

نگاهی به دین پژوهی

محمد محمدرضایی*

چکیده

این مقاله بر آن است تا افق روشنی از رویکردهای گوناگون به دین پژوهی را ارائه دهد. در ابتدا به تعریف و ابعاد مختلف دین اشاره شده، سپس برخی از رویکردهای مهم دین پژوهی مطرح و مورد نقادی قرار گرفته است. این رویکردهای دین پژوهی عبارتند از: ۱. رویکرد مردم شناختی؛ ۲. رویکرد پوزیتیویستی و طبیعت گرایانه؛ ۳. رویکرد اخلاقی؛ ۴. رویکرد جامعه شناختی؛ ۵. رویکرد پراگماتیستی؛ ۶. رویکرد پدیدار شناختی؛ ۷. رویکرد تحلیلی. نقص مشترک همه این رویکردها این است که فقط به جنبه و ساحتی از ابعاد دین توجه کرده و از ابعاد و ساحت‌های دیگر دین غفلت ورزیده‌اند. در پایان، انواع رویکردهای دین پژوهی در اسلام، مطرح و ارزیابی شده است که عبارتند از: ۱. رویکرد اهل حدیث؛ ۲. رویکرد معتزله؛ ۳. رویکرد اشاعره؛ ۴. رویکرد شیعه.

واژگان کلیدی: دین، ابعاد دین، اسلام، دین پژوهی، ساحت‌های دین، عقل،

ظواهر کتاب مقدس.

در عصر جدید، مطالعات گسترده‌ای درباره دین صورت گرفته است. از آن جا که دین، ابعاد و ساحت‌های گوناگونی دارد، برحسب این ابعاد و ساحت‌ها می‌توان دین پژوهی داشت. نکته قابل ذکر این است که در بیش‌تر این دین پژوهی‌ها، همان‌طور که بعد اشاره می‌کنیم، به یک بُعد و ساحت از ابعاد و ساحت‌های دین توجه شده و از بقیه دیگر غفلت ورزیده‌اند.

چون دین پژوهی، موضوعش دین است، لازم است به اجمال، تعریفی از دین صورت گیرد. در ابتدا، نظر قرآن کریم را در این باب جویا می‌شویم: در قرآن، دین به معنای آیین و برنامه زندگی است

* استادیار دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۱/۱۱/۱۶ تاریخ تأیید: ۱۳۸۱/۱۲/۲۶

که اگر این آیین، از سوی خدا باشد، دین حق و دین الله نامیده می‌شود؛ اما اگر این آیین، نه از سوی خدا، بلکه ساخته خود انسان باشد، دین باطل نامیده می‌شود؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید:

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ.^۱

او کسی است که رسولش را با هدایت و آیین حق فرستاد تا آن را بر همه آیین‌ها غالب کند؛ هرچند مشرکان کراهت داشته باشند.

همچنین قرآن هر آیینی غیر از آیین حق را آیین باطل می‌نامد:

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ.^۲

این‌ها همه دلیل بر آن است که خداوند، حق است و آن چه غیر از او می‌خوانند، باطل است، و خداوند بلندمقام و بلندمرتبه است.

دین‌پژوهان مغرب زمین، تعاریف گوناگونی از دین ارائه داده‌اند؛ به طوری که ارائه فهرست ناقصی از آن‌ها غیرممکن است. هر کدام آن‌ها به جنبه و ساحتی از دین توجه کرده و از ساحت و جنبه‌های دیگر غفلت ورزیده‌اند؛ برای مثال، جیمز مارتینو بر آن است که دین، اعتقاد به خدای سرمدی است؛ یعنی اعتقاد به این که حکمت و اراده الهی بر جهان حکم می‌راند؛ خدایی که با بشر دارای مناسبات اخلاقی است.

هربرت اسپنسر بر آن است که دین تصدیق این مطلب است که تمام اشیا، تجلیات قادری هستند که فراتر از شناخت ما است و^۳

برخی از دین‌پژوهان در تعریف دین به جنبه مفهومی و نظری توجه کرده‌اند؛ ولی در اواخر قرن هجدهم سعی شد که تأکید را در تعریف دین از دیدگاه مفهومی بردارند و بر دیدگاه شهودی و عاطفی بگذارند. فریدریش شلایر مآخر دین را احساس اتکای مطلق وصف کرد و مقصودش از اتکای مطلق، چیزی در تقابل با احساس اتکاهای نسبی و جزئی دیگر است. در این تعریف از دین، یک نقص اساسی وجود دارد و آن این که در تجربه نوعی زمینه و عناصر مفهومی نهانی وجود دارد که نهان بودنش یا انکار لفظی آن حاکی از نبود کامل عملی آن نیست؛ بنابراین پیش از چنین تعریفی، باید عناصر معرفتی آن مورد توجه قرار گیرد.^{۴ و ۵}

با پیدایش رشته‌های جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی، عامل دیگری وارد تعریف سازی و تعریف به دست دادن از دین شد؛ یعنی ملاحظه زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، تاریخی و فرهنگی که در آن، دین، جلوه و بیان می‌یابد.

جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان به حق بحث می‌کنند که دین هرگز مجموعه انتزاعی از اندیشه‌ها، ارزش‌ها یا تجربه‌ها که جدا از حوزه و قالب فراگیر فرهنگی رشد کرده باشد، نیست، و برآنند که

بسیاری از معتقدات، آداب و مراسم و شعایر دینی، فقط در این قالب فراگیر درک و دریافت می‌شوند. در واقع، بعضی از طرفداران این رشته‌های علمی، به تصریح یا تلویح معتقدند که تعریف و ماهیت دین، از تحلیل ساختارهای دینی حاصل می‌شود.^۶

روان‌شناسی نیز بر آن است تا از دین تعریفی ارائه دهد و تفسیرهای روان‌شناختی از دین، بیش‌تر مشابه برداشت‌هایی است که بر درون‌مندی تجربی تأکید می‌ورزند، نه برداشت‌هایی که بر جنبه فکری - عقلی و اجتماعی تأکید دارند.^۷

اما متدینان از چنین تعریف‌ها و تجزیه و تحلیل‌هایی ناخشنودند؛ زیرا که احساس اهل دیانت، چیزی فراتر از عناصر اجتماعی و روانی است. همچنین در این تعریف‌ها، فقط به یک ساحت و بُعد دین توجه شده است. برای نشان دادن نقص چنین تعریف‌هایی، لازم است که ابعاد گوناگون دین را بررسی کنیم. از دیدگاه اسلام، دین حق که دین فطری است، به همه ابعاد و نیازهای وجودی انسان توجه کرده است؛ بنابراین، ابعاد و ساحت‌های مختلفی می‌توان برای آن در نظر گرفت که بعضی از آنها عبارتند از: بُعد مربوط به ساحت عالم غیب، بُعد مربوط به ساحت عالم محسوس، بُعد آموزه‌ای و عقیدتی، بُعد شعایری و آیینی، بُعد اخلاقی، بُعد اجتماعی و حکومتی، بُعد اقتصادی، بُعد حقوقی و جزایی، بُعد احساسی و عاطفی و روانی، بُعد آرمانی و ...؛ اما برخی از دین‌پژوهان معاصر مغرب زمین، ابعاد گوناگونی برای دین در نظر گرفته‌اند که به برخی از آن دیدگاه‌ها اشاره می‌کنیم.

نینیان اسمارت در کتاب تجربه دینی نوع بشر شش بُعد برای دین مطرح می‌کند:

۱. جنبه آیینی: ادیان، ظهور و بروز خود را در قالب مناسک و عبادات و آیین‌های خاصی عرضه می‌کنند. همه ادیان به طریقی دارای مراسم و آیین هستند. این آیین‌ها، معنایی باطنی دارند و بیانگر اعتقادات فرد هستند.

۲. جنبه اسطوره‌ای یا اساطیری: واژه اسطوره در اصل به معنای داستان است؛ بنابراین اسطوره‌ای بودن به این معنا نیست که مضمون آن‌ها دروغ است. هنگامی که اسطوره و اساطیری بودن را درباره پدیده‌های دینی به کار می‌بریم، در برابر صدق و کذب آن‌ها بی‌طرف است. به‌طور معمول هر دینی حاوی حوادثی است اعم از آن‌هایی که مستقیم به خدا مربوط می‌شوند و آن‌هایی که چنین نیستند که این حوادث در قالب داستان ذکر می‌شوند.

۳. جنبه عقیدتی: هر دینی، یک نظام عقیدتی دارد که در مجموعه گزاره‌های مربوط به ذات، صفات و افعال خدا و رابطه او با جهان و انسان و نیز سرنوشت انسان تبلور می‌یابد. تشخیص این جنبه از بعد اسطوره‌ای دین به آسانی میسر نیست.

۴. جنبه اخلاقی: به‌طور معمول هر دینی، دارای مجموعه‌ای از اصول اخلاقی است. اگر اصول

اخلاقی همه شرایع مورد توجه قرار گیرد، خواهید دید که بسیاری از این اصول مشترکند. اصول اخلاقی دین و شریعت حاکم، کنترل کننده رفتارهای اجتماعی آن جامعه است؛ البته افراد، همیشه مطابق اصول و معیارهایی که اظهار می‌دارند، زندگی نمی‌کنند؛ بنابراین بین اصول اخلاقی مندرج در دین و رفتارهای پیروان آن دین باید فرق گذاشت؛ برای مثال در آموزه‌های اخلاقی مسیحیت، اصل محبت به همنوع وجود دارد؛ اما بسیاری از مسیحیان و دولت‌های آنان به چنین اصلی عمل نمی‌کنند؛ البته در جوامع سکولار، رفتار حکمرانان با رفتار دینی آن‌ها فرق می‌کند.

۵. جنبه اجتماعی: ادیان و مذاهب فقط مجموعه‌ای از اعتقادات نیست؛ بلکه سازمان یا تشکیلات اجتماعی نیز دارند. این جنبه اجتماعی دین تا حدودی به واسطه آرمان‌های دینی و عقیدتی متعین می‌شود.

۶. جنبه تجربی دین: تبیین ابعاد دیگر دین بدون در نظر گرفتن این بُعد، بسیار مشکل است (این جنبه مانند روح و جان ابعاد دیگر دین است؛ زیرا که متدین خود شخصاً به تجربه دینی می‌پردازد). مسیحی دعا می‌کند و بر آن است که خدا، پاسخ او را می‌دهد؛ از این رو، این دین شخصی، به ضرورت متضمن امری است که ما آن را جنبه تجربی نامیده‌ایم؛ یعنی بُعدی که شخصی، تجربه‌ای از عالم ماورا می‌یابد. حتی انبیا خود در تجربه شخصی به نبوت رسیده‌اند؛ بنابراین، بر اساس اهمیتی که این بُعد برای ادیان دارد، مارکسیسم و امانیسم را نمی‌توان دین تلقی کرد؛ زیرا در آن‌ها امکان تجربه به عالم نامرئی وجود ندارد. رابطه با خدای شخصی یا امید به تجربه رستگاری برای آن‌ها وجود ندارد.^۸

وینستون کینگ در مقاله «دین» در دائرةالمعارف دین، ویراسته الیاده می‌کوشد عناصری را به صورت ویژگی‌ها و ساختارهای حیات دینی آشکار سازد که به صورت اجمال عبارتند از:

۱. سنت‌گروی: همه ادیان و پیروان آن‌ها متمایلند که افکار و اندیشه‌های خود را به دین نخستین برگردانند.
۲. اسطوره و نماد: سنن دینی، سرشار از اسطوره و آکنده از نماد هستند. از آن‌جا که ادیان، به واقعیت غایی که غایت قصوای انسان دینی است، اذعان دارند و ماهیت چنین واقعیتی را نمی‌توان به زبان متعارف بیان کرد، باید به شیوه نمادین گفت؛ نتیجه آن که نقش اساسی اسطوره به منشأ نمادین آن تعلق دارد.
۳. مفاهیم رستگاری: رستگاری چیزی نیست جز اسم دیگری برای دین. همه مذاهب، راه‌ها و وسایلی هستند برای رسیدن انسان‌ها به سطوح متفاوت رستگاری. رستگاری دو جنبه دارد: یک جنبه آن عبارت از چیزی است که انسان‌ها باید از آن رها و رستگار شوند و جنبه دیگرش چیزی است که باید به آن یا در آن رستگار و رها شوند. باید دانست که «رستگاری از» و «رستگاری به» یا «رستگاری در» از فرهنگی تا فرهنگ دیگر و از مذهبی به مذهب دیگر تفاوت عظیم دارد.

۴. مکان‌ها و اشیای مقدّس: یکی از ویژگی‌های برجسته مذاهب مشهور تاریخی عبارت است از وجود منطقه‌ها و ساختارهای دینی خاص که با حدّ و مرزهای طبیعی، آیینی و روانی از مکان‌های عادی جدا شده‌اند. صحن و حرم‌ها، مساجد، کلیساها، کنیسه‌ها و مشاهد مشرفه، جلوه‌های کاملاً مرئی انقطاع دینی از جهان پیرامونند. از کسانی که وارد این مناطق می‌شوند، خواسته می‌شود که اعمال خاصی را انجام دهند.

۵. اعمال مقدّس: درست همان‌طور که تصوّر وجود مذاهب جهان، بدون مکان مقدّس مربوط به آن‌ها غیر ممکن است، تصوّر مذهبی بدون شعایر اعمّ از ساده یا پیچیده نیز محال است. انواع و اقسام شعایر عبارتند از: خطبه، خطابه، سرود، مناجات، تعظیم کردن، تقدیم هدایای گوناگون از جمله قربانی کردن حیوانات و

۶. جامعه مقدّس: هر دینی یک معنا و ساختار جمعی یا اجتماعی دارد. شعایر از اساس عملکرد یک گروه است. شعایر اغلب وجود مجریان حرفه‌ای و گروهی را که در اجرای آن همدست هستند، ایجاب می‌کند؛ ولی این پیوند اجتماعی از نظر ماهیت و شدّت و ضعف تفاوت دارد.

