



نگاهی دوباره به دین پژوهی در گفت‌وگو با مصطفی ملکیان

تقریباً از دو دهه پیش پژوهش‌ها و مطالعات حوزه دین در ایران وارد مرحله تازه‌ای شده که علاوه بر پویایی عرصه دین‌پژوهی، به رشد و گسترش مباحث دینی در کل نیز کمک شایانی کرده است. این تحرک عمدتاً در شاخه‌هایی از دین‌پژوهی مانند فلسفه دین، مسائل جدید کلامی و تاریخ ادیان و در گستره‌ای محدودتر در جامعه‌شناسی و روان‌شناسی دین و کلام تطبیقی قرار دارد. در حوزه آموزش نیز، رشته‌هایی مانند فلسفه دین و ادیان در برخی از دانشگاه‌ها و مؤسسات حوزوی ایجاد شده یا توسعه یافته‌اند و در دیگر رشته‌های مرتبط نیز واحدهای درسی در موضوعات فوق گنجانده شده‌اند که حکایت از توجه و اقبال به این مباحث دارد. به نظر می‌رسد ارائه تصویری از جایگاه هر یک از شاخه‌های دین‌پژوهی فوق و در واقع، عرصه جغرافیای معرفتی آنها برای علاقه‌مندان به این مباحث مفید و بلکه ضروری است. به همین جهت، بر آن شدیم تا در گفت‌وگو با استاد مصطفی ملکیان، که بی‌تردید یکی از دین‌پژوهانی است که در پیدایش و رشد این مباحث در جامعه ما سهم بسزایی داشته و دارد، به برخی از زوایای این بحث بپردازیم.

گفت‌وگو: اجازه بدهید گفت‌وگو را با پرسشی درباره ماهیت شاخه‌های دین‌پژوهی آغاز کنم. به نظر می‌رسد نگاه بیرون دینی و تملیق صدق و کذب از ویژگی‌های شاخه‌های دین‌پژوهی است. با توجه به این معیار برای مثال الاهیات را که نگاه درون دینی دارد و به صدق و کذب می‌پردازد نمی‌توان یک شاخه دین‌پژوهی محسوب کرد. آیا نقد را وارد می‌دانید؟

□ برای پاسخ به این سؤال باید به چند نکته اشاره کنم. اولاً برای اینکه بگویید یک علم، جزو شاخه‌های دین‌پژوهی نیست باید یکی از این دو چیز را نشان بدهید: یا اینکه راجع به دین نیست یا اینکه راجع به دین است ولی پژوهشی نیست. در مورد مثلاً الاهیات یا فقه یا کلام نمی‌توان گفت که راجع به دین نیستند؛ بنابراین می‌خواهید

بگویند که راجع به دین هستند ولی پژوهش راجع به دین نیستند. می‌گوییم چرا؟ می‌گویند انسانی که از درون نگاه بکند که دیگر پژوهش ندارد. آن موقع من می‌پرسم به چه دلیل می‌گویند کسی که از درون به دین نگاه می‌کند نمی‌تواند در عین حال که از درون نگاه می‌کند پژوهش انجام دهد؟

اما نکته دوم اینکه همیشه این دغدغه وجود دارد که مبدا حب و بغض نسبت به متون مقدس جلوی عینیت سخنانی را که راجع به آنها می‌گوییم بگیرد؛ یعنی کسانی که این متن را دوست دارند و به آن ایمان دارند، به علت این حبشان، نتوانند یک سخن عینی و آفاقی راجع به این متن بگویند و همه سخنانشان ذهنی و انفسی بشود. اما واقع این است که تا الان هیچ دلیلی اقامه نشده است بر اینکه اگر من نسبت به شیئی عشق داشتم نفس این عشق مانع شناخت درست آن شیء می‌شود. بله، فراوان گفته‌اند که حب الشئ یعمی و یصم؛ چیزی که دوستش بداری کور و کورت می‌کند. ولی عکس آن هم گفته شده است که تا به چیزی دل نبندید، نمی‌توانید آن شیء را بشناسید؛ بنابراین کسی که به خدا عشق می‌ورزد خدا را بیشتر می‌شناسد تا کسی که از خدا نفرت دارد یا نسبت به او بی‌تفاوت است. پس باید به لحاظ روان‌شناسی بررسی کرد که عشق من به متعلق شناختم چه تأثیرات مثبت یا منفی‌ای در شناخت من نسبت به آن متعلق دارد و یا نفرتم از آن چه تأثیری دارد و یا بی‌تفاوتی من نسبت به آن متعلق چه اثری دارد. هنوز مسلم نشده است که مثلاً اگر بخواهیم شناخت داشته باشیم باید حتماً عشق داشته باشیم یا بی‌تفاوت باشیم و یا نفرت داشته باشیم.

