص متدین، حال آن چیز گاهی تأمین‌کنندهٔ احتیاجات اولیهٔ جسمی شخص، گاه برآورندهٔ امور اخلاقی وی و زمانی پشتوانهٔ احساسات و عواطف وی خواهد بود. این نگاه به دین در واقع دین را در ارائهٔ یک زندگی مطلوب دنیوی تصویرگری می‌کند، نه اینکه خداشناسی و دانستن و فهم معارف و داشتن عقاید خاص به عنوان امور ذاتی دین محسوب شوند (جیمز، ۱۳۷۲، صص ۵۸-۶۲ و ۱۸۷). البته جیمز به طور کلی نافی وجود عقاید و بعد معرفتی ادیان نیست. او این امور را درجهٔ دوم و روبنایی تلقی می‌کند و معتقد است حقیقت دین چیزی غیر از عقاید و شناخت‌هاست و در واقع زندگی دینی و احساسات دینی، بنیان اصلی دین است و ریشه‌دارترین عوامل دینی و مهم‌ترین عنصر زندگی روحی بشر را در این جهات دین باید جست (همان، صص ۱۹۰-۱۹۱/ر.ک: فصیحی، ۱۳۹۰، صص ۲۴۳-۲۴۶). حال طبق سخن جیمز- همچنان‌که در ادامهٔ مقاله بیان خواهد شد- دیگر نمی‌توان بحث از صدق و کذب یا حقانیت و عدم حقانیت ادیان نمود، بلکه ملاک حقانیت فقط در توانایی ادیان در برآوردن حاجات و نیازهای انسانی است.

غیرسنتی‌شدن (Detraditionalization of Religion)

یکی از پیامدهای نگرش عمل‌گرایانه به دین، غیرسنتی‌شدن دین است. پراگماتیست‌ها عملاً ایمان غیرسنتی‌شده را ترویج می‌کنند. غیرسنتی‌شدن دین اشاره به فرآیندی دارد

که طی آن، ادیان تاریخی و دارای سنت‌های آموزه‌ای، تعلیمی و شعایی گسترده و متکی بر نهادهای مستقر، از گذشته خویش منقطع می‌شوند (ویلسون، ۱۳۷۶، ص ۹۷). آنها مرجعیت‌های بیرونی ریشه‌دار در یک جوهر متعالی و منتقل‌شده از طریق سنت را ترک گفته، به رجعت خودبنیاد درونی و کارکردمحورانه متکی و متوسل می‌شوند. ایمان غیرسستی‌شده، ناظر بر آگاهی و ذهنیت فرد واقعاً موجود در اینجا و اکنون است؛ در حالی که هیچ حکمی از گذشته و هیچ غایتی در آینده او را محصور و محدود نمی‌سازد.

ابهام در تعریف دین در پراگماتیسم

دور منطقی و ریاضی که به معنای وابسته‌بودن همزمان یا مترتب دو چیز با واسطه یا بی‌واسطه به هم است، بدون اینکه سلسله طولی در کار باشد. در تعریف دین به کارکردهای آن که از اصلی‌ترین خلط‌های اندیشمندان غربی درباره دین و دین‌مداری بود، وجود دارد. این اشکال دور، بیش از همه به پراگماتیست‌ها وارد است؛ زیرا آنها در تعریف کارکردی از دین، قصد شناختن دین از منظر کارکرد و پیامد را دارند و برای این کار باید قبلاً مصداق‌های دین را از سایر نهادها جدا سازند. این خود بدان معناست که قبل از پرداختن به کارکرد دین، باید آن را شناخت و پراگماتیست‌ها باید به این پرسش پاسخ دهند که چگونه قبل از شناخت کارکرد دین می‌توان آن را شناخت؟ اینها اگر در پاسخ بگویند از طریق همان کارکردها به شناخت دین دست می‌یابیم، بدانها گفته می‌شود که این امر، مستلزم دور خواهد بود و دور نیز محال و باطل است؛ لذا مجبور خواهند بود برای شناخت دین، مناظ و معیار دیگری غیر از کارکرد را عنوان کنند که در این حالت، بحث خروج از موضوع محل نزاع روی داده و خود به ناتوانی دین در جهت کارکرد اعتراف و اقرار کرده‌اند (مکلین، ۱۳۸۲، ص ۷۴). ظاهراً این اشکال در ذهن تامسون (Kenneth W. Thompson) راه یافته که به ادعای وبر که گفته است: «تعریف دین در آغاز ممکن نیست» اعتراض کرده، می‌گوید: سخن وبر قانع‌کننده نیست؛ چون او پیش از آنکه امکان بررسی رفتار دینی را داشته باشد، باید یک معیار و ملاک برای تشخیص رفتارهای دینی ارائه دهد (تامسون، ۱۳۷۹، ص ۲۹). همیتون نیز