۷. تجربه مقدّس: در حوزه دین، تجربه‌ها و احوالی رخ می‌دهند که ویژگی دینی دارند و دارای درجات گوناگون هستند. در یک مرتبه، تجربه‌های عرفانی قرار دارند. در مرتبه خفیف‌تر آن، نمونه‌هایی از احساس خشوع و خشیت در مشاهد مشرفه و احساس حقارت در برابر حضور هستی یا حقیقی شگرف. این تجربه‌ها به‌ویژه مراتب شدیدتر آن، نقش مهمی در اغلب سنن دینی ایفا می‌کنند.^۹

اکنون با توجه به شناختی که از ابعاد گوناگون دین یافتیم، به برخی از دین‌پژوهی‌های رایج در جهان غرب اشاره می‌کنیم. همان‌طور که ملاحظه خواهید کرد، هر کدام از این رویکردهای دین‌پژوهی، به بُعدی از ابعاد دین توجه کرده و از ابعاد دیگر دین غفلت ورزیده، و این، نقص اساسی است که در همه این دین‌پژوهی‌ها مشاهده می‌شود. آن‌ها عبارتند از: ۱. رویکرد مردم‌شناختی به دین؛ ۲. رویکرد پوزیتیویستی و طبیعت‌گرایانه به دین؛ ۳. رویکرد اخلاقی به دین؛ ۴. رویکرد جامعه‌شناختی به دین؛ ۵. رویکرد پراگماتیستی به دین؛ ۶. رویکرد پدیدارشناختی به دین؛ ۷. رویکرد تحلیلی به دین. اکنون به اجمال، آن‌ها را شرح می‌دهیم:

۱. رویکرد مردم‌شناختی به دین

رویکرد مردم‌شناختی به دین به صورت رشته‌ای نظام‌مند، در فرهنگ غرب ریشه‌های عمیقی دارد. سلسله‌النسب این امر را می‌توان به روشنی تا آثار مورخان قوم‌شناس یونانی و جانشینان رومی آنان دنبال کرد؛ البته بعضی از جریان‌های مهم در اندیشه اروپایی قرن هجدهمی وجود داشته که به تنوع فرهنگ‌ها و سیر مترقی فرهنگ و دین قائل بوده است. این ترقی‌گرایی فلسفی پیش‌درآمد

و مقدمه تکامل‌گرایی اجتماعی و زیستی بود که مقدر بود نقشی بس مهم در نظریه‌های مردم‌شناختی دین ایفا کند.^{۱۰}

متفکران این رویکرد برآنند که از مطالعه آداب و رسوم و عقاید و اخلاق و عبادات و ... اقوام بدوی، به فرضیه‌هایی در باب دین دست یابند.

ای. بی. تیلور^{۱۱} (۱۸۳۲-۱۹۱۷) قوم‌شناس انگلیسی، یکی از نخستین محققانی بود که مفاهیم تکاملی را در دین‌پژوهی به کار برد. او را مؤسس دین‌پژوهی مردم‌شناختی می‌دانند. وی بر مبنای این فرض که در آداب و رسوم و عقاید فرهنگ‌های بدوی جدید که سیاحان، مبلغان، کارگزاران استعمار و دیگران وصف کرده‌اند، بازمانده عصر باستانی پیش از تاریخ است، به این نتیجه رسید که این‌ها شواهد دال بر مرحله اولیه دین هستند. همچنین به این فرض نیز قائل بود که مرحله فرهنگ معنوی متناظر است با مرحله خام فرهنگ مادی در جوامع باستانی یا بدوی. آوازه تیلور بیش‌تر به سبب نظریه آنیسم^{۱۲} (جانمندنگاری) او است. به این صورت که به نظر او، مرحله اولیه دین عبارت بوده است از اعتقاد به ارواحی که نه فقط در وجود انسان‌ها، بلکه در ارگانیسم‌های طبیعی و اشیا حضور دارد؛ اعتقاد به استقلال روح انسانی که در خواب یا مرگ از او جدا می‌شود و جنبه همروانی جهان طبیعی و معتقدات دینی و آداب و رسوم پیوسته با آن‌ها از همین جانشأت گرفته است.^{۱۳}

از جمله کسانی که به‌طور مستقیم تحت تأثیر تیلور قرار گرفته، مردم‌شناس انگلیسی ر. مارت (۱۸۶۶-۱۹۴۳) بود. مارت، پا را از استادش هم فراتر نهاد و به مرحله‌ای پیش از جانمندنگاری برای دین قائل بود که بعدها پویشمندی یا زنده‌وری نامیده شد. طبق این نظرگاه، انسان‌ها با هیبت و حیرت به نیروی غیرمتشخص فراطبیعی که احساس می‌کنند در پدیدارها و رویدادها و اشخاص خارق‌العاده حضور دارد، واکنش نشان می‌دهند. او به رواج پرستش چنین قدرتی میان اقوام بدوی گوناگون قرن نوزدهم اشاره کرده، و بر آن بوده که این شکل اولیه دین بوده است. مارت، با صراحت، نگرش تکامل‌گرا داشت و از فرضیه داروین به مثابه سنگ اساس مردم‌شناسی جدید استقبال می‌کرد.^{۱۴}

۲. رویکرد پوزیتیویستی و طبیعت‌گرایانه به دین

پیشرفت شگفت‌آور علوم طبیعی را می‌توان به حق، بارزترین ویژگی قرن نوزدهم لحاظ کرد و این پیشرفت، بدون وقفه در قرن بیستم نیز ادامه یافته است. در نتیجه کامیابی علوم، چنین ادعا شد که علوم طبیعی باید نقش مهم‌تری و حتی مهم‌ترین نقش را در شکل دادن به مفاهیم فلسفی دینی ایفا کند. مدافعان این ادعا می‌توانستند به نتایج به نسبت قطعی و قبول عام یافته علوم در مقایسه با تحقیقات نظری نامتغیر و متعارض عالمان مابعدالطبیعه اشاره کنند. چون این نتایج، به نسبت قطعی

است، باید شیوه و روش‌های تجربی را برای تبیین مسائل دینی و مابعدالطبیعی به کار بگیریم.^{۱۵} پوزیتیویسم همزمان، مدّعی علوم را، هم محدود می‌کند و هم بسط می‌دهد. این مکتب، مدّعی علوم را از طریق انکار این که علوم بتوانند شناختی دربارهٔ واقعیت‌هایی به ما بدهند، محدود می‌کند و می‌گوید: علوم فقط می‌توانند دربارهٔ روابط و نظم پدیدارهای حسی به ما آگاهی دهند. پوزیتیویسم انکار می‌کند که هیچ معرفتی خارج از حوزهٔ این علوم طبیعی وجود داشته باشد (حوزهٔ شناخت فقط به حوزهٔ تجربه محدود است و از حوزهٔ ماورای تجربه نمی‌توان هیچ شناختی داشت). از سوی دیگر، این مکتب، مدّعی علوم را گسترش می‌دهد؛ در آن جا که به مردود بودن انواع مابعدالطبیعی حکم می‌دهد. نام پوزیتیویسم به ویژه با نام اگوست کنت فیلسوف فرانسوی تداعی می‌شود. این متفکر در اندیشهٔ بشری سه مرحله را از یک‌دیگر متمایز کرد:

۱. مرحلهٔ ربانی یا خداشناسی و دین که در آن، حوادث و رویدادها به فاعل الاهی نسبت داده می‌شود؛
 ۲. مرحلهٔ مابعدالطبیعی که در آن، حوادث و رویدادها به علل مابعدالطبیعی و نظری نسبت داده می‌شوند؛
 ۳. مرحلهٔ اثباتی یا تحصّلی که به علل خارج از پدیدارهای قابل مشاهده و اندازه‌گیری قائل نیست و به نظر او این مرحله، عالی‌ترین مرحلهٔ تکامل عقل انسان است.^{۱۶}
- هر چند کنت نظام پوزیتیویستی خود را با نوعی دین که در آن، انسانیت به صورت متعلّق پرستش، جای خدا را می‌گیرد، کامل می‌کند، هر راهی را که پیشنهاد کند، دین پدیده‌ای طبیعی تلقی می‌شود. دستهٔ دیگر از پژوهش‌ها و به‌طور عمده در امریکا به مطالعهٔ روان‌شناسی دین پرداختند و توانستند عوامل طبیعی را که در شکل‌گیری دینی دخیل هستند، نشان دهند. تحقیقات دیگر علمی نیز نشان داد که ارائهٔ تبیین‌های طبیعت‌گرایانه از دین برحسب عوامل زیستی، اجتماعی و روان‌شناسی بدون توّسل به خدا یا وحی یا هر عامل ماورای طبیعی امکان‌پذیر است. اکنون به نمونه‌های از این تبیین‌های طبیعت‌گرایانه اشاره می‌کنیم:
- کارل پیرسون^{۱۷} (۱۸۵۷ - ۱۹۳۳) استاد دانشگاه لندن می‌گوید:

اگر چه شناخت علمی مطلق نیست؛ اما تنها شناختی است که در دسترس ما است و هیچ چیز فوآتر از قلمرو و حوزهٔ علوم تجربی وجود ندارد. گسترهٔ پدیدارهای ذهنی و همچنین مادّی یعنی کلّ عالم در حوزهٔ پژوهش این علم قرار دارد. روش علمی تنها طریق و مدخل واقعی به کلّ قلمرو معرفت است.^{۱۸}

ارنست هاگل^{۱۹} (۱۸۳۴ - ۱۹۱۹) بر آن است که هستی با طبیعت یا عالم برابر است که در زمان و مکان به صورت نامتناهی ادراک می‌شود. سراسر این عالم، عرصهٔ حاکمیت قوانین تخلّف‌ناپذیر، جاودان و مهمّ است. از میان این قوانین، دو قانون، اساسی و بنیادی‌اند: یکی قانون جوهر و ماده است که ثبات ماده و نیرو در جهان را اثبات می‌کند و دیگری، قانون تکامل که این مطلب را به اثبات

می‌رساند که همه پدیده‌ها از جمله حیات و آگاهی، مراحل در تکامل ماده واحد جهان به شمار می‌آیند.^{۲۰} تفسیر طبیعت‌گرایانه دین، از دانش تکامل‌یابنده انسان‌شناسی سود جست که مطالعه تطبیقی نهادهای انسانی را ممکن ساخت؛ به‌ویژه پیوند میان برخی از اعتقادات، آداب و رسوم جوامع پیشرفته را با اعتقادات و اعمال جوامع ابتدایی نشان داد؛ به‌طور مثال اگر بتوان نشان داد که اعتقادات دینی جدید به‌طور طبیعی از اعتقادات خرافی ابتدایی ریشه گرفته‌اند، دیگر ضرورتی نخواهد داشت که وحی خاص فوق طبیعی را مسلم فرض کنیم. گویی که چنین باورهایی اعتبار خود را از دست داده‌اند. ادوارد برنت تیلور^{۲۱} (۱۸۳۹ - ۱۹۱۷) مدافع چنین نظریاتی بود.^{۲۲}

رشد و تکامل روان‌شناسی دین، تأثیر بیش‌تری بر تفسیر طبیعت‌گرایانه دین گذاشت. برخی از روان‌شناسان بر آن بودند که بخش فراوانی از پدیده‌های دینی یا حتی همه آن‌ها را می‌توان بر اساس نیازها و امیال صرفاً طبیعی نفس انسانی و تلاش برای ارضای آن‌ها تبیین کرد. یکی از برجسته‌ترین روان‌شناسان، زیگموند فروید^{۲۳} (۱۸۵۶ - ۱۹۳۹) است. او از ابتدا تا پایان عمرش ملحدی طبیعت‌گرا باقی ماند و دین را به‌صورت نوعی پندار و توهم، مردود می‌شمرد.^{۲۴} نام و آوازه فروید به‌گونه‌ای جدایی‌ناپذیر با کشف ضمیر ناخودآگاه پیوند خورده است؛ البته او مبتکر این مفهوم نبوده؛ بلکه پیش‌تر ادوارد ون هارتمان آن را به‌صورت مفهوم فلسفی به کار برده بود؛ ولی فقط فروید این مفهوم را گسترش داده است.

فروید ذهن را به سه حوزه متفاوت تقسیم می‌کند. گسترده‌ترین این‌ها، قلمرو «نهاد» است؛ یعنی قلمرو ناخودآگاهی که در آن، غرایز اولیه طبیعت ما بدون داشتن هیچ احساس و ادراکی، از نظم و ارزش با یک‌دیگر برخورد دارند. دوم قلمرو «خود» یا قلمرو بسیار محدود خود آگاه است که این قلمرو با جهان خارجی تماس دارد و هدف آن صیانت نفس است. سوم، قلمرو «فراخود» است که محل ذخیره تأثیر والدین در دوران کودکی است. شناخت ناخودآگاه از طریق تحلیل جلوه‌ها و مظاهر تغییر شکل یافته آن در رؤیاها و از راه روش‌های گوناگون روان‌کاوی به دست می‌آید. ناخودآگاه نه تنها شامل غرایز و امیال ابتدایی طبیعت انسانی است، بلکه تجربه‌های سرکوب شده^{۲۵} را نیز دربرمی‌گیرد؛ یعنی تجربه‌هایی که یک بار به خودآگاه عرضه شده‌اند؛ اما به جهت طبیعت ناخوشایندشان به سوی ناخودآگاه رانده شده یا به دست فراموشی سپرده شده‌اند. به هر حال، این تجربه‌های سرکوب شده هنوز در ضمیر ناخودآگاه ما وجود دارند و ممکن است خودشان را به‌طور غیر متداول و عجیب و غریبی ظاهر سازند. این نمودها و ظهورهای مسائل سرکوب شده عبارتند از: روان پریشی‌ها. فروید بر آن است که دین را باید بر اساس الگوی این نوع روان پریشی‌ها فهمید. به‌طور خلاصه، او دین و خدا را جلوه غریزه سرکوب شده جنسی می‌داند.^{۲۶}

او بر آن است که تصوّر خدا، نتیجه فرافکنی تصوّر پدر درون خود انسان است. هنگامی که شما کودک بودید، مشاهده می‌کردید که پدر شما، پهلوان و قهرمان نیرومندی است که می‌تواند هر کاری را انجام دهد و همه نیازهای شما را برآورد و بر هر مانع متعارفی که بر سر راه شما در هر مرحله‌ای قرار داشت، غلبه کند. هنگامی که شما بزرگ می‌شوید، مشاهده می‌کنید که متأسفانه پدر شما خطاپذیر و قدرت او بسیار محدود است؛ اما شما هنوز به پدری به‌طور کامل قدرتمند و نیکوکار نیاز دارید. به‌طور ناخودآگاه نیاز خود را به آسمان‌های خالی فرافکنی می‌کنید و پدری برای خود می‌سازید. از آن جا که این پدیده، عام و گسترده است، یعنی همه ما چنین فرافکنی را انجام داده‌ایم، به مسجد یا کلیسا یا کنیسه یا هر جای دیگری برای عبادت می‌رویم و امر موهومی را عبادت می‌کنیم؛ اما این امر، خرافه و افسانه‌ای بیش نیست و آسمان تهی است.^{۲۷}

پس از فروید، معروف‌ترین عالم روانکاو، کارل گوستاو یونگ^{۲۸} (۱۸۷۵ - ۱۹۶۱) است. او در سال ۱۹۱۲ از حلقه پیروان فروید خارج شد و اندیشه‌ای مستقل پدید آورد. حتی به جای تحلیل روانی، اصطلاح روان‌شناسی تحلیلی را ترجیح داد. در هیچ جا، تفاوت میان فروید و یونگ روشن‌تر از نگرش‌های خاص آن‌ها به دین نیست. در این جا این تفاوت دو جنبه دارد: اولاً یونگ با الحاد جزمی فروید موافق نیست. دیدگاه خود یونگ، یک لادری‌گری کانتی است. ثانیاً در حالی که فروید دین را اساساً ناشی از روان‌پریشی و نوعی ناتوانی از سوی انسان دیندار در حل مشکلات خود می‌دانست، یونگ می‌گوید که او برای تمام ادیان، نوعی ارزش واقعی و مثبت قائل است. شیوه نگرش او از عبارت ذیل روشن می‌شود:

در میان همه بیمارانی که در نیمه زندگی خود بودند، یعنی بالای سی و پنج سال، حتی یکی وجود نداشت که مشکل او پس از نومییدی از همه وسائل دیگر، یافتن چشم‌اندازی دینی به زندگی نبوده باشد. با اطمینان می‌توان گفت که هر یک از آنان بیمار شده بودند؛ زیرا چیزی را از دست داده بودند که ادیان زنده هر عصر به پیروان خود آموخته بودند و هیچ یک از آنان تا هنگامی که دیدگاه دینی خود را از نو باز نیافتند، واقعاً شفا پیدا نکردند.

