

و معضل تعدد

تعریف دین

علی رضا شجاعی زند

نحوه ورود به یک بحث و ترتیب مراحل شکل‌گیری یک علم از راه‌های مختلفی میسر است. در دوره‌ای که علم و فلسفه به هم آمیخته بود و هنوز مرز و حایلی میانشان برنکشیده بودند، نخستین گام در کسب هر نوع معرفت، با «تعریف موضوع» آن علم برداشته می‌شد. تلاش اندیشه‌گران آن دوره بر این بود که تعاریف، حتی المقدور بر ماهیت موضوع و ذاتیات مسأله بنا گردد^۱ تا قادر باشد ضمن ممانعت از شمول اغیار، مصادیق خود را تماماً در برگیرد. کامیابی در برداشتن این گام نخست وقتی حاصل می‌آمد که تعریف عالم از موضوع علم خویش، به جای تکیه بر أعراض متلون، بر ماهیات پایدار استوار گردیده و طبعاً جامع و مانع نیز باشد. در این قالب، اگرچه جایگاه و محل قرار گرفتن «تعریف» در مقدمات و مفروضات مسأله بود، اما به لحاظ اهمیت تعیین‌کننده و نقش جهت‌دهنده‌اش بر بقیه اجزاء بحث و وقت و حوصله و انرژی فراوانی که صرف آن می‌گردید، به مثابه بخش اصلی یک تلاش نظری محسوب می‌شد.

با اعلام استقلال علم از فلسفه و شفاف شدن مرز میان آن دو در دوره جدید، این قالب و روش در تعریف نیز مورد نقد جدی قرار گرفت و تجدیدنظر کلی در آن پدید آمد. در این دوره با اعتراف به نارسایی‌های شناخت و ناتوانی عقل بشری در پی بردن به ذوات اشیاء و ماهیت امور و در نتیجه، بسنده کردن به بررسی حالات و عوارض پدیده‌ها به عنوان علم، جایگاه تعریف^۲ نیز در مراحل شناخت دگرگون شد و اهمیت و اولویت گذشته‌اش را از دست داد. عالمان جدید عموماً با توقف و تمرکز صرفاً ذهنی و تن دادن به مجادلات انتزاعی در مطلع بحث به منظور دستیابی به تعریفی دقیق و فراگیر از موضوع، به دلیل نامنتج بودن آن، موافق نیستند. از این رو، معمولاً پس از تحدید موضوع و ارائه توصیفی اجمالی از آن، تعریف کامل تر خود را به آخرین مراحل شناخت و در واقع به مرحله نتیجه‌گیری موکول می‌کنند. به همین دلیل است که در علوم جدید، تعریف به آخرین مرحله شناخت علمی یک پدیده منتقل شده و از سودای معرفی ذات و ماهیت نیز به بیان حالات و روابط تنزل یافته است. به علاوه، چنین تعاریفی هیچ‌گاه نهایی و لایتغیر تلقی نمی‌شوند و در حالی که به شدت به مقدمات و مفروضات مسأله وابسته‌اند، از میزان شناخت پیرامون آن موضوع نیز تأثیر می‌پذیرند.

اتخاذ این دو شیوه متفاوت در تشخیص اولویت و اهمیت تعریف و تعیین جایگاه آن در یک مطالعه، لزوماً از تغایر «هستی‌شناسانه» و تعارض در مبادی نظری اسلوب ارسطویی و اسلوب جدید مطالعات علمی ناشی نمی‌گردد؛ بلکه امروزه در حد دو مشرب «روش شناختی» مطرح

است و می‌توان شواهدی از به‌کارگیری هر دو روش را در میان اصحاب تفکر جدید و معتقدان به روش‌شناسی علمی نیز سراغ گرفت. اتفاقاً شاهدان مثال در این مورد، با موضوع این مقاله یعنی «تعریف دین» مربوطند. دورکیم و وبر دو چهره شاخص و، به تعبیری، بنیانگذار «جامعه‌شناسی دین» اند. سیطره نظری این دو متفکر بر حوزه مطالعات جامعه‌شناختی دین تا آنجاست که به جرات می‌توان گفت اغلب مطالعات جاری و نظریه‌های مطرح در این حوزه، به چارچوب نظری و مبانی روش‌شناختی یکی از این دو جامعه‌شناس فهیم باز می‌گردد. در عین حال، این دو متفکر دین‌شناس در مسأله تعریف و جایگاه آن، دو رویکرد کاملاً متفاوت از یکدیگر دارند. دورکیم کسی است که در مطلع مطالعه خود بر روی دین، تلاش زیادی را صرف ارائه تعریفی جامعه‌شناسانه از آن نمود. او در این مطالعه، صور ابتدایی حیات دینی، و مطالعات دیگرش چون خودکشی بر این مثنی تأکید دارد که تعریف یک پدیده، بر بررسی جامعه‌شناسانه آن مقدم است (Turner, 1974: 44-5). در مقابل این مثنی، رویه وبر در جامعه‌شناسی دین قرار دارد که در آن، برخلاف سنت دورکیمی، تعریف را به انتهای مطالعه خویش منتقل می‌سازد و در توجیه این عمل می‌گوید: با توجه به تنوع بیکران رفتار دینی، گفتن این که دین چه هست، آن هم در آغاز کار، میسر نیست. اگر اساساً چنین کاری میسر باشد، تنها در مرحله نتیجه‌گیری مطالعه ممکن است^۳ (Turner, 1983: 15-6). مک گوئر این معنا را به نحو دقیق‌تری بیان کرده است؛ او می‌گوید برای جامعه‌شناسی دین، به کار بردن تعریف به عنوان یک «استراتژی»، مفیدتر از پی‌جویی آن به عنوان یک «حقیقت» است. تعریف به مثابه استراتژی، در واقع مسیر و محدوده مطالعه را مشخص می‌نماید. بر این اساس، ترجیح یک تعریف بر تعاریف دیگر نیز برحسب توانایی آن در انجام این وظیفه تعیین می‌گردد (McGuire, 1981:4).

با صرف نظر از این که در یک مطالعه، تعریف در «مقدمات» وارد شود و یا در «نتیجه‌گیری»، و «حقیقی» باشد یا «تمهیدی»، همگی در این حقیقت مشترکند که هر تعریف اصولاً بستگی و ربط وثیقی با مبانی نظری و رویکرد و غرض ارائه‌دهنده آن دارد. پیوند میان مبانی نظری یک اندیشه و تعریفی که از یک موضوع، مثلاً دین ارائه می‌نماید، آنچنان مشهود و معنادار است که غالباً می‌توان از یکی به دیگری رسید و «آن» را برحسب «این» معنا کرد.

در پشت تعاریف متعددی که از دین ارائه می‌گردد، حضور رویکردهای مختلف نسبت به «جهان»، «انسان» و «تاریخ» که منبعث از مکاتب شناخته‌شده فلسفی، جامعه‌شناختی و

روان‌شناختی است، قابل مشاهده است. هر اندیشمند دین‌شناس در تعریفی که از دین ارائه می‌دهد، در واقع پاسخهای نظری خود را به اساسی‌ترین پرسشهای بشر، در چکیده‌ترین عبارت بیان می‌نماید. تعریف دین عبارت موجز و گزیده‌ای است که اگر شکسته شود و با نگاهی ژرف به اجزاء آن نظر شود، مبناهای تئوریک آن به وضوح قابل شناسایی است. این «تعدد» گاهی به چنان «تنوعی» می‌انجامد که به نظر می‌رسد جز در لفظ، هیچ اشتراك دیگری با هم ندارند و هر یک به چیزی اشاره دارد، متفاوت از دیگری. از این رو، اگرچه این تعاریف به نزاع با یکدیگر برخاسته‌اند، لیکن به دلیل منظرهای متفاوت و رویکردهای مختلف به دین، بعضاً به مثابه جزایر محصورند که هیچ راهی به یکدیگر ندارند و هیچ‌گاه به مواجههٔ رو در رو و منطقی با هم نخواهند رسید. کشف و اظهار این واقعیت راجع به تعاریف، در واقع خطای ناشی از این تلقی را عیان می‌سازد که مدعی است: «تعریف» بذاته بیانی خنثی و مورد وفاق پیشینی، دربارهٔ یک پدیده است که به مثابه «پیش فرض» یا «اصل موضوعه» یک تحقیق قلمداد شده و در مقدمات یک مطالعهٔ علمی به منظور تحدید و تشخیص موضوع آن، گنجانده می‌شود.

وجود تعدد و تنوع فراوان در تعریف دین، علاوه بر تعدد منظر مطالعه (کلامی، تاریخی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، فلسفی و...) و تنوع رویکرد (تحویل‌گرایانه، کارکردگرایانه، عقل‌گرایانه، شهودی، وجودی و...) ناشی از واقعیت دیگری است که باید از آن به تکرر «صورت دین» در تحقق خارجی آن یاد کرد. این دعوی که دین، جوهر واحدی است منبعث از تمایل درونی انسان که در تجلیات گونه‌گون خود در بسترهای فرهنگی-اجتماعی مختلف، صور گوناگونی یافته است، از یک سو، و تلقی دیگری از آن که معتقد است دین پدیدهٔ ذاتاً متکثر و متباینی است که بر حسب ضرورت‌های اجتماعی، در حوزه‌های فرهنگی مختلف به گونه‌ای مستقل شکل گرفته و ذهن آسان‌گزین بشری با تشخیص مشترکات، آنها را «انتزاعاً» یکی فرض نموده است، از سوی دیگر، منازعهٔ دامنه‌داری را میان متکلمان و جامعه‌شناسان در درک و معرفی ماهیت دین برانگیخته است. در اینجا بی‌آن که قصد ورود به این نقاش و نزاع نظری ظاهراً بی‌سرانجام را داشته باشیم و یا بر نتایج مترتب بر «فطری» یا «کارکردی» دیدن دین اتکا کنیم، بر این واقعیت می‌توان تأکید نمود که یکی از علل تنوع یافتن تعاریف دین، «گونه‌گونی تجلیات» آن است. از همین روست که دین‌شناسان متأخر به اتفاق، بر دشواری حصول توافق بر روی تعریف واحدی از دین اذعان نموده‌اند.^۴ دشواری از آنجا ناشی می‌شود که از یک سو، وارد کردن هر ویژگی شاخص و عنصر

ممیز در تعریف، دسته‌ای از مصادیق قابل اطلاق دین را از شمول آن خارج می‌سازد و از سوی دیگر، فراگیر و گسترده گرفتن دامنه تعریف، انواع مکاتب مرامی و «شبه دین» (Semireligion) را بدان می‌افزاید.

برخی مشکل وجود تعدد و تنوع در تعریف دین را نه از ناحیه دین بماهو دین، بلکه ناشی از معضل عام تعریف «مفاهیم فرهنگی»، که معمولاً حامل بار معنایی مختص و منحصر به هر جامعه است، می‌دانند. با این ملاحظه، تمامی تعاریف دین بر نوعی نگرش «قوم مدارانه» استوارند و به دینی خاص، در ظرف فرهنگی مشخص نظر دارند و در نتیجه، امکان پدید آمدن هر نوع گفتمانی در این حوزه را از پیش منتفی اعلام می‌نمایند. ویلیام جیمز از جمله کسانی است که در مواجهه با این تنوع حل نشده، به این نتیجه رسیده است که واژه دین تنها یک اشتراك لفظی است و به کارگیری توأم با مسامحه آن برای این انواع فراوان نمی‌تواند و نباید مؤید وجود اصل یا ذات واحدی برای آن باشد (Hamilton, 1995:19).^۵

همچنین ممکن است مسأله تعدد تعریف، ناشی از خلط مفهومی میان اصطلاحات و مفاهیم قریب المعنا باشد. عدم دقت در کاربرد صحیح و بجای این مفاهیم و در اجمال و ابهام رها کردن منظور قصد شده از هر کدام، می‌تواند عامل بروز برداشتهای مفارقات از دین گردد. این مشکل به سبب معادل یابیهای سلیقه‌ای در هنگام ترجمه متون غیر فارسی، دو چندان گردیده است. بر تمامی علل و عوامل ذکر شده در پدید آمدن تعدد نظر در «چیستی دین»، مسأله تفاوت در مبادی منطقی و اصولی «تعریف» را نیز باید افزود. ما به زودی نشان خواهیم داد که چگونه تلقی و انتظارات متفاوت از تعریف، باعث شکاف مفهومی در تعریف دین گردیده است.

به رغم تمامی مشکلات و با وجود عوامل تردیدافکن در امکان دستیابی به یک تعریف واحد، شامل و کمتر خدشه پذیر، به هر صورت در هر مطالعه دین پژوهانه‌ای ناگزیر به انشاء یک تعریف یا ابتنا بر یک تعریف می‌باشیم. یعنی خواه جزء قائلان به «تقدیم» تعریف باشیم یا «تاخیر» آن را جایز بشماریم، «جامعه شناس دین» باشیم یا «فیلسوف دین»، از چشم یک «کارکردگرا» به دین بنگریم یا از منظر «پدیداری»، تعریف «حقیقی» دین را بجوییم و یا این که تعریفی را برای آن «قرار داد» نماییم، در هر صورت بایستی در مطلع کار مشخص کنیم که قصد مطالعه چه «پدیده»‌ای را داریم و سپس معنای منظور شده از این پدیده را با مفاهیم و عبارات دقیق، واضح و معرف^۶ چنان بیان نماییم که به سهولت و روشنی از مشابهات و مترادفات آن متمایز گردد. از آنجا که مسأله

تعریف، مقدمه لازم و در عین حال تعیین کننده‌ای در این گونه مطالعات می باشد و به رغم آن، در ادبیات این رشته از وضعیت آشفته و گیج کننده‌ای برخوردار است، این تحقیق سعی دارد با بررسی و به نظم درآوردن این تعاریف گونه‌گون و نشانیدن هریک در دسته‌های متمایز، گام نخست در مطالعات دین را، هرچند لرزان و کوتاه، بردارد. بدین منظور سعی خواهیم کرد تا در چهار بخش جداگانه، چهار دسته از عوامل بروز تعدد و تنوع در تعریف دین را، که در بالا نیز بدانها اشاره شد، مورد بررسی و واکاوی دقیق‌تر قرار دهیم.

۱) حوزه‌های دین پژوهی و مسأله تعریف

تلاش برای تعریف دین و تبیین ماهیت آن به طوری که بتوان عرصه و حیطه آن را از دیگر بخشهای حیات اجتماعی متمایز ساخت، اساساً یک رویکرد غربی است. این تمایل زمانی در غرب قوت گرفت که میان «دین» از یک سو و «علم» و «سیاست» از سوی دیگر، نقاش نظری و دشمنی عملی جدی شد. از قرن نهم میلادی بدین سو، منازعات میان «اریاب کلیسا» و «دانشمندان» بر سر دامنه شمول مدعیات و بین «پاپ» و «پادشاه» بر سر حوزه اقتدار، حاد شد و باعث گردید که بتدریج ماهیت دین و قلمرو آن مورد پرسش جدی اصحاب فکر از یک سو و اریاب قدرت از سوی دیگر قرار گیرد. تعاریفی که از این دوره به بعد از دین ارائه شده است، همگی سعی داشته‌اند تا به دور از جنبه‌های «اعتقادی-کلامی» دین، بر تبیین‌های «فلسفی-اجتماعی» آن استوار باشند. اوج شیوع چنین رویکردی نسبت به دین، رنسانس و عصر روشنگری است. انگیزه‌های نهفته در پس تلاش و تمایل اندیشمندان عصر روشنگری برای بازنگری در دین و باورهای دینی، از جریان عمومی عقل‌گرایی جدید سرچشمه می‌گرفت. این رویکرد از تلاش برای شناساندن جوهر اصلی دین و تشخیص قلمرو آن، دو هدف زیر را تعقیب می‌کرد:

۱. مشخص و متمایز نمودن حیطه عمل و حوزه جولان عقل و تجربه بشری؛

۲. بازشناسی و زدودن پیرایه‌هایی که حقیقت دین را آلوده و آن را در مجرای دیگری انداخته بود.

علاوه بر شرایط فوق، دستاوردهای حاصل از تحقیقات مردم‌شناسانه در میان اقوام و ملل غیر اروپایی، موجبات آشنایی با صورتهای مختلفی از دین را پدید آورد و به دنبال خود، مطالعات فرهنگی و دین پژوهی را گسترش داد. سده‌های نوزده و بیست، دورانی است که در حوزه‌های جغرافیایی مختلف، به طور همزمان، توجه به سوی این نوع مطالعات افزون گردید. به جز

مطالعات تطبیقی میان ادیان الهی که در قالب مباحثات کلامی-فلسفی در طول قرون گذشته ادامه داشت، و البته مربوط به «تاریخ ادیان» بود که همواره بخشی از تاریخ عمومی جوامع را به خود اختصاص می‌داد، اولین آثار دین‌پژوهی به «مردم‌شناسان» تعلق دارد. مجموعه دستاوردهای این علوم متقدم است که مواد خام لازم برای مطالعات بعدی در حوزه‌های دیگر را فراهم آورده است. توجه و اهتمام «روان‌شناسی» و «جامعه‌شناسی»، که آخرین رشته‌های علمی جدا شده از فلسفه و علوم پیش از خود می‌باشند، به دین، به ادوار متأخرتر برمی‌گردد. آخرین حوزه مطالعات دین‌پژوهی، «فلسفه دین» است که به رغم قدمت منظر و مبادی کهن، حوزه جدیدی در این نوع مطالعات محسوب می‌شود. البته کسانی هم هستند که به وجود حوزه جدیدتری در این مطالعات قائلند؛ از نظر آنها، «پدیدارشناسی» نه یک رویکرد و منظر در فلسفه و جامعه‌شناسی، بلکه شاخه و رشته جدیدی است در مطالعات دین‌پژوهی. به اعتقاد اینان، اگرچه پدیدارشناسی به مثابه یک رهیافت نظری و روش‌شناختی در فلسفه ظهور کرد و در جامعه‌شناسی نشو و نما یافت، لیکن به علت تمایز بنیادی در نوع نگاه به پدیده‌های ارزشی، خصوصاً دین، به زودی در عرض مطالعات فیلسوفانه و جامعه‌شناسانه قرار گرفت و جایگاه مستقلی پیدا کرد. پدیدارشناسی به سبب تأکیدش بر نگاه «همدلانه» به پدیده‌های ارزشی، تا حد زیادی به یک مطالعه «درونی» و «مصادیقی» از دین نزدیک شده است. شاید همین ویژگی است که باعث گردیده تا پدیدارشناسی در قلمرو نخستین خویش نگنجد و حوزه مستقلی را در کنار جامعه‌شناسی و فلسفه، دست کم در مطالعات دین‌پژوهی، تشکیل دهد.^۷

همچنانکه اشاره شد، جدی شدن مسأله «تعریف دین» مسبوق به وقوع تحولاتی است در حوزه نظر، که در قرن نوزده در غرب اتفاق افتاد و آثار آن در عرصه دین، رواج و رجحان مطالعات «برون‌دینی» بر رهیافتهای کلامی بود. مردم‌شناسی دین، روان‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دین و بالاخره فلسفه دین از آن دسته رشته‌های دین‌پژوهی به شمار می‌روند که از پی این تغییر نظر کرد نسبت به مقوله دین پدید آمده‌اند. تا پیش از این، تلاشهای متفکران در ارائه تعریفی از دین، حاشیه‌ای و نادر است و محدود تعاریف ارائه شده نیز عمدتاً صبغه کلامی دارند و از آنجا که تعاریفشان تنها به یک مصداق از دین تعلق می‌گرفت، فاقد ویژگی «شمول» (Inclusivity) می‌باشند.

این که مسأله «تعریف» در میان رشته‌های دین‌پژوهی از چه جایگاهی برخوردار باشد و چقدر

مورد اهتمام اندیشمندان آن حوزه قرار گیرد، بستگی به اثر و وضع دو ویژگی معرفت شناختی در آن دانش دارد:

۱. موضع و نگاه عالم برحسب «بیرونی» یا «درونی» بودن نسبت او با پدیده مورد مطالعه.
۲. ویژگی موضوع مورد مطالعه از نظر «نوعی» یا «مصدیقی»^۸ بودن آن.

برحسب این دو خصوصیت، فلسفه، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی، جزء آن دسته از معارفی قرار می‌گیرند که به واسطه جستجوی ویژگیهای «نوعی» و داشتن نگاه «بیرونی» به موضوع مورد مطالعه خویش، از دیگر رشته‌های دین پژوهی متمایز گشته و «تعریف» در آن، جایگاه مهمی یافته است. به همین دلیل است که شاهد فراوانی و تنوع «تعریف» نزد روان‌شناسان، جامعه‌شناسان و فیلسوفان دین می‌باشیم. در مقابل، دسته دیگری از رشته‌های دین پژوهی مثل تاریخ و مردم‌شناسی قرار دارند که اگرچه از منظری «بیرونی» به پدیده مورد مطالعه خویش می‌نگرند، به علت تأمل «مصدیقی» در موضوع خویش، تعریف دین در آن، موقعیتی فرعی و اهمیتی حاشیه‌ای دارد. «کلام» از جمله علوم است که به جهت تقید و تخصیص موضوعی، از سنخ تاریخ و مردم‌شناسی است؛ ولی به دلیل نگاه درون‌دینی، از بقیه حوزه‌های دین پژوهی متمایز می‌گردد. جدول زیر وضع این معارف را در مسأله «تعریف» با نظر به همین دو ویژگی، به خوبی روشن می‌سازد:

رشته‌های دین پژوهی	موضع عالم	ویژگی موضوع	جایگاه تعریف	فراوانی تعاریف
کلام	درونی	مصدیقی	مهم	تعدد برحسب موارد
تاریخ ادیان	بیرونی	مصدیقی	حاشیه‌ای	تعدد برحسب موارد
مردم‌شناسی دین	بیرونی	مصدیقی	فرعی	تعدد برحسب موارد
روان‌شناسی دین	بیرونی	نوعی	مهم	تنوع برحسب نگرش
جامعه‌شناسی دین	بیرونی	نوعی	مهم	تنوع برحسب نگرش
فلسفه دین	بیرونی	نوعی	خیلی مهم	تنوع برحسب نگرش
پدیدارشناسی دین	بیرونی-درونی	مصدیقی	نه چندان مهم	تعدد برحسب موارد

تعریف دین نزد متکلمان

کلامی، اساساً از نگاهی «درونی» به موضوع خویش نظر می‌کند و برخلاف رویکردهای برون‌دینی که عموماً به دین «محقق» نظر دارند، به دین «حق» متوجه و متمایل است. از این رو، تعریف کلامی از دین اصولاً یک مصداق بیشتر ندارد و یا حداکثر ادیان هم جوهر و هم ریشه را دربر می‌گیرد؛ در حالی که تعاریف برون‌دینی سعی دارند که با کاستن از شاخصهای ممیز، بر دامنه شمول خویش بیفزایند و مصادیق و انواع هرچه بیشتری را به حیطه تعریف خود وارد سازند. تعریف کلامی بسیار تنگ دامنه می‌باشد و نسبت به اغیار به شدت سخت‌گیر است و از ورود هر آنچه از تنها مصداق اصلی «دین حق و کامل» فاصله دارد، به دایره محصور تعریف خویش جلوگیری می‌کند.