تقریباً اشکالی شبیه همین مورد را مطرح می‌کند که تا زمانی که شما تصویر روشن از موضوع خود ندارید، چگونه می‌توانید در موضوع خود بحث کنید و پیش بروید؟ (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۲۰). همچنین می‌توان اشکال دیگری به این طرز تفکر وارد کرد و گفت عدم تحدید میزان کاربرد دین برای توصیف جامع از دین و ابهام کمیت آن، از اشکالات سخن شماسست (حیدری، ۱۳۸۸، ص ۱۲۵). هر مقدار که کمیت و تعداد کارکردهای دینی افزایش یابد، دایره تعریف از دین، تنگ‌تر شده، ادیان اندکی را شامل خواهد شد؛ اما در طرف مقابل هرچه تعداد کارکردها کاهش یابد، دایره شمول ادیان گسترش می‌یابد و مصداق‌های بیشتری از ادیان را شامل خواهد شد. از این جهت پراگماتیست‌ها برای ارائه کردن تبیین خود از کارکرد دین، محتاج ارائه ملاک و معیاری برای کارکردهای مد نظر خود هستند؛ امری که موجب می‌شود آنان هرگونه ملاکی را که برای تحدید و تعیین مرزهای کارکردها بیان دارند، لازمه آن، خارج‌شدن از اندیشه خویش در کارکردگرایی دین گردد.

عدم عمومیت و ضرورت کارکردی

از دوران گذشته بسیاری از امور اجتماعی، سیاسی، قضایی و اقتصادی بود که ادیان مختلف آنها را به طور سنتی انجام می‌دادند؛ لیکن این کارکردها هم‌اکنون در جوامع مدرن و نیمه مدرن به نهادها و سازمان‌های همسو واگذار شده است (مکلین، ۱۳۸۲، ص ۷۴). اگر دین را صرفاً در نقش و کارکردهای دنیوی آن محدود سازیم، هر لحظه ممکن است متولی دیگری این کارکردها را انجام دهد و در نهایت، نقشی برای دین باقی نماند. آیا این امر، سبب از میان رفتن دین نمی‌شود. مدعای کسانی که می‌خواهند دین را بر اساس کارکردهایش تبیین و توجیه کنند، هنگامی صحیح است که بتوانند اثبات کنند آن کارکردها ضرورت و عمومیت دارند؛ چیزی که پراگماتیست‌ها نیز به ناممکن بودن آن اعتراف می‌کنند. در پراگماتیسم، برخی از اندیشمندان برای یافتن کارکردی بی‌بدیل برای دین، با تلفیق دیدگاه کارکردی با مسئله معناداری، دین را پاسخی به معضلات وجود حیات انسانی مانند مسئله مرگ دانسته‌اند و از دین به کوشش جسورانه‌ای برای معنادار کردن سراسر گیتی تعبیر کرده‌اند (Levinson, p.145).

به گفته ترنر (Bryans Turner) این تبیین نیز مشکلاتی دارد که با رهیافت عمل‌گرایانه قابل حل نیست: نخست آنکه این دانشمندان مفروض می‌گیرند که همه مردم نیاز انسان‌شناختی مشترکی به نام معنا یا استعلا دارند که در سرشت آنها ریشه دارد. اثبات وجود چنین نیاز انسانی مشترکی به نحو تجربی و پسینی ناممکن است. به علاوه پرسش‌های وجودی درباره معنا صرفاً برای روشنفکران جامعه مطرح است، نه تک‌تک دینداران (تامسون، ۱۳۷۹، ص ۲۰-۲۱). بنابراین اثبات اینکه دین ضرورتاً و در هر شرایط و محیطی، کارکرد معینی داشته و خواهد داشت، برای پراگماتیست‌ها دشوار و بلکه ناممکن است؛ لذا شهید مطهری یکی از آثار چنین نگرشی را در اضمحلال دین و دینداری می‌داند که بعد از زوال کارکردهای متوقع از آن صورت می‌گیرد؛ لذا علامه طباطبایی یادآوری می‌کند که در قرآن آیاتی وجود دارد که آشکارا دین‌ورزی مصلحت‌اندیشانه را کم‌ارزش شمرده است (حج: ۱۱). از منظر علامه آیه فوق به بیان وضعیت انسان‌های بی‌ایمان می‌پردازد؛ یعنی کسانی که اساس استفاده و بهره‌وری از دین را در مسیر اقدام‌ها و منافع دنیوی خود تعریف کرده‌اند. به بیان دیگر اینان تا جایی که گرد دین می‌گردند که دین در راستای مسیر فوق برایشان نافع باشد و الا بود و نبود دین از منظر اینان یکسان است. علامه این‌گونه دین‌ورزی را مضر به دین و دنیای آن افراد قلمداد می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۵۰-۳۵۱).