از نظر فروید، دین پدیده‌ای آسیب‌شناختی یا بیماری است؛ اما به نظر یونگ، شفاف‌بخش و سلامت‌بخش است یا باید باشد.^{۲۹} به هر جهت، دیدگاه یونگ همانند فروید، دید کامل طبیعت‌گرایانه است. او در مصاحبه‌ای چند ماه پیش از مرگش اظهار کرد که به خدا اعتقاد ندارد؛ ولی او را می‌شناسد.^{۳۰}

نقد و بررسی تفسیرهای طبیعت‌گرایانه از دین

در آغاز به نظر می‌رسد تفسیری که پوزیتیویست‌ها و طبیعت‌گرایان از دین ارائه می‌دهند، اتقان لازم را دارد؛ ولی در واقع چنین نیست و ادعای آنان بی‌نهایت سست و بی‌بنیان است.

آنان ممکن است استدلال کنند که نتایج و تفسیرهای مبتنی بر علوم طبیعی، اجماعی است؛ ولی نظریات متکلمان و عالمان مابعدالطبیعه مختلف و گاهی متعارض است. چنین مطلبی درست نیست. در علوم طبیعی نیز اختلاف نظر وجود دارد. در همین مسأله‌ای که بررسی کردیم، آیا نظر یونگ بر حق است یا فروید؟

اشکال دیگر موجود در این تفسیرها این است که بر پیش فرض‌هایی مبتنی هستند که اثبات آنان چندان آسان نیست:

۱. عالم هستی مساوی با ماده است؛ یعنی از میان ساحت‌های گوناگون هستی فقط یک ساحت واقعیت دارد و در واقع بخشی از تجربه را أخذ کرده (بخشی که پذیرای اندازه‌گیری و تحلیل کمی است) و آن را به صورت تمام واقعیت عرضه می‌کند.

۲. روش علمی، تنها روش درک حقایق عالم است.

۳. از میان روش‌های علوم تجربی فقط تفسیر یک علم اتقان لازم دارد؛ برای مثال، روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی و ... این پیش فرض‌ها خود نوعی فلسفه و مابعدالطبیعه است که دانشمند طبیعی توان اثبات آن‌ها را ندارد.

همچنین بر فرض که بتوان تبیین و تفسیرهای طبیعت‌گرایانه از مفاهیم دینی عرضه کرد، دلیلی بر کذب ماورای طبیعی بودن آن‌ها نیست؛ زیرا ممکن است تفسیرها علت قریب این پدیده‌ها باشد؛ ولی با آن منافاتی ندارد که توسل به امور ماورای طبیعی و از جمله خدا به صورت یک واقعیت خارجی میان علل بعید این امور باشد.

حتی اگر چنین فرضیه‌هایی طبیعت‌گرایانه نظیر تبیین فروید درست باشد که چنین نیست، شخص موحد می‌تواند بگوید: رابطه پدانه، راهی است که خدا به ما آموخته تا درباره آن چنین بیندیشیم؛ بنابراین چنین تبیین‌هایی نمی‌تواند دلیلی بر انکار وجود خدا و عالم غیب باشد.

۳. رویکرد اخلاقی به دین

از زمان ایمانوئل کانت^{۳۱} (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) فیلسوف بزرگ آلمانی، در دین پژوهی گرایش پدید آمد که دین را در اخلاق خلاصه می‌کرد. کانت در کتاب نقد عقل محض اثبات کرد که فاهمه انسانی، به پدیدارهای تجربی حسی محدود است. هنگامی که ما می‌کوشیم تا از این پدیدارها فراتر برویم و پرسش‌هایی درباره امور متعالی (خدا، آزادی، و خلود نفس) مطرح کنیم، دچار تعارض و تناقض می‌شویم. واقعیت نهایی و مطلق، ناشناختنی، و مابعدالطبیعه عقلانی امکان‌ناپذیر است؛^{۳۲} بنابراین، عقل نظری فقط در حوزه تجربه حسی که زمان‌مند و مکان‌مند است می‌تواند به شناخت حقایق نایل شود. چون خدا و نفس امور زمانی و مکانی نیستند نمی‌توانیم از آن‌ها شناخت نظری

داشته باشیم؛ اما این نتایج منفی در کتاب نقد عقل عملی تعدیل می‌شود. همان‌گونه که خود کانت بیان کرده است، او شناخت را کنار می‌زند تا برای ایمان جایی باز کند. مفاهیم خدا، آزادی و خلود نفس که با عقل نظری نمی‌توان آن‌ها را اثبات کرد، توجیه عقلانی خود را در عقل عملی می‌یابند که راهنمای حیات اخلاقی است. ما در جایگاه فاعل‌های اخلاقی، چنان رفتار می‌کنیم که گویی این تصورات و مفاهیم حقیقی هستند؛ هر چند در اثبات آن‌ها بر پایه ادله صرفاً عقلانی ناتوان هستیم.^{۳۳}

در فلسفه اخلاق کانت، اخلاق زیربنای دین است و با اخلاق است که به دین می‌رسیم و دین در اخلاق ظهور و بروز واقعی خود را می‌یابد؛ بنابراین، کانت بر آن است که دین، عقیده نظری نیست؛ بلکه فعل اخلاق باطنی یا عبادت روحی محض است. او حتی آگاهی اخلاقی را برتر از عقاید، مناسک و آداب دینی و عبادات ظاهری می‌داند و در عبارتی آشکار می‌گوید:

هر چیزی که انسان خیال کند به طریقی غیر از اخلاق می‌تواند در زندگی برای خشنودی خدا انجام دهد، توهم دینی محض و عبادت کاذب خداوند است.^{۳۴}

کانت حتی تمام حوادث تاریخی کتاب مقدس از جمله گناه نخستین را بر اساس اخلاق به گونه‌ای تفسیر رمزی می‌کند که با خودمختاری اخلاق مناقات نداشته باشد. او اعتقاد دارد: داستان آدم، تمثیلی است از این که چگونه هر یک از ما در اصل، نیک زاده شده‌ایم؛ اما بعد به وسیله انگیزه‌های حسنی اغوا و سپس تسلیم آن‌ها می‌شویم. او تجسد را غلبه اصل خیر بر شر، و نجات و رستگاری را تصور رمزی از ضرورت تکامل اخلاقی یا آزادی از قیود شرور احساسات می‌داند.^{۳۵} پس از کانت نیز یعنی در سی و چهل سال اواخر قرن نوزدهم، ایده‌آلیسم انتفادی کانت دوباره احیا شد.

همراه با مکتب نوکانتی، مکتب کلامی ریچلی مطرح شد. هر دو نحله، تفسیر خود را از دین، بر مفهوم ارزش به ویژه ارزش اخلاقی متمرکز کردند. بعد متفکران دیگری نظیر ویلهلم ویندلبانند^{۳۶} (۱۸۴۸-۱۹۱۵) و هرمان کوهن^{۳۷} (۱۸۴۲-۱۹۱۸) و هانس وایهینگر^{۳۸} (۱۸۵۲-۱۹۳۳) و هرالد هوفدینک^{۳۹} و ... ادامه دادند.^{۴۰} به نظر هوفدینک، عالی‌ترین ارزش‌ها، ارزش‌های اخلاقی هستند و دین مبتنی بر اخلاقیات است؛ اگر چه بسیاری از افراد بر این باورند که عکس آن صادق است. به نظر او، تحول عمده در تاریخ دین، انتقال از شرک به یکتاپرستی نبوده؛ بلکه انتقال از دین طبیعی به دین اخلاقی بود. کشف و ارائه ارزش‌ها به حوزه اخلاق تعلق دارد و دین فقط به محافظت از ارزش‌ها می‌پردازد...؛ از این رو به نظر می‌رسد نقش و وظیفه دین، ترغیب و اعتلای حیات اخلاقی است.^{۴۱}

نقد و بررسی

دین یک ساختار انداموار و ارگانیکی دارد و از اجزای گوناگونی تشکیل شده است و این که دین را فقط در یک جزء یا در یک بعد خلاصه کنیم، امکان پذیر نیست؛ زیرا این امر به معنای غفلت از سایر

ابعاد و اجزای دین و در نتیجه، عدم شناخت واقعی آن است. ما به چه حقی از جنبه عقیدتی و شعایری و اجتماعی و ... دین، غفلت بورزیم. آیا شخص دیگری می‌تواند بگوید: دین فقط در جنبه آموزه‌ای یا فقط در جنبه شعایری آن خلاصه می‌شود؟ در آن صورت، مدافعان رویکرد اخلاقی به دین چه خواهند گفت؟ به نظر می‌رسد که انحصار دین به جنبه اخلاقی صحیح نیست و مورد تصدیق متدینان نیز نخواهد بود.

۴. رویکرد جامعه‌شناختی به دین

در زمینه رویکرد جامعه‌شناختی به دین، سابقه ملاحظه‌اندیشه‌ورانه رابطه بین دین و جامعه، به یونان باستان باز می‌گردد و همچنان این رویکرد تاکنون ادامه دارد.^{۴۲} در این دیدگاه، دین همواره با عوامل اجتماعی گوناگون به طور عمیق رابطه‌ای تنگاتنگ داشته است و تبیینی از دین که فاقد جنبه جامعه‌شناختی باشد نمی‌تواند کامل باشد. در بعضی کشورها، جامعه دینی به‌واقع از تشکیلات مدنی انفکاک‌ناپذیر است؛ در حالی که تقریباً هر نظریه‌ای در باب دین، به گونه‌ای به نقش اجتماعی آن توجه نشان می‌دهد؛ ولی آن چه در این جا، نظریه‌های جامعه‌شناختی دین نامیده می‌شود، نظریاتی است که در تفسیر از دین، جنبه اجتماعی را محور و اساس قرار می‌دهد. در حالت افراطی دین چیزی نیست، مگر پدیده‌ای اجتماعی؛ برای نمونه به برخی از این تفسیرها اشاره می‌کنیم.^{۴۳}

ا. امیل دورکیم (۱۸۵۸ - ۱۹۱۷)، جامعه‌شناس فرانسوی، ایده جامعه را در محور تفکر خود قرار دارد. او بر آن است که جامعه وجود مستقل دارد و منشأ قید و بندها و الزاماتی است که اندیشه و رفتار اعضای خود را تحت تأثیر قرار می‌دهد. دورکیم که توتمیسم را نوع اصلی دین می‌داند، به این نتیجه رسید که دین را باید به مثابه پدیده‌ای اجتماعی تلقی کرد. وقتی فهمیده شود که فوق و بالاتر از فرد، جامعه قرار دارد که موجودی اعتباری و اسمی و زاینده عقل نیست، بلکه نظامی از قوا و نیروهای فعال است، شیوه تازه‌ای از تبیین رفتار افراد انسان امکان‌پذیر می‌شود. دین، نیازهای جامعه‌ای را که دین در آن معمول است، بر آورده می‌سازد و هدف مراسم عبادی‌اش که در ضمن نموده‌های اساطیری خاص آن نهفته‌اند، خود جامعه است.^{۴۴} او مفاهیم الوهیت و جامعه را در واقع یک چیز می‌داند؛ از این رو دورکیم خدا و باورهای مذهبی و حتی اخلاق را بر اساس جامعه تفسیر می‌کند. نظر او در باب اخلاق را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. اخلاق بدون جامعه وجود ندارد؛
۲. جامعه، شخصیتی مستقل از افراد دارد؛
۳. خوب و بد آن است که جامعه می‌گوید؛
۴. کارهای خوب و بد را می‌توان با رجوع به خلقیات و آداب و رسوم جامعه شناخت.^{۴۵}

به نظر او، روح، نماد و بازتابی از اصل توتمی یا روح جمعی در درون انسان، و جاودانگی روح نیز نمادی از ماندگاری جامعه است. گرایش‌های ریاضت جویانه در ادیان نیز ابراز نمادین این امر است که فرد باید تا حدودی از خواسته‌های خود بگذرد تا نظم و انسجام جامعه پایدار بماند.^{۴۶}