اما نکته سوم این است که اگر طبق فرمایش شما، هر وقت با صدق و کذب سر و کار داریم، دین پژوهی نداریم؛ پس دیگر هیچ پژوهشی نداریم، چون در فیزیک هم فیزیکدان‌ها با صدق و کذب سر و کار دارند و چیزی را قبول می‌کنند یا چیزی را رد می‌کنند. چرا باید بگوئیم کار کسی که با صدق و کذب سر و کار دارد و می‌خواهد بگوید که این حق است و آن باطل، این مقبول است و این مردود و... پژوهش نیست. اتفاقاً در همه پژوهش‌هایمان، غایت اصلی ما این است که بفهمیم که چه گزاره‌هایی در باب این مسئله صادق‌اند یا چه گزاره‌هایی کاذب‌اند. آن وقت چرا می‌گویند که فلسفه دین و الاهیات که از صدق و کذب بحث می‌کنند پژوهش نیستند.

به این سه جهت، من نمی‌توانم این حرف را قبول کنم. البته، این بحث مقداری هم به این برمی‌گردد که ملاک درونی (insider) و بیرونی (outsider) بودن چیست؟ آیا ملاک خودی (insider) بودن این است که فرد تعبد بی‌چون و چرا به متن داشته باشد و قائل باشد که این متن حق است و لاغیر. واقع این است که اگر ما این جزم و جمود و پیش‌داوری و این تعبد را ملاک خودی بودن بدانیم، اینها مزاحم شناخت هستند. اگر مرز درونی و بیرونی بودن اهل جزم و جمود بودن یا نبودن، پیش‌داوری داشتن یا نداشتن و متعبد بودن یا نبودن باشد و بگوییم که درونی کسی است که متعبد و اهل جزم و جمود و خودشیفته است، معلوم است هر کسی که درونی نباشد شناخت بهتری خواهد داشت؛ چون این خصایص به تعبیر ارسطو جزو رذایل فکری هستند و نقیض‌های آنها جزو فضایل فکری. مسلم است که به جای خودشیفتگی و جزم و جمود و پیش‌داوری باید خلاف اینها را داشته باشیم تا بتوانیم به شناخت بهتری دست بیابیم. اما من فکر نمی‌کنم که اینها ملاک باشند، به نظر من درونی بودن به معنای ایمان داشتن به یک متن است و نه بیش از این؛ از صرف ایمان هم نه تعبد بیرون می‌آید، نه جزم و جمود و...؛ بنابراین، مؤمنان درونی هستند و غیرمؤمنان بیرونی. نفس ایمان داشتن مانع عینسی و آفاقی بودن تحقیقات مؤمنان نخواهد بود.

ملکیان اگر معنای لغوی دین‌پژوهی را در نظر بگیریم، حق با شما است. اما معنای اصطلاحی آن مراد ماست. با مقایسه کار جامعه‌شناسان یا روان‌شناسان دین با کار یک فقیه یا متکلم می‌توان این تفاوت را نشان داد. وقتی اینها را کنار هم می‌گذاریم می‌بینیم که دین‌پژوه نگاه بیرون‌دینی دارد و نیز صدق و کذب را داخل پرائز گذارده است اما یک الاهدان نگاه درون دینی دارد و به صدق و کذب باورهای دینی توجه دارد.