استناد روایی این بیان و تفسیر علامه می‌تواند به روایتی از امیرمؤمنان علیه السلام برگردد که می‌فرماید: اگر دین خود را تابع دنیایت قرار دهی، در دنیا و آخرت از زیان‌کاران خواهی بود؛ ولی اگر امر به عکس باشد - یعنی دنیای خود را در مسیر تقویت دین به کار اندازی، این امر موجب نفع دو سرا می‌شود (آمدی، ش ۳۷۵۰-۳۷۵۱ و ۵۸۶۱). علامه طباطبایی در ذیل تفسیر جمله «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ» از امام جعفر صادق علیه السلام نقل می‌فرماید که مقصود کسانی‌اند که در عین اعتقاد به توحید، نبوت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله را قبول نکرده‌اند؛ چون در نبوت حضرت شک داشته، تصدیق یا تکذیب مقام نبوت را وابسته و منوط به ازدیاد اموال و قرین عافیت شدن خویش می‌دانند؛ به این صورت که اگر با پذیرش توحید به منافع مذکور دست یافتند، نبی اکرم را تصدیق و از وی پیروی می‌کنند؛ ولی اگر چنین امری اتفاق نیفتد، نبوت او را تکذیب کرده، به دین

سابق خود باز خواهند گشت. لذا خدای تعالی درباره آنان می‌فرماید: «فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ»؛ یعنی این‌گونه شخصی بسان مگس، گرد شیرینی اگر به منفعتی دست یافت و عافیتی در امر دنیای خود به دست آورد، به دیانت عقیده‌مند می‌گردد و بدان اطمینان می‌کند، «وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ»؛ ولی اگر دچار بلا و آزمایشی شد، «انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ»؛ به واسطه شک در دیانت لغزان خود به حالت سابق و شک خویش باز خواهند گشت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۵۶-۳۵۸). شایان ذکر است که محور اصلی تدین گروه‌های بسیاری از دینداران، ناظر به جلب منفعت اخروی و دفع زیان آخرتی است. نباید بین این دسته افراد با کسانی که پیش از این بدانها پرداخته‌ایم، خلط نمود؛ چه اینکه این گروه دوم حتی در سختی‌های روزگار نیز دین‌مدار باقی می‌مانند؛ ولی دسته سابق اصل تدین و عدم تدین خود را وابسته به رسیدن نفع سریع به خویش می‌دانند. مطمئناً افراد دسته نخست نزد خداوند جزو دینداران به شمار نمی‌آیند و آیات بسیاری در نکوهش آنها وارد شده است؛ ولی در قضیه صحت عبادات و اعمال دسته دوم، دو دیدگاه وجود دارد؛ عده‌ای از علما همچون شیخ بهایی رأی‌شان بر این است که عبادت وقتی می‌تواند منجر به کسب بهشت و دوری و رهایی از دوزخ گردد که صرفاً بر اساس محبت و اخلاص الهی انجام گرفته باشد و اعمالی که بر اساس رسیدن به منفعت یا دفع ضرر صورت پذیرفته، چندان مقرون به صحت نیست و مخلصانه نخواهد بود. عبارت شیخ بهایی در این باره این‌گونه است: «باید دانست هرگاه در عبادت، حصول ثواب اخروی یا خلاصی از نوایب عقاب الهی قصد شود، آن عبادت صحیح نیست و ... کسی که قصد حصول ثواب یا خلاصی از عذاب نماید، هر آینه قصد کرده است، جلب نفع و دفع ضرر را از خود، نه محض رضا و اطاعت امر خدا را ... هر آینه او را آن فعل، مخلص نخواهند گفت» (شیخ بهایی، به نقل از حسن‌زاده آملی، ص ۱۲). هرچند می‌توان اصولاً بیان شیخ را ناظر به مراتب اخلاص دانست؛ چراکه بعید می‌نماید از این مطلب فساد مطلق اعمال گروه دوم به دست آید. در هر حال اصل اینکه دین‌مداری خالص آن‌گونه است که بر اساس وظیفه و برای کسب محبت الهی باشد، امری یقینی است. اما سرزنش‌هایی نیز که در کلام بزرگان برای بی‌روح خواندن عبادت افراد دیندار طالب بهشت یا ترسناک از جهنم وارد شده است،