ب. ماکس وبر (۱۸۶۴ - ۱۹۲۰) پژوهشگر آلمانی، مطالعات گسترده‌ای را در جامعه‌شناسی دین به عمل آورد. هدف وبر، نشان دادن نسبت و رابطه میان اعتقادات دینی و نهادهای اجتماعی در هر جامعه خاص بود. او بر آن بود که عقاید دینی، بسیار بیش از آن چه که ما به‌طور معمول تصور می‌کنیم، با تکامل اجتماعی ارتباط تنگاتنگ دارند. او با مطالعه دقیق رابطه میان آیین پروتستان (به ویژه شکل قانونی آن) و جامعه سرمایه‌داری که در غرب پدید آمده است، به توضیح نظریه‌اش پرداخت. او یادآور می‌شود که در کشوری با ترکیب دینی مختلط مانند آلمان، رهبران بخش صنعت به‌طور عمده پروتستان هستند. همچنین پیوریتن‌ها (پارساگرایان) انگلیسی، هلندی و امریکایی در امور تجاری نقش رهبری دارند. این حقایق با استناد به تغییراتی که نهضت اصلاح دینی در عقاید انجام داد، روشن می‌شوند. ریاضت و زهد آخرتی کلیسای قرون وسطا که در زندگی رهبانی ظهور می‌یابد، جایش را به ریاضت دنیایی داد که اساس سرمایه‌داری است. غایت این ریاضت، توانمندی اداره زندگی معقول و هوشیارانه بود. بهره‌مندی در این زندگی، آنی نبود؛ بلکه مقرون به راه و روش عقلانی بود؛ اما بر عکس آرمان رهبانی، این زندگی از ریاضتی در متن فعالیت دنیایی برخوردار بود؛ از این رو پیرو آیین کالونی، درباره پول و ثروتش احساس تکلیف می‌کرد و باید برای افزایش آن زحمت می‌کشید. حرفه دنیایی انسان، مقدمه‌ای است تا در فضیلت زاهدانه، او با اندیشه و جدیت خود، میزان شکرش را به ثبوت برساند؛ البته خود کالون، از نتایج تکامل نظریه‌اش، آگاهی نداشت. در پایان می‌توان نتیجه گرفت: وبر معتقد است که مجموع ساختار اجتماعی ما ممکن است عمیقاً از مفاهیم دینی متأثر باشد و در واقع، عقاید دینی و نهادهای اجتماعی امکان دارد جلوه‌های نوعی نگرش ذهنی بنیادین واحد باشد.^{۴۷}

ج. ولادیمیر ایلیچ لنین (۱۸۷۰ - ۱۹۲۴) اعتقاد دارد که اولاً دین ناصواب است؛ زیرا باورهای آن با ماتریالیسم که مارکسیسم بر پایه آن استوار است تناقض دارد. ماتریالیسمی که به‌طور کامل الحادی است، سرسختانه مخالف هر نوع دینی است؛ سپس دین به‌صورت ابزار و نهاد اجتماعی که از منافع طبقه حاکم در وضع کنونی جامعه دفاع می‌کند، تبیین می‌شود. همه ادیان جدید، ابزارهایی در دست بورژواها و سرمایه‌داران مرتجع برای دفاع از استثمار و تخریب طبقه کارگرند. نمی‌توان سخن از احیای دین و جانشین ساختن دین جدید به جای دین سنتی به میان آورد؛ زیرا سوسیالیسم دین نیست. از سوی دیگر، مبارزه با دین نباید مبارزه بنیادی تر صد سرمایه‌داری را خدشه‌دار کند؛ بلکه

باید فرع آن باشد؛ زیرا دین، صرفاً فرآوردهٔ فرعی عوامل بنیادین اقتصادی فعال در جامعه است و زمانی ریشه کن می‌شود که جامعه متحوّل شود. آموزش می‌تواند به تضعیف دین کمک کند؛ اما در نهایت خود جریان دیالکتیکی، بهترین مربّی و آموزشگر است. هنگامی که جامعه بی‌طبقه تحقّق یافت، دین از میان خواهد رفت؛ زیرا اوضاع اجتماعی و اقتصادی که سبب پیدایش دین می‌شد، دیگر وجود ندارد. ۴۸

نقد و بررسی

همان طور که پیش‌تر مطرح شد، دین ابعاد گوناگونی دارد. یکی از ابعاد آن، بُعد اجتماعی است. منحصر کردن دین به بعد اجتماعی به معنای غفلت از دیگر ابعاد آن است که مورد تصدیق متدینان نیست. بدون شک مناسک و رفتارهای دینی کارکرد اجتماعی دارد؛ ولی کارکرد آن‌ها فقط به کارکرد اجتماعی خلاصه نمی‌شود.

ثانیاً باز همان طور که مطرح شد، اعتقاد به حَقّانیت رویکرد جامعه‌شناختی به دین، مستلزم اذعان به پیش‌فرض‌هایی است که اثبات آن‌ها به آسانی میسر نیست و جامعه‌شناس هم صلاحیت و توانایی ندارد که به اثبات آن‌ها بپردازد. جامعه‌شناس فقط می‌تواند بگوید که دین با نهادهای اجتماعی ارتباط تنگاتنگ دارد؛ سپس به تبیین این ارتباط بپردازد؛ اما این که دین با نهادهای دیگر ارتباطی ندارد، در صلاحیت توانایی جامعه‌شناس نیست.

آن پیش‌فرض‌ها عبارتند از:

۱. عالم هستی مساوی با عالم ماده است؛
 ۲. یگانه راه تبیین دین، علوم تجربی است؛
 ۳. از میان تبیین‌های دیگر علوم تجربی، فقط تبیین جامعه‌شناختی از دین درست است.
- حَقّانیت این پیش‌فرض‌ها خود یک نوع فلسفه مابعدالطبیعه است که جامعه‌شناس از اثبات آن‌ها ناتوان است.

ثالثاً دورکیم چون شباهت‌هایی میان الوهیت و جامعه مشاهده کرده، نتیجه گرفته که الوهیت همان جامعه است؛ ولی آیا به صرف شباهت‌هایی می‌توان نتیجه گرفت که این دو یک چیزند. به نظر می‌رسد که استدلال دورکیم صحیح نباشد.

رابعاً دورکیم و لنین، اهمّیت چندانی برای فرد قائل نیستند. چه بسیار افرادی که ارزش‌های حاکم بر جامعه خود را نادرست می‌دانسته و در صدد اصلاح آن بر می‌آمده و حتی مسیر جامعه و ارزش‌های آن را تغییر می‌داند. بر اساس دیدگاه دورکیم و لنین، تغییر ارزش‌های اجتماعی به وسیلهٔ مصلحان تبیین‌ناپذیر است و آن‌ها باید از جامعه که همان الوهیت است، تبعیت می‌کردند یا براساس

تفکر لنین، دین هر فرد برآمده از عوامل بنیادین اقتصادی است و باید بر اساس همان طبقه اجتماعی فکر کند که خلاف آن را بسیار مشاهده می‌کنیم.

۵. رویکرد پراگماتیستی به دین

در قرن بیستم، رویکردی به دین پدید آمد که نتایج عملی دین را مورد داوری قرار می‌دهد تا عقاید و باورهای آن را. از این رو دین صرفاً مسأله اعتقاد داشتن به اندیشه‌های عقلی در باب ماهیت عالم نیست. دین را نمی‌توان جدا از عملی که لازم آن است، مورد داوری قرار داد. ویلیام جیمز می‌گوید:

نمی‌توان درباره یک باور دینی بی‌طرفانه اظهار نظر کرد؛ بلکه باید خود را به آن سپرد و با آن زیست. به این امید که آن باور خود را در تجربه به اثبات برساند؛^{۴۹} به طوری که حتی معیار حقایقت یک نظر و عقیده، آن است که در عمل مفید باشد.

چارلز ساندرز پیرس (۱۸۳۹ - ۱۹۱۴) که ویلیام جیمز او را پدر پراگماتیسم نامیده، بر آن است که عقاید گوناگون با حالات مختلف عملی که تولید می‌کنند از یکدیگر متمایز می‌شوند. اگر ما دیدیم که دو نفر درباره عقایدی بحث و گفت‌وگو می‌کنند؛ اما اختلاف عملی میان آن‌ها نیست، باید نتیجه بگیریم که این دو نفر اگر چه خود ندانند، درباره آن باورها، نظر واحدی دارند، و یگانه اختلاف آن‌ها در شیوه بیان همان باورها یا در رابطه احساسی و عاطفی است که به یک بیان خاص دارند؛ از این رو، پیرس عقیده داشت که بسیاری از مجادله‌های مابعد الطبیعی صرفاً مغایه بوده است.^{۵۰} اندیشه‌های پیرس، به وسیله ویلیام جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰) اقتباس شد و قلمرو گسترده‌تری به خود گرفته؛ البته عوامل دیگری به خصوص تحقیقات او در روان‌شناسی و اندیشه‌های تجربی مذهبان بریتانیایی نیز در اندیشه جیمز مؤثر بوده است. او روش پراگماتیستی را به زبان مؤثری این‌گونه بیان می‌کند: شگفت‌انگیز است که بسیاری از مجادلات و موضوعات فلسفی همین که در معرض آزمون ترسیم یک نتیجه و اثر عینی قرار بگیرند، بی‌معنا خواهند شد. هیچ اختلافی در هیچ جا وجود ندارد که سبب بروز اختلافی در جای دیگر نشود. همچنین او می‌گوید:

شما باید درباره هر واژه‌ای، ارزش نقدی عملی آن را نشان داده، در جریان تجربه خودتان قرار دهید؛ بنابراین، نظریه‌ها، به ابزارهایی تبدیل می‌شوند و نه پاسخ‌هایی به معما و اسرار ناگشودنی تا بتوان در آن‌ها درنگ کرد و خلاصه این که پراگماتیسم، نگرشی جدید در فلسفه است؛ نگرشی که توجه خود را از اشیای نخستین، اصول، مقولات و ضرورت‌های فرضی نخستین واگرفته و به نمره‌ها، نتایج و واپسین چیزها معطوف داشته است.^{۵۱}

جیمز در مقاله مشهور خود تحت عنوان «اراده معطوف به ایمان» در باب اندیشه دینی می‌گوید:

اگر باور یا ایمان دینی، صرفاً یک موضوع عقلی بود، شاید تا پیدایی یک دلیل قطعی، انسان ناگزیر می‌شد داوری درباره آن را به تأخیر بیندازد؛ اما چنین ایمانی چیزی بسیار برتر از باور عقلی است. تعلیق حکم و داوری درباره آن در واقع به معنای غیر حقیقی دانستن این فرض دینی است. انسان در چنین مواردی، باید میان بیم فرو افتادن در خطا و اشتباه و امید تحصیل حقیقت، یکی را برگزیند؛ بنابراین ما ناگزیریم خود را به این باور دینی تسلیم کنیم به این امید که باور، درستی خود را در تجربه نشان دهد. در واقع فقط اگر ما دست به این خطر بزنیم می‌توانیم درستی ایمان را در عمل بیازماییم؛^{۵۲} البته او به ساحتی برتر از عالم ماده اعتقاد دارد؛ زیرا در تجربه دینی آثاری بر جا می‌گذارد. او معتقد است که ساحت نامرئی، امری ایده‌آل یا ذهنی نیست؛ زیرا در این جهان، آثاری از خود بر جای می‌گذارد؛ اما چیزی که در واقعیت دیگر مؤثر است، خود باید واقعیت به‌شمار آید. خدا نام طبیعی برای این واقعیت متعالی است؛ بنابراین من از حوزه متعالی تر عالم با نام خدا یاد می‌کنم؛^{۵۳} البته فیلسوفان دیگری وجود دارند که طرفدار نگرش پراگماتیستی به دین هستند که به جهت اطاله کلام از ذکر آن‌ها خودداری می‌کنیم.

نقد و بررسی

اشکال متوجه این رویکرد دین‌پژوهی این است که امکان دارد یک باور نادرست و متناقض، در عمل، کارآمد و مفید باشد؛ بنابراین، عقیده، به صرف اثبات سودمندی‌اش صادق نخواهد بود. پراگماتیست‌ها ممکن است پاسخ دهند که هر چند یک باور نادرست ممکن است برای مدتی سودمند باشد، سرانجام دچار مشکل خواهد شد و با باورهای دیگری ناسازگاری می‌یابد؛ برای مثال جیمز تأکید می‌کند بر این که باورهای سودمند و فایده‌بخش، منفرد و جدا نیستند؛ بلکه ما را از حوزه‌ای از تجربه به حوزه دیگر هدایت می‌کنند؛ اما هنگامی که فیلسوف پراگماتیست از این شیوه نگرش دفاع کند، دیدگاه او چه تفاوتی با نظریه انسجام و پیوستگی دارد؛ آن گونه که برادلی و عقل‌گرایان آن را باور دارند و فیلسوفان پراگماتیست به‌شدت از آن انتقاد می‌کنند.^{۵۴}

۶. رویکرد پدیدارشناسی به دین

اصطلاحات فنومن (پدیدار) و فنومنولوژی (پدیدارشناسی) از واژه یونانی Phainomenon (به معنای چیزی که خود را می‌نمایاند یا پدیدار است)، گرفته شده است. اصطلاح فنومنولوژی یا پدیدارشناسی هم ریشه فلسفی و هم غیرفلسفی دارد.

پدیدارشناسی‌های غیرفلسفی: در علوم طبیعی به خصوص فیزیک، از تعبیر پدیدارشناسی بهره می‌برند که بر برداشت وصفی در مقابل تبیینی، رشته علمی‌شان را اراده کرده‌اند. (پدیدارشناسی دین نیز بر ماهیت وصفی پدیده‌های دین تأکید می‌کند و نه بر تبیین آن‌ها). کاربرد دوم پدیدارشناسی

غیرفلسفی، در مطالعهٔ وصفی، نظام‌مند و تطبیقی ادیان دیده می‌شود که در آن، دانشمندان، گروه‌های پدیدارهای دینی را برای کشف جنبه‌های اصلی و عمده و تنظیم و تنسیق نوع آن‌ها گرد می‌آورند.^{۵۵}

پدیدارشناسی‌های فلسفی: نخستین کاربرد فلسفی از اصلاح فنومنولوژی یا پدیدارشناسی را یوهان هاینریش لمبرت^{۵۶} فیلسوف آلمانی در کتابش ارغنون نوانجام داده و این اصطلاح را «نظریهٔ توهم» تعریف کرده است. در اواخر قرن هیجدهم، ایمانوئل کانت، فیلسوف آلمانی، تمایز روشنی بین پدیدارها به صورت داده‌های تجربه که خود را بر اذهان ما پدیدار می‌سازند و نومن‌ها یا اشیای فی‌نفسه که بر اذهان ما پدیدار نمی‌شوند در نظر گرفته؛ از این رو پدیدارشناسان دینی هم تمایز مشابهی بین پدیدارهای دینی (به‌صورت نمودها) و واقعیت فی‌نفسهٔ دینی که از پدیدارشناسی فراتر است، گذاشته‌اند؛ سپس این اصطلاح در فلسفهٔ هگل به‌ویژه با کتاب پدیدارشناسی روح او قرین شد. هگل بر آن بود که بر تقسیم دوگانه فنومن - نومن کانت غلبه کند. به نظر او، پدیدارشناسی، معرفتی است که طی آن، ذهن با مطالعهٔ نمودها و جلوه‌هایش از سیر و سلوک روح آگاه می‌شود و ذات آن یعنی روح را فی‌نفسه می‌شناسد.^{۵۷} طی قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، عده‌ای از فیلسوفان، پدیدارشناسی را به‌گونه‌ای به کار می‌بردند که از مطالعه صرفاً وصفی موضوع یا مضمون حکایت داشت.^{۵۸} رویکرد پدیدارشناسان به دین اساساً خصلتی وصفی دارد. آنان پژوهش خود را با بررسی و وصف ویژگی‌های عمدهٔ آگاهی دینی، آن‌گونه که در تجربه اشخاص دیندار یافت می‌شود، آغاز می‌کنند. این رویکرد بر آن است که بیش‌تر فرض‌ها و بحث از تبیین یا تکوین و پیدایش باورهای دینی را کنار بگذارد و بیش‌تر به وصف پدیده‌ها و نگرش‌های دینی بپردازد.^{۵۹، ۶۰}