□ شما می‌فرمایید که به معنای لغوی دین‌پژوهی کار نداشته باشیم بلکه به معنای اصطلاحی آن کار داشته باشیم و ببینیم در عرف دانشگاه‌ها معنای اصطلاحی دین‌پژوهی چیست. من می‌گویم اتفاقاً معنای اصطلاحی دین‌پژوهی در همان آکادمی‌ها شامل الاهیات و فلسفه دین هم می‌شود و دلیل من هم بر این مدعا این است که در خود غرب و در آکادمی‌های غرب الاهیات و فلسفه دین را جزو دین‌پژوهی می‌دانند...

بله، هستند دین‌پژوهانی که کلام و الاهیات را جزو دین‌پژوهی قرار نمی‌دهند...

□ و کسانی را هم می‌توانیم پیدا کنیم که مؤید این نظر نیستند؛ پس بحث این نیست که در غرب کسی الاهیات را جزو دین‌پژوهی قرار نداده است. قبول کردید که در غرب هم کسانی الاهیات را جزو دین‌پژوهی قرار داده‌اند. ولی شما می‌فرمایید آن کسانی که الاهیات و فلسفه دین را جزو دین‌پژوهی قرار نداده‌اند سخنشان منطقی‌تر از سخن آنهایی است که قرار داده‌اند. به چه دلیلی سخن کسانی که می‌گفتند الاهیات و فلسفه دین جزو دین‌پژوهی نیست منطقی‌تر و قابل دفاع‌تر از سخن کسانی است که این عقیده را ندارند؟ ظاهراً دلیلی نداریم. شاید دغدغه شما این است که نکنند ایمان آن محقق باعث شود که عینیت تحقیقاتش از بین برود و سخنی بگوید که کاملاً عینی و آفاقی (Objective) نباشد. اگر این دغدغه شما باشد، من دو جواب دارم؛ یکی همان جوابی که اول گفتم که لزوماً این‌طور نیست که ایمان فرد حتماً مانع عینی و آفاقی بودن تحقیقاتش بشود - البته تعبد، پیش‌داوری، جزم و جمود و ... مانع می‌شود. نکته دوم اینکه بعضی از همان رشته‌هایی که صدق و کذب دارند ایمان را نمی‌خواهند؛ مثل فلسفه دین. فلسفه دین در عین حال که با صدق و کذب و حقایق و بطلان کار دارد، ولی ایمان در آن فرض گرفته نشده است؛ چون بعضی از فیلسوفان دین‌لاادری هستند، بعضی‌ها متدین و بعضی‌ها ضد‌دین هستند. بنابراین این‌طور نیست که هر جا با حق و باطل سر و کار داریم، حتماً با یک مؤمن سر و کار داریم.

ولی اینکه بعضی‌ها در غرب می‌گویند که دین‌پژوهی را به الاهیات اطلاق نکنیم، من قبول دارم که در غرب چنین افرادی هستند؛ ولی سخن آنها به نظر من منطقی ندارد.

دین‌پژوهی فرزند مدرنیته است. تاریخ مطالعات دین نیز به‌خوبی این را نشان می‌دهد. آیا یکی از لوازم پذیرش این مطلب این نیست که بگوییم کلام و فقه جزو شاخه‌های دین‌پژوهی نیستند؟ زیرا کلام و فقه فرزند مدرنیته نیستند. رشته‌هایی که بعد از دوران مدرنیته پیدا شدند از بیرون به دین نگاه می‌کنند. به نظر من این مطلب معیار خوبی است برای اینکه بدانیم آنها به دنبال چه چیزی بوده‌اند.

□ بله، درست است. اما همین دین‌پژوهان به دو اردوگاه تقسیم می‌شوند: یک دسته از آنان می‌گویند که الاهیات را در دین‌پژوهی نیاوریم و دسته دیگر می‌گویند بیاوریم. شاید شما بگویید باید به دسته اول رجوع کنیم؛ زیرا سخن این دسته با آغازگران جریان دین‌پژوهی هماهنگ‌تر است. من می‌گویم به چه دلیل وقتی که یک جریان به دست کسانی شروع شد، حرف آن کسانی که جریان را شروع کرده‌اند حق باشد؟ شاید کسانی که بعدها در این جریان پدید آمدند، پخته‌تر شده باشد و چه بسا سخنانشان صحیح‌تر از پیشینیان باشد. بنابراین امکان دارد حرف شما درباره آنهایی که آغازگر بودند صادق باشد و واقعاً تلقی آنان این بوده است که فقط باید از بیرون به دین نگاه کرد. ولی بعدی‌ها رفته‌رفته فهمیده باشند که این قید، تحدید بدون جهتی بوده است. چرا نباید اجازه بدهیم که فلسفه دین داخل دین‌پژوهی قرار بگیرد؟ می‌خواهم بگویم که سیر دین‌پژوهی در غرب در هر دو جهت بوده است. ممکن است اولی‌ها و بنیان‌گذاران نظر شما را داشته‌اند؛ ولی اینکه نظر اولی‌ها درست‌تر از نظر بعدی‌هاست، جای شک و شبهه دارد.