تعریف دین نزد تاریخنگاران

در مطالعات تاریخی دین، مسأله تعریف دین جایگاه محرز و مشخصی ندارد. این نوع مطالعات، سیر وقایع و حوادث در اجتماع پیروان و جریان تحولات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی پیرامون یک باور و گرایش جمعی را از نگاه یک ناظر بیرونی بررسی و گزارش می‌کند. این که مطالعه کدام پدیده در دل تاریخ، عنوان «تاریخ دین» را پیدا می‌کند، برحسب تعریفی است که مورخ از دین دارد و در عین حال، بسته به اهمیتی است که برای آن قائل است. اگر بر چنین گزینشی شاخصها و معیارهایی حاکم باشد، به جهت اتکای بر تشخیص مبتنی بر سلیقه و گرایشهای مورخ، غیر قابل تعمیم است و از این رو، هیچ استنباطی از آن برای «تعریف دین» نزد مورخان جایز نیست. البته این مدعا منکر آن نیست که علاوه بر «موضوع»، «مصداق» و «دامنه» یک مطالعه تاریخی نیز، اعم از تطبیقی یا موردی، نزد تاریخنگار مشخص و از پیش تعیین شده است.

تعریف دین نزد مردم شناسان

مردم شناسان اگرچه پیشگام مطالعات دین پژوهی اند، هیچ گاه کار خویش را با «تعریف دین» آغاز نکرده اند. جدی شدن مسأله تعریف دین در ذهنیت دین پژوهان، خود در واقع پیامد و نتیجه مطالعات مردم شناسی است، نه مطلع و مقدمه آن. انبوهی و تنوع گزارشهای این پویانگران فرهنگی در کشف و انتقال باورها و عقاید و آداب و مناسک مردمان ابتدایی و معرفی اشیاء، مکانها و زمانهای مقدس در اقوام مختلف باعث گردید تا نسل دوم دین پژوهان که عمدتاً از میان جامعه شناسان برخاستند، با این پرسش بنیادی مواجه شوند که اساساً «دین چیست؟» و شاخه های تشخیص و تمیز «دین» از سنن، فولکلور، عرف و مقررات قومی و مرامهای سیاسی و اجتماعی کدام است؟ تلاش مردم شناسی بیش از آن که در مسأله «تعریف دین» متوقف بماند، در راه کشف «ریشه»های آن در میان اجتماعات نخستین و شناسایی مراحل «تحول» آن در طول تاریخ بشر، صرف شده است و طبعاً در این راه، صورتهای مختلفی از گرایشهای قدسی انسانها را به عنوان «دین» معرفی کرده است.

تعریف دین نزد روان شناسان

روان شناسی از دو جهت به حوزه مباحث دین پژوهی وارد شده است: یکی در تلاش برای پاسخ گفتن به پرسش «ریشه دین» و «منشأ دینداری»، و دیگری در بررسی «آثار و تبعات دینداری» در شکل دهی به احساسات و عواطف فردی و در متمایز ساختن سنخهای شخصیتی و همچنین تأثیری که ایمان دینی بر سلوك و رفتار فردی بر جای می گذارد. روان شناسان دین بنا بر مقتضای سرفصلهای مورد مطالعه خویش، طبعاً نمی توانند از کنار مسأله تعریف دین بی تفاوت بگذرند؛ اگرچه توقف و مکث جامعه شناسان و فیلسوفان دین در این بحث، طولانی تر و مبسوط تر از آنان است.

تعریف دین نزد جامعه شناسان

پارسونز می گوید: مسأله «تعریف دین» نقش مهمی در توسعه جامعه شناسی دین داشته است. شاید بتوان گفت که جامعه شناسی دین حاصل تلاشهای اولیه ای است که به منظور تعریف موضوع دین صورت گرفته است (Turner, 1983:39). جامعه شناسان دین، در مقایسه با

متفکرانی که در دیگر رشته‌ها به مطالعه دین اشتغال دارند، اهتمام بیشتری را صرف تعریف دین کرده‌اند. هرچند این مسأله در دیگر حوزه‌های دین پژوهی نیز مورد توجه بوده است، اما تنها در مطالعات جامعه‌شناختی دین است که از اهمیتی اصلی و جایگاهی محوری برخوردار بوده و ادبیات درخور توجهی پیرامون آن گرد آمده است. نقاش نظری جامعه‌شناسان و فیلسوفان بر سر «تعریف دین»، رویکردهای مختلف «عقل‌گرا»، «شهودی»، «کارکردی»، «تحویل‌گرا»، «پدیداری» و «وجودی» را شکل داده و مناظرات و مجادلات نظری فراوانی را دامن زده است. رابرتسون می‌گوید که چون تلاش‌های جامعه‌شناسان برای دستیابی به یک تعریف واحد و مشترک از دین، تا دهه پنجاه به جایی نرسید، کسانی مثل لِنسکی و گلاک به منظور رفع مشکل در تحقیقات تجربی و کاربردهای عملی به سمت مشخص نمودن ابعاد «دینداری» (Religiosity) تمایل پیدا کردند. (Robertson, 1970:51).

تعریف دین نزد فیلسوفان

جایگاه و اهمیت تعریف دین نزد فیلسوفان دین‌دارای همان موقعیتی است که نزد جامعه‌شناسان دین دارد. تعریف دین از جمله مباحثی است که جامعه‌شناسان و فیلسوفان دین را به هم نزدیک، بلکه شبیه می‌سازد. همچنان که اشاره شد، ضرورت اهتمام به این سرفصل در مطلع ورود به مباحث تخصصی‌تر در هر رشته، از آنجا ناشی می‌گردد که مدعی و مخاطب باید در این که چه پدیده‌ای را مورد مطالعه و ارزیابی خویش قرار می‌دهند، به اتفاق و هم‌زمانی برسند؛ و این حاصل نمی‌گردد جز از طریق تفاهم بر سر یک تعریف جامع و مانع از موضوع مورد بررسی.^۹ از این جهت «جامعه‌شناسی دین» و «فلسفه دین» هر دو به یک میزان، نیازمند «انفتاح به تعریف» می‌باشند. به علاوه برای فیلسوف دین، ارائه تعریفی از دین در آغاز بحث، یک پیش شرط ناگزیر است؛ چرا که در برخی از مباحث چون «قلمرو دین»، «انتظار از دین» و «معرفت‌شناسی دینی»، گریزی از پی‌ریزی برهانها بر اصول موضوعه برگرفته از تعریف دین نیست. از این رو، می‌بینیم که در پشت تعاریف متعدد ارائه شده از دین، یا یک روان‌شناس نشسته است یا یک جامعه‌شناس و یا یک فیلسوف دین.

تعریف دین از منظر پدیدارشناسان

پدیدارشناس به یک اعتبار، واجد موضع و منظری «بیرونی» است؛ چرا که هیچ تمایلی برای بررسی صدق و کذب گزاره‌های دینی، و هیچ قصدی برای داوری و رجحان‌گذاری یک دین بر دیگری در سر ندارد و در عین حال، به دلیل تلاش برای دستیابی به یک معرفت «همدلانه» و ارائه توصیفی «بی طرفانه» از این پدیده، به میزان زیادی به نگاه «درونی» نزدیک می‌شود. توجیه پدیدارشناس در دست یازیدن به این رویکرد توأمان، تقویت «بی طرفی» و بالا بردن امکان شناخت هر چه حقیقی‌تر از واقعیت‌های ارزشی است. از این رو نباید برخی شباهت‌های ظاهری باعث شود تا رهیافت یا روش پدیدارشناسانه با رویکردهای کلامی همسان قلمداد گردد. وجه ممیز بارز این دیدگاه آن است که اصولاً پدیدارشناسان به پدیده‌ها در مقام «تحقق» نظر دارند و نه همچون کلامیان، در موضع «حقیقت». آنچه این منظر را از دیگر حوزه‌های دین پژوهی متمایز می‌سازد، مقصد غایی آن است. یعنی در حالی که هدف نهایی روانشناس، جامعه‌شناس، فیلسوف دین و حتی مردم‌شناس، پس از پشت سر گذاردن ابهام‌های مربوط به «چیستی» دین، تبیین «از کجایی»، «چرایی» و «چه کارگی» آن است؛ ارائه توصیفی دقیق و بی طرفانه و رسیدن به درکی همدلانه از یک ایمان و رفتار مؤمنانه، هدف نهایی یک پدیدارشناس است. و همین ویژگی است که او را به تاریخ‌شناس ادیان نزدیک می‌سازد؛ با حفظ این تفاوت مهم که تاریخنگار از چشم و زبان «ناظر» به مشاهده و توصیف می‌نشیند و پدیدارشناس از زبان و احساس «بازیگر».

از آنجا که بنا نداریم در بحث رهیافت‌ها در بخش چهارم، بازگشت و مرور مجددی بر پدیدارشناسی به مثابه یک رهیافت داشته باشیم، جا دارد در همین بخش به نمونه‌ای از نوع تعاریف مندرج در ذیل رویکردهای پدیدارشناسانه از دین اشاره‌ای بنماییم. ویلفرد کانتول اسمیت از جمله کسانی است که با به کار بردن اصطلاح «دین» به عنوان یک مفهوم «عام» (Generic) برای معرفی و نشان دادن تمامی صورتهای متفاوت «خداترسی» در فرهنگهای مختلف بشری مخالف است. او معتقد است که به کارگیری این اصطلاح «شیء‌واره شده» (Reified) مستلزم در اختیار داشتن یک چارچوب نظری فراگیر است؛ در حالی که مقوله دین مبهم‌تر و متنوع‌تر از آن است که براحتی، به گنجیدن در چنین قالبی تن در دهد. از این رو، وی با طرد کامل تعاریف عام، به یک مفهوم «خود ارجاعی» (Self Refrential) که توسط معتقدان و اعضای هر فرهنگ عملاً از دین عرضه می‌گردد، اکتفا می‌کند (Wilson & Slavens, 1982: 5-6).

۲) دین و مترادفهای آن

هر لفظ به لحاظ معنایی که بر آن بار می‌گردد و فحوایی که از آن فهمیده می‌شود، در دستۀ مشخصی از واژه‌های قریب‌المعنا جای می‌گیرد و با مجموعه اصطلاحات معینی ارتباط پیدا می‌کند. با این که الفاظ با مرادفهایشان هم‌نشینند و در کاربردهای عامیانه نیز با تسامح به جای هم استعمال می‌شوند، ولی غالباً حاوی تباینهای قابل‌اعتنایی هستند که نمی‌توان آنها را در عبارتهای دقیق علمی با همان تسامح به کار برد و با سهولت به هم تبدیل کرد.

«دین» از چنین الفاظی است که در عین دارا بودن معنای مشخص و ضیق، برحسب اعتبارهای مختلف، معانی متفاوتی بر آن بار شده و بعضاً، به خطا، با مفاهیمی متباین مترادف گردیده است. ما سعی داریم قبل از ورود به تعاریف دین، به منظور جلوگیری از مغالطه‌های معنایی و احتراز از ارتکاب خطاهای مصطلح، خطوط منفصل آن را با اصطلاحات قرین و مترادف روشن نماییم؛ در مسیر این پالایش معنایی، در نهایت به مفهوم روشن و خالص تری از دین خواهیم رسید که پایه‌مبنایی ما در مباحث آتی خواهد بود.

دین و مکتب (Rel. & Ideology)

مکتب و مرام در فارسی، نزدیک‌ترین معادل برای Ideology^{۱۱} است. بدین اعتبار، نسبت میان «دین» و «مکتب»، عموم و خصوص من وجه است. یعنی ممکن است برخی از ادیان کامل‌تر، نقش یک مکتب و مرام دنیوی را به عهده گیرند و کارکردهای ایدئولوژیک بیابند؛ اما به طور قطع نمی‌توان تمامیت یک دین را در یک مکتب یا ایدئولوژی خلاصه کرد.^{۱۱} عده‌ای با قائل شدن به توسع در معنای دین و یا با اغماض از برخی ویژگیهای ذاتی آن، به بهانه جلوگیری از بیرون ماندن تعدادی از مصادیق از دایرۀ تعریف، راه را برای ورود انواع «شبه‌دین» باز گذارده‌اند. اینان وجود بعضی قرابتهای غیر قابل تردید میان دین و ایدئولوژی را دلیل بر هم ذات بودن این دو گرفته و برای اثبات مدعای خویش بر کارکردهای مشترك آنها انگشت گذارده‌اند:

۱. توانایی «بسیج» و «تشکل» موالیان در راستای نیل به اهداف واحد؛

۲. مطالبۀ «ثبات قدم»، «تقلا» و «تضحیه» در راه آرمان و عقیده؛ و

۳. واداشتن پیروان به «احترامی توأم با تقدس» برای «بنیانگذاران» و «حاملان» آن عقیده.

چنانچه دین و ایدئولوژی را برحسب این که هر دو بر ابعاد «ارزشی» و «آرمانی» حیات انسانی تأکید دارند، از یک جنس بدانیم، آنگاه فرآیند «عقلانی شدن» (Rationalization)، «ایدئولوژی زدایی» (Death of Ideology)، «عرفی شدن» (Secularization) و «تقدس زدایی» (Desacralization) همه از یک مقوله خواهند بود. اما اگر دین و ایدئولوژی را برحسب این که یکی بر جنبه‌های «ماوراءالطبیعی» هستی تأکید و تکیه دارد و دیگری اهداف «دنیوی» را دنبال می‌کند، از یکدیگر متمایز شماریم، آنگاه فرآیند عقلانی شدن مفهوم عامی است که ایدئولوژی زدایی و عرفی شدن، دو شاخهٔ منشعب و متمایز آن خواهند بود.

به باور فلاسفهٔ دین، تفاوت میان دین و ایدئولوژی چنان ریشه‌ای و قابل اعتناست که در صورت آشکار شدن، همسانیهای آنان نیز به یکباره فرو می‌ریزد و هر یک در بستر خویش معنای دیگری می‌یابد. آنچه دین را از ایدئولوژی جدا می‌سازد و بر وسعت و دامنگیری آن می‌افزاید، افتراقی است که میان «غایات» این دو وجود دارد. در حالی که غایت الغایات ایدئولوژی‌ها، «آبادی دنیا» برای کامیابی هم‌اندیشان است، اصولاً دین، حتی ادیان دنیاپذیر، نظر به «دنیای دیگر» دارند. C.J.A. روش دیگری را برای فرار از این ابهام و تخلیط پیشنهاد می‌کند. او می‌گوید برای این منظور لازم است که بر خصایص نوعی (Typical) ادیان مثل «اجرای مناسک عبادی» تأکید نمود؛ هر چند که ممکن است این جنبه در بعضی از ادیان نقش محوری نداشته باشد (Britannicana, Vol 26:509). دیگرانی هم بوده‌اند که بر وجود «ایده‌های متعالی» (Transcendence) توأم با «تقدس» (Sacredness) و نگاه «غایت‌نگرانه» (Ultimacy) در دین به عنوان وجوه اصلی تمایز دین از انواع مکاتب (isms) تأکید نموده‌اند.^{۱۲} استارک و پیندبریج علاوه بر داشتن نگرهٔ «آن جهانی» (Otherworldly)، اعتقاد به «ماوراءالطبیعی» (Supernatural) را به عنوان شاخص ذاتی و ممیز دین معرفی کرده‌اند؛ هر چند که بینگر به دلیل وجود برخی ادیان «غیر ماوراءالطبیعه‌گرا» (Nonsupernaturalistic) با این رأی مخالفت کرده است (Roberts, 1990:9). رودلف اُتو و آندریو گریلی عنصر جداکنندهٔ دین از شبه دین را «احساس هیبت» (Feeling of awe) و «تکریم توأم با خشیت» (Fear & Trembling) نسبت به امر مقدس دیده‌اند (Ibid:6). برخی نیز فصل مفارق میان این دو مقولهٔ قرین را در عنصر «ایمان» یافته‌اند. از نظر آنان، «ایمان» حاوی جوهر خاصی است که با ملحوظ داشتن معنای خالص و دقیقش، تنها به باورداشتهای دینی تعلق می‌گیرد و به کار بردن آن برای بیان وابستگیهای

مرامی و دلبستگی‌های عاطفی به آن از دقت کافی برخوردار نمی‌باشد. گیرتس مهم‌ترین ویژگی ممیز برای «دین» را «ایمان» می‌داند و معتقد است که دین با تمسک به ایمان تلاش می‌کند آموزه‌ها و فرمانهایش را به گونه‌ای حقیقی و یقین‌آور و به دور از رواداشتن هرگونه شک و تردیدی تثبیت نماید و همین امر موجب قدرت تأثیرگذار دین در قیاس با علم و انواع مکاتب شبه دین می‌باشد (Hamilton 1995:160).

دین و ایمان (Rel. & Faith)

«ایمان»، حلول «دین» در ضمیر شخصی افراد است. برخلاف جنبه خصوصی ایمان، دین جز در اجتماع تجلی نمی‌یابد. یینگر می‌گوید تنها در مناسبات اجتماعی است که بسیاری از ابعاد مهم دین محقق می‌شود (Roberts 1990:8). بنابراین، اگرچه باورهای شخصی ممکن است برخی از عناصر و کارکردهای دین، مثل «معنابخشی» به حیات، را دارا باشند، ولی به جهت این که فاقد ابعاد اجتماعی اند و یا جنبه اجتماعی شان ضعیف است، دین محسوب نمی‌شوند. بر همین پایه، نیبر دین را اجتماع مردمی تعریف کرده است که دارای یک ایمان مشترک باشند (Ibid). به علاوه، باید توجه داشت که گرچه ایمان، حیثی ضروری و انحصاری برای دین است، اما آنچه دین را صورتی اجتماعی می‌بخشد و ایمان را متجلی می‌سازد، عناصر دیگر حیات دینی است.

کارل بارت نیز در تمیز میان دین و ایمان با بیانی کلامی، قریب به همین رأی را اظهار می‌دارد؛ او می‌گوید: دین عبارت است از جستجوی انسان برای رسیدن به خدا؛ جستجویی که همیشه به یافتن خدایی منتهی می‌شود که مطابق میل انسان است؛ اما ایمان مکاشفه خداست. به همین دلیل است که در برابر «جمعی» بودن دین، ایمان و مکاشفه، امری کاملاً «شخصی» می‌باشد (هوردن/ میکائلیان، ۱۳۶۸: ۱۱۱). و بر نیز ایمان را معرفتی از سنخ دیگر می‌داند که مبتنی بر قبول بی قید و شرط حقایق و حیانی است. بدین اعتبار، ایمان نوعی خودسپاری به مشیت و احسان الهی است، بی آن که به حجیتهای عقلانی و اثباتی برای این اتکال ضرورتاً نیازی باشد (فرونند/ نیک‌گهر، ۱۳۶۲: ۲۰۴).

در واقع و بر بر این اساس، برای رسیدن به درک روشن تری از نسبت میان دین و ایمان، باید بر وجوه ممیز دو جزء تشکیل دهنده دین، یعنی «ایمان» و «شریعت»، وقوف یافت و ابرام کرد. در

- یک مقارنهٔ سریع میان ایمان و شریعت، دست کم سه وجه تمایز قابل تشخیص است:
۱. جوهر شریعت، تکلیف است و التزام، و جوهر ایمان تخییر است و اهتمام؛
 ۲. بستگی داشتن شریعت به ذهن و رفتار، در مقابل اتکای ایمان به قلب و روان؛ و
 ۳. جمعی بودن شریعت در مقابل شخصی بودن ایمان.

دین و شریعت (Rel. & Canon)

دین دو جزء دارد: «ایمان» که تبلور فردی و درونی آن است و از این رو کاملاً اختیاری و اکتسابی است و هیچ نوع تحمیل و اجباری را نمی‌توان بر آن جاری ساخت؛ و «شریعت» که تجلی

خارجی باور و ایمان دینی است و نوعی تکلیف و بعضی شروط را برای داشتن زندگی مؤمنانه، توصیه و تحمیل می‌نماید. طبعاً این جزء دوم به ادیان کامل تری که به حیات اجتماعی مؤمنان اهمیت می‌دهند، تعلق دارد و در ادیان غیر شریعتی جایگاه مهمی ندارد و جزء ذاتی آن محسوب نمی‌شود. به بیان دیگر، اگر دین را چنان امر فراگیر بدانیم که هر سه حیطة وجود آدمی یعنی «دل» و «ذهن» و «رفتار» را متأثر سازد، آنگاه «شریعت» نیز از اجزاء آن به شمار می‌آید.

شریعت در برخی تعابیر، چنان موسع دیده شده است که علاوه بر «اصول عقاید» و «احکام عملی»، حتی «توصیه‌ها و نواهی اخلاقی» را نیز شامل می‌شود.^{۱۳} در چنین مفهومی، «شریعت» در برابر Canon نهاده شده است؛ اما برداشت محدود از آن، شریعت را تنها به احکام عملی دین تقلیل می‌نماید و آن را با «فقه» (Jurisprudence) معادل می‌سازد. به اعتبار اخیر، شریعت جنبه‌ای از دین است که صرفاً ناظر بر افعال و رفتار مؤمنان است و حداکثر، به نیات آنان توجه دارد.

یک دین کامل نمی‌تواند «فاقد شریعت» و یا «فقط شریعت»، حتی به معنای اعم آن باشد؛ اما تاریخ ادیان، مصادیقی از هر دو نوع را نشان داده است. وبر پس از متمایز ساختن «دین شریعتی» از «دین رستگاری»، آیین کنفوسیوسی و یهودیت تلمودی را از مصادیق ادیان شریعتی معرفی می‌کند (فرونند/ نیک گهر، ۱۳۶۲: ۹۰-۱۸۹). بارنز و بکر نیز «دین طبیعی» را که توسط عقل‌گرایان روشن‌اندیش در سده‌های شانزده تا نوزده ترویج می‌گردید، مصداق دین «فاقد شریعت» محسوب نموده‌اند^{۱۴} (۱۳۵۸: ۸-۴۰۳).

هگل در بحث از مفهوم شریعت و بررسی فرآیند شریعتی شدن مسیحیت، به این اختلاف رأی که عده‌ای کمال دین را در شریعتی بودن آن دیده‌اند و دسته دیگر شریعتی شدن یک دین را نشانه فساد آن دانسته‌اند، توجه نموده است (۱۳۶۹: ۱۵). او که اساساً رویکرد مثبتی نسبت به شریعت ندارد، دلیل بدینی‌اش نسبت به آن را چنین عنوان می‌کند که شریعت، بخش ایجابی و «استقرار یافته» دین است. از نظر هگل، هر چیزی که ذات ایجابی و مستقر پیدا کند، محمل یک بار معنایی منفی می‌گردد؛ چرا که در مقابل عقل جوآل و سیال می‌نشیند. هگل می‌گوید عناصری این چنین که باید به نحوی انفعالی و بی‌تصرف عقل پذیرفته شوند، اساساً مذمومند (پیشین: ۱۸).