به‌طور معمول ادmond هوسرل^{۶۱} (۱۸۵۹ - ۱۹۳۸) مؤسس و مؤثرترین فیلسوف نهضت پدیدارشناسی شمرده می‌شود. هدف هوسرل این است که از فلسفه، دانشی دقیق بسازد؛ دانشی که نوعاً از علوم طبیعی متفاوت است که نتایج آن‌ها همواره موقتی و قابل تجدید نظر است. پدیدارشناسی، روشی است که هوسرل برای انجام این هدف خود ارائه کرده، بارها گفته است که پدیدارشناسی، دانشی وصفی است. پدیدارشناسی به وصف پدیدارهای حاضر در آگاهی می‌پردازد و میان آن‌ها تمایز می‌گذارد، بدون این‌که به پیش‌فرض‌های تردیدآمیز همراه با استنتاجات خطاپذیر، اعتنا کند؛ اما دست یافتن به این دیدگاه پدیدارشناختی یا حتی فهم دقیق معنای آن فوق‌العاده دشوار است. هوسرل شکایت می‌کرد که اغلب منظور واقعی او به‌درستی فهمیده نمی‌شد. او با صراحت به ما اخطار می‌کند که حرکت آزادانه در مسیر این راه تازه بدون بازگشتن به دیدگاه‌های کهن یاد گرفتن این نکته است که ببینیم چه چیزی در مقابل چشمان ما قرار دارد که تمییز و وصف آن‌ها، مستلزم مطالعات دقیق و پر زحمت است. به طور خلاصه می‌توان گفت: پدیدارشناسی،

اولاً به تحقیق ذوات اشیا علاقه دارد که هوسرل آن را علم به ماهیات می‌نامد که یادآور نظریهٔ مُثُل افلاطونی است و ثانیاً پدیدارها را از آن چه به آن‌ها واقعیت می‌بخشد، پاک می‌کند و آن‌ها را جدا از جایگاهشان در جهان واقعی بررسی می‌کند که دشوارترین عنصر در روش پدیدار شناختی است؛ یعنی ما باید از طریق نوعی تعلیق حکم، به شهود ذوات دست یابیم. این همان تحویل پدیدار شناختی است که از طریق آن شیئی که نزد آگاهی حاضر است «با داخل پراتنز قرار دادن» یا حذف آن عناصری که به ماهیت کلی تعلق ندارد، از سطح توجه آگاهی به پدیدار محض تقلیل داده می‌شوند؛ برای مثال، وجود شیء جزئی را باید داخل پراتنز قرار داد و همچنین باید بکشیم هر نوع پیش فرض را که از فلسفه‌های پیشین گرفته‌ایم، از ذهن دور کنیم. این همان تعلیق فلسفی است.^{۶۲} به طور کلی پدیدارشناسی، دارای پنج مشخصه است که با پدیدارشناسی دین ربط و پیوند دارد و عبارتند از:

۱. ماهیت وصفی: پدیدارشناسان می‌گویند ما باید به وصف مستقیم پدیدارها آن گونه که در تجربه بی‌واسطه آشکار می‌شوند روی آوریم و از نظریه‌ها و مفاهیم فلسفی که مانع از درک درست پدیدارها می‌شود، اعراض کنیم.

۲. مخالفت با تحویل‌گرایی: پدیدارشناسان مخالف آنند که پدیدارها را به امور دیگری تحویل ببرند. هوسرل با اصالت تحویل روان‌شناسی که می‌کوشد قوانین منطقی را از قوانین روان شناختی بیرون کشد یا به طور کلی هم پدیدارها را به حد پدیدارهای روانی و روان شناختی فروکاهد، حمله می‌کرد؛ بنابراین باید پدیده را آن گونه که هست، درک کنیم و به امور دیگر تحویل نبریم؛ زیرا تحویل، همواره مستلزم نوعی تحریف است.

۳. التفاتی: ذهن عالم همواره به یک موضوع یا متعلق التفات دارد و التفاتی؛ به ویژگی همه آگاهی به صورت آگاهی چیزی، اشاره دارد. همه اعمال آگاهی، به تجربه چیزی یعنی به متعلق التفات، معطوف است. از نظر هوسرل که این اصطلاح را از استادش فرانس برنتانو (۱۸۳۸ - ۱۹۱۷) گرفته، شیوه‌ای است برای وصف این که چگونه آگاهی، پدیدار را می‌سازد. به تعبیر دیگر می‌توان گفت: التفات از نظر پدیدارشناسان به این معنا است که اذهان و اشیا و متعلقات، اساساً به هم مرتبط است. این واقعیتی است که هر بیان کافی از اذهان و اعیان باید آن را حفظ کند.

۴. در پراتنز نهادن: از نظر بسیاری از پدیدارشناسان، تأکید ضد تحویلی بر تحویل ناپذیری تجربه بی‌واسطه التفاتی، متضمن قبول، «تعلیق پدیدار شناختی» است. لغت یونانی epoché (تعلیق)، به معنای پرهیز و خودداری یا تعلیق حکم است و اغلب به صورت روش در پراتنز نهادن تعریف می‌شود. اغلب پدیدارشناسان، در پراتنز نهادن را ناظر به آزادسازی پدیدارشناس از پیش

فرض‌های بررسی نشده یا رهایی از تصریح و روشن‌سازی پیش‌فرض‌ها، و نه انکار بالمره وجود آن‌ها تعبیر می‌کنند.

۵. شهود ذات: شهود ذوات اغلب به صورت «eidetic vision» یا تحویل شهودی وصف می‌شود و با کلمه «eidos» یونانی ارتباط دارد. هوسرل این کلمه را با فحوای افلاطونی آن اقتباس و از آن ذوات کلی را اراده کرد. چنین ذواتی بیانگر چیستی اشیائند. یعنی خواص ذاتی و لایتغیر پدیدارها که به ما اجازه می‌دهد پدیدارها را همچون پدیدارهای نوع خاص بشناسیم؛^{۶۳} اما پدیدارشناسی دین در واقع به معنای آن است که این رویکرد فلسفی را در باب شناخت پدیدارهای دینی به کار بگیریم و آن‌ها را وصف کنیم؛ آن‌گونه که دینداران آن را می‌یابند؛ یعنی وصف دین از منظر دینداران.

نقد و بررسی

اشکالی که به این رویکرد دین‌پژوهی وارد شده، این است که داده و متعلق تفسیر و تعبیر نشده وجود ندارد که به وصف آن پرداخته شود. هر فردی داده و متعلق ادراک را به گونه‌ای تفسیر می‌کند. اصولاً درک متعلق محض تجربه، امکان‌ناپذیر است. اشکال دیگر این است که شناخت پدیده عبارت از چگونگی ارتباط آن شیء با اشیای دیگر است. اگر ما پدیده را بدون توجه اشیای دیگر و حتی علل آن بررسی کنیم، به شناخت واقعی آن نرسیده‌ایم. چگونه امکان دارد که معلول را بدون علت آن مورد شناخت قرار دهیم. از آن جا که معلول صرف تعلق به علت است، شناخت معلول در ارتباط با علت امکان‌پذیر می‌شود. اشکال سوم به این رویکرد، این است که هر اندازه ممکن است وصف‌های تجربه دینی ارائه شده به ما مؤثر و دقیق باشد، به نظر می‌رسد این وصف‌ها نمی‌توانند درستی و اعتبار چنین تجربه‌ای را اثبات کنند. اشکال چهارم، آن است که چنین رویکردی، ناتوان از ارائه معیاری است که براساس آن، به‌گزینش دین و پدیده‌های آن از میان ادیان گوناگون و پدیده‌های آن اقدام کرد.

رویکرد تحلیلی به دین

رویکرد تحلیل فلسفی، روش تحقیقی است که در آن، نظام‌ها و تعابیر مرکب و پیچیده و مبهم، برای فهم بهتر به عناصر ساده‌تر تحلیل می‌شود. این روش، تاریخی طولانی دارد و ابتدای آن را به زمان سقراط و افلاطون رسانده‌اند، اما در آغاز قرن بیستم با ارائه تئوری منطقی برتراند راسل و نظریات جورج مور به نحو خاص برجسته شد. در ابتدا، این شیوه تحقیق را پوزیتیویست‌های منطقی به کار گرفتند؛ اما از سال ۱۹۴۵ این روش تحلیلی به ساختارهای کلی زبان و فکر نیز گسترش یافت.^{۶۴} این جنبش در مراحل نخست به «پوزیتیویسم منطقی» معروف بود. در این نگرش، زبان علمی به صورت معیار و میزانی برای آن چه که به شیوه‌ای معنادار درباره جهان می‌توان بر زبان آورد، در نظر گرفته می‌شد و هر نوع زبانی (نظیر زبان دینی) که با ملاک‌های وضع شده برای علم مطابقت نداشت، از آن حیث که کاشف از واقعیت نبود، به صورت زبانی بی‌معنا مردود شناخته می‌شد.

تجربه‌گرایی از آن زمان به بعد، وارد مرحلهٔ میانه‌روتری شده است؛ مرحله‌ای که ملاک‌های معناداری، دیگر از پیش وضع نمی‌شوند. به عبارت دیگر، انواع گوناگون زبان برپایهٔ ویژگی‌های خاص خود مورد تحلیل قرار می‌گیرند. تا آن جا که به موضوع دین مربوط می‌شود، معنای این سخن آن است که فلسفهٔ تحلیل منطقی، توجه خود را از مسألهٔ حقیقت و صدق به آن چه که به واقع مسألهٔ پیشین معناداری است، معطوف داشته است. فیلسوف دینی که پیش‌تر بحث خود را با اثبات وجود خدا آغاز می‌کرد، اکنون بسیار محتمل‌تر است که پژوهش خود را از این جا که وجود خدا چه معنایی دارد، شروع کند. فیلسوف ضد‌دینی پا را فراتر می‌گذارد و می‌کوشد تا نشان دهد که نه تنها گزاره‌های در باب وجود خدا خطا هستند، بلکه حتی معنادار نیز نیستند؛ از این رو نمی‌توان گفت که درست هستند یا خطا.^{۶۵} اکنون به آرای بعضی از فیلسوفان تحلیلی اشاره می‌کنیم:

لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹ - ۱۹۵۱) احتمالاً برجسته‌ترین نمایندهٔ این جنبش است. او نخست با کتاب کوتاه اما بسیار دشوار رسالهٔ منطقی - فلسفی در سال ۱۹۲۲، توجه محافل فلسفی را به سوی خود جلب کرد. هدف این کتاب، نشان دادن حدود زبان معنادار است و این که نشان دهد اساساً چه چیز را می‌توان بر زبان آورد و چه چیز را نمی‌توان. او در آخر کتاب می‌نویسد آن جا که نمی‌توان سخن گفت، باید خاموشی گزید. بنا به نگرش ویتگنشتاین، همهٔ گزاره‌هایی که جهان را تصویر می‌کنند و به عبارت دیگر، همهٔ گزاره‌هایی که چیزی معنادار می‌گویند یا می‌توانند کاشف از واقعیت باشند، به علوم طبیعی تعلق دارند. همهٔ گزاره‌های دیگر، یا همان گویی هستند یا مهمل و فاقد معنا. گزاره‌های منطقی و ریاضیات همان گویی هستند؛ در حالی که بیش‌تر موضوعات سنتی و بحث‌های فیلسوفان به حوزهٔ امور مهمل احاله داده می‌شوند؛ مانند مسائل مابعد الطبیعی که از قصور در فهم منطقی زبان ناشی می‌شوند.

او همچنین اعتقاد دارد: روش درست فلسفی این خواهد بود که چیزی را نگوئیم، مگر آن چه را که بتوان بر زبان آورد؛ مانند گزاره‌های علوم طبیعی؛ چیزی که به فلسفه هیچ ربطی ندارد؛ سپس همواره هنگامی که کسی دیگر خواست نکته‌ای مابعد الطبیعی بگوید، باید به او نشان دهیم برخی علایمی که او در گزاره‌های خود به کار برده است، هیچ معنایی ندارند.^{۶۶} او همچنین به احساس دینی اعتقاد دارد که اسرارآمیز و بیان‌ناپذیر است. او می‌گوید: این که جهان چگونه هست، رازآمیز نیست؛ بلکه این که چرا جهان هست، اسرارآمیز است. چگونگی جهان به وسیلهٔ علوم و صف می‌شود و خدا در جهان آشکار نمی‌شود. چرایی جهان مساله‌ای است که ما آن را احساس می‌کنیم؛ اما نمی‌توانیم به آن پاسخ دهیم و نه آن را بیان کنیم. ما ممکن است احساس کنیم آن گاه که به همهٔ مسائل علم پاسخ داده‌ایم، مسائل حیات هنوز بی‌پاسخ مانده است. ویتگنشتاین برای چند سال از

فَعَالِيتِ فِلسَفِي دُورِي جِسْت؛ اَمَّا بِأَطْرَحِ وَنَظَرِيَّةِ جَدِيدِ كِه صُورَتِ كَامِلِ خُودِ رَا دَر كِتَابِ پُزُوهَشِ هَايِ فِلسَفِي مِي بَايَدِ كِه پَسِ اَز مَرگِشِ اَنْتِشَارِ يَافَتِ، دُوبَارَه بَه مَسَائِلِ فِلسَفِي بَازگِشْتِ. اَوْ بَا صَمِيمِيَّتِي دَر خُورِ سَتَايشِ مِي نُويسَد:

مَقَايسَةُ تَعَدَّدِ اَبْرَاهَايِ زِبَانِي وَ شِيُوَهْ هَايِي كِه اَن هَا رَا بَه كَارِ مِي بَرِيْمِ وَ كَثْرَتِ اَنْوَاعِ وَاژگَانِ وَ جَمَلَاتِ، بَا اَن چِه مَنْطَقِيَانِ دَر بَارَةُ سَاخْتَارِ زِبَانِ كُفْتَه اَنْدِ، بَسِيَارِ جَالِبِ وَ اَمُوزَنْدَه اَسْت؛ اَز جَمَلَه بَرَايِ نُويسَنْدَةُ كِتَابِ رَسَالَةُ مَنْطَقِي - فِلسَفِي. مَفْهُومِ اَيْنِ جَمَلَه اَيْنِ اَسْت كِه مَا نَبَايَدِ زِبَانِ وَاَحْدِي رَا بَكْغِيرِيْمِ؛ زِبَانِي كِه رَسَانَنْدَةُ اَطَّلَاعَاتِ مَرْبُوطَه بَه وَاقَعِيَّتِ اَسْت وَ اَن رَا مِيزَانِ وَ مَلَكَي بَدَانِيْمِ كِه بَرِ اَسَاسِ اَن، دَر بَارَةُ هَمِه اَنْوَاعِ دِيگَرِ زِبَانِ دَاوَرِي كَنِيْمِ. هَمَانِ طُورِ كِه وِيتْگَنْشْتَايِنِ مِي كُوِيْد: بَا زِي هَايِ زِبَانِي گُوناگُونِي وَ جُودِ دَارَنْدِ نَظِيْرِ دَسْتُورِ دَاَدَنْ وَ نُوِشْتَنْ دَاَسْتَانِ، يَافْتَنْ پَاَسَخِ چِيِسْتَانِ هَا، سِپَاَسْگِزَارِي، لَعْنَتِ فُورِسْتَاَدَنْ، اَحْوَالِ پَرُوسِي وَ دَعَا وَ نِيَايشِ. وَظِيْفَه تَحْلِيلِ، كَشْفِ قُوَانِيْنِ مَخْتَلَفِي اَسْت كِه دَر هَر بَا زِي خَاَصِي دَاَرَايِ اَعْتِبَارِ هَسْتَنْدِ. مَا اَز تَنْوَعِ حِيْرَتِ اَوْرِ هَمُه بَا زِي هَايِ زِبَانِ رُوزْمَرَه نَا اَگَاهِ بَا قِي مِي مَانِيْمِ؛ زِيْرَا پُوشِشِ زِبَانِ مَا هَمِه چِيْزِ رَا يَكْسَانِ وَ مِشَابَه مِي گُردَاَنْدِ؛ اَلْبَتَّه بَرُخِي بَا Zِي هَا جَدِي تَرَا زِ بَا Zِي هَايِ دِيگَرِ هَسْتَنْدِ وَ بَرُخِي، قُوَانِيْنِ مَنْضَبَطْتَرِي دَارَنْدِ؛ اَمَّا مَا تَنْهَا بَا شَنَاخْتِ قُوَانِيْنِ اَن هَا اَسْت كِه مِي تُوَانِيْمِ اَن هَا رَا دَر كِ كَنِيْمِ. اَيْنِ رُويْ كَرْدِ تَا زِه بَه زِبَانِ، حَدَاقْلِ بَه زِبَانِ دِيْنِي، فُورِصْتِي بَرَايِ تَجْدِيدِ قُوَا مِي بَخْشِدِ؛ هَر چَنْدِ خُودِ وِيتْگَنْشْتَايِنِ بَه تَحْلِيلِ اَن نَمِي پَرْدَا_Zِدِ. بَعْدِ بَرُخِي تَجْرِبَه گُرايَاَنْ مَنْطَقِي كُوشِيْدَه اَنْدِ قُوَانِيْنِ قَابِلِ فَهْمِي رَا بَرَايِ اَيْنِ بَا Zِي زِبَانِي خَاَصِ فَرَا هَمِ سَا_Zَنْدِ؛⁶⁷ بِنَا بَرَايِنِ، وِيتْگَنْشْتَايِنِ دَر كِتَابِ پُزُوهَشِ هَايِ فِلسَفِي بَرِ اَن اَسْت كِه زِبَانِ عِلْمِ كِه زِبَانِ وَاقَعِ گُويِي وَ وَصْفِي اَسْت فِقْطِ يَكِي اَز اَنْوَاعِ مَتَعَدَّدِ وَ مَتَنْوَعِ بَا Zِي هَايِ زِبَانِي اَسْت وَ مَعْيَارِ مَعْنَا دَاَرِي يَا اَبْطَالِ يَا تَاْيِيْدِ پِذِيْرِي، تَنْهَا مَعْيَارِ وَ مَلَكَ بَرَايِ يَكِي اَز اَنْوَاعِ بَا Zِي هَايِ زِبَانِي بَه شَمَارِ مِي رُودِ. مَا دَر عَرَفِ زِبَانِي بَا اَنْوَاعِ دِيگَرِي اَز بَا Zِي هَايِ زِبَانِي رُو بَه رُو هَسْتِيْمِ كِه هَر يَكِ مَلَكَ وَ مَعْيَارِ مَعْنَا دَاَرِي يَا اَبْطَالِ يَا تَاْيِيْدِ پِذِيْرِي، تَنْهَا مَعْيَارِ مِثْلِ اَلْگُويِ زِبَانِ عِلْمِي رَا نَمِي تُوَانِ تَنْهَا اَلْگُويِ مَعْتَبَرِ وَ قَابِلِ قَبُولِ زِبَانِي شَمُرْدِ. هَر نُوْعِ بَا Zِي زِبَانِي كِه دَر جَامِعَةُ زِبَانِي كَارِبَرْدِ وَ مَصْرُفِ دَا_Sْتَه بَا_Sْحِدِ، مَعْنَا دَاَرِ شَمُرْدَه مِي شُودِ وَ قَابِلِ تُوْجَّه اَسْت. دَر اَيْنِ دِيْدِگَاَه نُوِيْنِ. زِبَانِ بِي مَعْنَا، زِبَانِي اَسْت كِه كَارِبَرْدِ وَ مَصْرُفِ خَاَصِي دَر جَامِعَه زِبَانِي نَدَا_Sْتَه بَا_Sْحِدِ.

بَرُخِي دِيگَرِ اَز فِلسُوفَاَنْ چُونِ رُودَلْفِ كَارْنَا_P⁶⁸ (1891 - 1970)، هَانْسِ رَايشِنَا_X⁶⁹ (1891 - 1935) وَ كَارْلِ رِيْمُونْدِ پُوپِر⁷⁰ (1902 - 1994) وَ اَلْفَرْدِ جُولْزِ اَيِر⁷¹ (1910 - 1989) هَر چَنْدِ هَمُه اَن هَا پُوزِيْتِيُوِيْسْتِ نِيْسْتَنْدِ، دَر پِذِيْرِشِ زِبَانِ عِلْمِ بَه صُورَتِ مَلَكَ مُورْدِ نَظَرِشَاَنْ، اَتَّفَاَقِ نَظَرِ دَارَنْدِ. زِبَانِ عِلْمِ، زِبَانِي اَسْت كِه هَمُوارَه بَا نُوْعِي تَجْرِبَةُ حَسِي قَابِلِ اَزْمُونِ اَسْت. زِبَانِي كِه بَا اَيْنِ مَلَكَ مَطَابِقِ نَبَا_Sْحِدِ، يَا بَه صُورَتِ زِبَانِ بِي مَعْنَا كِه كَا_Sْحِ اَز وَاقَعِيَّتِ نِيْسْتِ، مَرْدُودِ شَنَاخْتَه مِي شُودِ يَا

حدّ اقل با سوء ظن به آن نگرسته و از نوع کم ارزش تری دانسته می شود. زبان دینی و کلامی در دست این متفکران مثله می شود. چنین زبانی به طور معمول بیان عاطفی محض، از لحاظ منطقی بی معنا، و به دور از واقعیت دانسته می شود. این فیلسوفان یکی از حسّاس ترین پرسشها را برای فلسفه معاصر دین مطرح می سازند؛ یعنی این پرسش که آیا سخن گفتن انسان دیندار درباره خدا معنایی دارد و اگر دارد، آن معنا چیست؟^{۷۲} ما در این جا فقط به عقیده آیر اشاره می کنیم: آیر در کتاب زبان، حقیقت و منطق می گوید: همه گزاره های واقعی به دو گروه تقسیم می شوند: نخست، گزاره های تحلیلی است که چون صرفاً همان گویانه یا توتولوژی هستند، ضرور و قطعی شناخته می شوند. این گزاره ها چیزی را درباره جهان تجربی بیان نمی کنند؛ بلکه نشان دهنده تصمیم ما در کاربرد نمادها به شیوه های معین است. همه گزاره های منطق و ریاضیات به این طبقه تعلق دارند. ثانیاً گزاره های تألیفی است. این گزاره ها به بیان حکم در باب جهان نمی پردازد و ویژگی آنها این است که در هر مورد، قابل تأیید پذیری تجربی هستند. نه این که همواره به شیوه ای قطعی تأیید پذیرند؛ بلکه به این معنا که همیشه نوعی تجربه حسّی برای تعیین درستی یا کذب آنها لازم است. هر حکم و گزاره مفروضی که بیرون از این طبقه بندی دو گانه قرار گیرد، اساساً گزاره ای حقیقی شناخته نمی شود و دقیقاً بی معنا هستند؛ زیرا نه حقیقی هستند و نه خطا. بیش تر گزاره های مابعد الطبیعه، اخلاق و الاهیات از این قبیل هستند. این گزاره ها که قابلیت تأیید پذیری ندارند، بر خلاف گزاره ها و احکام تألیفی قادر به بیان هیچ معنایی نیستند و آشکارا هم چون گزاره های همان گویی شمرده نمی شوند. به باور آیر آنها، جمله ها و اقوال عاطفی هستند و دستورهای کم و بیش پیچیده ای شمرده می شوند که عواطف و احساسات را برمی انگیزند؛ اما هیچ چیز را بیان نمی کنند.^{۷۳}

به طور خلاصه، چنین متفکرانی بر اساس معیار تأیید پذیری یا ابطال پذیری تجربی در باب گزاره های دینی به داوری می پردازند. بسیاری از فیلسوفان تحلیلی، در مقایسه با فیلسوفان قبل، رویکرد انعطاف پذیرتری را اتخاذ می کنند و بر آنند که بررسی هر زبانی باید بر اساس ملاک های خاص آن باشد. یکی از آن فیلسوفان بریث ویت (۱۹۰۰ -) می باشد. او می پذیرد که احکام دینی نه گزاره هایی همان گویی هستند و نه قضایای از حیث تجربی تأیید پذیر؛ بلکه در جهت دادن به رفتار انسان ها تأثیر دارند؛ اما نتیجه نمی گیرد که بنابراین، گزاره های دینی بی معنا یا صرفاً اقوال احساسی هستند؛ بنابراین به عقیده او، معنای هر گزاره ای بر اساس چگونگی کاربرد آن معین می شود. اکنون سؤال این است که کاربرد گزاره های دینی چیست. او پاسخ می دهد که آنها پیش از هر چیز به صورت احکام اخلاقی یا به سخن دیگر برای اعلام وفاداری به مجموعه ای از اصول اخلاقی به کار می روند؛ برای مثال، این گزاره که «خدا منشأ محبت است»، که مصداق بارز گزاره دینی

مسیحی به‌شمار می‌رود، قصد و نیت مسیحیان را در پیروی از شیوه مهرورزانه حیات، بیان می‌کند؛ بنابراین به نظر او، باورهای دینی نه گزاره‌های درباره حقایق فوق حسی و نه اقوالی صرفاً عاطفی هستند؛ بلکه این گزاره‌ها بیش‌تر خصلتی برانگیزاننده دارند.^{۷۴}

نقد و بررسی

این‌که فیلسوفان تحلیلی برآنند که گزاره‌های دینی معنا ندارند، بر اصالت دادن و انحصاری دانستن حوزه تجربه حسی مبتنی است که خود، گزاره‌ای مابعد الطبیعی و غیر علمی شمرده می‌شود و نیازمند اثبات است یا به تعبیری می‌توان گفت: آنان براساس اصل تأییدپذیری و ابطال‌پذیری، داوری کرده‌اند که خود این اصول به هیچ‌یک از گزاره‌های معنادار که پوزیتیویست‌ها به آن معتقدند، تعلق ندارد. خود این اصول، گزاره‌های مابعد الطبیعی هستند که ملاک معناداری را واجد نیستند. همچنین این دیدگاه، بر آن است که عالم یا هستی با ماده مساوی است و قلمروی، فراتر از حوزه تجربه وجود ندارد. ملاک معناداری گزاره‌ها هم اثبات‌پذیری و ابطال‌پذیری تجربی است. این‌نگرش، خود نگرشی ماتریالیستی است که پیش از هر چیز باید به اثبات آن پرداخت؛ در حالی که فیلسوفان تحلیلی چنین نگرشی را اصل مسلم تلقی کرده‌اند.

حال که با بعضی از انواع مهم دین‌پژوهی در جهان غرب آشنا شدیم، لازم است به برخی از انواع دین‌پژوهی در اسلام نیز اشاره کنیم.

دین‌پژوهی در اسلام

از آن‌جا که اسلام، ابعاد گوناگونی دارد، بخشی از آن درباره اعتقادات و اصول دین و بخشی دیگر به اخلاق و بخشی مربوط به مسائل فقهی و ... است. در هر کدام، شیوه و روش‌های خاص دین‌پژوهی وجود دارد. ما بحث خود را به دین‌پژوهی در اصول دین محدود، و آن‌ها را به اجمال مطرح می‌کنیم. نخستین مسأله‌ای که در این حوزه دین‌پژوهی مطرح است، نقش عقل در شناخت آموزه‌های دینی است یا به تعبیری، نسبت عقل با دین است؛ البته بهتر است عقل را در برابر دین قرار ندهیم؛ زیرا عقل یکی از منابع دین به‌شمار می‌رود؛ بنابراین، باید عقل را در برابر نقل قرار داد. در باب حیطه و نقش عقل در آموزه‌های دینی، مکاتب و نحله‌های گوناگون دین‌پژوهی در عالم اسلام پدید آمده است که به چهار رویکرد عمده اشاره می‌کنیم:

رویکرد اهل حدیث در دین‌شناسی

گرایش اهل حدیث در دین‌شناسی، نقلی است. آنان ظواهر گزاره‌های دینی را در اصول و فروع، معتبر تلقی می‌کنند و این‌گروه در تعارض عقل و نقل، اولویت را به نقل می‌دهند و توانایی عقل را

در درک حقایق دینی انکار می‌کنند؛ البتّه هر انسان عاقلی کم و بیش از توانایی عقل بهره می‌جوید. به تعبیری می‌توان گفت: متدینان از هر مسلک و مرامی به درجات گوناگون از عقل بهره می‌برند. منتها بعضی از آن‌ها بیش‌تر و بعضی کم‌تر. می‌توان گفت که اهل حدیث در بحث مربوط به رابطه عقل و نقل و شریعت، قائل هستند که عقل مفتاح دین و شریعت است؛ بنابراین، ارزش عقل فقط در حدّی است که انسان را به آستانه دین و وحی و شریعت بکشاند. پس از آن، عقل نباید در این امور دخالت کند و هر نوع سؤال عقلی بدعت است.