اغلب ناظر به این تحلیل مرتب اخلاص است. ملاصدرا معتقد است تمسک به ظاهر شریعت بدون توجه به باطن آن، به جسد بی روح و اراده می ماند که تعادل ندارد و هر لحظه به یک سو در حرکت است. لذا چون اخلاص، روح عبادت است و چنان که جسم بی روح فاقد ارزش است، عبادت بی اخلاص نیز در واقع بی اهمیت قلمداد می گردد؛ از این رو وقتی عبادتی مانند عبادت تاجران یا خوف خائفان انجام پذیرفت، اگرچه در ظاهر صحیح می نماید، فاقد ارزش معنوی و باطنی است و شخص متدین به این گونه دینی هیچ سهمی در دیانت برای خویش احراز نکرده است؛ بلکه او کسی است که غافل از گوهر دین، شریعت را در استخدام خویش درآورده و آلت دست طبیعت قرار داده است. ملا عبدالرزاق لاهیجی که شاگرد و داماد ملاصدراست، همانند او عقیده دارد که روح عبادات، اخلاص است و آدمی تا زمانی که اخلاص واقعی را در اعمال و رفتارهای خود جاری ننماید، از رسیدن به قرب الهی باز خواهد ماند. منتها مشکلی که در اینجا روی می دهد، بحث مباحات است. چون این قسم از احکام خمس به گونه ای است که هیچ حکم الزامی (حرمت و وجوب) یا حکم استحبابی و کراهتی درباره آنها وجود ندارد. از این جهت خواه ناخواه همه افراد جامعه در اعمال مباح خود فاقد اخلاص خواهند بود. ملا عبدالرزاق در این باره می گوید که اتفاقاً می توان درباره مباحات نیز به وجهی از وجود نیت اخلاص را وارد کرد تا اشکال فوق مرتفع گردد (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۳۶۳۴/ ر.ک: فصیحی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۷-۲۶۴)؛ لذا در پی غلبه نگرش کارکردی، دینداری خالصانه و از روی حب به مقام ربوبی از بین می رود و جای خود را به نگرش کاسب کارانه می دهد و این، اگرچه نتایج زودگذری از قبیل پذیرش سریع تر افراد بی ایمان یا کم ایمان ایجاد می کند، ولی این خود سبب می شود حقیقت دعوت انبیا که عبودیت است، به گوشه گذاشته شود.

شخصی شدن دین (Privatization of Religion)

تأکید بیش از حد پراگماتیسم بر تأثیرات روانی دین، سبب شخص سازی و خصوصی شدن دین شده است. پس از وقوع رنسانس و نهضت پروتستانیزم و تأکیدات متعدد عمل گرایان به جنبه های فردی دین، سبب به خلوت و خانه رفتن

آموزه‌های دین گردید (ویلسون، ۱۳۷۶، ص ۷۳). خصوصی شدن دین فرآیندی است که پارسونز در روند تحولات جاری در زیرساخت اجتماع، برای آینده دینداری در جوامع مسیحی غرب پیش‌بینی کرده بود و اشاره به موقعیتی دارد که در آن، دین از هرگونه حضور و حیات اجتماعی معزول شده است و تنها برای قابل تحمل نمودن زندگی در قفس آهنین (Iron cage) دنیای تهی از معنا، به تعلق خاطر شخصی بدل می‌شود تا دلمشغولی اوقات فراغت و تنهایی وی گردد (ر.ک: همان، ص ۶۹). فردی‌شدن (Individualization) دین که مفهوم دیگری قریب به همین مضمون را دارد، مرحله‌ای میانی برای انتقال از دین اجتماعی به دیانت خصوصی و کاملاً شخصی شده می‌باشد.