دین و اخلاق (Rel. & Ethic)

در موضوع «دین و اخلاق» سه فرض مسلم و مورد اتفاق وجود دارد که ابتدا و ابتدا نمودن بحث بر آنها مفید، و بلکه ضروری و اجتناب‌ناپذیر است و به نزدیک ساختن آراء متنافر و تمرکز بر نقاط افتراق کمک شایانی خواهد کرد. نخست آن که دین و اخلاق در عین قرابت و هم‌نشینی‌های مداوم، دو مقوله و عنصر متفاوت و متمایزند و حتی با فرض تجانس و تبادل کلی و جزئی، نمی‌توان آن دو را به جای یکدیگر به کار برد. دوم این که تجلی و تبلور این دو امر، تنها در جامعه و اجتماعات پایدار و تشکل یافته بشری میسر و عملی است و به ظهور رسیدن آنها مستلزم و مسبوق به تحقق چنین شرایطی است. و سوم آن است که میان دین و اخلاق، نوعی بستگی و مناسبت وجود دارد و فرض تباین نباید ما را به گمان بینونت ذاتی و تباعد معنایی دچار سازد.

فرض وجود نسبت میان دین و اخلاق چنان محرز و مسلم است که هر جا سخن از یکی می‌رود، بی‌اختیار، دیگری نیز به ذهن متبادر می‌گردد. به همین سبب، کمتر کسی از میان متفکران دین‌پژوه یا عالمان اخلاق و فلاسفه اجتماعی بوده است که بخواهد یا بتواند هرگونه ربط و

پیوند میان این دو مفهوم قرین را به کلی منتفی ساخته و غیریت تامی میانشان برقرار سازد. در عین حال، وجود این مفاهیم و درک مشترك از حقیقت رابطه، موجب نگریده است تا در چگونگی و نحوه آن، نقاش و خلاقی در نگیرد و برداشتهای متفاوتی درباره منشأ هر یک و سمت و سو و چند و چون تبادل جاری در میانشان ابراز نگردد.

در اینجا به اشاره ای کوتاه به دو دیدگاه عمده درباره نسبت میان دین و اخلاق بسنده می شود و تفصیل بیشتر را در بخش چهارم که به معرفی رهیافتهای نظری در تعریف دین اختصاص دارد، احاله می نماییم.

در دیدگاه نخست که عمدتاً به کلامیون تعلق دارد و البته برخی از فیلسوفان اجتماعی نیز از آن دفاع کرده اند، چنین ادعا شده است که اساساً هیچ مرام و مسلک اخلاقی ای بدون منشأ و پشتوانه دینی و ماورای طبیعی امکان ظهور و دوام ندارد. پس نمی توان برای اخلاق، جایگاهی فرادینی و وجودی مستقل و پیش از دین قائل شد. چنانکه اشاره شد، تأکید بر تأثیر اخلاقی تعالیم و باورداشتهای دینی، تنها به الهیون منحصر نمی شود؛ بلکه از سوی برخی از فلاسفه اجتماعی نیز پذیرفته و ابراز شده است. هگل می گوید: هدف و ذات مذهب حقیقی، از جمله مذهب ما (مسیحیت)، تربیت اخلاقی آدمی است (هگل / پرهام، ۱۳۶۹: ۷-۳۶). کسان دیگری نیز مانند آلبرخت ریچل نیز بوده اند که البته با انگیزه جدا کردن دین از مابعدالطبیعه، بر معنا و مقصود ذاتاً اخلاقی مفاهیم دینی تأکید کرده اند و هدف تعلیمات دینی را گسترش و تعمیق اخلاق عملی به منظور بهبود حیات بشری قلمداد نموده اند (الیاده / خرماهی، ۱۳۷۴: ۸-۱۵۷). کینگزلی دیویس نیز یکی از کارکردهای دین را «پشتوانه اخلاق اجتماعی» دانسته است و می گوید: برای ایجاد توهم جبر اخلاقی، اختراع یک قلمرو فراطبیعی ضرورت دارد. (Hamilton, 1995: 117) لیکن تفاوت الهیون با متفکرانی که به هر صورت دین را منشأ و والد اخلاق می شناسند، در این است که آنان برای دین حیطه و اهدافی فراتر از اخلاق عملی قائلند، در حالی که متفکرانی چون هگل و خصوصاً ریچل، هدف نهایی دین را تنها فراهم آوردن یک پشتوانه متین و قابل اتکا برای اخلاق می شناسند و نه پیش از آن.

دیدگاه دوم در این باب به امانوئل کانت تعلق دارد. کانت که در گام نخست، با نفی امکان هرگونه شناخت از مفاهیم و مقولات دینی، نسبت میان دین و معرفت را به کلی نفی نموده بود، در گام دوم بی آن که نسبت میان دین و اخلاق را منتفی سازد، آن را واژگونه کرد. او که با در

انداختن تردید در براهین معرفت‌شناختی اثبات وجود خدا و لزوم ایمان، بشر دیندار را در بلا تکلیفی و خلجان ذهنی رها ساخته بود، در جستجوی یافتن اسباب غیر معرفتی پیدایی دین، به ریشه و منشأ اخلاقی دین رسید و برخلاف تمامی برداشتهای رایج، ادعا کرد که: این اخلاق است که دین را می‌سازد و نه برعکس. او گوهر دین را اخلاق می‌دانست و سوای در پیش گرفتن طریقه‌های اخلاقی در زندگی، تمامی کارهای دیگری را که انسان برای خشنودی خدا انجام می‌دهد، توهم صرف و پرستش ساختگی و دروغین خداوند دانست^{۱۵} (کورنر / فولادوند، ۱۳۶۷).

دین و تقدس (Rel. & Sacredness)

بنابر تعبیر دورکیمی، جوهر دین تمایزی است که انسانها میان امر «قدسی» و امر «عرفی» قائل می‌شوند. بدین اعتبار، آن بخش از اندیشه، رفتار، اشیاء و اماکنی که از نوعی تقدس برخوردارند، به حوزه دین متعلقند و صبغه‌ای دینی دارند و آنچه از این «خیمهٔ تقدس» (The Sacred Canopy) بیرون بماند، به حیات عرفی بشر تعلق دارد و از حیطة و شمول دین خارج است. اندیشمندانی که این رویکرد را پذیرفته‌اند، خواسته یا ناخواسته دچار نوعی جهان بینی دوآلیستی گشته‌اند. دورکیم می‌گوید: حیات دینی و حیات دنیوی نمی‌توانند در آن واحد با یکدیگر جمع شوند و همزیستی داشته باشند. برای یک جامعه لازم است روزها یا دوره‌های مشخصی فارغ از اشتغالات دنیوی، برای پرداختن به امور دینی داشته باشد. به عقیده او هیچ دین و هیچ جامعه‌ای وجود ندارد که در آن، این تجزی زمانی صورت نگرفته باشد. دوآلیسم الیاده با تمایزگذاری میان «واقعیت» (Reality) و «مطلقیت» (Absolutness) که بشر آن را به امور مقدس نسبت می‌دهد، شکل گرفته است. او نیز همچون دورکیم به تجزی و گسستگی فضایی از منظر یک فرد دینی تأکید می‌کند و می‌گوید: از نظر یک فرد دینی بعضی از اجزاء فضا، کیفیاً از اجزاء دیگر متمایزند (Roberts, 1990:4-6). البته در مقابل این تلقی ثنوی از زمان و مکان، برداشتهای دیگری نیز وجود دارند که بدون هیچ‌گونه تمایزگذاری میان اجزاء جهان، کل هستی را مقدس می‌شمارند (Ibid).

پیوند زدن میان امر قدسی و دین حتمی از سوی مدعیان اصلی آن - دورکیم، برگر و الیاده - نیز هیچ‌گاه به معنی هم‌ترازی آن دو قلمداد نشده است. امر قدسی هنگامی در قالب دین

متجلی می‌گردد که:

۱. در اعتقاد و رفتار ظاهر گردد.

۲. اعتقاد و رفتار قدسی، به نحوی قالب گرفته و در یک چارچوب مدون نظام یابد.

۳. موجبات گرد آمدن و سازمان‌یابی مردمان، پیرامون این اعتقاد و رفتار سازمان‌یافته فراهم آید. زیمل فرآیند انتقال از امر قدسی به دین را «متعین شدن» (Objectification) نامیده است (Hammond, 1984:4) و هانری هویرت دین را به عنوان دستگاه اداره امور مقدس تعریف کرده است (ویلیم / گواهی، ۱۳۷۷: ۳۱).

دین و کلیسا (Rel. & Church)

هنگامی که دین در اجتماع خاصی منزل‌گزیند و در حیات خصوصی و جمعی اعضای آن به نحو آشکاری که نتوان حضور آن را نادیده گرفت، ظاهر شود، تبدیل به ساخت نهادینی گردیده است که در فرهنگ غربی و سنت مسیحی از آن به «کلیسا» تعبیر می‌شود. بر این اساس، کلیسا دیگر عنوانی برای مکان مقدسی که در آن برخی از اعمال مناسکی صورت می‌گیرد، نیست؛ بلکه مفهوم موسعی است که در تعریف دورکیم از دین، چونان شاخصی برای تمیز دین از جادو وارد شده است. کلیسا در این معنا، یک اجتماع واحد اخلاقی است (کوزر / ثلاثی، ۱۳۷۰: ۱۹۸) که مؤمنان را در سازمانی یکپارچه گرد هم می‌آورد و باور و رفتار دینی آنان را در قالبی نهادمند تداوم می‌بخشد و از این طریق بقا و استمرار حیات اجتماعی را تضمین می‌نماید. بدین اعتبار، کلیسا صورت «نهادینه شده دین» در اجتماع پیروان است که بنابر گونه‌شناسی تروئلیج، تنها یکی از صورتهای تجلی دین، و البته رایج‌ترین و فراگیرترین آن، در جامعه است.

دین و مذهب (Rel. & Denomination)

ارنست تروئلیج در گونه‌شناسی خود از سازمان‌یابی جمعی دین، نوع دیگری را با عنوان Denomination معرفی کرده است که ما مناسب‌ترین معادل را برای آن در زبان فارسی، «مذهب» یافتیم.^{۱۷} قطع نظر از معادلهای انگلیسی این دو مفهوم، معمولاً «دین» و «مذهب» در کاربردهای غیرفنی و عامیانه فارسی‌زبانان به مثابه بدیل یکدیگر به کار می‌روند. این ساده‌گزینی و تبدیل نابجا، نه تنها ما را از در اختیار داشتن اصطلاحات متعدد با معانی متفاوت محروم می‌سازد،

بلکه در بسیاری از موارد موجب خلط مفاهیم و دشواری تفاهم متقابل نیز گردیده است. «دین» به عنوان معادل Religion، مفهوم فراگیری است که به کلیت دین، قبل از تجلی خارجی اش تعلق می‌گیرد. برحسب چنین تعبیری، تا زمانیکه برداشتها و تلقیهای متفاوت از دین واحد، در قالب گروههای کلامی مجزا، شکل نگرفته و رسمیت اجمالی و تفصیلی نیافته است، چیزی به عنوان «مذهب» نیز هنوز به ظهور نرسیده است. تحقق بیرونی دین، در چارچوب یک «کلیسای واحد صورت می‌گیرد؛ ولی با بروز انشعاب در ساختار کلیسای واحد، مذاهب (Denominations) گوناگونی که هر یک انحصاراً داعیه اصالت و راست دینی (Orthodoxical) دارند، سر بر می‌آورند. بر این اساس، مذهب نه مرادف و نه قسیم دین است؛ بلکه نوع خاصی از تجلی خارجی آن در میان پیروان می‌باشد.

توکویل با عنایت به همین تمایز است که در کتاب دمکراسی در آمریکا، سبب و نتیجه دمکراسی در آن جامعه را ناشی از وجود «مذاهب متعدد» در آمریکا دانسته است. شرایطی که جوامع اروپایی، تحت سیطره کلیسای واحد کاتولیک یا پروتستان فاقد آن بودند.

دین و الهیات (Rel. & Theology)

«الهیات» را معادل کلمه Theology گذارده‌اند. ریشه این لغت، یونانی است و از ترکیب دو کلمه theos به معنی خدا و logos به معنی شناخت یا تفکر منطقی پدید آمده است که بر روی هم به مفهوم «تفکر منطقی درباره خدا» معنا می‌دهد. البته در بعضی عبارات، «کلام» معادل مناسب‌تری برای آن است. باید دانست که «الهیات» مفهومی فراگیرتر از «کلام» دارد؛ بدین معنا که در حالی که کلام به یک دین خاص اختصاص می‌یابد، الهیات می‌تواند به چند دین هم‌ریشه تعلق گیرد.

دین و الهیات به اعتباری هر دو وسیله‌اند؛ لیکن دین وسیله‌ای اشرف از الهیات است. چرا که الهیات ابزار «دینداری» است و دین، راه «رستگاری». اهمیت و نقش الهیات در دین از دو جنبه است:

۱. به جهت تأثیری که فکر و نظر بر «عمل» دارد و نقشی که بر نیت و «قصد عمل» می‌زند. چرا که اصل در دین، عمل و قصد عمل است.
۲. به جهت مقابله‌ای که با بدعتها و انحرافات در دین می‌کند.

در سنت‌های دینی، رویکردهایی وجود داشته که نسبت به الهیات، بی‌عنایت و حتی بدگمان بوده‌اند. در سنت مسیحی تمایلات «ضد الهیاتی» همراه با جریانهای «اصلاح‌گری دینی» رشد کرد و به تبع آن، هیمنه اندیشه ارسطویی بر سنت مسیحی، به نفع رویکرد اشراقی افلاطونی فروکاسته شد. الهیات مسیحی پس از ضربه اصلاحگری، از سوی سنت ایده‌آلیسم آلمان و رویکردی که از پس شلایر مایر راه افتاد و بر بُعد «تجربه دینی» (Religious experience) بیش از «باور دینی» (Religious believe) تأکید داشت، نیز مورد تردید و حمله جدی واقع شد. در ادواری از تاریخ اسلام نیز تمایلات اشراقی و شهودی در میان خواص، بر معرفت‌برهانی دین پیشی گرفت؛ لیکن هیچ‌گاه غلبه تام در میان قاطبه مسلمانان پیدا نکرد. ادیان ابتدایی یا اساساً فاقد جنبه‌های معرفتی-شناختی بوده‌اند و یا این بُعدشان در مقایسه با جنبه‌های مناسکی و رفتاری آن دین، کم‌اهمیت‌تر بوده است.

دین و ماوراءالطبیعه (Rel. & Supernatural)

مک‌گوئر معتقد است که اصولاً معتقدان به تعاریف «ماهوی» (Substantive) در جهان‌شناسی (cosmology) خویش به انقسام ثنوی «طبیعی / ماوراءالطبیعی» (Natural/Supernatural) از هستی می‌رسند و جوهر دین را نیز در هستی ماوراءالطبیعی می‌یابند؛ این در حالی است که قائلان به تعاریف «کارکردی» (Functional) بر انقسام «عرفی / قدسی» (Profane/Sacred)، آن هم در ذهن و تلقی معتقدان و نه در هستی خارجی پای می‌فشارند (McGuire 1981:4-9). با این تعبیر، «ماوراءالطبیعه» و «امر قدسی» دو امر متمایز و مبتنی بر فروزی متباین می‌باشند، گرچه ترادف قریبی میانشان جاری است و بعضاً از سر تسامح به جای یکدیگر به کار می‌روند.^{۱۸}

نزد بسیاری از ادیان، آن بخش از هستی که در قلمرو ماوراءالطبیعه قرار دارد، در هاله‌ای از تقدس پوشیده است؛ با این حال، امر مقدس چیزی فراتر از این قلمرو است. در بعضی از ادیان، خصوصاً ادیان ابتدایی، امر مقدس یا «تابو» (محرم) صرفاً به ماوراءالطبیعه مربوط و محصور نمی‌گردد؛ بلکه برخی از اشیاء و امور طبیعی را نیز در بر می‌گیرد. به علاوه، بعضی از آیینهای اجتماعی، مانند آیین کنفوسیوسی یا بودیسم که به عنوان دین شناخته شده‌اند، علی‌رغم این که هیچ برداشت محرزی از پدیده‌های ماوراءالطبیعی وجود ندارد، با امور مقدس به خوبی آشنایند.

به عنوان مثال، آیین بودا بدون هیچ اتکایی به ماوراءالطبیعه، توصیه‌گر یک بیداری درونی است.^{۱۹} نتیجه این که اولاً بستگی میان دین (به معنای عام) و ماوراءالطبیعه، یک نسبت ضروری نیست؛ بلکه از نوع تعریف و دایره شمول آن، که کدام دسته از تعلقات قدسی را دین برشمارد، تبعیت می‌کند. ثانیاً حتی در آن گروه از ادیان که میانه طبیعت و ماوراءالطبیعه را غیر قابل جمع ندانسته و آنها را دو بخش متفاوت و متکامل از هستی واحد می‌شناسند، تمامیت دین در ماوراءالطبیعه خلاصه نمی‌شود، بلکه جوهر دین، چیزی فراتر از امور ماوراءالطبیعی می‌باشد. از این رو، تعریف دین به عنوان اعتقاد به امر «مقدس» و یا باور به پدیده‌های «ماوراءالطبیعی» نمی‌تواند چنین ادیانی را به روشنی در برگیرد.^{۲۰}

۳) دین و مبادی تعریف

یکی دیگر از مواضع بروز تعدد و اختلاف در تعریف دین، آن است که عالمان دین پژوه مبنای و چارچوبهای متفاوتی را برای تعریف خویش برگزیده‌اند. طبعاً تعاریف حاصل از این تلاشهای نظری که نقطه عزیمت و محور تمرکز متفاوتی را اختیار کرده‌اند نیز مختلف خواهد شد. ما در ذیل برخی از آن مبادی گوناگون را که منشأ بروز تنوع در تعریف دین گردیده است برمی‌شماریم:

تعریف «حداقل» یا «حداکثر»

حد مطلوب و متعادل در تعریف دین آن است که از چنان جامعیتی برخوردار باشد که اولاً تمامی مصادیق خویش، اعم از ادیان الهی و غیر الهی، توحیدی و غیر توحیدی، شریعتی و غیر شریعتی را بپوشاند و ثانیاً مانع از ورود انواع شبه دین چون «جادو» (Magic)، «موهوم پرستی» (Superstition)، «افسونگری» (Witchcraft)، «روح‌گرایی» (Spiritualism) و دیگر ایسم‌ها و ایدئولوژیهای دنیوی و بالآخره رسوم و مراسم ملی، در ساحت شمول خویش گردد. به رغم این، دسته‌ای از اختلافها در تعریف دین از این مسأله سرچشمه گرفته است که در تعریف، سعی بر دربرگرفتن جمیع «مصادیق» دین و شبه دین با تمام ممیزهای متفرق در ذیل یک تعریف فراگیر شده است؛ بدین نحو که تعریف بر محدود خصوصیات بنا گردیده که در بیشترین مصادیق یافت می‌شود. در حالی که براساس منطبق قدیم، کمال در تعریف، حفظ نسبتی متوازن میان «جامعیت» و «مانعیت» است. در واقع با عدول از این اصل و خارج شدن از تعادل میان جامعیت و

مانعیت در تعریف بوده است که تعاریفی «حداکثری» یا «حداقلی» پدید آمده‌اند. تعاریف «حداکثری» آن دسته از تعاریفی‌اند که در واقع از سر جمع ویژگی‌های تمامی پدیده‌هایی که به عنوان دین شناخته شده‌اند، حاصل آمده‌اند و لاجرم همواره چیزی بیش از تک تک مصادیق خویشند. تعریفی که یینگر در مجله *Scientific study of Religion* از دین ارائه داده است، مثالی از همین نوع تعاریف اکثری گراست (Yinger, 1970:97):

«آنجا که نوعی آگاهی از مسائل همیشگی، جاری و ابدی بشر شکل می‌گیرد، جایی که مراسم و عقاید مرتبط با این آگاهی، مسیر یک توفیق نهایی را مشخص می‌نماید و در آنجا که در جهت ارتقای این آگاهی و تعلیم و پاسداشت این مراسم و عقاید، گروه‌هایی سازمان می‌یابند، در واقع یک دین به ظهور رسیده است.»

حُسن تعاریف اکثری‌گرا در شمول و جامعیت آن است، به طوری که قادرند تمامی مصادیق تاریخی دین را به طریقی در ذیل خویش جای دهند؛ لیکن دو ایراد مهم نیز بر این نوع تعاریف وارد است:

۱. وجود مفاهیم و عبارتهای کلی و بعضاً مبهم در تعریف، به شکلی که آن را از معرفت بودن (Conclusive) ساقط می‌کند.

۲. تضعیف اصل «مانعیت» و راه دادن برخی از پدیده‌های شبه دین به حیطه تعریف. در مقابل تعاریف حداکثری، تعاریفی از دین وجود دارند که به روش کلامیان، الگوی خاصی از یک دین تاریخی مشخص را مبنای تعریف خویش قرار داده و تمامیت دین را بر تراز آن استوار نموده‌اند. مشکل این تعاریف آن است که مصادیق بسیاری را از میان ادیان کامل تر که ابعاد بیشتر و گسترده‌تری دارند، از دایره شمول خویش خارج می‌سازند. نمونه‌های این تعاریف را در آراء دین پژوهان متعلق به یک سنت یا رویکرد نظری خاص که دین را به یکی از وجوه آن، مثلاً وجه عاطفی یا مناسکی‌اش، تقلیل می‌دهند، می‌توان سراغ گرفت. مثلاً دین در تعریف وایتهد، آن چیزی است که «فرد در تنهایی و خلوتش» بدان می‌پردازد؛ ماخر آن را «احساس اتکای محض» می‌داند و بالاخره آن را تایلور «اعتقاد به ذوات روحی» و اسپيرو، «عقیده به موجودات فرا بشری»^{۲۱} تعریف کرده‌اند. این تعاریف را از آن نظر حداقلی شمردیم که با الگو قرار دادن دینی خاص، تنها به جنبه «فردی» دین و یا صرفاً به بُعد «عاطفی» یا «اعتقادی» آن توجه کرده و از دیگر ابعاد و جنبه‌های آن غفلت ورزیده‌اند.^{۲۲}

تعریف «اشتمالی» یا «حصری»

تعاریف «اشتمالی» (Inclusive) و «حصری» (Exclusive) چیزی غیر از تعاریف «حداقلی» یا «حداکثری» است. در حالی که تعاریف یادشده اخیر بر دامنه شمول و گستردگی «مصادیق» خویش معطوفند، تعریف اشتمالی یا حصری بر فراگیری یا محدودیت «ابعاد» موضوع نظر دارد. بدین اعتبار، «اشتمالی» یا «حصری» بودن تعریف به «موضوع» آن تعلق می‌گیرد و حاکی از نگاه و تلقی کسی است که آن تعریف را از موضوع ارائه داده است؛ در حالی که «حداکثری» یا «حداقلی» بودن، خصوصیتی است که به خود «تعریف» مربوط می‌شود و از این امر ناشی می‌گردد که تا چه حد بر «جامع بودن» و یا «مانع بودن» تعریف تأکید شده باشد.