استاد شهید مطهری در این باره می‌گویند:

رؤسای اهل حدیث مانند مالک بن انس و احمد بن حنبل اساساً بحث و چون و چرا و استدلال را در مسائل ایمانی حرام می‌شمردند... این تیمیه حنبلی کتابی در تحریم منطق و کلام نوشته است.^{۷۵}

از مالک بن انس (۹۳ - ۱۷۹) پیشوای مذهب مالکیه و از رؤسای اهل حدیث درباره استوای خداوند از عرش در آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَشْتَوَى»^{۷۶} سؤال شد. در پاسخ گفت: «الاستواء معلوم و کیفیه مجهولة و الايمان به واجب و السؤال عنه بدعة»، یعنی استوای خدا بر عرش معلوم است، اما کیفیت آن مجهول است و به هر حال ایمان داشتن به آن واجب و سؤال کردن درباره آن بدعت است؛^{۷۷} البتّه چنین روشی از سوی اهل حدیث با ظاهر آیات قرآن که آدمی را به تأمل و تفکر در قرآن دعوت می‌کند، سازگار نیست؛ بنابراین یکی از مظاهر تدبیر در قرآن، سؤال از عرش خدا است؛ از این رو روش چنین گروهی با قرآن سازگار نیست. متجاوز از یک قرن و نیم، احمد بن حنبل، پیشوای عقاید اهل سنت و به‌ویژه اهل حدیث بود و ملاک سنت و بدعت، گفتار احمد بود. در پرتو اصولی که احمد برای اهل حدیث تدوین کرد، گرایش‌های تجسمی و تشبیهی افزایش یافت و این که خدا در جهتی قرار دارد و بر عرش خود مستقر است و زیر عرش را از آن جا می‌نگرد، جزو عقاید شد. شکی نیست چنین عقایدی مخالف با حکم خدا و نصوص قرآن که برای خدا هر نوع مثل و نظیر را نهی می‌کند. نمی‌تواند پایدار باشد.^{۷۸} هر چند که مکتب حنابله به وسیله ابوالحسن اشعری تعدیل شد باز دوباره مکتب حنابله به وسیله احمد بن تیمیه حرانی دمشقی (متوفای ۷۲۸) دوباره احیا شد. ابن تیمیه بار دیگر احادیث تشبیه و تجسیم داشتن خدا را مطرح کرد و بر حفظ ظواهر آن‌ها اصرار ورزید؛ البتّه اصولی را بر اصول احمد افزود.^{۷۹} با مرگ ابن تیمیه، هر چند دعوت به سلفی‌گری و احیای مکتب احمد در عقاید به فراموشی سپرده شد، اندیشه او در لابه‌لای کتاب‌ها و گوشه کتابخانه‌ها باقی ماند تا روزی که محمد بن عبدالوهاب نجدی (۱۱۱۵ - ۱۲۰۶) دیده به جهان گشود و با مطالعه کتاب‌های ابن تیمیه، گرایش خاصی به احیای اندیشه‌های او یافت ولی فقط بخش خاصی از عقاید او را محور دعوت خود قرار داد و آن، مسأله توحید و شرک بود و در این زمینه، سفر

جهت زیارت پیامبر و تبرک به آثار او و توسل به وی و بنای سایبان بر قبور را شرک دانست. بخشی دیگر از آموزه‌های این تیمه که به تشبیه و تجسیم و جهت دانستن خدا مربوط است، مورد عنایت قرار نگرفت؛ هر چند این روزها این بخش نیز به وسیله مبلغان وهابی بار دیگر احیا شده است.^{۸۰}

نقد و بررسی

در ارزیابی این رویکرد دین پژوهی می‌توان گفت که اولاً اهل حدیث در کاربرد معیار عمل به ظواهر، پایبند به اصول خود نیستند؛ زیرا آیات فراوانی وجود دارد که بر آن است خدا مثل و مانند ندارد؛ مانند آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ».^{۸۱} چرا به ظاهر این آیه عمل نمی‌شود؟ ثانیاً این روش، مخالف آیات دیگر قرآنی است که آدمی را به تأمل و تفکر می‌خواند؛ بنابراین حکم به بدعت دانستن سؤال از کیفیت عرش الهی، خود بدعت است که هیچ مبنای قرآنی ندارد.

۲. رویکرد معتزله در دین پژوهی

این رویکرد در اوایل قرن دوم هجری به وسیله واصل بن عطا (۸۰ - ۱۳۱ هـ) پدید آمد. روش اعتزال در دین پژوهی این بود که عقل باید بر آن چه از طریق وحی به ما می‌رسد، حاکم باشد و عقل، صرف نظر از شرع می‌تواند حُسن و قبح بعضی از افعال را درک کند. همچنین در تعارض وحی (نقل) با عقل، عقل مقدم است؛ از این رو معتزله در بحث‌های کلامی و نیز تفسیر آیات قرآن، از عقل و تفکر عقلانی استفاده می‌کردند و هرگاه نتایج استدلال‌های عقلی آنان با ظواهر دینی مخالفت داشت، به تأویل ظواهر دست زده، بدین وسیله، میان عقل و دین هماهنگی ایجاد می‌کردند. به طور خلاصه می‌توان گفت که رویکرد معتزله در دین پژوهی، عقل‌گرایی و تأویل است.

استاد شهید مرتضی مطهری در باب روش اعتزال در دین پژوهی می‌گوید:

روش اعتزال (معتزله) در حقیقت عبارت بود از به کار بردن نوعی منطقی و استدلال در فهم و درک اصول دین. بدیهی است که در چنین روشی، اولین شرط، اعتقاد به حُجبت و حرُبت و استقلال عقل است.^{۸۲}

محقق لاهیجی نیز روش معتزله را چنین وصف می‌کند:

و اتباع واصل بن عطا به سبب اعتزال مذکور، مسماً به معتزلی شدند. و این جماعت ترتیب رأی عقلی نموده، آیات و احادیثی را که مضمونش به حسب ظاهر موافق آرا و عقول ایشان نمی‌نمود، به تأویل آن بر نهج قوانین عقلی مبادرت می‌کردند.^{۸۳}

در قرون اخیر، برخی از متفکران اهل سنت به ویژه بعضی از عالمان مصری از جمله شیخ محمد عبده، عقاید و آرای معتزله را پذیرفته، از آن‌ها دفاع می‌کنند.

نقد و بررسی

در ارزیابی این مکتب می‌توان گفت که هرچند روش آن در اعتماد به عقل تا اندازه‌ای صحیح است، آنان در این جهت راه افراط پیمودند؛ زیرا این شیوه در ابتدا تلاشی بود تا اصول اساسی اسلام

را بر پایه استدلال و تعقل پایه گذاری کند بدین معنا که معتقدات و آموزه های دینی را از طریق تفاسیر عقلی و استدلالی تبیین کنند؛ اما همین که معتزله عقل گرا به مطالعه ترجمه های عربی آثار طبیعیون و فیلسوفان یونانی پرداختند، آثاری که به تشویق خلفای نخستین عباسی به ویژه منصور و مأمون عباسی ترجمه شده بود، در صدد برآمدند تا روش های فلسفی و افکار یونانیان را بر اصول اساسی اسلام نیز اعمال کنند. این عمل، عکس العمل هایی را در جهان اسلام برانگیخت و آن ها را بدعت گذار دانستند.^{۸۴}

آنان در واقع عقل را میزان و معیار همه چیز دانستند و این روش درستی نیست؛ زیرا هر چند برخی از امور مبنای عقلی دارند، درک آن ها، فراتر از عقل است. با این حال، انسان های مؤمن و متدین چنین اموری را می پذیرند؛ برای مثال، هر چند به عقیده ابن سینا نتوان معاد جسمانی را براساس استدلال عقلی توجیه کرد، چون گوینده چنین سخنی درجه عصمت دارد و مسلمانان براساس عقل، پیامبری پیامبر را باور دارد، چنین سخنی را می پذیرد؛ هر چند نتواند آن ها را توجیه عقلی کند. قرآن خطاب به پیامبر می فرماید: «عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ»؛^{۸۵} ای پیامبر! ما به تو چیزهایی آموختیم که تو نمی توانستی بدانی؛ یعنی ای پیامبر! تو با عقل خودت به تنهایی نمی توانستی به این مسائل بررسی؛ زیرا اموری فراتر از عقل است؛ هر چند ضد عقل نیست.

رویکرد اشاعره در دین پژوهی

بنیان گذار این مکتب، ابوالحسن اشعری (۲۶۰ - ۳۲۴ یا ۳۳۰) است. او در کودکی به اهل حدیث و در جوانی به اعتزال گرایید؛ سپس از اعتزال روی گردانید و مکتب جدیدی به نام اشعری را بنیان نهاد. اشعری گمان می کرد که روش معتزله در دین پژوهی، چون به عقل ارزش مطلق می داد، به محو دین منتهی، و عقل جایگزین ایمان می شود. همچنین، به نظر او، درک برخی از اصول اساسی دین نظیر ایمان به عالم غیب فراتر از عقل است و استدلال عقلی در آن امور ره گشا نیست.^{۸۶} او همچنین مخالف روش تفریط گرایی در عقل از سوی اهل حدیث بود؛ بنابراین، اشعری مخالف عقل نبود؛ بلکه می کوشید حداقل در روش بین نقل گرایی افراطی اهل حدیث که هرگونه به کارگیری عقل را در فهم و تبیین عقاید دینی و دفاع عقلانی از آن ها را بدعت انگاشته، محکوم می کردند، و عقل گرایی افراطی معتزله که عقل را بر وحی ترجیح داده، آن را یگانه ملاک حقیقت و واقعیت قرار می دادند و از این رو، آهسته آهسته به صورت بدعت گذار در آمده بودند، موضعی میانه و معتدل اتخاذ کند. شاهد مطلب، رساله ای است که اشعری تحت عنوان رساله فی استحسان الخوض فی علم الکلام نگاشته، و در آن به بسیاری از شبهات اهل حدیث دال بر ممنوعیت از غور و بررسی در امور اعتقادی پاسخ داده است و نه تنها خوض و بررسی عقلی در این گونه مسائل را بدعت ندانسته، بلکه بدعت دانستن این خوض را بدعت شمرده است.^{۸۷} هر چند اشاعره به کاربرد عقل در اثبات اصول دین اقرار داشتند و

با معتزله در این جهت همگام بودند، در این که وحی و عقل کدام یک اساسی تر است و در صورت بروز نزاع، کدام یک را باید بر دیگری ترجیح داد، با هم اختلاف دارند. معتزله بر آن بودند که عقل از وحی اساسی تر است و هرگاه میان عقل و وحی اختلافی پدید آید، عقل را باید ترجیح داد و وحی را باید طوری تفسیر کرد که با حکم عقل منطبق شود؛ اما اشاعره قایل بودند که وحی به منزله منشأ حقیقت و واقعیت اساسی تر است و عقل باید صرفاً تابع وحی باشد و وقتی هم اختلافی میان حکم وحی و حکم عقل پیش می‌آید، اشاعره حکم وحی را ترجیح می‌دادند؛^{۸۸} برای نمونه، در مسأله رابطه حُسن و قبح و فعل خدا، معتزله بر آن بودند که انسان بیش از وحی و قطع نظر از آن می‌تواند به حکم عقل بگوید که چه نیک است و چه بد؛ ولی اشاعره، طرفدار اخلاق مبتنی بر اصالت اراده خدا بودند. آنان نیک را آن می‌دانستند که خداوند تجویز یا امر کرده و بد آن است که او نهی کرده است؛ بنابراین حکم عقل را بدون وحی معتبر نمی‌دانستند. جدا از احکام الهی، عدل و ظلم و نیک و بد هیچ‌گونه معنایی ندارد؛ بنابراین، خدا ملزم نیست مطابق عدل عمل کند.^{۸۹} بطلان چنین ادعایی از آیات قرآن به خوبی بر می‌آید.

خداوند در قرآن می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ...^{۹۰}

در حقیقت خداوند به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد. خداوند مطابق عدالت حکم می‌کند و از طرف دیگر چون خداوند خیر محض و حکیم مطلق است، از حکیم، فعل گزافی صادر نمی‌شود.

در پایان، نظر استاد شهید مرتضی مطهری را درباره اشاعره مطرح می‌کنیم:

پیروزی مکتب اشعری برای جهان اسلام گران تمام شد. این پیروزی، پیروزی جمود و نقشبند بر حریت فکر بود. هر چند جنگ اشعری‌گری و اعتزال مربوط است به جهان تسنن، ولی جهان تشیع نیز از برخی آثار جمودگرایی اشعری برکنار نماند.^{۹۱}

رویکرد دین‌پزوهی شیعه

شیعه در لغت به معنای موافقت و هماهنگی در عقیده یا عمل یا گروهی که در امری، به هم یاری و کمک می‌رسانند و همچنین به معنای پیرو و تابع هم به کار می‌رود؛ چنان که در قرآن می‌خوانیم:

إِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِبَرَاهِمٍ.^{۹۲}

شیعه در اصطلاح

لفظ شیعه در اصطلاح به کسانی اطلاق می‌شود که مُحَب و دوستدار و پیرو علی علیه السلام و اولاد او (در جایگاه اهل بیت پیامبر)ند و همچنین به امامت بلافصل علی علیه السلام بعد از پیامبر قائل هستند. منظور ما از شیعه در این مقال، شیعه اثناعشری و دوازده امامی است که معتقدند: جانشینان پیامبر

دوازده نفرند که پیامبر اکرم آنان را معرفی کرده است. روش دین‌پژوهی شیعه در اصول عقاید، برگرفته از اهل بیت است. روش آنان در عقاید مبتنی بر استدلال، تبیین و احتجاج بر پایه عقل و وحی بوده است و ویژگی کلّی روش آنان را می‌توان با عنوان «طریق اعتدال و مصون از افراط و تفریط» تعریف کرد. از یک سو، به عقل و تفکر عقلی اعتبار لازم داده شده است؛ ولی محدودیت توان و کارایی آن در باب معارف و احکام نیز پذیرفته شده است و از سوی دیگر، به نصوص معتبر اهمیت می‌دهد. این روش اعتدالی شیعه توانسته آن را از بقیّه مذاهب کلامی ممتاز کند. به تعبیری می‌توان گفت که کلام شیعه نه با عقل‌گزینی اهل حدیث موافق است و نه با عقل‌گرایی افراطی و جدلی معتزله و نه با جمودگرایی اشعری.