پس سخن آروین شارما به نظرم ناظر به همین مطلب است. او می‌گوید یک متفکر می‌تواند در چندین نقش ظاهر شود؛ اما باید در هر نقش لباس متناسب با آن را بپوشد. وقتی که به مطالعه پدیدارشناسانه دین می‌پردازد با لباس پدیدارشناس را بپوشد و وقتی هم که در حال دفاع از گزاره‌های الاهیاتی دین است باید لباس یک الاهی دان را بپوشد. به نظرم این سخن در واقع مبتنی است بر تفکیک تفکیک دین‌پژوهی از الاهیات.

□ این سخن به یک معنا درست و به یک معنا نادرست است. پدیدارشناس می‌خواهد آن چیزی را که به نظر خودش پدیدار است بشناسد. در این شکی نیست. اما او هم می‌خواهد صادق و کاذب را در مورد آن پدیدار از هم جدا کند و بگوید در مورد این پدیدار که اسم آن را دین گذاشته‌ایم، چه حرف‌هایی صادق است و چه حرف‌هایی کاذب؛ پس او هم با صدق و کذب سر و کار دارد. آیا تفاوت پدیدارشناس دین با من که پدیدارشناس دین نیستم این نیست که او پدیدار دین را بهتر از من می‌شناسد. گزاره‌های صادقی که در مورد پدیدار دین در ذهن او وجود دارد بیشتر از گزاره‌های

صادقی است که در مورد پدیدار دین در ذهن من وجود دارد. پس پدیدارشناس دین هم مثل هر کس دیگری که در شاخه‌ای علمی فعالیت می‌کند، با صدق و کذب، و با حق و باطل کار دارد. او هم خواهد گفت که من پدیدارشناس دین هستم و به شما می‌گویم تصویری که از عبادت هندوان دارید، تصویری که از مناسک و شعائر بوداییان دارید، تصویری که مسیحیان از ایمان مسلمانان دارند، تصویری که مسلمانان از ایمان مسیحیان دارند و... درست نیست. پس با صدق و کذب کار دارد. بله، پدیدارشناس با یک دسته از صدق و کذب‌ها کار ندارد و آن اینکه پدیدارشناس دین نباید بگوید این گزاره قرآن مسلمانان صادق است یا کاذب یا این گزاره عهد عتیق یهودیان صادق است یا کاذب یا...؟ چون پدیدارشناس دین است و اگر بخواهد این کار را بکند، از پدیدارشناسی خارج و وارد حیطه فلسفه دین شده است، الاهیدان شده است؛ حال آنکه فرض بر این است که او فیلسوف و الاهیدان نیست. بنابراین با صدق و کذب گزاره‌های متون مقدس دینی و مذهبی مطلقاً کاری ندارد. با صدق و کذب اینکه خدا گفته است «ذلک الکتاب لاریب فیہ هدی للمتقین» کاری ندارد، اگر سر و کار پیدا کند، فیلسوف و الاهیدان می‌شود و دیگر پدیدارشناس دین نیست. اما این معنایش این نیست که با هیچ صدق و کذبی کار ندارد؛ زیرا این فرد را به این جهت پدیدارشناس دین می‌دانیم که فکر می‌کنیم با پدیدارشناسی‌اش، دین را بهتر از کسانی می‌شناسد که پدیدارشناس دین نیستند. بهتر می‌شناسد یعنی چه؟ یعنی گزاره‌هایی که او درباره دین اظهار می‌کند صادق‌اند و گزاره‌های آنانی که پدیدارشناس دین نیستند و از این وادی بیرون‌اند کاذب هستند. هیچ عالم و محقق نمی‌تواند با صدق و کذب کار نداشته باشد و پدیدارشناسی هم یک علم است. اگر پدیدارشناس بگوید که من با هیچ صدق و کذبی کار ندارم، به او می‌گویم پس تو برای چه پدیدارشناسی می‌کنی؟ و اصلاً تلقی تو از دین چه مزیتی بر تلقی کسانی که پدیدارشناس دین نیستند دارد؟ حتماً می‌گوید تلقی من از دین صادق‌تر از تلقی کسانی است که پدیدارشناس دین نیستند. اینکه می‌گوید «صادق‌تر» نشان می‌دهد که با صدق و کذب سر و کار دارد.