در تعاریف اشتمالی از دین که عمدتاً توسط متکلمان، آن هم متکلمان مسلمان ارائه گردیده است، دین نه تنها تجلی گاه تمامی عناصر «فکری»، «عاطفی» و «رفتاری» بشر است، بلکه تمامی عرصه‌های حیات «فردی» و «اجتماعی» وی را نیز در بر می‌گیرد. این تعاریف، در عین پذیرش فرض «جامعیت» برای دین، «جهانی بودن» و «جاودانگی» را نیز برای دین حق، مسلم می‌گیرند. ۲۳ در مقابل تلقی اشتمالی از دین، برداشت حصری از آن وجود دارد که رویکرد غالب در سنت مسیحی و فرهنگ غربی است.

رولند رابرتسون نیز این دو دسته تعریف از دین را به خوبی از هم بازشناخته است. از نظر او تعریف اشتمالی آن است که در آن، دین به عنوان یک نیروی نافذ در حیات اجتماعی وارد می‌شود و تا حد یک «ایدئولوژی دنیوی» ارتقا می‌یابد؛ در حالی که تعریف حصری از دین، آن را به فعالیت‌های دارای جهت ارادی به سوی معنویت و ماوراءالطبیعه محدود می‌سازد (Falding***:3). فالدینگ خود نیز به یک تعریف اشتمالی و بسط یافته از دین که به جوهر معنوی و ماوراءالطبیعی آن آسیب نرساند، قائل است (Ibid). یواخیم واخ نیز از جمله کسانی است که ضمن التفات به وجود این دو رویکرد در مسأله تعریف، جانب آن دسته از تعاریف دین را گرفته است که به طور توأمان به ابعاد نظری (آموزه‌ای)، عملی (مناسکی) و تجلیات اجتماعی (کارکردی) دین توجه نموده‌اند. او معتقد است که هر یک از برداشتهای حصری و یکسویه از دین، تنها بخشی از حقیقت را بیان می‌نمایند و با تأکید بر یک بُعد، ابعاد دیگر دین را از نظر دور می‌دارند (Wach, 1944:17-34).

میان برداشت «حصری» از دین، داشتن نگاه «بیرونی» نسبت به آن و ابتدای تعریف بر ادیان

«محقق»، نوعی پیوند و بستگی وجود دارد و اتفاقاً همگی نیز مولود خاستگاه به هم آمیخته مسیحی-غربی می باشند. بسیاری از تعاریفی که متفکران غربی از دین ارائه داده اند، مصادیق روشنی از برداشت «حصری» از دین هستند؛ بدین معنا که آنان با نظر به انواع ادیان تاریخی از منظری بیرونی، بر بارزترین جنبه مشترک در آنها متمرکز شده و تعریف خود از دین را در معنای محصور شده در همان بُعد ارائه نموده اند.

اختلاف در روآوری به تعاریف اشمالی یا حصری از دین از آنجا ناشی می شود که براساس سنتهای دینی رایج و روح حاکم بر آموزه های هر یک، دسته ای کمال دین را در آن دیده اند که هیچ امری از آن خارج نماند و هیچ حوزه و قلمروی مستقل از آن تصور نشود، در حالی که دسته دیگر، دین کامل را به این معنا گرفته اند که در معنای حصری اش کامل باشد و از قلمرو دین بیرون نیفتد.

دین «حق» یا دین «محقق»

تفاوت دیگری که میان علوم متکفل مطالعات دین پژوهی وجود دارد و آنها را در دو دسته متمایز، برحسب نگاه بیرونی و درونی به دین، از هم جدا می سازد، در ابتدای تعریف بر دین

«حق» یا دین «محقق» ظاهر می‌شود. تعریف دین از منظر یک کلامی که نگاهی درونی به موضوع مورد مطالعه خویش دارد، علاوه بر متکی و مقید بودن به یک دین خاص، بر صورتی از آن دین استوار است که نزد معتقدان به عنوان چهره حقیقی و راستین آن شناخته می‌شود. تعریفی که یک کلامی از دین به طور کلی و یا از یک دین خاص ارائه می‌دهد، همواره با آنچه در واقع و در تاریخ آن دین محقق شده است، فاصله‌ای بسیار دارد. فاصله همیشگی میان «حقیقت» تا «واقعیت» دین نه تنها از ناهمراهیهای محیطی و ناتوانیهای بشر در تحقق کامل اندیشه و آرمانهای خویش ناشی می‌گردد، بلکه حفظ عمدی و آگاهانه این فراق و فاصله، به علاوه، از یک اراده سنجیده به منظور تقویت انگیزه تلاش و ترغیب موالیان به مجاهدت در راه کمال دین برمی‌خیزد که نتیجه تبعی آن، استعلای فردی و اجتماعی پیروان آن دین می‌باشد؛ به همین دلیل است که همواره تمایل آگاهانه‌ای در بین کلامیان برای ارائه تعریفی مبتنی بر حقیقت دین وجود داشته و دارد. این در حالی است که دیگر عالمان دین پژوه که از موضع بیرونی به دین نظر کرده‌اند، ضمن احتراز از ورود به بحثها و مجادلات مربوط به درستی و حقانیت دین، عمدتاً به دین محقق متوجه بوده‌اند و تمامی همشان بر این قرار داشته است که در مقام تعریف، آنچه را که در واقع تاریخی و گستره اجتماعات بشری به عنوان دین شناخته شده است نشان‌گیرند و به چنگ آورند. این مشی، یعنی ابتدای تعریف بر دین محقق، مشرب مورخان، مردم‌شناسان، روان‌شناسان و جامعه‌شناسان است؛ در حالی که فیلسوفان دین را باید در جایگاهی در میانه تعاریف کلامی از دین حق و تعاریف غیر کلامی از دین محقق نشانند. هرچند تعاریف فیلسوفان از دین، موضع جانبدارانه و مقید کلامیان را ندارد، در عین حال مبتنی بر تجلی تاریخی ادیان هم نیست. بلکه مدعیات موالیان درباره دین حقیقی را نیز در کشف از «حقیقت دین» در نظر می‌گیرد.

در میان تعاریف جامعه‌شناسان، تعریف رهیافت «وجودی» از دین در ابتدای بر صورت محقق، صراحت و تأکید بیشتری دارد؛ تا جایی که گفته می‌شود فرض اصلی طرفداران این رهیافت، مبتنی بر این عقیده است که تحقیق معتبر و اصولی درباره معنا و حقیقت پدیده دین تنها هنگامی میسر است که دین، خود را به عنوان یک نهاد زنده و ماندگار در زندگی بشر تثبیت کرده باشد؛ نه این که صرفاً به عنوان یک اندیشه انتزاعی یا گونه‌ای از نظام حقوقی یا اخلاقی مطرح شود (همتی ۱۳۷۵).

«ریشه»، «ذات» یا «کارکرد» دین

بخشی از علل بروز تعدد در تعریف دین، ناشی از تنوع در مبادی و تفاوت در مدخل ورود دین پژوهان به موضوع دین است. مردم‌شناسان و معدود جامعه‌شناسانی که در بحث از دین، به بررسی «ریشه» دین و منشأ دین باوری پرداخته‌اند، طبعاً تعریف خویش را بر همین جنبه استوار ساخته‌اند. این دسته از تعاریف، به ناگزیر، از تعاریف کسانی که به دستیابی بر «ذات» دین اهتمام داشته و یا بر «کارکرد»های آن تأمل و تأکید نموده‌اند، مجزا می‌گردد؛ به نحوی که اساساً امکان هرگونه مقارنه و قیاس را در ترجیح یکی بر دیگری محال می‌سازد.

مک گوئر در کتاب **Religion: The Social Context** دو دسته از تعاریف دین را از هم متمایز ساخته و آنها را تعریف «ذاتی» (Substantive def.) و تعریف «کارکردی» (Functional def.) نامیده است (McGuire 1981:4-7). او می‌گوید تعاریف ذاتی یا جوهری، به «چیستی» دین نظر دارند، در حالی که تعاریف کارکردی به آثار و تبعات فردی و اجتماعی آن توجه می‌نمایند. امتیاز تعاریف جوهری بر تعاریف کارکردی این است که مشخص‌تر و معرّف‌ترند و ذات و محتوای دین را بهتر نمایان می‌سازند؛ بنابراین از طریق این تعاریف، سهل‌تر می‌توان دین را از غیر دین و شبه دین متمایز ساخت. البته همین امتیاز، خود موجب نقیصه دیگری در این نوع تعاریف است و آن این که این قبیل تعاریف در قیاس با تعاریف کارکردی دین، از بستر دینی-فرهنگی شخص تعریف‌کننده بیشتر تأثیر می‌پذیرد. از این روست که تعاریف جوهری متفکران غربی، عمدتاً بر دین مسیحی-غربی منطبق شده است و برخی از آنها تنها یک دین خاص را شامل می‌گردد.

واضح است که در تعاریف به اصطلاح جوهری، به دلیل دشواری کشف ماهیت و ذات پدیده‌ای مثل دین، صرفاً به شناسایی خصوصیات «نوعی» به جای «ذاتیات» آن اکتفا شود؛ پس در واقع، تعریف ذاتی دین را باید مدعایی بدون مصداق دانست. ۲۴ در تعاریف «نوعی» چون سعی می‌شود که بر فصول مشترکی دست گذارند تا مصادیق هرچه بیشتری را در برگیرد، به شمولیتی به مراتب فراتر از تعاریف جوهری دین (به فرض وجود) دست پیدا می‌کنند؛ پس، از این جنبه، در میانه تعریف «جوهری» و تعریف «کارکردی» قرار می‌گیرند.

تعاریف «کارکردی» که عمدتاً توجه جامعه‌شناسان و تاحدی روان‌شناسان اجتماعی را به خود جلب کرده است، در پی پاسخگویی به این پرسش است که: اساساً دین دارای چه

کارکردهای فردی و اجتماعی است؟ آن قدر که نتایج و آثار باور و رفتار دینی برای رهیافت کارکردی اهمیت دارد، ریشه و منشأ دین و حقیقت و حقایق^{۲۵} آن اهمیت ندارد و توجهی را در این گروه بر نمی‌انگیزد. مک‌گوئر از این جهت تعریف کارکردی را در مقابل تعریف جوهری دین نشانده است که:

۱. تعریف جوهری به نوعی بر گزارش «دینداران» استوار است، در حالی که تعریف کارکردی از گزارش «ناظران» حاصل می‌آید و تا حد زیادی نسبت به تلقی و مدعای دینداران از اغراض و انگیزه‌های خود بی‌اعتنا و بلکه بدگمان است؛

۲. آن موضع که به سبب ابتدای تعریف بر گزارش دینداران، نقطه ضعف تعریف جوهری قلمداد می‌شود - یعنی قوم‌محورانه بودن تعریف - شاید نقطه قوت تعریف کارکردی باشد؛ چرا که ظاهراً این نوع تعاریف بر گزارش ناظران بیطرف استوار است. اما نقیصه «مانعیت» در تعاریف اخیر، در تعریف جوهری تا حد زیادی جبران می‌شود.

هرچند در مقابل رغبت جامعه‌شناسان به عرضه تعاریف کارکردی از دین، فیلسوفان دین به ارائه تعاریف جوهری تمایل بیشتری نشان داده‌اند؛ این مسأله مانع از آن نبوده است تا جامعه‌شناسانی چون دورکیم در صورت ابتدایی حیات دینی، به جستجوی ریشه واحدی برای ادیان متعدد و باور دینی در جوامع مختلف برنخیزند.^{۲۶}

تعریف مبتنی بر «تجربه» یا مبتنی بر «تجلی»

تعاریفی از دین که بر «تجربیات» درونی و شخصی تأکید دارند، لزوماً و تماماً همان تعاریفی نیستند که بر ابعاد فردی دین تصریح کرده‌اند. همچنین است وضع تعاریف مبتنی بر «تجلیات» بیرونی دین که نمی‌توان و نباید آنها را همان تعاریف جمع‌گرایانه از دین تلقی کرد. هریک از این دو نوع تعریف می‌تواند بر هریک از ابعاد فردی یا جمعی «تجربه» دینی و آثار و پیامدهای فردی یا جمعی «تجلی» دین اشاره داشته باشد؛ در عین حال، تفاوت‌های بارزی از جنبه‌های دیگر، میان این دو دسته تعریف وجود دارد.

دسته نخست، یعنی تعاریف مبتنی بر تجربه، اصولاً بر نوعی تفهم، همدلی و مشارکت تکیه دارند و بر لزوم پدید آمدن یک احساس مشترك با موضوع مورد مطالعه خویش تأکید می‌نمایند؛ در حالی که دسته دوم تعاریف که ناظر بر عنصر تجلیات دینی است، عمدتاً به مشاهده و سنجش‌های

عینی اهمیت می دهد و بر تحلیل و تبیین استوار می باشد.

تعاریف مبتنی بر «تجربه» دینی از پیش به ما می آموزند که هر دین به تنهایی موضوع مطالعه مستقلی است و از آنجا که در یک موقعیت تاریخی و بستر فرهنگی خاص و بی همانندی تحقق یافته است، دارای خصوصیات منفرد و منحصر به خویش می باشد و لاجرم امکان هرگونه مطالعه و ارزیابی بیرونی و تعمیم دهی کلی راجع به دین را از جستجوگر آن سلب می نماید. به علاوه، رهیافت تجربه دینی خواهان آن است که حوزه مورد نظر خویش را از هیمنه قواعد و داوریهای علمی رها ساخته و از احتجاجهای صرفاً معرفتی آزاد نماید تا عرصه کاملاً متفاوتی برای تأملات همدلانه و تفسیرهای معناکاوانه درباره دین فراهم آید. این در حالی است که تعاریف مبتنی بر تجلیات دینی بر پایه پیشفرضها و الزامات دیگری استوار گردیده اند؛ از این منظر، صورتهای متنوع دین در جوامع گوناگون، دارای منشأ و آثار نسبتاً مشابهی است و همین امر، امکان مطالعات تبیینی و تطبیقی را با استفاه از روشهای جاری در مطالعات تاریخی و جامعه شناختی برای پژوهشگران دین شناس فراهم آورده است.

از همین روست که نوعاً تعاریف متمرکز بر تجلیات دین، در میان جامعه شناسان و مورخان رواج یافته است و در مقابل، متکلمان و مردم شناسان و بعضاً فیلسوفان دین به سوی تعاریف منعطف به تجربه دینی کشیده شده اند.

تعریف «فردی» یا «اجتماعی» از دین

خاستگاه اولی و اصلی دین کجاست؟ آیا این نیازها و کششهای درونی فرد و ذهن سیال و خلاق نوابغ بشری است که از پیش خود به ابداع و آفرینش چیزی به نام دین مبادرت ورزیده اند یا الزامات زندگی جمعی و ضرورتهای فرافردی اجتماع بوده است که این احساس نیاز را در اعضای خویش پروراندند و دیگری را به برآورده ساختن آن وادار نموده است؟ حتی اگر از فضای انگاره ای (Paradigm) کسانی که دین را فرآورده بشری می شناسند، به درآییم و از منظر الهیون بدان نظر کنیم، باز این سؤال همچنان باقی است و در جستجوی پاسخ.

با قبول منشأ الهی برای دین (دست کم برای ادیان توحیدی)، سؤال این است که آیا ابلاغ دین توسط رسولان الهی صرفاً به منظور پاسخگویی به نیازهای فردی بشر صورت گرفته است یا در راستای فراهم آوردن مستلزمات حیات جمعی مؤمنان قرار داشته است؟ مخاطبان این قبیل ادیان،

افرادند یا جوامع؟ اگر افرادند، پس حکمت انزال شرایع که ناظر بر حیات جمعی و مناسبات گروهی پیروان است، چیست؟ و چرا دَمَار و هَدَم به سبب عصیان و بی دینی، بر سر تمامی یک قوم و ملت فرود می آید؟ و اگر هدف و خطاب دین، جوامعند، پس صواب و عقابی که نوعاً در ادیان، افراد را بدان بشارت می دهند و از آن می ترسانند، برای چیست؟

برای پاسخگویی به این سؤالات، تلاشهای بسیاری شده است و پاسخهایی کمابیش قانع کننده و غالباً از نوع «هم این و هم آن» نیز بدان داده شده است؛^{۲۷} اما چنین نبوده است که کسانی به سوی راه‌حلهای «یا این و یا آن» نروند.

از پیش روشن است که پاسخهای روان‌شناسان درباره «از کجایی» و «چرایی»های دین، ناظر به فرد انسانی است و پاسخ جامعه‌شناسان، از جامعه انسانی برخاسته و به آن نیز برمی‌گردد. در عین حال، چنین نیست که این قاعده کلی در هیچ جا نقض نشده باشد یا منحصر به جامعه‌شناسان و روان‌شناسان باشد. به هر صورت، آنچه مهم است، آن است که در تعریف و تبیین دین، ثقل نگاه برخی از دین‌پژوهان به سوی فرد منعطف بوده و آن را محمل و محمول دین شمرده‌اند و برخی دیگر بر اجتماع تأکید داشته و مسائل و مقولات آن را در بستر جامعه پی‌جویی کرده‌اند.

معمولاً برای نشان دادن شدت افتراق میان این دو دیدگاه متفاوت، از تعریف و ایتهد در یک سرطیف و تعریف اسمیت در سر دیگر آن استفاده می‌نمایند. در حالی که ایتهد، دین را آن چیزی می‌داند که فرد در تنهایی و خلوتش به آن می‌پردازد، اسمیت آن را یک الزام جمعی، و کمتر یک انتخاب و تعلق خاطر شخصی به حساب می‌آورد. رابرتسون اسمیت صراحتاً با کسانی که دین را منبعث از تمایلات فردی و کششهای درونی می‌دانند و یا کارکردهای آن را نجات و رستگاری روح فردی می‌شناسند، سخت مخالف است و معتقد است ریشه و خاستگاه دین، گروه است و اثر و دستاورد آن، به جماعت تعلق دارد (Hamilton, 1995:97).

پاسخ‌بینگر به این مسأله به گونه دیگری است. او می‌گوید اگر چه دین نیازهای اساساً روانی بشر را برآورده می‌سازد، با این حال، یک پدیده اجتماعی است؛ چرا که به نظر او باورداشتهای شخصی تا وقتی که تعلق اجتماعی نیافته‌اند، نمی‌توانند موجب یک دین باشند. او نتیجه می‌گیرد که دین، هم به نیازهای فردی و هم به ضرورتهای اجتماعی پاسخ می‌دهد (Ibid:118). هانری برگسن نیز با همین تلقی مدعی است: چه دین را به صورت ذاتی و چه به تبع، اجتماعی بدانیم، به

هر حال نقش اجتماعی آن غیر قابل تردید و نادیده گرفتن است (برگسن / حییبی، ۱۳۵۸: ۸).

۴) رهیافتهای نظری در تعریف دین

تا بدینجا به سه دسته از عوامل تنوع بخش در تعریف دین پرداخته شد. نخست تأثیر حوزه‌های مختلف دین‌پژوهی و منظرهای متفاوت مطالعه بر تنوع پیدا کردن تعاریف و سپس اثر کم‌دقتیهای رایج در تمیزگذاری روشن میان دین و مفاهیم مترادف و نزدیک که سهواً موجب بروز معضل تعدد می‌گردد و بالاخره توجه دادن به عامل اتخاذ مبادی و مقاصد مختلف در تعریف که می‌توانند قالبهای گونه‌گونی را برای ابتدای یک تعریف عرضه نمایند. اینک و در بخش پایانی این بررسی، به مهم‌ترین عامل ایجاد تنوع و تعدد در تعریف دین، یعنی «رهیافتهای نظری» اشاره می‌شود.

همچنان که در مطلع مقال نیز اشاره گردید، نسبت میان «تعریف» و «تبیین نظری» یک موضوع چنان وثیق و محرز است که با واکاوی دقیق، براحتی می‌توان از یکی به دیگری رسید. هرچند که شرط نخست راهیابی اندیشه‌های مختلف به یکدیگر و ممکن شدن تضارب و چالش، وجود مفاهیم و مبادی مشترک و تعریف متفق‌علیه درباره‌ی یک موضوع می‌باشد؛ با این حال، تعاریف ارائه شده از دین به شدت تفریدی و غیرقابل امتثال و پذیرش همگانی است و صبغه‌ی پررنگی از رویکرد ویژه و اختصاصی تعریف‌کننده را با خود دارد.

در این بخش تلاش شده است تا با مروری بر مهم‌ترین رهیافتهای نظری مطرح و شناخته شده در مطالعات دین‌پژوهی، نقطه‌تأکید و تمرکز هر یک را که باعث متمایز شدن مسیر از سرآغاز تعریف تا نهایت تبیین گردیده است، کشف و معرفی نماییم.

تحویل‌گرایی (Reductionism)

«تحویل‌گرایی» یکی از گرایشهای شایع در تعریف و تبیین پدیده‌های پیچیده‌تر اجتماعی و فرهنگی است. در این رهیافت این تمایل وجود دارد که موضوع موردنظر، نه به مثابه‌ی یک پدیده‌ی اصیل و قابل توجه، بلکه به عنوان تجلی و تظاهری از عوامل بنیادی و شناخته شده‌تر نزد عالمان قلمداد گردد؛ لذا در تعریف و تبیین چنین پدیده‌هایی، تلاش می‌شود تا با کنار زدن لایه‌های رویین و صورت ظاهری پدیده‌ی مورد مطالعه، به کُنه و بنیان آن که ریشه در پدیده‌های دیگری دارد،

دست یافت و رابطه نهفته میان آن «جذور» و این «شاخسار» مکشوف گردد. از همین رو، مشرب تحویل‌گرایی در بحث از دین سعی دارد باور دینی را از طریق ارجاع به مبادی غیردینی مانند «وضع روانی افراد»، «مقتضیات اجتماعی»، «شرایط اقتصادی» و «مناسبات قدرت» و غیره تبیین نماید. ۲۸

تعاریف تحویل‌گرایانه از دین را به دوره آغازین مطالعات دین‌پژوهی در غرب، که به شدت متأثر از اندیشه‌های «پوزیتیویستی» است، نسبت می‌دهند. از آنجا که نگره اثباتی هیچ‌گونه اصالت و اعتباری برای تعلقات لاهوتی بشر قائل نبود و بر پایه مفروضات خشک «سیانتیستی»، هرگونه گرایش دینی را نوعی انحراف و رجعت به مرحله «کودکی بشر» می‌دانست، در بررسی چرایی و چگونگی دوام و رواج باور دینی در مرحله اثباتی حیات بشر، به مشابه یک پدیده نامتعارف و مرضی، به جستجوی اسباب به وجودآورنده آن در مبادی و منابع دیگر برخاست.