عدم تمایز بین باور و عمل دیندار

همواره چنین نیست که همه دینداران از آنچنان ثبات و استواری ایمانی برخوردار باشند که به تمامی محتوای دین تن دهند و عمل کنند. معمولاً سهل‌انگاری و غفلت، بخشی از تکالیف و اعمال دینی را از نظر ایشان پوشیده می‌دارد. به عبارت دیگر، به گفته کمبل (Campbell) موقعیت‌ها موانعی هستند که نگرش‌ها پیش از آنکه بتوانند ظهور و بروز یابند، باید از آنها عبور کنند (آذربایجانی، ۱۳۸۵، ص ۸۵). لذا دینداران این توانایی را دارند که دینی عمل نکنند و حتی گاه بر خلاف باورهای دینی خود عمل کنند و نیز ممکن است فرد غیردینی به سبب انگیزه‌های گوناگون، مانند برآورده شدن انتظارات دیگران، رفتار به ظاهر دینی داشته باشد. همچنین دینداری یک فرد دینی در اوقات مختلف فرق می‌کند. بنابراین از دریچه رفتار و اعمال مشهود دینداران نمی‌توان حقیقت دین را مشاهده کرد. در حالی که نگاه پراگماتیست‌ها به دین، فاصله بین باورها و نگرش‌های دینی با عمل قابل مشاهده دینداران نادیده گرفته می‌شود (حیدری، ۱۳۸۸، ص ۴۸). این سخن، بدان معناست که ضعف و قوت کارکردهای دین، به شدت و ضعف ایمان متدینان و نحوه رویکرد و اقبال آنها به دین نیز بستگی دارد و رفتارها همواره حکایت‌گر صادقی از باورها و نگرش‌ها نیستند. علاوه بر این ایمان و دین‌ورزی مقول به تشکیک و

دارای مراتب و شدت و ضعف است.

شمول‌گرایی در تدین (Universalization of Religiosity)

این فرآیند توسط کارکردگرایان از سه طریق «آموزه‌ای»، «اجتماعی» و «اندیشه‌ای» در حال تحقق و گسترش است:

۱. کاستن از اصرار و تأکید بر تفاوت‌ها و افزودن بر تفاهم و مشترکات میان ادیان مختلف؛ ۲. کم‌رنگ شدن مرزهای جغرافیایی، فرهنگی و اخلاقی میان پیروان ادیان مختلف؛ ۳. رواج اندیشه و روحیهٔ تکثرگرایانه (Pluralistic) در میان انسان‌ها. بر این اساس اختلافات میان ادیان، نه تمایزات جوهری، بلکه تفاوت درجات و مراتبی است که هر یک در طیف دیانت اشغال کرده‌اند و آن هم ناشی از بستر نشوونمای متفاوت آنها می‌باشد (شجاعی زند، ۱۳۸۰، ص ۲۱-۲۲). اگر به حقایق دینی به عنوان مقولاتی فرازمان و فرامکان نظر شود و لفاف و کسوت فرهنگ‌های مختلف از تن آنها بیرون آید، چیزی جز هسته دیانت واحد انسانی که متعلق مشترک و همسان تمام بشریت است، مشاهده نخواهد شد. عام‌شدن تدین، ذیل فرآیند گسترده‌تری قرار می‌گیرد که از آن با اصطلاح Globalization یاد می‌شود و به نظر می‌رسد واقعیت فراگیرتری باشد که گستره‌ای در تمامی ابعاد حیات بشری دارد و در نهایت، به نوعی همسان‌سازی فرهنگی تمدنی می‌انجامد.

پیش‌داوری

پیش‌داوری (Prejudice) یکی از ایرادات مهم در هر نگرش و پژوهش علمی است و یکی از دیگر ایرادهای نگرش پراگماتیسمی به دین، آن است که دربارهٔ پرسش مهم «دین باید چه کار ویژه یا تأثیرهایی را در سطح خرد و کلان فرد یا جامعه داشته باشد» مبتلا به پیش‌داوری می‌باشد؛ زیرا آنچه را باید به گونهٔ تجربی اثبات کرد، در قالب تبیین دین بیان می‌کند (ر.ک: هاکس، ۱۳۷۱، ص ۱۴۵). برای مثال اگر در تعریف دین بگوییم: «آنچه موجب آرامش روحی می‌شود»، این تعریف در برابر هرگونه شهادتی که ممکن است در رد این نظریه اقامه شود، مقاومت می‌کند. با

تعریف دین به عنوان چیزی که موجب آرامش روان می‌شود، نمی‌توان از همان آغاز، نظریه کارکردگرایانه را ابطال کرد و هیچ شاهدی علیه آن اقامه کرد (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۳۲-۳۳). بدین صورت این نظریه نه برآیند یک پژوهش تجربی آزمایشگاهی، بلکه به یک عبارت غیرآزموده و پیشینی تبدیل می‌شود که فقط به اعتبار تبیین پیشینی از دین باید حقیقت داشته باشد.