مجله **پس صدق و کذب در هر شاخه‌ای معنایی خاص خود دارد؟**

□ بله، آن که به ساحت خود گزاره‌ها کار دارد، او الاهیدان و فیلسوف دین است؛

ولی پدیدارشناس، روان‌شناس و یا جامعه‌شناس دین با ساحت خود گزاره‌های دین سر و کار ندارند، بلکه با آثار و نتایج روانی مترتب بر اعتقاد به گزاره‌های دین سر و کار دارند یا با آثار و نتایج اجتماعی مترتب بر اعتقاد به دین. اگر یک جامعه‌شناس دین گفت حرفی که یک جامعه‌شناس دیگر در مورد دین می‌زند غلط است و حرف من درست است، بدین معنا است که گزاره‌ای که من درباره جامعه‌شناسی دین می‌گویم صادق است و گزاره فلان جامعه‌شناس کاذب. همه علوم در مقام شناخت واقعیات خودشان هستند؛ پس گزاره‌های صادق و کاذب دارند. مثلاً فرض کنید پیترا ال‌برگر و چارلز تیلور به‌عنوان جامعه‌شناسان دین در مورد یک مطلب با هم اختلاف نظر پیدا کردند، آیا معنایش این نیست که هر کدام از آنها معتقد است باوری که راجع به آن مطلب دارد صادق است و باورهای که رفقاً و رقبای او دارند ناصداق است. والا معنایی ندارد که دو تا مورخ دین، دو تا روان‌شناس دین و ... با هم نزاع داشته باشند. البته صادق و کاذب بودن محتوای متون مقدس کار الاهیدان است. یک روان‌شناس کاری ندارد که مثلاً «من یعمل مثقال ذرة خیراً پره» درست است یا نادرست؛ ولی آثار روانی مترتب بر اعتقاد به این گزاره را بررسی می‌کند. حالا اگر یک روان‌شناس گفت این عقیده اثر روانی «الف» را دارد و روان‌شناس دیگری گفت اثر «ب» را دارد، اینها با هم اختلاف پیدا می‌کنند؛ یعنی اینکه هر کدام از آنها می‌گویند که نظر من صادق است و حرفی که دیگری می‌زند ناصداق است.

تکلیف بنابراین روان‌شناس نباید درباره صدق و کذب باورهای دینی نظر دهد. بلکه باید به لحاظ روشی تحلیلی روی رفتار ما بگذارد و بگوید این تحلیل من درست است و تحلیل فلان متفکر غلط است.

□ بله «باید به صدق و کذب نپردازد»، یعنی به صدق و کذب خود گزاره‌های دینی و مذهبی نباید پردازد. ولی اگر به این حد نرسد و فقط بگوید که منشأ اعتقاد اینها به خدا، مثلاً، ترس است این اشکالی ندارد؛ چون نگفته است که خدا وجود دارد یا ندارد. فقط نباید سراغ خود گزاره‌ها برود. یک وقت من فروید می‌گویم خدا وجود ندارد اما یک موقعی می‌گویم من کاری به این ندارم که خدا وجود دارد یا ندارد، می‌گویم اعتقاد انسان‌ها به وجود خدا ناشی از ترس آنهاست، ناشی از احساس ناامنی آنهاست. حتی

کسی می‌تواند بگوید من معتقدم خدا وجود دارد ولی در عین حال معتقدم کسانی که معتقدند خدا وجود دارد به یک نابسامانی روانی هم دچار می‌شوند. اشکالی ندارد. بنابراین، از این سخن فروید که می‌گوید دین در میان کسانی که امیالشان سرکوب شده است و... رشد می‌کند، نمی‌توان نتیجه گرفت که خدا وجود ندارد. «خدا وجود ندارد» یک حرفی است مربوط به عالمی بیرون از ما؛ اما اینکه ما به چه علت به طرف اعتقاد به خدا کشیده می‌شویم، حرفی است مربوط به درون ما و روان‌شناس حق دارد راجع به این حرف بزند.