تحویل‌گرایی بیش از آن که یک «مکتب» نظری به معنای دقیق کلمه باشد و یا «رهیافتی» با اصول موضوعه تعریف شده و دارای چارچوب مشخص و پذیرفته شده تا کسانی خود را آگاهانه متعلق به آن بشناسند، در واقع حکم نوعی ارزیابی و آنگ را دارد که دیگران به یک نظریه یا تبیین منتسب می‌نمایند. از این رو، هیچ اندیشمندی را در هیچ حوزه‌ای نمی‌توان یافت که داوطلبانه خود را تحویل‌گرا بنامد و یا چنین وصفی را در حق نظریه خویش بپذیرد. در عین حال کثیری از مکتوبات را می‌توان سراغ گرفت که در آن، دیگران به داشتن نگاه تحویل‌گرایانه در تعریف و تبیین یک پدیده متهم شده‌اند.

برخی با توسع در معنای تحویل‌گرایی، هر نوع رویکردی را که به ریشه‌یابی باور دینی در خارج از «نیاز فطری انسان» دست یازیده باشد، به داشتن چنین رهیافتی متهم کرده‌اند. برحسب این برداشت، تقریباً کلیه مباحثی که در باب «ریشه دین» از سوی دین‌پژوهان مطرح شده و به عواملی چون «ترس»، «جهل»، «احساس گناه»، «عقدہ‌های روانی»، «استعداد نمادسازی» بشر اشاره نموده‌اند، به نحوی در قالب رهیافت تحویل‌گرایانه جای می‌گیرد. این تشتت در انتساب یا عدم انتساب تعاریف و تبیین‌های مختلف از دین به رهیافت تحویل‌گرایانه، طبعاً از آنجا ناشی می‌گردد که تحویل‌گرایی بیشتر نوعی اتهام به شمار می‌آید تا اتصاف. در واقع، تحویل‌گرایان متهمند که با تحویل یک پدیده به پدیده و عوامل دیگر، دچار نوعی تقلیل‌گرایی و ابدال غیرقابل توجیه گردیده‌اند و به قصد حل مسأله، صورت آن را پاک کرده‌اند. برای پرهیز از اطناب بیشتر در

این مجال و با تاسی از تلقی شایع، ما در اینجا تنها به مروری بر دو رویکرد شناخته شده در این رهیافت که منتسب به لودویک فوئرباخ و کارل مارکس می باشد، اکتفا می کنیم.

دیدگاه فرافکن (Projectionism)

دیدگاه «فرافکن»، دین را اساساً یک محصول بشری می داند و مدعی است که خدا و خدایان همان آرزوهای گسترش یافته و تمایلات بزرگ نمایی شده بشری اند. از این منظر، حقیقت الهی چیزی نیست جز همان ذات و صفات انسانی که از محدودیتهای فردی و عینیهای جسمانی، رها گشته و در موجودی مستقل و جدا از انسان، تعالی یافته و مورد تکریم قرار گرفته است. ساختن خدایی بر قیاس و صورت انسان و متصف نمودنش با سیرت و صفات پسندیده بشری، در واقع خلق ذهنی خدا توسط انسانی است که خود نیز او را خالق نام نهاده است.

فوئرباخ بانی این رویکرد مدعی است که باید رموز «خداشناسی» را در «انسان شناسی» جست. او با وهمی (Illusion) خواندن دین، آن را نشانه جدافتادگی انسان از خویشتن خویش معرفی می کند و می گوید: «وجود دین به معنی از خود بیگانه شدن انسان است. انسان ها از طریق دین، تحت تابعیت آفریده ناخودآگاه خودشان درمی آیند.» (زندگی و اندیشه مارکس: ۱۱۵)

فوئرباخ در عین حال اذعان می نماید که دین سازی بشر از نیاز او به داشتن یک پشتوانه متعالی در حیات فردی و اجتماعی اش برمی خیزد. او می گوید: «خدا مقوله ای است که انسان در حیات خویش به او احتیاج دارد.» (کاپلستون/ بهبهانی و حلبی، ۱۳۷۱: ۲۹۱)

فوئرباخ اگرچه سعی دارد تا بالاخره تعریفی از دین ارائه دهد، در عمل تنها درباره ماهیت ذواتی که ادیان آنان را به عنوان «اله» خویش می شناسند، سخن گفته است. مک گوئر این تعریف را از او درباره دین نقل کرده است: (Mc Guire, 1981:9)

«دین - حداقل مسیحیت - علقه بشر به خویش یا به تعبیر صحیح تر به ذات خویش

است.»

دیدگاه فرافکن فوئرباخ درباره دین، شباهت بسیاری به نظریه دورکیم درباره ریشه ادیان ابتدایی دارد؛ با این تفاوت که فوئرباخ به ریشه های فردی اعتقاد دینی بشر اشاره نموده است و دورکیم به عوامل اجتماعی پیدایی آن. نتیجه طبیعی رویکرد فرافکن به دین، برخاستن ندای «مرگ خدا» از سوی فردریک نیچه بود. مدعای نیچه در واقع پاسخ مثبتی است به دعوت تلویحی

فوئرباخ که انسان جدید باید از این پس، خودش برای خودش بیندیشد و راه و روش زندگی اش را خود انتخاب نماید. ۲۹

یونگ و نظریه «روانی» اش را از جنبه ای باید در شمار نظریه های فرافکن قرار داد؛ زیرا که معتقد است مرجع و مابزای حقیقی تمامی عقاید دینی، یک امر روانی است و خدای موجود در ماورا، صرفاً یک فرافکنی از همان صورت خداست که در روان ما وجود دارد. (کیویت / کامشاد، ۱۳۷۶: ۱۰۵)

نظریه افیونی دین (Opium Theory)

رویکرد افیونی یا تخدیری دین، نظریه ای است که دین را به مثابه یک «ایدئولوژی» می بیند که کارکرد اصلی اش توجیه ستم و ظلمی است که بر طبقات پایین اجتماعی روا می رود. دین به عنوان «افیون اجتماعی» (Social Opium)، نقش و کارکردش «تخفیف ظرفیتهای انقلابی» و پرخاشگرانه گروهای فرودست جامعه، پدید آوردن «صورت کاذبی از انسجام اجتماعی» در غیاب پیوندهای مشترک میان طبقات و اقشار مختلف مردم و بالاخره «مشروعیت بخشی به نظام حاکم» می باشد. کارل مارکس و همفکر نزدیکش، فردریک انگلس، تحت تأثیر آراء لودویگ فوئرباخ درباره دین، برای دین و باور دینی هیچ اصالت و اعتبار مستقلی قائل نبودند و آن را در چارچوب مناسبات طبقاتی، همچون یک پدیده تبعی، درجه دوم و روبنایی تبیین می کردند. ۳۰

این دو نیز خود را ملزم به ارائه تعریفی از دین که در سراسر آثار فراوان خویش قصد کوچک شماری و غیر مهم قلمداد کردن آن را داشتند، نمی بینند. چیزی که گاهی به عنوان تعریف دین از آنها نقل می شود، منحصر در این است:

«دین، خودآگاهی و خوداحساسی انسانی است که هنوز خود را کشف نکرده و یا

خود را گم کرده است. دین، «تحقق خیالی» (Fantastic Realization)

ذات بشر است؛ چرا که ذات بشر واقعیت حقیقی ندارد.»

در این تعریف، ردپای گرایش تحویل گرایانه فوئرباخی کاملاً مشهود است. در بیان مشهور دیگری که از مارکس منقول است و به دشواری بتوان آن را تعریف دین قلمداد کرد، نگرش کارکردی غلبه دارد. مارکس در معرفی دین به عنوان «افیون توده ها» (Opium of people) در

واقع، به کارکردهای آن برای طبقات حاکم در «حفظ وضع موجود» نظر داشته است. برداشت و بیان نخست وی از دین را از آن رو تحویل گرایانه دانسته اند که در تعریف و تبیین دین، به سراغ پدیده‌ها و عوامل خارج از آن رفته و وجود هرگونه تعدد و تنوع در آموزه‌ها و تجربیات تاریخی ادیان مختلف جهانی را نادیده انگاشته است و آن را در جهت تأیید و تثبیت ایده ماتریالیسم تاریخی و تئوری نزاع طبقاتی به کار گرفته است. تعاریف افیونی از دین که براساس صورت خاصی از دین - مسیحیت - و برهه تاریخی قرن هجدهم و خاستگاه اروپایی آن شکل گرفته است، در توصیف و تبیین بسیاری از مصادیق دیگر باور دینی در دوره‌های تاریخی متفاوت و جوامع مختلف که بعضاً حامل ویژگیهای مورد اشاره این رویکرد نمی‌باشند، ناتوان است.^{۳۱}

کارکردگرایی (Functionalism)

کارکردگرایی رهیافتی است که باید ریشه‌های آن را در فایده‌گرایی (Utilitarianism) جست. ۳۲ راسل بستر نظری مکتب اخیر را در شکاکیت پیرهو (متوفای ۲۷۵ ق. م.) می‌داند که تشکیک در واقع نمایی «حواس» را به «منطق» و «اخلاق» نیز تسری داد. با محال دانستن تشخیص رجحان فعلی بر فعل دیگر از طریق براهین عقلی و ارزشیابی اخلاقی، لاجرم تنها حجت ترجیح و یکتا راه بیرون شدن از سرگردانی، کشف «فواید» (Utility) مترتب بر آن در «عمل» (Practic) خواهد بود. (راسل/ دریا بندری، ۱۳۶۵: ۳۳۹-۴۰)

کارکردگرایی یکی از مکاتب سازگار و ملائم با تبیین‌های جامعه‌شناسانه است و به همین رو در جامعه‌شناسی از محدوده یک مکتب و یک رویکرد نظری پافراتر نهاده است و در پس زمینه تئوریک غالب نظریه‌های جامعه‌شناختی، ردپایی از آن را می‌توان یافت. دو انگیزه و عامل متفاوت، شکل‌دهنده جریان گسترده کارکردگرایی در مطالعات دین پژوهی بوده است:

۱) تعلق نظری دین‌شناس به رهیافت کارکردگرایانه.

۲) ترجیح و تمایل هوشیارانه صاحب نظر، در انتخاب سؤالات آسان‌تر درباره دین که نوعاً در این رهیافت مطرح و پاسخ داده می‌شود.

برای دین پژوه آشنا با پیچیدگیهای مربوط به مسأله «جوهر» و «معنا»ی دین و آگاه از تلاشهای بی‌سرانجام صرف شده در جستجوی یافتن پاسخ برای «چیستی» آن، رهیافت کارکردگرایی نه یک

انتخابِ تئوریک، بلکه نوعی اعلام انصراف از پیمودن راههای دشوار بوده است. در چارچوب نظری این رهیافت،

سؤالاتی درباره «کارکرد»های فردی و اجتماعی دین و

«چرایی» آن مطرح می شود که نوعاً پاسخهای در دسترس تری دارند.

کارکردگرایان در پاسخ سؤال نخست به بحث از آثار و پیامدهای دین و مناسبات آن

با دیگر حوزه های اجتماعی می پردازند و در پاسخ سؤال دوم به جای بررسی منشأ و علل موجدۀ دین، به علل غایی آن که بازگشت معکوسی به همان کارکردهای دین می باشد، تمایل نشان می دهند. براون و مالینوفسکی از مردم شناسان کارکردگرا و مخالف جستجو و کنکاش خاستگاه و ریشه های دینند. رادکلیف براون می گوید: «ما با سرچشمه های دین کاری نداریم؛ بلکه تنها به کارکردهای اجتماعی آن نظر داریم. یعنی می خواهیم بدانیم که دین در شکل گیری و نگهداشت نظم اجتماعی چه نقشی بازی می کند.» (Hamilton, 1995:114)

مصدق روشن چنین تمایلی را می توان در مکتوبات برخی از دین پژوهان کلاسیک مشاهده کرد. این تلقی که دین «فرآورده»ای بشری است و تکون آن مرهون نیازهای اجتماعی و فردی بشر است، رویکرد شناخته شده ای است که به این متفکران کلاسیک تعلق دارد. فوئرباخ، مارکس، دورکیم و فروید چهره های شاخص این رویکردند که به جای تلاش در جهت کشف علل موجدۀ به سراغ علل غایی دین رفته اند. البته دسته دیگری از قائلان به کارکردهای دین نیز وجود دارند که بی آنکه خود را درگیر غور در بحثهای منشأ و غایت دین نمایند، به بحث از کارکردهای اجتماعی دین پرداخته اند. ماکس وبر و تالکوت پارسونز را باید از این جمله به شمار آورد. وبر می گوید: شناخت جوهر دین برای ما مهم نیست؛ آنچه مهم است، مطالعه شرایط و آثار نوع خاصی از رفتار اجتماعی است. (Robertson, 1970:34) در عین حال، دسته سومی را می توان یافت که در پرداختن به بحثهای ریشه و منشأ دین، موضع و مشی کاملاً متفاوتی با دسته نخست دارند؛ لیکن علی رغم آن به کارکردهای فردی و اجتماعی دین اذعان کرده و بر اهمیت آن در بقای دین تأکید نموده اند.^{۳۳} این تنوع خاستگاه در میان قائلان به رهیافت کارکردی دین، خود بیانگر «فرامکتب» بودن نگرۀ کارکردی در جامعه شناسی دین است. پس باید اعتراف نمود که تعریف و تبیین

«کارکردی» از دین، نمی‌تواند شاخص کاملاً روشنی برای متمایز ساختن گرایشهای مختلف در مطالعات دین پژوهی باشد.

تعاریف کارکردی دین

ویلیام رابرتسون اسمیت، مردم‌شناسی است که رویکرد کارکردی‌اش به دین، از طریق مردم‌شناسان فرانسوی و شخص دورکیم به جامعه‌شناسی دین منتقل شده و جریان پر قدرتی را در این حوزه دین پژوهی پدید آورده است. او تلقی خویش را از دین چنین بیان می‌دارد:

«دین را نباید وسیله‌ای برای تکریم و نجات ارواح تلقی کرد؛ بلکه باید آن را طریقه‌ای در صیانت و رفاه جامعه قلمداد نمود. ادیان باستانی جزئی از نظم عمومی اجتماع خویش بودند که خدا و بشر را به طور توأمان دربر می‌گرفتند.»

(Turner, 1983:44)

اگوست کنت، گرچه بر اساس نظریه‌ی مراحل سه‌گانه تحول معرفت بشری، مذهب و باور دینی را متعلق به دوره کودکی بشر می‌دانست، لیکن به کارکردهای اجتماعی دین در ایجاد «وفاق جمعی» و «مشروعیت بخشی» به تنظیمات اجتماعی نیز اذعان داشت و برای پرکردن این خلأ در دوره اثباتی که دین از حیات اجتماعی رخت برمی‌بندد، حتی به ابداع یک دین جدید که پیامبر و حاملانش دانشمندان بودند، مبادرت نمود.

علی‌رغم این که رویکرد کارکردی به دین در میان متفکران پیش از دورکیم نیز رواج داشته است، اما با دورکیم است که این نگرش به یک سنت عمیق و فراگیر بدل می‌شود. دورکیم ریشه دین را در تمایزگذاری بشر میان امر مقدس (Sacred) و نامقدس (Unsanct) یا عرفی و دنیوی (Profane-Secular) می‌یابد و فرض تقدس برای برخی از امور و اشیاء را مبتنی بر «تصویب اجتماعی» می‌داند. او در بحث از ریشه دین تا بدانجا پیش می‌رود که همچون یک تحویل‌گرا، دین را صورت تمثیلی و نمادین همان حرمت و قداستی می‌شناسد که اعضای یک اجتماع برای جامعه خویش قائلند. از نظر او، دین نه تنها یک پدیده سراسر جمعی و نه تنها یک آفریده اجتماعی است، بلکه خود جامعه است که تقدس یافته و مورد پرستش قرار گرفته است. دورکیم جز تلاش برای معرفی دین بر اساس ریشه واحد صورت‌متکثر، به تعریف آن بر حسب کارکردهای اجتماعی‌اش نیز پرداخته است؛ یعنی علاوه بر یافتن پاسخ برای «چه بودن» دین، به «چه کردن» آن نیز پاسخ

گفته است. او در این کار با تأکید بر جنبه نمادین^{۳۴} و مناسکی^{۳۵} دین، نگره «کارکرد اجتماعی» خویش را در مقابل رویکردهای «معرفتی» و «فردگرایانه» از دین قرار داده است. دورکیم معتقد است که تجمعات شعاعی و مراسم مناسکی در فواصل میان فعالیت‌های عرفی اعضای یک اجتماع، «همبستگی و انسجام گروهی» آنان را، که بر اثر طبیعت منفعت جویانه این نوع افعال تضعیف گردیده است، تجدید و تقویت می‌نماید. علاوه بر این، دورکیم بر کارکردهای دیگر دین در «انضباط بخشی»، «حفظ و انتقال میراث اجتماعی گروه» و پدید آوردن «احساس خوشبختی» در مؤمنان تأکید کرده است.^{۳۶} (کوزر / ثلاثی، ، ۱۳۷۰: ۲۰۰) دورکیم در کتاب صور ابتدایی حیات دینی، چنین تعریفی از دین ارائه داده است:^{۳۷}

«دین، نظام واحدی از عقاید و اعمال در ارتباط با امور مقدس-چیزهای جدا نهاده شده و محرم-می‌باشد؛ باورها و اعمالی که در اجتماع اخلاقی واحدی به نام کلیسا وحدت یافته و توسط موالیان پیروی می‌شود.»

در هیچ کجای این تعریف مشهور دورکیم از دین، نمی‌توان به طور مستقیم ردی از نگرش کارکردگرایانه وی به دین یافت. دورکیم در این تعریف، تنها تلاش دارد تا دو جنبه را در دین که از نظر او بسیار مهمند، بارز نموده و بر آن تأکید نماید؛ نخست این که قصد دارد با آوردن «امور مقدس» در تعریف، شرط لزوم ماوراءالطبیعی بودن دین را از میان بردارد و دیگر، با اشاره به مفروض گرفتن وجود یک اجتماع اخلاقی برای دین، آن را از انواع دیگر شبه دین، خصوصاً «جادو»، متمایز سازد. صبغه کارکردگرایانه در رویکرد دورکیم را نه صرفاً در تعریف، بلکه در فحوای آراء وی باید جست؛ خصوصاً آنجا که بر «مناسک دینی» تأکید می‌نماید و آن را عامل اساسی انسجام اجتماعی می‌شناسد. دورکیم در این تعریف به روش متفکرانی عمل کرده است که تلاش دارند با کشف عنصر یا عناصر اساسی مشترك در مصادیق گوناگون از یک پدیده، به یک تعریف شامل، خدشه ناپذیر و شناسنده از آن پدیده دست یابند.^{۳۸} به اعتقاد دورکیم، امر مقدس همان عنصر اساسی مشخص کننده ماهیت دین است که در تمامی صور دینی، از جوامع ابتدایی تاکنون می‌توان آن را یافت و لذا تعریف خویش را از دین با استفاده از همین مفهوم ارائه داده است. به نظر او تمایزگذاری میان «امور مقدس و عرفی» به عنوان جوهر آموزه های دینی، شاخص فراگیرتری نسبت به تمایزگذاری میان امور «طبیعی و ماوراءالطبیعی» است که تنها به سنتهای دینی خداپاور تعلق دارد.