خلط بین حقیقت و کارکرد

با تأمل در آثار جیمز، او آثار دینداری را ملاک داوری درباره دین و معیاری برای حقانیت آن می‌داند. پل فولیکه (p.Foulquie) می‌گوید:

در این نظریه حقیقت فقط به وسیله الفاظ «موفقیت» و «مفید» تعریف شده که مبهم‌اند؛ موفقیت و مفید برای یک راهزن، چیزی و برای یک خیرخواه چیزی دیگر است؛ اما اینکه کدام را می‌توان حقیقت دانست، جوابی ندارد. افزون بر این، نظریه پراگماتیسم رافع خود است؛ زیرا قول به اینکه هر حقیقتی مفید است، مستلزم این است که حداقل یک قضیه، مطلقاً حقیقی است.... (فولیکه، ۱۳۴۷، ص ۳۵۸).

استاد مطهری با اشاره به نقد *راسل* بر پراگماتیسم، عمده اشکالات را در سه نکته اساسی خلاصه می‌کند: اول، پذیرش کلی این نظریه ممکن نیست؛ زیرا مواردی از شناخت‌ها، آگاهی‌ها و علم‌ها قابلیت آزموده شدن را ندارند؛ مانند «اجتماع نقیضین محال است»؛ چراکه محال بودن، یعنی وجودنداشتن. دوم، خود این گزاره را که «اگر چیزی در عمل سودمند بود، حقیقت است» با چه مبنایی می‌توان اثبات نمود و این گزاره مبتنی بر یک شناخت خودمعیار است «عمل (یا فایده عملی) معیار شناخت است» که خود آن را با امر دیگری نمی‌سنجد. سوم، *راسل* با بیان مثال از هیئت *بطلمیوس* که به فرضیه زمین مرکزی باور داشت (علم باطل)، اما محاسبات نجومی درستی بیرون می‌داد (علم کارآمد) متذکر می‌شود اگر فرضیه‌ای را مورد آزمون عملی قرار دادیم و نتیجه مثبت داد، الزاماً موجب صحت آن فرضیه نیست. شهید مطهری مثال پیروزی لشکر معاویه بر لشکر امام علی علیه السلام را نیز نمونه‌ای از موفقیت در عمل می‌داند، با اینکه پیروزی حق بر باطل نبوده است ... (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۱۳،

ص ۴۷۹-۴۸۴).

جان مک کواری معتقد است شیوه تفکر پراگماتیسمی عمدتاً دین را به یک فعالیت بشری تقلیل می‌دهد:

«... آیا می‌توانیم بگوییم کارایی و فایده عملی دین، درستی اعتقاد آن را در ساختی فرانسانی ثابت می‌کند؟... آیا ممکن نیست باوری نادرست از لحاظ عملی دارای فایده و تأثیر باشد. این، همان مبحث افسانه‌نگاری واهی‌نگر (Vaihinger) است که می‌گفت یک باور، به صرف ثمربخش بودن در عمل نمی‌تواند از حقیقت برخوردار باشد...» (مک کواری، ۱۳۷۵، ص ۲۸۳-۲۸۴ به نقل از آذربایجانی، ۱۳۸۶، ص ۷۲).

ایجاد حالت دل‌زدگی از آموزه‌های دین

در مکتب اصالت عمل، ممکن است کارکردهای مختلف به دین نسبت داده شود و از دین خواسته می‌شود که مسائل مختلف حیات انسان را حل کند. به عبارت دیگر ممکن است گفته شود پاسخ و راه‌حل تمام نیازمندی‌های بشر در زندگی این‌جهانی در دین موجود است و دیگر به علم و سایر ابزارهای زندگی نیازی نیست. از آنجا که هدف غایی دین، هدایت انسان‌هاست، نه حل مسائل پیچیده علمی و درمان تمام دردها و مشکلات دنیایی (مصباح، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۲۵-۲۳۲)؛ در حالی که ترویج چنین نگرشی که در پراگماتیسم روی داده، سبب می‌شود بعضی از مؤمنان که توقعات ویژه‌ای از کارکردهای دین برای خود ایجاد کرده‌اند، در صورت عدم تحقق آن، دل‌زده و سرخورده گردند. برای مثال توقعاتی از جمله شفایافتن در بیماری‌ها و به‌دست‌آوردن روزی در هنگام انجام مناسک و یا توسلات و عدم تحقق آن، که در پاره‌ای از اوقات سبب خلل ایمان افراد می‌شود.