پس می‌توان گفت فروید به صدق و کذب به معنای الاهیاتی
نپرداخته است؟

□ بله، چون با خود گزاره کار نداشته است. اینکه می‌گویند مغالطه انگیزه و انگیزه را مرتکب نشوید معنایش همین است که ممکن است گزاره‌ای که به ذهن شما وارد شده است واقعاً مطابق واقع باشد، اما شما به سبب عشقی، نفرتی، بیمی، امید یا ... معتقد به این گزاره شده باشید. بله، فروید حق ندارد که بگوید خدا وجود ندارد؛ اما اگر ساکت بماند و بگوید که من معتقدم که سه حسن عاطفی انسان‌ها را به اعتقادشان سوق می‌دهد، این حرف او مشکلی ندارد.

پس به نظر می‌رسد کسانی که از دیدگاه امثال فروید دفاع می‌کنند به این
نکته التفات ندارند؟

□ بله، پا را از مرز بیرون می‌گذارند. خیلی از کسانی که از فروید، فیخته، فوئرباخ یا حتی از یونگ تبعیت می‌کنند بلافاصله از حریم تخصصی خودشان وارد الاهیات می‌شوند. اگر فروید می‌گفت که غریزه جنسی و فشار غریزه جنسی باعث به وجود آمدن اعتقاد به خدا می‌شود، اشکالی نداشت؛ چون در حیطه و قلمرو تخصصی او بود، چه درست بود چه نادرست؛ اما اگر می‌خواست نتیجه بگیرد که خدا وجود ندارد، حرفش نادرست بود. حالا عکس آن هم صادق است، اگر یونگ بگوید هر کسی که به وجود خدا اعتقاد نداشته باشد به لحاظ روانی بیمار است، تا اینجا در حوزه تخصص خودش صحبت کرده است؛ ولی اگر بخواهد از این گزاره نتیجه بگیرد که پس خدا

وجود دارد، از حیطة خودش بیرون رفته است؛ زیرا اینکه چه عقیده‌ای برای بهداشت روانی ما مفید است و چه عقیده‌ای مفید نیست فرق می‌کند با اینکه چه عقیده‌ای صادق است و چه عقیده‌ای ناصداق. صدق یک عقیده ارتباط آن عقیده است با عالم واقع؛ ولی آثار و نتایج روانی مترتب بر یک عقیده ارتباط آن عقیده است با صاحب عقیده. عقیده وسط نشسته است، یک طرف او عالم خارج و واقع است و طرف دیگرش صاحب عقیده است. ما از اینکه این عقیده چه آثار و نتایج مثبت یا منفی روانی یا اجتماعی یا... برای صاحب آن عقیده دارد، نمی‌توانیم پل بزنیم به صدق و کذب قضیه. چون صدق و کذب ارتباط گزاره با عالم واقع است نه ارتباط گزاره با قائل به این گزاره. همین مطلب دربارهٔ این گفتهٔ مارکس که دین را افیون توده‌ها می‌دانست نیز صادق است؛ زیرا مارکس به عنوان یک جامعه‌شناس درست گفته است که «دین افیون توده‌هاست»؛ ولی از این استنباط نمی‌شود که خدا وجود ندارد. یک باور وسط دو تا چیز قرار گرفته است؛ یکی عالم واقع و یکی هم صاحب این باور. آنچه در میان باور و صاحب باور پدید می‌آید چیزهایی است مثل شک، یقین، ظن، قطع، عقیده، عدم عقیده، آثار و نتایج روانی مترتب بر آن عقیده؛ اما صدق و کذب فقط در ارتباط بین عقیده و عالم خارج پدید می‌آید.