با این حال، تلاش دورکیم برای دستیابی به این عنصر جوهری و شامل در معرفی دین، توسط کسانی چون جی. گودی و ایونس پریچارد، با نشان دادن مصادیقی که به عنوان دین شناخته شده‌اند و در عین حال با مفهوم «مقدس» نیز بیگانه بوده‌اند، مورد تردید واقع شده است. گودی صراحتاً می‌گوید: مقوله بندی فعالیت‌های مذهبی انسان بر مبنای ادراک جهانی امر مقدس از سوی بشریت، درست تر از تقسیم بندی جهان به دو قلمرو طبیعی و ماوراءالطبیعی نیست که خود دورکیم نیز آن را رد کرده بود. (Hamilton, 1995:14)

اسپیرو در تلاش برای برون شد از ایرادهای وارد بر شمول تعریف دورکیم، به سراغ یک مفهوم از نظر او فراگیرتر به نام «هستی‌های فرهنگی فراانسانی» رفته است. او بر این اساس، دین را به عنوان: «یک نهاد دربرگیرنده کنش متقابل فرهنگی با هستی‌های فرهنگی فراانسانی» تعریف می‌کند. (Ibid) او «هستی‌های فراانسانی» (Superman Beings) را به عنوان نیروهای بزرگ‌تر و قوی‌تری معرفی می‌کند که می‌توانند در جهت خیر و شر انسان عمل نمایند. از نظر همیلتون، تلاش اسپيرو در به کارگیری عنصر «هستی‌های فرهنگی فراانسانی» هنوز نتوانسته است، مشکل جامعیت را در تعریف دین حل نماید و ای بسا که گرفتار نقصان در مانعیت نیز گردیده است. (Ibid)

رابرتسون به منظور رفع نارسایی‌های موجود در مفاهیمی چون «ماوراءالطبیعی» (Supernatural)، «قدسی» (Sacredness) و «فراانسانی» (Superman) که توسط دین پژوهان پیش از او در معرفی ماهیت دین به کار رفته است، به یک مفهوم خنثی و قابل درک‌تری متوسل گردیده است که صبغه فرهنگی و بار ارزشی کمتری دارد و طبعاً از جامعیت بیشتری می‌تواند برخوردار گردد. او با استعانت از مفهوم «فرا تجربی» (Super-Empirical) دین را چنین تعریف می‌کند: «فرهنگ مذهبی به یک رشته از باورداشته‌ها و نمادهایی اطلاق می‌شود که دربرگیرنده تمایزی میان امر تجربی و امر فراتجربی یا واقعیت متعالی می‌باشند. در اینجا امور تجربی اهمیتی کمتر از امور غیرتجربی دارند.» رابرتسون اضافه می‌کند که کنش مذهبی، کنشی است که بر مبنای بازشناخت تمایز تجربی از فراتجربی شکل می‌گیرد. (Robertson, 1970:47) اُدی با مضمونی نزدیک به مفهوم مورد نظر رابرتسون، جوهر دین را «فراگذشتن از تجربه روزانه» می‌داند. (Hamilton, 1995:120-1)

تعقیب بحث ایده‌های دوآلیستی در تعریف دین و تلاش‌های پشت‌هم دین پژوهان در اصلاح و

تکمیل رأی اسلاف خویش، ما را از پیگیری تعاریف ارائه شده از سوی اندیشمندان منتسب به رهیافت کارکردگرایی دور ساخت. این بحث را با بررسی نظریه پارسونز دنبال می‌نماییم. پارسونز اگرچه بر سنت اثبات‌گرایان، دین را حامل خرافات و جهل و حاوی عناصر برجای مانده از گذشته بدوی بشر می‌داند، در عین حال بر نقش تاثیرگذار آن در نظام کلی «کنش» اقرار می‌نماید. او که در نظام کنش، برای «فرهنگ» - بمافیه دین - نقش مسیطر قائل بود، معتقد است که دین می‌تواند «ارزش»ها را بیافریند، «هنجار»ها را شکل دهد، «نقش»ها را سازمان داده و رهنمود کلی برای نظامهای اجتماعی، شخصیت و رفتار ارائه نماید. (الیاده / خرماشاهی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۳۶۶)

وقتی که در تعریف دین، به کارکردهای آن نظر می‌شود،^{۳۹} علاوه بر کارکردهای اجتماعی آن چون «انسجام بخشی»، تسهیل در امر «جامعه‌پذیری»، تعریف «ارزشها و هنجارهای اجتماعی»، ارائه «نظم اخلاقی» و تحکیم «عواطف مشترک»، تقویت پایه‌های «کنترل اجتماعی»، «مشروعیت بخشی» به تنظیمات جمعی، «جهت‌دهی» به نهادهای اجتماعی، تنظیم و هدایت «تغییرات اجتماعی» و بالاخره «بشتیانی آرمانی» از جنبشهای سیاسی-اجتماعی، به کارکردهای فردی-روان‌شناختی آن نیز تاکید می‌گردد. روان‌شناسان دین بر کارکردهای دین در «تسکین آلام»^{۴۰} و «کاهش نومییدی» بشر در زندگی اجتماعی و «افزایش تحمل‌پذیری»^{۴۱} و تمکین توأم با «آرامش خاطر»، «غلبه بر ترس از مرگ»،^{۴۲} فراهم آوردن کانونی برای «اتکا و سرسپردگی»^{۴۳} و بالاخره دستیابی به نوعی «تشفی روانی» و ایجاد «شخصیت همساز»^{۴۴} تاکید کرده‌اند.^{۴۵}

ماکس وبر که به حق از بانیان جامعه‌شناسی دین شناخته می‌شود، در چارچوب همین رویکرد، دین را چونان ملجأ و متکایی برای بشر معرفی می‌کند که قادر است به حیات، «معنا» بخشد و به زندگی «جهت» دهد. از نظر او، دین خصلت به ظاهر خودسرانه و نامراد و غیرمنصفانه جهان را معنادار و سامانمند جلوه می‌دهد و در یک کلام، کارکرد دین «توجیه الهی» (Theodicy) بدبختی و خوشبختی است. میلتنون بینگر تحت تاثیر همین ایده، دین را نظامی فراهم آمده از باور و رفتار می‌داند که توسط آن، گروهی از مردم با «مسائل غایی» حیات بشر مانند مسأله «مرگ»، «رنج»، وجود «شیطان و شرور» و «بی‌عدالتی» در دنیا درگیر می‌شوند. (Roberts, 1990:7) او می‌گوید: دین با ارائه تبیینی از جهان، فرد را در فایق آمدن بر نومییدی،

سرخوردگی و خروج از حیرت و سرگشتگی یاری می‌رساند. (Ibid)
تعاریف کارکردی، اعم از جامعه‌شناختی و روان‌شناختی، به
دلیل تکیه بر «کارکرد» به جای «منشأ» و «جوهر»، همواره با خطر نوعی
توسع و شمول بدون توجیه
کسه باعث ورود انواع
متعددی از شبه دین به دایره
تعریفشان می‌گردد،

مواجهند. بینگر خود از جمله دین‌پژوهان کارکردگرایی است که به ناتوانی تعاریف کارکردی در
تمییز میان دین و شبه دین واقف است. او با درک این ناگزیری، بالاخره به این نتیجه می‌رسد که
موضوع جامعه‌شناسی دین نه یک دسته اعتقادات خاص، بلکه نفس «اعتقاد داشتن»
(Believing) است. (Ibid) مشکل دیگر تبیین‌های کارکردی اعتماد و اصرار بدون توجیه آنان
است بر واقع‌نمایی درک و تفسیر مشاهده‌گر، و مخطیء و ناآگاه قلمداد کردن کنشگر در توجیه
تبیین‌هایی که از افعال و انگیزه‌های خویش ارائه می‌دهد.

رهیافت معرفتی (Cognitive)

ایونس پرچارد (1965) دسته‌بندی خاصی از تبیین‌های ارائه شده از دین ترتیب داده است که
می‌تواند مدخل مناسبی برای این بحث باشد. او معتقد است که مجموعه نظریه‌های روان‌شناختی
درباره دین را می‌توان به دو رویکرد «اندیشه‌ای» (Intellectualistic) و «عاطفی» (Emotionalistic)
تقسیم کرد و از هم باز شناخت. ^{۴۶}

در رهیافت معرفتی، دین اساساً یک مقوله اندیشه‌ای برای تنویر و توضیح ابهامات بنیادین
هستی و پاسخگویی به سؤالات اساسی بشر است. بسیاری از تحقیقات روان‌شناختی، مؤید این
است که بشر از خلأ تبیین موضوعات و مسائل پیرامون خویش در خوف و نگرانی است و همواره
در تلاش است تا به طریقی بر ابهام و سردرگمی خویش فایق آید. (McGuire, 1981) اعتقاد به
«جان‌دار بودن اشیاء» (Fetishism)، «احاطه شدن توسط ارواح» (Animism) و باور به
«وجود خدا یا خدایان» (Polytheism/Monothelism) در واقع، حکم فلسفه و نظریه‌ای را
داشته‌اند که به کار تفسیر هستی و توجیه گردش کائنات می‌آمده‌اند و پاسخ خویش را به سؤالات

مربوط به «چیستی» و «از کجایی» جهان می‌داده‌اند. اندیشه‌گران این رهیافت البته دین را چیزی فراتر از یک مکتب نظری و نحله فلسفی می‌دانند؛ لیکن از نظر آنان، جوهر اصلی دین و بخش عمده ادبیات و آموزه‌های گرد آمده در اطراف ایده محوری آن، عقاید جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه است.

دین برای غالب فلاسفه عقلی‌گرا در عصر روشنگری به یک باور فلسفی درباره خلقت و نظم تقلیل پیدا کرد و ابعاد غیر معرفتی آن نادیده یا کاذب انگاشته شد. ۴۷ به همین دلیل است که مشاهده می‌شود بیشترین حجم آراء ایشان درباره دین، به مباحث مربوط به وجود و نقش خدا منحصر می‌گردد. در این رویکرد، «خدا» به مثابه فرضیه‌ای است برای تفسیر وجود کائنات و نظم جاری در آن و نه لزوماً هستی مطلق و متعالی که باید از فرامین تشریحی و اخلاقی اش متابعت کرد و برای رستگار شدن، او را عاشقانه مورد پرستش قرار داد. البته عقل‌گرایان در تفاسیر برهانی خویش راجع به خدا و دین از یک مسیر واحد نرفته‌اند و به نتیجه مشترکی نیز نرسیده‌اند. این جریان از گالیله، پاسکال^{۴۸} و دکارت، مؤمنان به کتاب مقدس و کلیسای کاتولیک و نیوتن، پارسای معتقد به خدای فعال شروع می‌شود و تا هویگنس و لایب‌نیتز، عالمان جسوری که فعلیت را از خدای خالق سلب کردند و او را تا حد یک «ساعت ساز بزرگ» که صنّعش بی‌نیاز از هر گونه دست کاری و دخالت بعدی است، ادامه می‌یابد. هم عقل‌گرایان عصر روشنگری از راههای مختلف بر آن بود تا یک دین کاملاً عقلانی و بی‌تکلیف و تکلف را جایگزین ادیان موجود، که معتقد بودند حاوی عناصر خرافی است، نمایند. «دئیسم» (Deism) به عنوان یک ایمان آزاد، غیر وحیانی و فاقد شریعت، محصول غایی چنین رویکردی بود.

از میان جامعه‌شناسان کلاسیک، کنت و اسپنسر از جمله کسانی‌اند که با رویکردی معرفتی به سراغ تبیین عقاید دینی در میان مردمان ابتدایی رفته‌اند. کنت براساس نظریه مراحل سه‌گانه تحول معرفت بشری، دین را متعلق به دوره «ربانی» حیات بشر می‌داند که نقش اصلی آن، ارائه تبیینی از واقعیات پیرامون بوده است. «جان‌گرایی»، «چندخدایی» و «وحدانیت» که به عنوان صورتهای بتدریج متکامل عقاید دینی در این دوره شناخته شده‌اند، در واقع تفاسیر مختلفی‌اند که بشر در مسیر تحول معرفتی خویش از هستی و حوادث و مسائل پیرامون خویش ارائه نموده است و از این جنبه - یعنی تلاش معرفتی بشر - هیچ تفاوتی با تبیین فلسفی در دوره «متافیزیکی» و تبیین علمی در دوره «پوزیتیویستی» ندارند. (Hamilton, 1995:21-27)

اسپنسر نیز ابتدای ادیان نخستین بر پایه اعتقاد به «ارواح» و «جادو» را یک تلاش معرفتی می‌داند که البته به علت محدودیتهای شناختی بشر ابتدایی، بر توهمات و استنتاجات نادرست استوار گردیده است. تصویری که اسپنسر از ادیان نخستین ارائه می‌دهد، بیانگر تلاش‌های جستجوگرانه بشر برای فرونشاندن خلجانان ذهنی خویش است. (Ibid)

اگرچه تعاریف مبتنی بر جنبه معرفتی، بسیاری از ادیان مناسکی ابتدایی را از دایره شمول خویش خارج می‌سازد، با این حال این نوع تعاریف در میان مردم‌شناسان نیز که به مطالعه مردمان ابتدایی پرداخته‌اند، رواج دارد. تایلر، مردم‌شناس انگلیسی که تلاشهایی را در جهت ریشه‌یابی عقاید دینی در جوامع ابتدایی و مراحل تحول آن به ثمر رسانده است، از جمله کسانی است که از همین روزن به مقوله دین و دین‌باوری در میان بشر ابتدایی نظر کرده است. «آنی میسم» که از نظر تایلر نخستین صورت دین در حیات بشری است، در واقع برداشت معرفتی انسانهای این دوره از واقعیات و تحولات پیرامون خویش است. تایلر در کتاب *Primitive Culture* (1871)، تعریف موجزی از دین دارد که همین برداشت را به نحو صریح‌تری بیان می‌دارد: «دین یعنی اعتقاد به موجودات روحی». ^{۴۹} به بیان دیگر، دین یعنی اعتقاد به وجود ارواح.

جمیز فریزر نیز با همان مبادی معرفتی که کنت در نظریه تطوری‌اش به کار برده است، ترتیب دیگری را برای توضیح تحول معرفت بشری ارائه داده است؛ «جادو»، «دین» و «علم». او ریشه جادو و دین را که به مراحل ابتدایی‌تر معرفت بشری تعلق دارد، در «ناآگاهی» و نه در ماهیت «غیرعقلانی» آنها می‌یابد. لوی برول با قبول مدعای کنت در تعلق دین به دوره کودکی بشر، «تفکر ماقبل منطقی» (Aeologica Thinking) بشر ابتدایی را موجد دین می‌شناسد. (Ringgren & Strom, 1967: xxvi)

به جز رویکرد بعضاً منفی این عقلی‌اندیشان کلاسیک نسبت به دین که عمدتاً تحت تأثیر فضای عصر روشنگری شکل گرفته است، تلقی متفاهم‌تری نیز در این رهیافت وجود دارد که به دوره اخیر تعلق دارد. از چهره‌های متأخر رهیافت اندیشه‌ای به دین، اسکورپسکی است. به عقیده او رهیافت اندیشه‌ای، نظریه‌ای است درباره نظامهای فرهنگی، خصوصاً جنبه‌هایی از این نظامها که ظاهراً نامانوس و غیرعقلانی به نظر می‌رسند؛ مثل اسطوره‌ها و مناسک. او معتقد است در صورتی که این آشکال نمادین، به طور صحیح درک شوند، واقعاً غیرعقلانی نیستند؛ بلکه مصادیقی از اندیشه و عمل عقلانی تجلی‌یافته در زمانی متفاوت و مبتنی بر نگرشی متفاوت، ولی

به هر حال مرتبط با دنیا می‌باشند. (Lawson & Mc Cauley, 1990:33-4) رابین هورتون یکی دیگر از عقلی‌اندیشان معاصر، اعتقاد به ارواح در ادیان ابتدایی آفریقایی را به لحاظ نظری با باورهای علمی غربی به اتم‌های نامریی همسان می‌داند. (Ibid) عقلی‌اندیشان متأخر برخلاف اسلاف پوزیتیویستشان که با شیفتگی نسبت به کاربردهای عملی علوم جدید، رابطه‌ی تعاقبی میان انواع معرفت‌های بشری برقرار می‌کردند، با تکیه بر معناکاوی اعمال و عقاید به ظاهر عجیب نظام‌های دینی، مدعی‌اند که دین یک نظام نظری «معنادار» (Meaningful) است که در عرض نظام علمی قرار می‌گیرد و تنها در شکل از علوم پیشرفته متمایز می‌شود. (Ibid:35) به علاوه، آنان با تاسی به آراء لوی اشتراوس که بر پیچیدگی مفهومی اسطوره‌ها و کارکردهای بسیار مؤثر آن در جوامع ابتدایی تأکید داشت، بر برداشتهای نامتلائم کلاسیک‌ها نسبت به باور دینی بشر گذشته که آن را ناشی از ذهنیت ابتدایی آنان می‌دانستند، نقطه‌ی پایانی گذاردند.

رهیافت معرفتی به دین، به جز رویکرد «اندیشه‌ای» (Intellectualism)، خود را در دو شاخه‌ی دیگر، یعنی «نمادگرایی» (Symbolism) و «ساخت‌گرایی» (Structuralism) نیز متجلی ساخته است. وجه تمایز اصلی میان این سه رویکرد، در نوع ترکیبی است که میان التزام «تبیینی» و «تفسیری» قضایای دینی قائلند. در حالی که رویکرد اندیشه‌ای صرفاً بر تبیینی بودن نمادهای اسطوره‌ای و قضایای دینی تأکید دارد، نمادگرایی و ساخت‌گرایی بر ضرورت رمزگشایی و تفسیر آنها اصرار می‌ورزند. ساخت‌گرایان در گامی فراتر از نمادگرایان معتقدند که ما از طریق تفسیر معنای اسطوره‌ای نمادها در میان یک گروه از مردم، تنها درصدد کشف این‌که آنها چگونه جهان را تبیین می‌کنند، نیستیم؛ بلکه می‌خواهیم از این طریق، ساز و کار و مقولات ذهنی آنان را که از دریچه‌ی آن دنیا را می‌دیده‌اند، درک کنیم.^{۵۰} (Ibid:42-3)

غیر عقل‌گرایان (Nonrationalists)

در ذیل جریان گسترده‌ی غیر عقل‌گرایی، چندین رویافت متمایز قابل تشخیص است که در دو ویژگی کلی با یکدیگر مشترکند: نخست آن‌که میان عقل و دین، قائل به نوعی تنافر و در مواردی حتی تنافی‌اند. دوم این‌که عمدتاً بر ابعاد غیر معرفتی دین تأکید می‌نمایند. ما برحسب یک دسته‌بندی نسبتاً بدیع، اقسام متنوع قابل انتساب به این جریان را برمی‌شمریم:

لادری گران^{۵۱} (Agnosticists)

لادری گری دینی، الحاد و بی‌خدایی (Atheism) نیست؛ بلکه نوعی شکاکیت و اقرار به عدم امکان فهم مقولات و گزاره‌های دینی است. امانوئل کانت را به اعتبار غیر عقلانی دانستن مابعدالطبیعه و برپا کردن دیوار بلند بیگانگی میان دین و معرفت، سر منشأ لادری گران دینی می‌شناسند. او مدعی است که چون معرفت، تنها به اشیاء متحیز در زمان و مکان تعلق می‌گیرد، پس نمی‌توان مفاهیم و مقولات دینی را که فرازمان و فرامکانند، با عنقای معرفت شکار کرد. او ضمن رد تمامی تلاشهایی که در راه پروراندن الهیات برهانی صورت گرفته است، بر این نکته تأکید می‌ورزد که برای حلول ایمان در قلب، باید عقل و شناخت را کنار زد.^{۵۲} شباهت ظاهری این مدعای کانت با آنچه به عنوان رویکردهای عرفانی در میان پیروان ادیان مختلف شهرت یافته است و به طور مشخص با گرایش آگوستینی در مسیحیت، نباید باعث گردد که این دو از یک جنس قلمداد شوند. آنها دو رویکرد متخالفند که در یک تقاطع به هم رسیده‌اند و نزدیکی شان در این نقطه، هیچ به معنی خاستگاه و منشأ واحد و مسیر و سرانجام مشترك آنها نیست. تلاش کانت در غیر معرفتی خواندن جنس مقولات ماوراءالطبیعی، برای نجات و مصون داشتن یافته‌های عقلی از مداخلات ناخوشایند دین است و قصد امثال آگوستین، در امان نگه داشتن آموزه و ایمان دینی از تجرّی و نکته‌سنجیهای عقل خودبنیاد نسبت به باورداشتهای دینی بوده است.

اگرچه لادری گری دینی با آراء کانت آغاز می‌شود، اما گسترش آن با بسط باورهای پوزیتیویستی است که هر گزاره غیر قابل ردّ و اثبات تجربی را «بی‌معنا» می‌داند. از نظر کانت، تمامیت دین در اخلاق خلاصه می‌شود و نیاز مردم به داشتن سلوک اخلاقی است که آنها را متوجه دین و خدا ساخته است. از این رو در «دین اخلاقی کانت»، پرستش، الهیات، مناسک و کلیسا جایی ندارند.^۱ به جز کانت کسان دیگری نیز بوده‌اند که بی‌آن که در زمره لادری گران دینی به شمار آیند بر جنبه صرفاً اخلاقی دین پای فشرده‌اند. هگل کسی است که هدف و ذات تمامی مذاهب حقیقی از جمله مسیحیت را تربیت اخلاقی آدمی می‌داند و همه آموزه‌های خاص تر مسیحیت را نیز در راستای تحقق همین هدف می‌بیند. (هگل/پرهام، ۱۳۶۹: ۷-۳۶) تأثیر آراء کانت بر آبرخت ریچل که بر معنای ذاتاً اخلاقی مفاهیم دینی تأکید می‌کند، به مراتب نمایان تر است. (الیاده/خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۸-۱۵۷)

عاطفه‌گرایان (Emotionalists)

ایرادی که کانت بر مسأله امکان شناخت ماوراءالطبیعه وارد ساخت و باب عقل بشری را به روی امور فراتر از طبیعیات و ریاضیات مسدود نمود، باعث گردید تا متفکرانی که نگران از دست رفتن اعتبار و معناداری دین بودند، در پی شالوده‌دیگری برای استوار ساختن بنای بلند دین برآیند.

با سلب جوهر شناختاری از دین و نفی زیرساخت معرفتی ایمان، بهترین انتخاب (اگر انتخابی در کار بوده باشد) بازگشت به منزل و قرارگاه نخستین دین، یعنی قلب بود. به اعتقاد بسیاری، بازگرداندن دین و ایمان به جایگاه اولی و اصلی خویش، اتفاق مُحَسَّنی بود که بیش از هر کس مرهون تردید افکنیهای کانت^{۵۴}، روگردانی عقل‌گرایان و بالاخره بدگمانیهای کاملاً منفی پوزیتیویست‌ها نسبت به دین است. البته این متفکران دینی و به اعتباری، کلامیان جدید بودند که از فضا و شرایط پدید آمده برای گسیختن از رویکرد «سن تومایی» و بازگشت به مشرب «آگوستینی»، حداکثر استفاده را بردند.

رویکرد «دیانت قلبی»، «ایمان شهودی» و «تجربه دینی»، سه گرایش به شدت متداخل و نزدیک به هم هستند که با وجود داشتن خاستگاه و مبادی مشترک در جریان عریض غیرعقل‌گرا و تأکید بر جنبه فردی دین، تفاوتهایی نیز باهم دارند و هر کدام شاخه متمایزی را در ارتباط با مقوله دین و تعریف آن پدید آورده‌اند. ما ضمن مروری بر این سه رویکرد نسبتاً متأخر و بیان برخی از وجوه تمایز آنها، نقطه تأکید هریک را در تعریف دین نشان خواهیم داد.

اراسموس را نخستین کسی می‌شناسند که چراغ هرگز خاموش نشده «دیانت قلبی» را در اوایل قرن شانزدهم مجدداً فروزان کرد. او در کتاب مدح دیوانگی از این نظریه که بعدها در میان پروتستان‌ها رواج بیشتری یافت، دفاع نمود. اراسموس ضمن زاید خواندن الهیات، دیانت حقیقی را برخاسته از دل و نه مغز دانست. (راسل/دریابندری، ۱۳۶۵: ۷۱۲)

هگل، پل تیلیش و کی‌یرکگور را از مبلغان دین عاشقانه دانسته‌اند. هگل لازمه «ایمان عاشقانه» را وجود خدایی می‌داند که به جای قهر و غضب، مانند خدای مسیحیت بر محبت و گذشت متکی باشد. تیلیش رابطه عاشقانه میان انسان و خدا را به مرحله سوم حیات بشری، یعنی مرحله «خدافرمانی» (Theonomy) که از پی‌مراحل «دیگرفرمانی» (Heteronomy) و «خودفرمانی» (Autonomy) می‌آید، احاله کرده است. کی‌یرکگور نیز معتقد است که انسان با

گذر از دو «عالم حس» و «عالم عقل»، به «عالم عشق» رسیده است و این همان مرحله «دینی» است که از پس مراحل «زیبایی شناختی» و «اخلاقی» سر برآورده است.

اصولاً برای دین چهار جنبه برشمرده شده است:

۱. عقیده دینی که جنبه شناختی و معرفتی آن است؛
۲. مناسک دینی که جنبه شعاعی و عبادتی دین است؛
۳. سازمان دینی که جنبه اجتماعی و تعلق کلیسایی آن است؛
۴. تجربه دینی که جنبه معنوی و فردی دین به شمار می رود.

«تجربه دینی» به همه دلمشغولیهای ذهنی و روحی فرد در ارتباط با ذات متعال و امور مقدس اشاره دارد؛ هرچند این تجربه ذاتاً شخصی و خصوصی، با متجلی شدن در ابعاد دیگر دین، جنبه جمعی نیز پیدا می کند و البته ابعاد دیگر دین، یعنی بُعد «معرفتی»، «مناسکی» و «اجتماعی» دین نیز بستر شکل گیری همین تجربه دینی را مهیا می سازند.