نگرش تنگ‌نظرانه به دین

میرچا الیاده یکی از پدیدارشناسان (Phenomenologist) دین معتقد است در تبیین کارکردی دین، نوعی تحویل‌گرایی وجود دارد؛ یعنی دین در بعد کارکردی خود محدود می‌گردد و ابعاد دیگر از آن سلب می‌شود. جامعه‌شناسان برجسته نیز به این امر اذعان

دارند که نمی‌توان از مطالعه کارکردهای دین به شناخت دین دست یافت. وبر می‌گوید: شناخت جوهر دین برای ما مهم نیست؛ آنچه مهم است، مطالعه شرایط و آثار نوع خاصی از رفتار اجتماعی است. *واخ* (Joachim wach) نیز اظهار می‌دارد: ما هرگز ادعا نداریم که همه ابعاد مذهب را مطالعه می‌کنیم. ما تنها می‌خواهیم بدانیم که رابطه پدیده‌های اجتماعی و مذهب چیست و عملکرد مذهب را در یک بعد اساسی آن (بعد اجتماعی) مطالعه نماییم. بسیاری از دانشمندان بر چندبعدی بودن دینداری تأکید دارند؛ اما در نگاه پراگماتیست‌ها به دین، برخی از ابعاد دینداری، کم‌اهمیت تلقی می‌شود یا مغفول می‌ماند. اینکه سعی شود حقایق دینی در حد نقش کارکردی آنها کوچک شود، نگاهی سوداگرایانه به دین خواهد بود (ویلیم، ۱۳۷۷، ص ۱۶۷).

تقدس‌زدایی

بی‌شک می‌توان یکی از نتایج نگرش عمل‌گرایانه را تقدس‌زدایی (Desacralization) دانست. تقدس‌زدایی را اگرچه از مفاهیم مترادف عرفی شدن می‌گیرند، ولی یکی از تبعات نگرش کارکردی به دین است. این واژه به طور مشخص به زایل شدن فحوای مقدس از اشخاص، اماکن، اشیا، تمثال‌ها و فعالیت‌ها اشاره دارد. این مفهوم، گرچه به جنبه سلبی موضوع خویش تأکید دارد، حاوی هیچ اشاره روشنی درباره چیزی که به جای امر مقدس خواهد نشست، نمی‌باشد (ر.ک: شجاعی زند، ۱۳۸۰، ص ۴۷-۵۰).

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب ذکر شده، اگرچه نگرش کارکردی پراگماتیسم در اقبال افراد عادی به دین‌ورزی اثرگذار است؛ ولی چون در ذات آموزه‌های خود با دین ناب در تعارض می‌باشد، غلبه چنین نگرشی پیامدهای منفی برای دین دارد؛ زیرا کسانی که از این منطق بهره‌جسته‌اند، دین را در حد یک ابزار کارآمد برای رفع حوایج این‌جهانی فروکاسته و در خدمت گرفته‌اند که این خود با غایت اصلی دین حق که همان ایجاد زندگی و نگرش متعالی و سعادت ابدی است، ناهمخوان است.

منابع

- * قرآن کریم.
۱. آذربایجانی، مسعود و سیدمهدی موسوی اصل؛ درآمدی بر روان‌شناسی دین؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵.
 ۲. —؛ «آثار دینداری از دیدگاه ویلیام جیمز»؛ مطالعات اسلام و روانشناسی، ش ۱، ۱۳۸۶.
 ۳. آرون ریمون؛ سیر مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی؛ ترجمه باقر پرهام؛ تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۱.
 ۴. رحیم‌پور ازغدی، حسن؛ «عرف و مصلحت در ترازوی حکومت اسلامی»؛ کتاب نقد، ش ۱، ۱۳۷۵.
 ۵. برمن، مارشال؛ تجربه مدرنیته؛ ترجمه مراد فرهادپور؛ تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.
 ۶. بل، دانیل؛ آینده تکنولوژی؛ ترجمه احد علیقلیان؛ تهران: وزارت امور خارجه، کتابخانه تخصصی، ۱۳۸۲.
 ۷. پالس، مایکل؛ فروید، یونگ و دین؛ ترجمه محمد دهکانپور و غلامرضا محمودی؛ تهران: انتشارات رشد، ۱۳۸۵.
 ۸. تامسون، کنت و دیگران؛ دین و ساختار اجتماعی؛ ترجمه علی بهرام‌پور و حسن محدثی؛ تهران: کویر، ۱۳۷۹.
 ۹. تایلور، چارلز؛ تنوع دین در روزگار ما؛ ترجمه مصطفی ملکیان؛ تهران: نشر شور، ۱۳۸۷.
 ۱۰. تریگ، راجر؛ عقلانیت و دین؛ ترجمه حسن فنبری؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.