بنابراین، شاخهٔ دین‌پژوهی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: یک دسته از آنها با صدق و کذب گزاره‌های دینی مطلقاً کاری ندارند و یک دسته با صدق و کذب گزاره‌های دینی کار دارند؛ آنهایی هم که با صدق و کذب گزاره‌های دینی سر و کار ندارند، باز با صدق و کذب سر و کار دارند؛ ولی با صدق و کذب چیز دیگری کار دارند. وگرنه هیچ علمی نیست که با صدق و کذب سر و کار نداشته باشد. ولی می‌توان هر دو را دین‌پژوهی دانست.

پس یکی از مباحثی که در میان دین‌پژوهان وجود دارد تقسیم‌بندی دین

است. و نینیان اسمارت یکی از کسانی است که در این باره اظهار نظر

کرده است. نظر شما دربارهٔ تقسیم‌بندی او چیست؟

□ من خودم این تقسیم‌بندی را نمی‌پسندم و عقیده‌ای به آن ندارم. من دین را بر

اساس انسان‌شناسی خاصی که از آن دفاع می‌کنم تقسیم‌بندی می‌کنم. من معتقدم که ما

گاهی فرد دیندار و آنچه در درون فرد دیندار می‌گذرد را در نظر می‌گیریم و گاهی اوقات آنچه در بیرون، یعنی در ظرف جامعه، می‌گذرد را در نظر می‌گیریم — متنها جامعه‌ای که تک‌تک افراد آن دیندارند. بر اساس این تقسیم‌بندی، دین دو شاخه پیدا می‌کند: جنبه فرهنگی دین و جنبه تمدنی دین. جنبه فرهنگی دین، آن چیزی است که در درون دیندار می‌گذرد و جنبه تمدنی دین آن چیزی است که در ظرف جامعه‌ای که افرادش دیندارند پدید آمده است. من همیشه به جنبه درونی و باطنی می‌گویم فرهنگ و به جنبه بیرونی و ظاهری می‌گویم تمدن؛ مثلاً مسجد شیخ لطف‌الله به تمدن اسلامی ربط پیدا می‌کند. موسیقی، مجسمه‌سازی و تمثال‌پردازی در مسیحیت نیز به جنبه تمدنی این دین مربوط می‌شوند و به همین ترتیب عبادتگاه‌ها و شعرهایی که گفته می‌شود به جنبه تمدنی دین برمی‌گردند. به‌طور کلی ادبیات دینی به جنبه تمدنی دین مربوط می‌شود؛ یعنی چیزی است که در بیرون قابل رؤیت است.

تکلیف با توجه به جنبه‌های مختلف فرد و اجتماع، آیا جنبه فرهنگی و تمدنی ابعاد مختلفی ندارند؟

□ چرا، جنبه فرهنگی در درون خودش به چهار قسم تقسیم می‌شود: یک قسم عقیده فرد است که به آن عقاید دینی می‌گوییم؛ احساسات و عواطف و هیجانات دینی قسم دوم است؛ قسم سوم خواسته‌های دینی است؛ و قسم چهارم هم عمل دینی است که من از آن به رفتار دینی تعبیر می‌کنم. اینها چهار بُعد فرهنگ دین‌اند. مثلاً اگر من به اسلام شیعی اثناعشری معتقد باشم، طبعاً عقایدی دارم، عواطف و احساسات و هیجاناتی دارم (مثلاً به امام حسین(ع) علاقه‌مندم، از یزید متنفرم و ...)، یک رشته خواهسته‌هایی دارم که می‌خواهم این خواهسته‌ها تحقق پیدا کنند و یک رفتار خاصی هم انجام می‌دهم (مثلاً نماز و حج را به صورت خاصی انجام می‌دهم). این می‌شود جنبه درونی و باطنی و فردی دین.