فردریک شلایر ماخر فیلسوف و دین شناس اوایل قرن نوزدهم بر آن بود که آموزه و رفتار دینی بیانگر وجود عنصری اصیل، خودمختار و تحویل ناپذیر در تجربه انسان است که قابل فروکاهی به «عقیده» و یا «عمل» صرف نیست. او این عنصر درونی را به مثابه یک «احساس وابستگی مطلق» و نیاز به تکیه نمودن به یک ذات متعالی یافت. این احساس تعلق و وابستگی، حس متفاوتی است که تنها از طریق انس و معاشرت با این معبود متعالی پدید می آید و به نحوی شهودی درک می گردد.

ماخر را در غرب به واسطه رویکرد شهودی اش نسبت به دین، ناجی دین می شناسند؛ چرا که با مستقل و آزاد ساختن دین از فلسفه و علم و متکی نمودن آن بر قلب و احساس به جای اندیشه و عمل، باعث گردید که قلمرو و معیارهای تشخیص درستی و حقایق دین از دیگر حوزه ها منفک گردید و از دست اندازیهای منتقدان جسوری که بی مهابا متعرض ساخت قدسی آن می شدند، در امان بماند. اگرچه دین با تعریف «ماخری» و با وجود حصار نفوذناپذیر تنیده شده در اطراف آن، برای چندی از تعرضات بغض آلود پوزیتیویست های ملحد نجات پیدا کرد، لیکن ناخواسته در مسیری قرار گرفت که به تدریج به محو و حذف کامل آن می انجامید. شلایر ماخر با

عمده‌سازی جنبه درونی دین، زمینه‌های نظری رویکرد «تجربه دینی» را در بین دین‌پژوهان پس از خود پدید آورد. او معتقد بود که دین باید محمل تجربه شخصی و درونی قرار گیرد تا بدرستی فهمیده شود. ویلیام جیمز و رودلف اُتو از جمله کسانی‌اند که یک سده پس از ماخر، ایده ایمان شهودی و تجربه شخصی وی درباره دین را پسندیده و در تحقیقات گسترده خویش در سنتهای دینی مختلف پی گرفته‌اند.

جیمز و اُتو که هر دو تحت تأثیر شلایر ماخر به مطالعات مفصلی درباره «تجربه دینی» در سنتهای دینی مختلف پرداخته‌اند، درباره نوعی بودن این «احساس» به نتایج متفاوتی رسیده‌اند. جیمز برخلاف نظر ماخر معتقد است که اگرچه دین، موضوع و متعلق احساس است، لیکن عاطفه دینی متمایز و مستقلی وجود ندارد. اما اُتو با اقتباس صریح از ماخر بر این اعتقاد بود که در تجربه دینی، عنصر متمایز و غیرقابل تحویل و انتقالی وجود دارد که نمی‌توان به سادگی آن را همان احساس متعارف نامید.^{۵۵}

نمادگرایان (Symbolists)

دسته دیگری از تعاریف وجود دارند که بیانی نمادین از دین ارائه می‌نمایند. نمادگرایان به واسطه داشتن یک دیدگاه تلفیقی نسبت به دین و لحاظ نمودن دو خصلت «معرفتی» و «عاطفی» برای آن، در جایی میانه عقل‌گرایان و عاطفه‌گرایان می‌نشینند.^{۵۶} نماد که پیش از این مورد توجه و بحثی فلاسفه، ادیبان و مردم‌شناسان نیز بوده است، عنصری است که «معانی» عمیق و متعددی را به صورت سر بسته و متراکم در خود ذخیره می‌سازد، به نحوی که جز از طریق رمزگشایی و تفسیر نمی‌توان به مفهوم و مقصود نهفته در کُنه آن دست پیدا کرد. نمادگرایان بر دو اصل اساسی تأکید می‌نمایند:

۱. نمادسازی ویژگی انحصاری بشر است که از طریق آن به ارزشها، علقه‌ها و عواطف مورد احترام خویش قالبی رمزگونه می‌بخشد.

۲. نظامات نمادین لزوماً تبیین‌کننده واقعیات نیستند؛ بلکه تجلی و بروز نه‌چندان آشکار نظامات روانی و اجتماعی یک جامعه می‌باشند.

در همین نقطه است که تفاوت‌های مهمی میان نمادگرایان از یک سو و دو نحلّه سابق در سوی دیگر نمایان می‌شود. یعنی در حالی که عقل‌گرایان با رویکردی «صورت‌گرایانه» (Literalistic)

با مفاهیم و مقولات دینی مواجه شده و برای درک و شناخت آن به روشهای تبیینی متوسل می‌شوند، نمادگرایان به «انگاره متون» (Text Paradigm) تعلق دارند که معتقد است نظامات فرهنگی باید به مثابه یک متن قرائت و تفسیر شوند. آنها در عین حال، به دلیل تأکیدشان بر عناصر نظری مربوط به جهان‌شناسی دینی: (Roberts, 1990:12) از رهیافت عاطفه‌گرایانه که وجود هرگونه هسته نظری و معرفتی را از دین نفی می‌نماید یا دست کم برای آن مکانت ذاتی و اولی قائل نیست، جدا می‌گردند. به علاوه، نمادگرایان به واسطه تأویل عینیات و واقعیات به عناصر و اجزاء معنادار در یک نظام نمادین، در تقابل و تضارب کامل با «تحویل‌گرایان» (Reductionists) قرار می‌گیرند و به سبب تأکیدشان بر «عمل» و «رفتار مناسکی» به عنوان عناصری نمادین، به «عمل‌گرایان» نزدیک می‌شوند. اهتمام برخی از نمادگرایان نسبت به «کارکرد» نماد در حیات بشری، قطع نظر از معنا و مفاهیم نهفته در جوف آن، آنها را به «کارکردگرایان» نیز نزدیک ساخته است. در عین حال، ویژگی مهمی آن دو را از هم متمایز و جدا می‌سازد و آن بی‌اعتنایی و بلکه بدگمانی کارکردگرایان نسبت به درک و شناخت کنشگران از رفتار دینی خویش، در مقابل بها و احترامی است که نمادگرایان و به تعبیری، اصحاب «رهیافت معنا»^{۵۷} به تلقی و تفسیر فاعل اجتماعی از آن می‌دهند.

کلیفورد گیرتز، برجسته‌ترین دین‌پژوه نمادگراست. او معتقد است که فرض جوهر انتزاعی برای مفاهیم و مقولات دینی، ما را ناگزیر به استفاده از ابزارهای نمادین می‌سازد. از نظر او نمادهای دینی مانند اشیاء و مکانهای مقدس، اعمال مناسکی و سرگذشت‌های قدیسان، نمادهای «ماکرو سیمبالیک» اند و به فرد در تفسیر معنای زندگی اش کمک می‌نمایند. گیرتز دین را نظامی نمادین می‌داند که از طریق مفاهیم مدون یک نظم عمومی موجود، خُلُق‌ها و انگیزه‌های^{۵۸} پایدار، گسترده و پر قدرتی را در مردمان پدید می‌آورد و آن را در چنان هاله‌ای از حقیقت می‌پوشاند که انگار تنها واقعیت ممکن است. او در عین حال، به بحث درباره کارکرد نمادهای دینی نیز می‌پردازد و جهان‌بینی دینی را در مقابله با سه چالش عمده در بدجلوه دادن معنای زندگی، موفق ارزیابی می‌نماید:

۱. فائق آمدن بر چالش فقدان تبیین که باعث تردید و سردرگمی بشر در جهان است.
۲. معنادار نمودن و قابل تحمل کردن «رنج» در حیات بشری.
۳. توجیه وجود «شیطان» و «بی‌عدالتی» و نوید غلبه نهایی نیکی و عدالت در جهان.

به علاوه، او معتقد است که نمادها، خصوصاً نمادهای مناسکی قادرند فضا و شرایطی را برای گروندگان پدید آورند که در آن به شناخت عمیق تری از واقعیات نایل گردند. شناختی که اعتبارش فراتر از تصدیق تجربیات است و به بنیانی مستحکم برای اتکای ارزشهای اجتماعی بدل می شود.

نمادگرایی چون گیرتز و برگر آراء خویش را بر پیش فرضهایی درباره «معناداری» و «نظم» جاری در جهان استوار ساخته اند و اساساً جز بر این دو پایه نمی توان اصول نمادگرایی را استوار ساخت.^{۵۹} بر همین اساس است که برگر می گوید: دین کوشش جسورانه ای است برای آن که سراسر گیتی برای انسان معنادار شود. دین از این طریق بر بی هنجاری و ناملاپماتی چون رنج، مرگ، شرّ و بی عدالتی فایق می آید. (Hamilton, 1995:161)

در میان نمادگرایان، رویکرد دیگری تحت عنوان «واقع گرایی نمادین» (Symbolic Realistic) وجود دارد که با نام رابرت بلا همراه است. بلا تحت تأثیر گیرتز، دین را مجموعه ای از صورتهای و اعمال نمادین می داند که بشر را به موقعیتهای غایی هستی مرتبط می سازد. (Robertson, 1969: 262) او می گوید با آن که این نمادها واقعیتی را بیان می کنند، ولی تقلیل پذیر به قضایای تجربی نیستند. (Hamilton, 1995:8) این رویکرد دین را یک واقعیت فی نفسه و یک امر حقیقی می داند و ضمن جدی گرفتن نقش دین، بر اهمیت سمبل ها و رفتار دینی در زندگی بشری تأکید می نماید. واقع گرایی نمادین در واقع یک راه حل عصری است برای تسکین مصیبت «مرگ خدا» در قرن نوزدهم که براساس آن، دین امر کاذبی بود که ضروری هم تلقی می شد.^{۶۰} رابرت بلا تلاش نمود که «حقیقت» وجودی دین را بدون در نظر گرفتن «حقانیت» آن مطرح سازد و از آن دفاع نماید و به طور خلاصه چنین نتیجه بگیرد که: «خدا مرده است»، «زنده باد دین». دین از نظر بلا امر مهمی بود و در عین حال یک واقعیت بی همانند و بی بدیل به شمار می رفت. تحسین ارزش اجتماعی دین و تأکید بر اهمیت نقش تسلا بخش آن برای فرد، راهی بود برای نجات دین از مجادلات بی سرانجام بر سر صحت و سقم اعتقادات و مدعیات دینی. واقع گرایی نمادین در واقع توجیهی برای دین فی نفسه، قطع نظر از محتوای آن می باشد. (Turner, 1983:57-8) برای یک واقع گرای نمادین، این خود عبادت و رفتار دینی است که در غیاب عقاید خداپاورانه، احساس تعلق دینی را پدید می آورد. این رویکرد به خاطر تأکیدش بر عنصر عمل دینی بدون توجه به

باورها، شباهتهای بیشتری با رهیافت «عمل‌گرایان» پیدا می‌کند.

عمل‌گرایان (Behavioralists)

«عمل‌گرایان» یا «مناسک‌گرایان» (Retualists) دسته دیگری از دین‌پژوهانند که مهم‌ترین عنصر ممیز دین را، نه ابعاد اعتقادی و معرفتی و نه جنبه عاطفی آن، بلکه وجه رفتاری و آیینی دین دانسته‌اند. البته سرسخت‌ترین عمل‌گرایان نیز هرگز راه را به طور کامل بر دیگر ابعاد وجودی دین نبسته‌اند؛ بلکه در جستجوی عنصر جوهری و سپردن نقش اصلی به آن، بُعد مناسکی و رفتاری دین را مهم‌تر یافته‌اند. آنان در عین حال اذعان می‌نمایند که برجستگی جنبه مناسکی، تنها به برخی از فرهنگهای دینی تعلق دارد. چنانکه مارت یکی از دین‌پژوهان متمایل به این‌گرایش می‌گوید: در بسیاری از فرهنگها، آن قدر که دین در رقص تجلی پیدا می‌کند، در فکر و اندیشه متجلی نمی‌شود. (Roberts, 1969:3)

عمل‌گرایان نوعاً مقدم‌بودن «عقاید» بر «مناسک» را مورد تردید قرار داده و معتقدند این باورداشته‌ها هستند که متعاقب آنها پدید می‌آیند و در واقع حکم دلیل تراشی و توجیه مناسک را دارند. توصیه و تأکید عمل‌گرایان بر انجام مطالعات عمیق بر روی نمونه‌های مختلف مناسکی در ادیان گوناگون، به دلیل همین اصالت و اولویتی است که برای عمل و افعال دینی نسبت به دیگر ابعاد دین قائلند.

سم جیل نیز در مطالعه ادیان بومی آمریکا به این نتیجه رسیده است که: «این نوع ایمان، عمدتاً از طریق رقص، حرکت و مناسک بیان می‌گردد و موضوعات و مقولات دینی هرگز تخم تعصب و کلامی‌گری را نمی‌پروراند.» او مدعی است که مسیحیت راستین نیز چنین بوده است و بیش از آن که بر عقاید و نگرشها مبتنی باشد، بر رفتار متمرکز بوده است. (Ibid:3-4)

روآوری به جنبه رفتاری و مناسکی دین و مهم تلقی کردن این نمود از دینداری، سه سبب و زمینه متفاوت داشت:

۱. تأثیرات ایده غیر معرفتی کانت درباره دین.
 ۲. آشنایی مردم‌شناسان با ادیان مناسکی در جوامع بومی و ابتدایی.
 ۳. تلاش کلامیان جدید برای بازگشت به جوهر راستین و غیر الهیاتی مسیحیت.
- آلبرخت ریچل بنیانگذار الهیات عملی^{۶۱} می‌گوید: دین با این پرسش آغاز می‌شود که «چه

باید بکنم تا نجات یابم؟» (هوردرن / میکائیلیان، ۱۳۶۸: ۴۲) از همین روست که ریچل بر پابندی به اخلاق عملی به عنوان نمودی از تجلی ایمان تأکید می نماید.

وجودگرایان (Existansialists)

رهیافت وجودی را از آن حیث که بیش از «دانستن» اعتقادات، بر «زیستن» مؤمنانه تأکید دارد، باید در ذیل رهیافت «غیر عقل گرا» جای داد. اگزیستانسیالیسم چیزی فراتر از یک رهیافت نظری است و بعضاً ویژگیهای یک مکتب با دو گرایش الهی و الحادی را داراست. کی یرکگور چهره برجسته این مکتب، به عنوان یک وجودگرای مسیحی، معتقد است که انسان و خدا به مثابه تجلیات «وجود» اند و نباید همانند «اشیاء» با آنان مواجه گردید. مسیر و روشی که در علم جاری است و براساس آن تلاش می شود که با حقایق به طور «عینی» و «کلی» و به دور از هر گونه احساس و شور، مواجهه صورت گیرد، در دین میسر نیست. او ضمن انکار درک حقایق به نحو غیر شخصی و خنثی (غیر عاطفی)، مدعی است که هدف اصلی دین آن است که انسان را به یک نوع زندگی خاص ملتزم سازد و به سوی سعادت ابدی و آرمانی بخواند. «شور و شوق» و «اراده» مورد نظر کی یرکگور نه از طریق «آگاهی»، بلکه به واسطه «جهشهای ایمان» در انسان می شکند و شکفتن ایمان در وجود انسان، نه تماماً برحسب انتخاب و اختیار فرد مؤمن، بلکه در گرو جاری شدن فیض و عنایت خداوند است. مشرب دینی کی یرکگور را به دلیل بی اعتمادی به تفکر محض، بدبینی نسبت به فلسفه و الهیات نظری، و قائل شدن به تقابل میان ایمان و برهان، با آراء اوریگنس و ترتولیانوس، از آبای کلیسای قدیم مقایسه کرده اند. اینان معتقدند که باید ایمان آورد و آزموده شد تا به حقیقت مسیحیت نایل گردید. کگور نیز می گوید: «وقتی «تعلیم» را قبول می کنیم و طبق آن زندگی می نماییم و زندگی خود را برای آن به خطر می اندازیم، در آن موقع حقیقت آن اثبات می شود. ... این همان استقبال خطر است و بدون این کار غیر ممکن است بتوانیم ایمان داشته باشیم.» (براون / میکائیلیان، ۱۳۷۵: ۱۲۹)

منابع:

- الباده، میرچا، دین پژوهی (۲مجلد)، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- الباده، میرچا، فرهنگ و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی و دیگران، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.
- امیری وحید، مجتبی (ترجمه و ویراسته) نظریه برخورد تمدنها، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۷۵.
- بارنز، ه. و بکر، ه. تاریخ اندیشه اجتماعی، ترجمه جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، تهران، کتابهای جیبی، ۱۳۵۸.
- براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- برگسن، هانری، دو سرچشمه اخلاق و دین، ترجمه حسن حبیبی، تهران، شرکت انتشار، ۱۳۵۸.
- المظفر، محمدرضا، المنطق، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۰هـ- ۱۹۸۰م.
- براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- خوانساری، محمد، دوره مختصر منطق صوری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب (۲مجلد)، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز، ۱۳۶۵.
- عزتی، ابوالفضل، رابطه دین و فلسفه، تبریز، انجمن علمی-مذهبی دانشگاه آذربایجان، ۱۳۵۵.
- فروند، ژولین، جامعه شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران، نیکان، ۱۳۶۲.
- کاپلستون، فردریک، فردریک نیچه، فیلسوف فرهنگ، ترجمه علیرضا بهبهانی و علی اصغر حلبی، تهران، بهبهانی، ۱۳۷۱.

- کوزر، اشرفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷.
- کورنر، لوئیس، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی، ۱۳۷۰.
- کیویت، دان، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- گیدنز، آنتونی، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی ۱۳۷۳.
- مطهری، مرتضی، پیرامون انقلاب اسلامی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
- ویلم، ژان پل، جامعه شناسی ادیان، ترجمه عبدالکریم گواهی، تهران، تیبان، ۱۳۷۷.
- هادوی تهرانی، مهدی، گنجینه خرد (۲ مجلد)، تهران، الزهرا، ۱۳۶۹.
- هگل، گئورگ فردریک، استقرار شریعت در مذهب مسیح، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه، ۱۳۶۹.
- همتی، همایون، دین شناسی تطبیقی و عرفان، تهران، آوای نور، ۱۳۷۵.
- همتی، همایون، جامعه شناسی دین از دیدگاه استاد مطهری و دکتر شریعتی، فصلنامه نامه فرهنگ (ش ۲۱).
- همیلتون، ملکلم، جامعه شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تیبان، ۱۳۷۷.
- هوردن، ویلیام، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- جامعیت شریعت مجموعه مقالات (ج ۱۰) از مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (س)، تهران، عروج، ۱۳۷۴.
- Fallding, Harold **Sociology of Religion**
- Hamilton, Malcolm B. (1995) **The Sociology of Religion** Routledge. London & New York.
- Hammond, Philip. (ed.) (1984) **The Sacrad in a Secular Age** university of California press.
- Lawson, E. Thomas & McCauley, Robert n. (1990) **Rethinking Religion** Cambridge.

- McGuire, B. Meredith. (1981) **Religion: The Social Context** Wadsworth. California.
- Moyser, G. (1991) (ed) **Politics and Religion in the Modern World.** Routledge. NewYork & London.
- Ringgren, H. & Strom, A. /Jensen, N. L. (trans.) (1967) **Religion of Mankind's Today & Yesterday.** U.S.A.
- Roberts, Kaith A. (1990) **Religion in Sociological Perspective** Wadsworth. California.
- Robertson, Roland. (1970) **The Sociological interpretation of Religion** Basil Blackwell. Oxford.
- Robertson, Roland. (ed.) (1969) **Sociology of Religion** Penguin. England.
- Turner, B. S. (1974) **Weber & Islam.** London.
- Turner, B. S. (1983) **Religion & Social Theory.** NewYork.
- Wach, Joachim. (1944) **Sociology of Religion** Chicago & London. Phoenix Books.
- Wilson, John F. & Slavens, Thomas. (1982) **Research Guide to Religion Studies** American Library Association. Chicago.
- Yinger, J. Milton (1970) **The Scientific Study of Religion** NewYork. Macmillan.

پی نوشتها:

۱. در منطق دو نوع تعریف از هم تشخیص داده شده است که یکی بر «ذاتیات» و دیگری بر «اعراض» پدیده استوار گردیده است؛ هریک از این دو نوع تعریف که به «حد» و «رسم» شناخته می‌شوند، برحسب تصریح و وضوحشان به «تام» و «ناقص» منقسم گردیده‌اند. از نظر یک منطقی، هرچه تعریف به نوع «حد» و ویژگی «تام» نزدیک‌تر باشد، معرفت‌تر خواهد بود. البته انواع دیگری نیز که از ارزش تعریف‌کنندگی کمتری برخوردارند، معرفی شده‌اند؛ مانند «خاصه مرکبه» و «شرح الاسم». تفصیل این بحث را در کتابهای منطق، در انتهای باب تصورات بجویید. به عنوان مثال نگاه کنید به: خوانساری، م. دوره مختصر منطق صوری (ص ۹۸-۸۲).
۲. توجه شود که این تعریف با تعاریفی که برحسب روش شناسی تحقیق، برای تحدید موضوع ارائه می‌شود و جایگاه آن در بخشهای آغازین پژوهش است، متفاوت است. آنچه مدنظر این متن می‌باشد، تعریف «موضوع علم» است و آن چیزی که نایستی با آن اشتباه شود، تعریف و تحدید «موضوع تحقیق» است.
۳. این تمایزگذاری در نوع تعریف و جایگاه آن در مباحث، در میان منطقیان مسلمان نیز مطرح بوده است و بحثهایی در پیرامون آن در گرفته است. هادوی می‌گوید: در تعاریف «حدی»، ذاتیات معرفت یا آنچه حقیقت او را تشکیل می‌دهد، بطور کامل بیان می‌گردد... ولی در تعریف «رسمی»، تنها معرفت از غیر خود جدا شده و تمییز پیدا می‌کند، بی آنکه کنه‌اش شناخته شود. او در عین حال می‌پذیرد که امکان بنا کردن چنین تعریفی در مقدمات یک علم میسر نیست؛ چرا که مستلزم آگاهی به ذاتیات و حقیقت مسائل آن علم می‌باشد که تنها پس از تحصیل کامل آن دانش میسر خواهد بود. او این رأی را به خواجه نصیرالدین طوسی در اساس الاقتباس استناد می‌دهد. خواجه می‌گوید: «چه احاطه به کنه آن، بعد از تحصیل تمامی علم تواند بود». نگاه کنید به: هادوی تهرانی، مهدی گنجینه خرد (ج ۱) (ص ۹۰-۵۸) دکترا خوانساری نیز تفاوت در این باب، یعنی تقدم یا تأخر تعریف را به تفاوت ماهیت علوم نسبت می‌دهد و می‌گوید: روشن است که تعاریف در علوم ریاضی مقدم بر قوانین ریاضی است، در صورتی که در علوم طبیعی در نتیجه آزمایش و از راه استقراء به دست می‌آید و نتیجه قوانین طبیعی است. ر. ک: خوانساری، م. دوره مختصر منطق صوری (ص ۸۴).
۴. اسپيرو بر این باور است که امکان ارائه تعریفی جامع و واحد از دین وجود ندارد؛ زیرا دین پدیده‌ای پیچیده و متنوع است. ر. ک: Hamiton, M. B. Sociology of Religion (P.68).