علامه طباطبایی در این باره می‌گوید:

برخی گمان کرده‌اند که تفکر شیعی درباره علم کلام و عقاید، همان تفکر معتزلی است؛ ولی این تصوّر بی‌پایه است؛ زیرا اصولی که از امامان اهل بیت علیهم‌السلام روایت شده و امامیه به آن‌ها اعتماد دارند، با مذاق معتزله سازگار نیست. ^{۹۳}

استاد شهید مطهری نیز در باب تفکر شیعی می‌گوید:

مورّخان اهل تسنّن اعتراف دارند که عقل شیعی از قدیم‌الایام عقل فلسفی بوده است؛ یعنی طرز تفکر شیعی از قدیم، استدلالی و تعقلی بوده است. تعقل و تفکر شیعی نه تنها با تفکر حنبلی که از اساس منکر به کار بردن استدلال در عقاید مذهبی بود و با تفکر اشعری که اصالت را از عقل می‌گرفت و آن را تابع ظواهر الفاظ می‌کرد، مخالف و مغایر است، با تفکر معتزلی نیز با همه عقل‌گرایی آن مخالف است؛ زیرا تفکر معتزلی هر چند عقلی است، ولی جدلی است نه برهانی؛ به همین جهت است که اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه اسلامی شیعه بوده‌اند؛ ^{۹۴}

البته میان شیعه، اقلیتی به نام اخباریان مانند اهل الحدیث اهل سنت، از ظواهر کتاب و سنت پیروی کرده و از هرگونه بحث عقلی و تفکر و تأویل اجتناب می‌ورزند که در قرن دهم و یازدهم هجری فعال بوده‌اند؛ ولی اکثریت شیعه چنین اعتقادی ندارند.

علامه طباطبایی بر آن است که از نظر شیعه، قرآن کریم مأخذ اساسی هرگونه تفکر اسلامی است (چنین اعتقادی از طریق عقل اثبات می‌شود)؛ البته مأخذ بودن قرآن کریم، مأخذ و مصادر دیگر تفکر صحیح و حجّت‌های دیگر را لغا نمی‌کند.

قرآن کریم در آموزه‌های خود برای رسیدن و درک کردن مقاصد دینی و معارف اسلامی، سه راه را در دسترس پیروان خود قرار داده است و به ایشان نشان می‌دهد. ظواهر دینی، حجّیت عقلی، و درک معنوی از راه اخلاص بندگی. ظواهر دینی اعمّ از ظواهر آیات قرآن و روایات متواتر و قطعی پیامبر و اهل بیت است. ^{۹۵}

اما در باب حجت عقلی، قرآن تفکر عقلی را امضا کرده و آن را جزء تفکر مذهبی قرار داده است؛ البته همان طور که پیش تر ذکر کردیم، تفکر عقلی نیز پس از آن که عقل حقایق و نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را تصدیق کرده، ظواهر قرآن را که وحی آسمانی است و سخنان پیامبر اکرم و اهل بیت گرامی اش را در صف حجت های عقلی قرار داده است؛^{۹۶} اما در باب درک معنوی از راه اخلاص، یکی از راه های درک حقایق، اخلاص در بندگی خدا است. علامه طباطبایی در این باره می فرماید:

خدای متعالی در چندین جا از کلام خود امر می کند که مردم در قرآن تدبّر و دنباله گیری کنند و به مجرد ادراک سطحی قناعت نکنند و در آیات بسیاری جهان آفرینش و هر چه در آن است (بی استثنا) آیات و علامات و نشانه های خود معرفی می کند و آن، راه تزکیه نفس است که در آن صورت چیزی جز خدا را در نمی یابد و به جای زیبایی که دیگران در ظاهر دنیا مشاهده می کنند، او آن را در امر نامتناهی می داند که از دریچه تنگ جهان خودنمایی می کند. این درک چنان که روشن است، به وسیله چشم و گوش و حواس یا به وسیله خیال یا عقل نیست؛ زیرا خود این وسیله ها و کار آنها نیز آیات و نشانه هایتند و در این دلالت و هدایت مغفول عنده هستند؛ بنابراین، این راه، راهی است که انسان از دریچه نفس خود و مجاهدت باطنی، مطلوب واقعی خود را خواهد یافت؛ چنان که قرآن می فرماید:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا.^{۹۷}

کسانی که در راه ما کوشیده اند، به یقین راه های خود را بر آنان می نمایم.

پیامبر اکرم نیز می فرماید:

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ.^{۹۸}

هر که خود را شناخت خدا را شناخت.

از مجموع این بحث ها می توان نتیجه گرفت که رویکرد دین پژوهی شیعه، ترکیبی از استناد به ظواهر قرآن و سنت و عقل و تزکیه نفس است که همه این راه ها به مقصد واحدی رهنمون می شود؛ برای نمونه می توان به حکمت متعالیه صدرالمآلهین اشاره کرد که از این روش تبعیت کرده است.

آفات دین پژوهی

همان طور که پیش تر اشاره شد، نتایج عقلی، نقلی متواتر و تزکیه نفس به امر واحدی رهنمون می شود؛ ولی گاهی بعضی از افراد، امور غیر یقینی عقلی و تجربی را اصل قرار داده و ظواهر قرآن و روایات را بر اساس آن تأویل می کنند که روش درستی نیست. در گذشته که علوم تجربی به توفیق های چشمگیری نائل شده بود، بعضی افراد را چنان تحت تأثیر قرار داد که قوانین و نظریه های این علوم را اصل قرار می دادند و آیات را در پرتو آن تفسیر می کردند که روش درستی نیست.

علامه طباطبایی درباره این رویکرد دین پژوهی می گوید:

در عصر حاضر، مسلک جدیدی در تفسیر متون دینی شده است و آن روش گروهی از مسلمان زادگان است

که در اثر ممارست در علوم طبیعی و مانند آن که بر حس و تجربه مبتنی است و علوم اجتماعی که بر استقرای تجربی و آمار مبتنی است، این روش را پیش گرفته و به مذهب فیلسوفان حسی مشرب پیشین اروپا یا مذهب پراگماتیسم که می‌گوید: ادراکات انسان هیچ ارزشی ندارد، مگر به میزانی که ثمره عملی بر آن مترتب شود؛ عملی که نیازهای زندگی به حکم ضرورت آن را تعیین می‌کند، گرایش یافته، می‌گویند: ممکن نیست معارف دینی با روشی که مورد تصدیق این علوم است، مخالف باشد و اصالت از آن ماده و خواص آن است و هر آن چه دین از آن خبر می‌دهد، نظیر عرش، کرسی، لوح و قلم که علوم طبیعی نمی‌تواند آن‌ها را اثبات کند، باید تأویل کرد و ... و این چکیده‌ای است از اقوال و لوازم آرای کسانی که پیروی از روش حسی و تجربی، آنان را به چنین روشی تفسیری سوق داده است.^{۹۹}

این رویکرد دین‌پژوهی نادرست فقط به علوم تجربی ختم نمی‌شود؛ بلکه برخی، مکاتب فلسفی و اصول غیریقینی آن‌ها را اصل قرار داده، قرآن و روایات را در پرتو آن‌ها تفسیر می‌کنند.

زمانی مکتب مارکسیسم را اصل قرار می‌دادند و آموزه‌های دینی را تفسیر الحادی می‌کردند و امروزه مکتب لیبرالیسم و بعضی از فلسفه‌ها و مفاهیم مغرب زمین را اصل قرار داده و اسلام را در پرتو آن تفسیر می‌کنند. امید آن داریم که خداوند، روش درست فهم دین خود را به ما عنایت بفرماید.

پی نوشت‌ها

۱. توبه (۹): ۳۳.
۲. لتمان (۳۱): ۳۰.
3. P. Alston. ((Religion)), in: *Encyclopedia of philosophy*. Edited by: paul Edwards, Macmirian publishing Co. New York, 1964, Vol, 7, P. 140.
4. Winston King, "Religion", in The: *Encyclopedia of Religion*, ed: Mircea Eliade, London, Macmillan publishing Co, Collier Macmillan pulishers, London, Vol, 12 1987, P. 282.
۵. میرچا الیاده: دین پژوهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش. ج ۱. ص ۶۲.
۶. همان.
۷. همان.
8. Nininan. Smart. *the Religious Experience of Mankind*. Second edition, Charles Scribner's Sons, New York. 1967. PP. 6 - 11.
۹. میرچا الیاده: دین پژوهی، ص ۸۷ - ۷۰.
10. L.winston. King. op.cit. P. 69.
11. E. B. Tylor.
3. Animism.
۱۳. همان، ص ۷۰.
14. Ibid.
۱۵. جان مک کویری: تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه عباس شیخ شعاعی و محمد محمدرضایی. قم. مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش. ص ۱۹۵.
۱۶. همان، ص ۱۹۶.
17. Karl Pearson.
۱۸. همان، ص ۲۰۳.
19. Ernst Haeckel.
۲۰. همان، ص ۲۰۶.
21. Edward Burnet Tayloe.
۲۲. همان، ص ۲۰۸.
23. Sigmund Freud.
۲۴. همان، ص ۲۱۸.
25. repressed experiences.
۲۶. همان، ص ۲۰ - ۲۱۸؛ ابوالفضل محمودی: جستارهایی در کلام جدید، (تألیف: محمد محمدرضایی و دیگران)، تهران، انتشارات سمت، دانشگاه قم، ۱۳۸۱ ش. ص ۲۱۱.
27. Louis.P. Pojman. *Philosophy of Religion*. Wadsworth Publishing Company. America, 1987, P. 92.
28. Carl Gustav Jung.
۲۹. جان مک کویری: تفکر دینی در قرن بیستم، ص ۴ - ۲۲۲.
۳۰. همان، ص ۲۲۴.
31. Immanuel Kant.
۳۲. همان، ۱۳۷۵، ص ۱۵۵؛ یوسف کرم: فلسفه کانت، ترجمه محمد محمدرضایی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات،

- دوم، ۱۳۷۵ ش، ص ۵۹.
۳۳. محمد محمدرضایی: تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت. قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ ش، ص ۲۳۵.
۳۴. همان، ص ۲۶۹.
۳۵. همان، ص ۲۷۵.
36. Wilhelm Windelband.
37. Hermann Cohen.
38. Hans Vaihinger.
39. Harald Hoffding.
۴۰. جان مک کویری: تفکر دینی در قرن بیستم، ص ۷۰ - ۱۵۹.
۴۱. همان، ص ۱۷۱.
۴۲. میرچا الیاده: دین پژوهی، ص ۴۹ - ۱۳۷.
۴۳. جان مک کویری: تفکر دینی در قرن بیستم، ص ۳۱۸.
۴۴. همان، ص ۳۲۲.
۴۵. مجتبی مصباح: فلسفه اخلاق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸ ش، ص ۶ - ۶۰.
۴۶. ابوالفضل محمودی: جستارهایی در کلام جدید، ص ۱۹۶.
۴۷. جان مک کویری: تفکر دینی در قرن بیستم، ص ۵ - ۳۲۳.
۴۸. همان، ص ۲ - ۳۳۰.
۴۹. همان، ص ۳۸۸.
۵۰. همان، ص ۳۶۰.
۵۱. همان، ص ۳۶۳.
۵۲. همان، ص ۳۶۵.
۵۳. همان، ص ۳۶۶.
۵۴. همان، ص ۳۹۰.
۵۵. میرچا الیاده: دین پژوهی، ص ۱۶۹.
56. Johann Heinrich Lambert.
۵۷. همان، ص ۱۷۰.
۵۸. همان.
۵۹. جان مک کواری: تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸ ش، ص ۳۱۳.
60. John Macquarrie, *Twentieth - century Religious Thought*, S C M. press L T D, London. 1976, P. 210.
- 61 Edmund Husserl.
62. Ibid, P. 218.
۶۳. میرچا الیاده: دین پژوهی، ص ۵ - ۱۷۲.
64. Thomas Baldwin, "Analytical philosophy", in: *Routledge Encyclopedia of philosophy*, ed: Edward Craig, Routledge, London and New York. Vol, 1, 1998, P. 224.
65. John. Macquarrie, OP. Cit. P. 309.
66. Ibid.
67. Ibid. P. 303 - 5.

68. Rodulf carnap.
 69. Hans Reichenbach.
 70. Karl Raimund popper.
 71. Alfred Jules Ayer.
 72. Ibid.
 73. Ibid. P. 309.
 74. Ibid, P. 312.
۷۵. مرتضی مطهری: آشنایی با علوم اسلامی، (کلام، عرفان، حکمت عملی) تهران، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۹ ش، ص ۵۵.
 ۷۶. طه (۲۰): ۵.
 ۷۷. علی ربانی گلپایگانی: فرق و مذاهب اسلامی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۷ ش، ص ۱۷۰.
 ۷۸. جعفر سبحانی: فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی (بررسی عقاید حنابله و اشاعره)، قم، انتشارات توحید، ۱۳۷۱ ش، ص ۲۷۸.
 ۷۹. همان، ص ۲۸۱.
 ۸۰. همان، ۲۸۳.
 ۸۱. شوری (۴۲): ۱۱.
 ۸۲. مرتضی مطهری: آشنایی با علوم اسلامی، ص ۵۶.
 ۸۳. ملا عبدالرزاق فیاض لاهیجی: گوهر مراد، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت و فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ش، ص ۴۶.
 ۸۴. م. م. شریف: تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۳۱۵.
 ۸۵. نساء (۴): ۱۱۳.
 ۸۶. هانری کورین: تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه دکتر اسدالله مبشری، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۸ ش، ص ۱۵۸.
 ۸۷. ماجد فخری: سیر فلسفه در جهان اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲ ش، ص ۲ - ۳۲۰.
 ۸۸. م. م. شریف: تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۳۲۷.
 ۸۹. ماجد فخری: سیر فلسفه در جهان اسلام، ص ۲۳۰.
 ۹۰. نحل (۱۶): ۹۰.
 ۹۱. مرتضی مطهری: آشنایی با علوم اسلامی، ص ۶۰.
 ۹۲. صافات (۳۷): ۸۳.
 ۹۳. محمدحسین طباطبایی: المیزان فی تفسیر القرآن، لبنان، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ ق، ج ۵، ص ۲۸۵.
 ۹۴. مرتضی مطهری: آشنایی با علوم اسلامی، ص ۶۴.
 ۹۵. محمدحسین طباطبایی: شیعه در اسلام، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۶۲ ش، ص ۴۵.
 ۹۶. همان، ص ۵۷.
 ۹۷. عنکبوت (۲۹): ۶۹.
 ۹۸. همان، ص ۶۷.
 ۹۹. محمدحسین طباطبایی: المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۱۰.