۱۱. جیمز ویلیام؛ دین و روان؛ ترجمه مهدی قائنی؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۲.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن؛ دروس شرح اشارات و تنبیهات: نمط هشتم؛ به اهتمام صادق حسن زاده؛ قم: انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
۱۳. حکیم، محمدتقی؛ الاصول العامه للفقہ المقارن؛ قم: المجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام، ۱۳۷۶.
۱۴. حیدری، داود؛ «نقد رویکرد کارکردگرایانه در تعریف دین»؛ اندیشه نوین دینی، ش ۱۷، تابستان ۱۳۸۸.
۱۵. دورکیم، امیل؛ قواعد روش در جامعه‌شناسی؛ ترجمه محمد کاردان؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۳.
۱۶. راین، آلن؛ فلسفه علوم اجتماعی؛ ترجمه عبدالکریم سروش؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
۱۷. ریترز، جورج؛ نظریه‌های معاصر در جامعه‌شناسی؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ تهران: انتشارات علمی، ۱۳۸۰.
۱۸. سروش، عبدالکریم؛ حکمت و معیشت؛ ج ۲، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.
۱۹. سیدنتاپ، لری؛ توکویل؛ ترجمه حسن کامشاد؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.
۲۰. شجاعی زند، علی‌رضا؛ دین، جامعه و عرفی‌شدن؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۲. فصیحی، امان‌الله؛ «پیامدهای عرفی‌کننده توجیه کارکردی دین»؛ مجله معرفت، ص ۶۹-۸۴، ۱۳۸۸، «الف».
۲۳. —؛ «مقایسه تبیین کارکردی جامعه‌شناسان و عالمان دینی در عرصه دین‌پژوهی»؛ مجله پژوهش، ش ۲، زمستان ۱۳۸۸، «ب».
۲۴. —؛ «بررسی کارآمدی نظریه کارکردگرایی»؛ مجله معرفت فرهنگی اجتماعی، سال اول، ش ۲، ۱۳۹۰.

۲۵. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه: از بنتمام تا راسل؛ ج ۸، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۲.
۲۶. لاهیجی، عبدالرزاق؛ گوهر مراد؛ تصحیح و مقدمه زین العابدین قربانی؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۲۷. مالهرب، میشل؛ انسان و ادیان: نقش دین در زندگی فردی و اجتماعی؛ ترجمه مهران توکلی؛ تهران: نشر نی، ۱۳۷۹.
۲۸. مکلین، الستر؛ درآمدی به دین؛ ترجمه سعید مهام؛ قم، نشر بیدار، ۱۳۸۲.
۲۹. مصباح، محمدتقی؛ معارف قرآن: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی؛ قم: انتشارات در راه حق، ۱۳۶۷.
۳۰. —؛ اخلاق در قرآن، ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۶.
۳۱. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، ج ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۳۲. —؛ مجموعه آثار، ج ۲۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۳.
۳۳. مک کواری، جان؛ تفکر دینی در قرن بیستم؛ ترجمه محمد محمدرضایی و عباس شیخ‌شعاعی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۳۴. ملکیان، مصطفی؛ تاریخ فلسفه غرب؛ ج ۴، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷.
۳۵. موریس برایان؛ مطالعات مردم‌شناسی دین؛ ترجمه سیدحسین شرف‌الدین و محمد فولادی؛ قم: زلال کوثر، ۱۳۸۳.
۳۶. وال، ژان آندره؛ بحث در مابعدالطبیعه؛ ترجمه یحیی مهدوی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۷۰.
۳۷. وبر، ماکس؛ دین، قدرت و جامعه؛ ترجمه احمد تدین؛ تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۲.
۳۸. ویلم، ژان پل؛ جامعه‌شناسی ادیان؛ ترجمه عبدالرحیم گواهی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۷.
۳۹. ویلسون، رابرت؛ دین و جامعه امروزی؛ محمد اخوانی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۶.

۴۰. همیلتون، ملکم؛ **جامعه‌شناسی دین**؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ چ اول، تهران، مؤسسه انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۷.
۴۱. هاکس، جان؛ **دین و نگاه مدرن**؛ ترجمه رضا مؤیدی؛ تهران: نشر خوارزمی، ۱۳۷۱.
۴۲. یاسپرس، کارل؛ **اسپینوزا: فلسفه، الهیات و سیاست**؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۵.
43. Berger peter. L.; “**some second Thoughts on substantive versus Functional Definitions of Religion**”; Journal for the **scientific** study of Religion, Vol. 13, No. 2, 1979.
44. Levinson, henry samuel, Santayana; **pragmatism, and the spiritual life**; university of north Carolina press, 1992.
45. Smith, john e.; **purpose and thought: the meaning of pragmatism**; yale university press, 1978.
46. James William; **The Meaning of Truth**; NewYork: The Library of America, 1987.
47. ____; **Pragmatism: a new name for some old ways of thinking**; new York : Longmans, green and company, 1907.