۵. اگرچه برای استفاده از آراء همیلتون، علاوه بر رجوع به متن اصلی، در برخی از موارد به ترجمه جناب آقای ثلاثی از کتاب *Sociology of Religion* نیز مراجعه شده است، به جهت رعایت یکدستی و نیز در دسترس بودن متن انگلیسی، ترجیح داده شد که کلیه ارجاعات به اصل صورت پذیرد.
۶. منظور از «معرف»، مفاهیم شناخته شده‌ای است که در تعریف یک مفهوم ناشناخته (معرف) به کار می‌رود. دکتر خوانساری در دوره مختصر منطق صوری می‌گوید: معرف باید اجلی از معرف باشد. نگاه کنید به: همان (ص ۹۷).
۷. با این که «پدیدارشناسی» هنوز به عنوان یک «رهیافت» شناخته می‌شود، ترجیح دادیم آن را در همین بخش و در شمار حوزه‌های دین پژوهی مورد بررسی قرار دهیم.
۸. «نوعی» یا «مصدیقی» بودن نظر، از «تعمیمی» (Nomothetic) یا «تفریدی» (Idiographic) بودن آن علم تبعیت می‌کند.
۹. برای اهل فن کاملاً روشن است که ارائه تعریفی که «جامع تمام افراد» و «مانع تمام اغیار» به معنای دقیق کلمه باشد، چه در مطلع و چه در انتهای بحث، کاری دشوار و بلکه نزدیک به محال است. آنچه با صرف وقت و به کارگیری دقت کافی در این باره، شدنی است و باید در هر علمی برای دستیابی به آن تلاش نمود، همانا ارائه جامع‌ترین و مانع‌ترین تعریف ممکن است.
۱۰. سید حسین نصر به جهت بار معنایی خاص و خاستگاه نظری و تعلق جغرافیایی ویژه‌ای که مفهوم «ایدئولوژی» دارد و به سبب دشواری یافتن معادل مناسبی که باعث بدفهمی آن نگردد، به کار بردن آن را به همان صورت غیر فارسی‌اش، ترجیح می‌دهد. او طبعاً با معرفت اسلام به عنوان «ایدئولوژی» موافق نیست و این تماثل را موجب در افتادن ناخواسته در دامی دانسته است که حاصل آن، قبول ترادف معنایی میان یک فلسفه ضد دینی با دین خواهد بود. ر. ک: مقاله «برخورد تمدنها و سازندگی آینده بشر» (ص ۱۲۳)، ضمیمه کتاب نظریه برخورد تمدنها، ویراسته وحید امیری.
۱۱. در میان متفکران مسلمان معاصر کسانی بوده‌اند که با ملاحظه ابعاد اجتماعی اسلام و احیاناً با هدف مقابله با ایدئولوژیهای مهاجم، از نظریه «ایدئولوژیک بودن دین» دفاع کرده‌اند. این رویکرد را در مکتوبات و سخنرانیهای دکتر شریعتی و نوشته‌های پیش از انقلاب مهندس بازرگان می‌توان یافت. استاد مطهری نیز به خصوصیت ایدئولوژیک اسلام قائل است؛ لیکن به وجود عناصر و ابعاد فراتر از ایدئولوژی در دین نیز توجه دارد. آنجا که می‌گوید: ... اسلام به عنوان یک دین، در عین حال یک مکتب و یک ایدئولوژی است. ر. ک: مطهری، م. پیرامون انقلاب اسلامی (ص ۶۳).

۱۲. ر.ك: . Moyser, G. Politics & Religion in the Modern World (Pp.9-10).
۱۳. عزتی می‌گوید: «شریعت اخص از دین است، لیکن اعم از فقه است و دایره شمول آن وسیع‌تر از فقه می‌باشد؛ چه فقه، شامل اصول عقاید و اخلاقیات نمی‌شود. در صورتی که تقریباً همه فقها و علمای اسلامی، شریعت را به مجموعه احکام و قوانین در مورد رفتار و گفتار و عقاید مکلف تعریف کرده‌اند.» ر.ك: رابطه دین و فلسفه (ص ۱۰).
۱۴. از ایمان فاقد شریعت، به Deism تعبیر شده است. «دئیسم» را یک مکتب انگلیسی منتسب به لرد هربرت چربری دانسته‌اند؛ لیکن بجز آن، یک مفهوم عام از دئیسم وجود دارد که معرف نوع ایمان دینی بسیاری از متفکران عصر روشنگری و بعد از آن می‌باشد. بر این اساس، دئیستها کسانی بوده‌اند که بی‌آن‌که پیرو دین و مذهب خاصی باشند، به خدای خالق غیر مداخله‌گر اعتقاد داشته‌اند. از مهم‌ترین اصول مرامی آنان می‌توان بی‌اعتنایی به «نبوت»، بی‌نیازی به «وحی» و بی‌اعتمادی به «شریعت» را نام برد. جهت تفصیل ر.ك: هوردن، و. راهنمای الهیات پروتستان (ص ۳۵-۳۶) و همچنین به: براون، ك. فلسفه و ایمان مسیحی (ص ۵-۷۰).
۱۵. کسان زیادی از توهمی بودن دین سخن رانده‌اند، خصوصاً عقلی‌گران دوره روشنگری و پس از آن. اما دورکیم به جهت آن‌که به ابعاد کارکردی دین نظر دارد و اعمال و آموزه‌های دین را به نحوی نمادین و برای مقاصد دیگری که همان حفظ جامعه باشد، می‌بیند، با مدعیاتی که دین را توهمی می‌دانند مخالف است و می‌گوید: اگر دین یک توهم بود، پس چرا چنین گسترش یافته و تا به این حد دوام پیدا کرده است. ر.ك: Hamiton, M.B. Sociology of Religion (p.98).
۱۶. عنوان کتابی است با همین نام از پیتر برگر که در سال ۱۹۶۹ به چاپ رسیده است.
۱۷. محسن ثلاثی در ترجمه کتاب جامعه‌شناسی دین، تألیف ملکلم همیلتون، در برابر-Denomination، اصطلاح «انجمن مذهبی» را قرار داده است.
۱۸. در این باره در بخش چهارم، آنجا که تأثیر رهیافتهای نظری بر تعریف دین مورد بررسی قرار می‌گیرد، در ذیل بررسی نظریات کارکردگرایان راجع به دین، بیشتر توضیح داده خواهد شد.
۱۹. بسیاری از ادیان ماوراءالطبیعه‌گرا نمی‌توانند بپذیرند که این پالایش درونی بدون اعتقاد به خدا و اتکای به ماوراءالطبیعه رخ بدهد. در مقابل، بودیسم، دینداری مبتنی بر این اعتقاد را واقعی نمی‌داند، بلکه آن را نوعی معامله‌گری می‌شمارد.
۲۰. هرچند در ادبیات دین‌پژوهی به منظور هرچه مشخص‌تر و شفاف‌تر شدن مفهوم دین، سعی گردیده است

تا از تحویل و تخلیط آن با مفاهیم مترادف، از جمله «جادو»، جلوگیری شود و حجم قابل توجهی از این ادبیات نیز به بیان و توضیح همین امر، یعنی تمایزگذاری میان دین و جادو اختصاص یافته است، اما به دلیل این که در برداشتهای متأخر، کمتر چنین شبهه‌ای جدی گرفته می‌شود، ما نیز ضرورتی به ورود در آن بحث ندیدیم. جویندگان تفصیل در این باره می‌توانند به منابع زیر رجوع نمایند:

- گیدنز، آ. جامعه‌شناسی (ص ۴۸۶)

- Hamilton, Malcolm B. **The Sociology of Religion.**

- Ringgren, H. & Strom, A. **Religion of Mankind** (pp. xxiii-xxv).

- Turner, B. S. **Religion & Social Theory** (p.22).

۲۱. ر. ک: Robertson, R. (ed.) **Sociology of Religion** (pp.2234).

۲۲. درباره تعاریف حداقلی از دین، ر. ک: Turner, B. S. **Weber & Islam**.

۲۳. ر. ک: جامعیت شریعت، مجموعه مقالات.

۲۴. منطقیان بهترین تعریف را «حدّ تام» یعنی تعریف یک موضوع به جنس و فصل قریب آن شمرده‌اند؛ لیکن در عین حال امکان دستیابی به چنین تعریفی را به دلیل دشواری و بلکه محال بودن آگاهی از ذاتیات اشیاء، غیر ممکن دانسته‌اند و لذا از پیش اذعان نموده‌اند که تعاریف متداول و مقبول در میان علما، همان تعریف به أعراض اشیاء و خواص پدیده‌هاست که از آن به «رسم تام و ناقص» نام می‌برند. ر. ک: المظفر، محمدرضا، المنطق (ص ۱۰۱-۹۸).

۲۵. همچنان که واگذار کردن جستجو از حقیقت یک امر و اتکا نمودن به کارکردهای آن، نوعی تغافل و فروگاهی محسوب می‌شود، اثبات حقیقت و درستی یک پدیده به صرف کارساز بودن و کارکرد داشتن نیز حجتی ناتمام و برهانی ناقص است. در باب دین هر دو رویکرد وجود داشته است و هر دو نیز دچار خطای منطقی بوده‌اند.

۲۶. مارسل موس نیز همچون ویر از جمله کسانی است که از عمد امکان ارائه تعریف جوهری از دین سخن گفته است. او مانع را نه در دشواری کشف ذات دین، بلکه در تنوع صورتهای دینی در جوامع مختلف با ماهیتهای متفاوت می‌بیند و می‌گوید: در حقیقت چیزی جوهری که به نام دین خوانده شود، وجود ندارد. فقط پدیده‌های دینی وجود دارند که کم و بیش در نظامهایی که دینی خوانده شده‌اند، گرد آمده‌اند و از یک وجود یا ماهیت تاریخی معین در بین گروههای انسانی و در زمانهای معین برخوردارند. ر. ک: ویلم، ژان پل. جامعه‌شناسی ادیان (ص ۳۰).

۲۷. از آنجا که متفکران مسلمان از یک سو انسان را «فطرتاً دینی» می‌دانند و از سوی دیگر او را «مدنی الطبع» می‌شناسند و معتقدند که زندگی اجتماعی، مقدمه‌لازمی برای کمال فردی است، به شکلی میان فردی و اجتماعی دیدن دین، تفاهم و تلائم برقرار کرده‌اند و از این حیث، مجبور به انتخاب نیستند. در این باره نگاه کنید به آراء اندیشمندانی چون فارابی، علامه طباطبایی، استاد مطهری، محمدرضا حکیمی و بسیاری از متفکران متقدم و متأخر دیگر.
۲۸. ویر با نظر تحویل‌گرایان که منشأ دین را در عوامل برون‌دینی می‌جویند، مخالف است و می‌گوید: عوامل اجتماعی هر قدر هم که بر یک آیین مذهبی نفوذ مؤثری داشته باشند، اما یک آیین مذهبی اساساً از سرچشمه‌های مذهبی اش آب می‌خورد. ر.ک: Hamilton, M. B. *Sociology of Religion* (P.137).
۲۹. درباره دیدگاه فرافکن فوئرباخ به دین، ر.ک: Britannicana (Vol.26) (Pp. 510-18).
۳۰. مارکس برخلاف تلقی رایج، دین را هم ابزار ایدئولوژیک طبقات حاکم می‌دانست و هم مایه تسلی و آرامش طبقات فرودست و در عین حال برای آن کارکرد اعتراضی در شکل دهی به جنبشهای هزاره‌ای قائل بود؛ هرچند این قبیل جنبشها را نتیجه بخش نمی‌دانست. ر.ک: Hamilton, M. B. *Sociology of Religion* (P.84).
۳۱. درباره رویکرد افیونی به دین، ر.ک: Turner B.S. *Religion & Social Theory* (Pp.63-86).
۳۲. برای کارکردگرایی نمی‌توان یک منشأ معرفی کرد؛ ما در اینجا به جهت تأکید بر جنبه فایده‌گرایانه این رهیافت که در تعریف دین بارز است، به این ریشه اشاره کرده‌ایم؛ در واقع مهم‌ترین خاستگاه و بستر نظری برای این رهیافت، «اندامواره‌گرایی» (Organicism) است.
۳۳. بسیاری از کلامیان مسلمان و مسیحی را که با نگاه اجتماعی به مقوله دین نظر کرده‌اند، باید جزء این دسته قلمداد کرد. به عنوان مثال، استاد مطهری از کارکردهای «معرفت بخشی»، «ارزش‌آفرینی»، «جهت‌دهندگی»، «بسط اخلاقی» و توانایی «ایجاد تحولات سیاسی-اجتماعی» دین یاد کرده است. جهت تفصیل ر.ک: همتی، همایون، جامعه‌شناسی دین از دیدگاه استاد مطهری و دکتر شریعتی.
۳۴. دورکیم معتقد است که دین حقایقی را به شکل «نمادین» بیان می‌کند. برای تفصیل در این باره ر.ک: Hamilton, M. B. *Sociology of Religion* (Pp.113).
۳۵. دورکیم در این ایده نیز تحت تأثیر رابرتسون اسمیت قرار دارد. اسمیت معتقد بود که اساساً «مناسک» بر «باورداشت»های دینی تقدم دارند و در واقع عقاید، چیزی جز دلیل تراشیهایی برای این قبیل رفتارها نمی‌باشند. ر.ک: Hamilton, M. B. *Sociology of Religion* (PP.13).

درباره رویکردهایی که بر جنبه مناسکی دین تأکید و ابرام کرده اند، در بررسی رهیافت «عمل گرایانه» باز هم سخن خواهیم گفت.

۳۶. تبیینهای کارکردی در جامعه شناسی و روان شناسی اساساً بدان سو تمایل دارد که مدعای خویش را بر ابعاد و نتایج «پنهان» و دور از نظر کنشگران اجتماعی استوار نماید. دورکیم نیز از جمله کسانی است که به کارکردهای پنهان دین در انسجام بخشی و حفظ اجتماع نظر دارد؛ چنانکه می گوید کارکرد واقعی مناسک دینی، هدف اعلام شده از سوی دینداران و مشارکان در مراسم نیست. برای تفصیل در این باره ر. ک: Hamilton, M. B. *Sociology of Religion* (pp.102-3).

۳۷. به نقل از کتاب McGuire, M. B. *Religion: The Social Context* (p.9).

۳۸. هرچند که دورکیم با ارائه این تعریف در سلک دین پژوهانی قرار می گیرد که تلاش کرده اند دین را برحسب «ماهیت» و «جوهر» آن تعریف کنند؛ لیکن به واسطه تأکیدش بر کارکردهای دین و تعاریفی که با نظر به این جنبه از دین ارائه کرده است، هنوز در زمره دین پژوهان کارکردگرا قرار دارد.

۳۹. نیدل اصرار دارد که به جای لغت «کارکرد» (Function) از «کفایت» (Competenc) استفاده نماید؛ چرا که در صدد است از دلالتهایی که دین را ذاتاً یک ابزار کارکردی می شناسانند، پرهیز کند. در این باره ر. ک: Robertson, Roland. (ed.) (1969) *Sociology of Religion* (P.230-2).

۴۰. مالدینوفسکی دین را تخلیه کننده، التیام بخش و آرام کننده تنشها می داند. ر. ک: Hamilton, M. B. *Sociology of Religion* (P.49).

۴۱. بسیاری از کارکردگرایان هیچ حقیقت و هنری در دین، جز کمک به فرد برای غلبه بر رنج و افزایش تحمل و یافتن پناهی در آن به هنگام استیصال و درماندگی، نمی بینند. چنانکه کیویت صراحتاً می گوید: «هر فرد برای غلبه بر رنج و بدی نیاز مبرم دارد که سرچشمه های دینی درونی خود را پیروارند. می خواستم سرچشمه های ایمان را فراخوانم؛ نه برای سبب یابی رویدادها، بلکه برای تجهیز قوا در رویارویی با آنها. ... خدا نوعی نظریه نیست؛ پناهگاه است.» ر. ک: کیویت، د. دریای ایمان (ص ۴۹).

۴۲. مالدینوفسکی ریشه دین را ترس و اضطراب ناشی از یادآوری مرگ می داند. ر. ک: Hamilton, M. B. *Sociology of Religion* (P.49).

۴۳. رادکلیف براون دین را نوعی حس وابستگی به قدرت خارج از خود و شلایر مآخر آن را احساس وابستگی مطلق می داند. ر. ک: Hamilton, M. B. *Sociology of Religion* (P.114).

- ۴۴ . یونگ بر کارکرد دین در ساختن شخصیت همساز تأکید کرده است . ر.ك: کیویت، دان . دریای ایمان (ص ۱۰۵) .
- ۴۵ . اُدی از کارکردگرایان معتدلی است که ضمن برشمردن کارکردهای فردی و اجتماعی دین، تردیدهای جدی در ضرورت و عمومیت آنها روا داشته است . او با بیان نارساییهای این رهیافت، به برخی از کارکردهای منفی دین برای فرد و جامعه نیز اشاره کرده است . ر.ك: Hamilton, M. B. *Sociology of Religion* (PP.120-1)
- ۴۶ . برای تفصیل ر.ك: Hamilton, M. B. *Sociology of Religion* (PP.28-44)
- ۴۷ . جان لاک از جمله کسانی است که معتقدند هر آنچه از عقاید دینی که مغایر با عقل باشد، فاقد حقیقت و حیانی نیز هست و قطعاً کاذب است . ر.ك: همتی، هـ. دین شناسی تطبیقی و عرفان (ص ۲-۱۲۱) .
- ۴۸ . پاسکال که به اعتقاد بسیاری، مؤمن و متفکری استثنایی در میان عقل گرایان محسوب می شود، یک کاتولیک محتاط است . او برخلاف دیگر عقلگرایان، به درك شهودی و باور قلبی به خدا اعتقاد داشت و مدعی بود که خدا را باید از طریق عیسی مسیح و کتاب مقدس شناخت . او به کسانی که از طریق براهین فلسفی به دنبال کسب معرفت الهی هستند، خرده می گرفت . ر.ك: براون، ك. فلسفه و ایمان مسیحی (ص ۵۴) .
49. a believe in spritual beings.
- ۵۰ . لوی اشتراوس می گوید: تحلیلگران اندیشهٔ اسطوره ای، در صدد دستیابی به نظریه ای دربارهٔ دنیا نیستند، بلکه در پی نظریه ای دربارهٔ ذهن بشر می باشند .
- ۵۱ . در اینجا منظور لادری گران دینی است که معتقدند مقولات و گزاره های دینی را نمی توان با تور معرفت عقلانی شکار کرد؛ چرا که این مقولات از تن سپردن به اثبات و ابطال علمی شانه خالی می کنند . لذا نباید لادری گران دینی را با منکران و ملحدان که اساس دین را موهوم و عبث می شمارند و یا با لادری گران فلسفی که در امکان حصول هر نوع شناختی تردید روا می دارند، اشتباه گرفت .
- ۵۲ . ر.ك: کانت، امانوئل . سنجش خرد ناب (ص ۳۹)
- ۵۳ . یکی از دوستان کانت به نام یاخمان که زندگی نامهٔ وی را نگاشته است، می گوید: با این که کانت عمیقاً متدین بود، از هرگونه مراسم و آداب ظاهری دینی دوری می جست . ر.ك: کورنر، اشتفان . فلسفه کانت (ص ۳۲۳-۴) .
- ۵۴ . به همین دلیل سورن کی یرکگور که از مبلغان ایمان درون گرایانهٔ فردی است، می گوید: فیلسوف دلخواه من کانت است . ر.ك: الیاده، م . فرهنگ و دین (ص ۱۴۱) .

- ۵۵ . هانری هوبرت و مارسل هوس نیز به چیزی مستقل به نام «احساس دینی» قائل نبودند؛ بلکه آن را از نوع احساسات معمولی می دانستند که به دین تعلق گرفته است. برای تفصیل در این باره ر. ک: الیاده، م. فلسفه دین (به نقل از نشریه کیان، ش ۹) و همچنین به: ویلم، ژان پل، جامعه شناسی ادیان (ص ۲۹).
- ۵۶ . همیلتون با اشاره به گیرتز، یکی از چهره های بارز این رهیافت، می گوید: رهیافت او تحت تأثیر عقل گرایی و عاطفه گرایی شکل گرفته است. ر. ک: Hamilton, M. B. *Sociology of Religion* (P. 161).
- ۵۷ . همیلتون در کتاب جامعه شناسی دین، این دسته از متفکران را تحت نام «رویکرد معنا» معرفی کرده است.
- ۵۸ . گیرتز در تعریفش از دین بر دو عنصر مهم یعنی خُلُقها (Moods) و انگیزه ها (Motivations) تأکید می نماید و برای آنها نیز تفاوت هایی قائل است. او می گوید خُلُق و مشرب، مقداری اند و شدت و عمق احساس را نشان می دهند؛ در حالی که انگیزه ها جهت و شیوه رفتار را مشخص می نمایند. او می گوید که برخی از ادیان مثل بودیسم ممکن است تنها بر عنصر خُلُق تأکید نمایند، در حالی که ادیان دیگر بر انگیزه ها و نظام اخلاقی تأکید بیشتری دارند. ر. ک: Hamilton, M. B. *Sociology of Religion* (P.158).
- ۵۹ . برای تفصیل در این باره ر. ک: Hamilton, M. B. *Sociology of Religion* (PP.157-164).
- ۶۰ . قرن نوزدهم در اروپا، قرن مقابله عاقلانه با دین است. یعنی پس از یک دوره انکار و روگردانی مطلق از دین، با مآل اندیشی متفکران اجتماعی و روان شناسان، نوعی انعطاف در این مسأله پدید آمد و دین به عنوان «اُکذوبه ای ناگزیر و مفید» معرفی گردید. کنت در عین متعلق دانستن آن به دوره کودکی بشر، آن را برای حفظ انسجام اجتماعی و مشروعیت بخشی به ساخت قدرت در جامعه لازم ارزیابی کرد. رادکلیف براون آن را یک باور نادرست، اما دارای کارکرد برشمرد؛ از نظر فروید و یونگ، دین یک توهم تسلی بخش بود و مارکس با تمام بدبینی اش نسبت به دین، آن را آه ستمدیدگان دانست. بدیهی است که چنین رویکردهایی هیچ گاه برای دین حقیقت و اصالتی قائل نبودند و آینده ای برای آن نمی دیدند.
- ۶۱ . «الهیات عملی» ریچل، در مقابل «الهیات برهانی» که تحت تأثیر آراء توماس اکویناس و فلسفه مدرسی بود، قرار داشت. در عین حال که در الهیات عملی عنصر بازگشت به مسیحیت قرون اولیه وجود دارد؛ لیکن با «الهیات شبه شهودی» آگوستینی که بیشتر توسط شلایر مایر تعقیب گردیده است، تفاوت هایی دارد.