جنبه دیگر دین جنبه تمدنی آن است. این جنبه در بیرون و قابل رؤیت است؛ مثلاً کلیسای فلان از مظاهر تمدن مسیحیت است. در اینجا وقتی وارد اجتماع می‌شویم، منطقیاً به تعداد نهادهای اجتماعی تقسیم‌بندی وجود دارد. اما چون درباره تعداد نهادهای اجتماعی اجتماعی وجود ندارد، نمی‌توان به دقت جنبه فردی سخن گفت؛ ولی در کل،

شش نهاد را همه قبول دارند: خانواده، اقتصاد، سیاست، تعلیم و تربیت، علم و فن و هنر، و حقوق. چون تعداد نهادها مورد اجماع نیست، ما این شش نهاد را که همه قبول دارند مبنا می‌گیریم. بنابراین، می‌توانیم هنر دینی داشته باشیم، علم دینی داشته باشیم (البته نه به معنایی که آقایان می‌گویند که از دل قرآن و روایات بیرون بیاوریم)؛ مثلاً کلام اسلامی یک علم دینی اسلامی است یا اخلاق اسلامی هم یک علم دینی است. البته، علم کلام به غیر از عقیده است. دین را نباید با علم کلام اشتباه گرفت. من یک عقاید دینی دارم که درونی و جزو جنبه فرهنگی دین است؛ اما وقتی جنبه بیرونی پیدا کرد می‌شود کلام که جزو مظاهر تمدن اسلامی یا یهودی یا... است.

حال با توجه به این مطلب، نگاهی به تقسیم‌بندی نینیان اسمارت می‌کنیم. او می‌گوید ما یک جنبه عقیدتی داریم و یک جنبه اسطوره‌شناختی داریم. هم عقیده و هم اسطوره، هر دو در جنبه عقیده‌ای که من می‌گفتم قرار می‌گیرند؛ یکی از جنبه‌هایی که بیان کرده مربوط به اخلاق است که در رفتار دینی‌ای که من اشاره کردم قرار می‌گیرد. یک جنبه دیگر که ایشان بیان کرده، جنبه عرفانی است که آن هم بخش نظری‌اش جزو عقاید است و بخش عملی‌اش جزو رفتار. ایشان جنبه اجتماعی و هنری را هم مطرح کرده است که به بخش تمدنی مربوط می‌شود. تقسیم‌بندی اسمارت اولاً استقرایی است، ثانیاً گویا فقط مهم‌ترین‌ها را انتخاب کرده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مسئله معیار تقسیم‌بندی شما چیست؟

□ تقسیم‌بندی من بر اساس این منطبق است که فرد در درون خودش چهار ساحت دارد و اجتماع هم در درون خودش لااقل شش نهاد دارد. البته مسائل اجتماعی به این سادگی نیست چون تعداد این نهادها یک بحث اختلافی است؛ اما تعداد چهار ساحت در درون انسان، یک نظر اجماعی است و همه قبول دارند. به هر تقدیر، دین باید بر اساس آن چهار ساحت فردی و مثلاً این شش نهاد اجتماعی بخش‌بندی شود.

من از خود گزاره‌های دینی و مذهبی‌ای که جزو عقاید بنیان‌گذار آن دین‌اند با عنوان دین ۱ یاد می‌کنم. به بخش‌های تمدنی دین مثل فقه، اخلاق، کلام، عرفان و فلسفه می‌گویم دین ۲. و اصطلاح دین ۳ شامل مجموعه اعمال و فعل و انفعالاتی می‌شود که مسلمین مثلاً در طول تاریخ انجام داده‌اند.

کتب آیا متن مقدس فقط عقاید را نشان می‌دهد، یا احساسات را هم

نشان می‌دهد؟

□ پاسخ این سؤال به دیدگاه ما در هرمنوتیک بستگی دارد. عموماً عقیده بر این است که نوشته‌های یک کتاب عقاید نویسنده‌اش را بیان می‌کند و حتی وقتی هم که مؤلف احساسش را بیان می‌کند، در واقع دارد عقیده خودش را بیان می‌کند که این احساس را دارم یا آن احساس را ندارم. اما اگر کسی این مطلب را نپذیرفت و گفت ممکن است سخنی که فرد به زبان می‌آورد عقاید خودش نباشد، بلکه واکنش‌هایی باشد که به صورت لفظ نشان داده است، در این صورت، متن مقدس مربوط به بخش فرهنگی دین می‌شود و در قسمت احساسات و عواطف و هیجانات و یا در قسمت رفتارهای درونی قرار می‌گیرد؛ بعضی از فیلسوفان اخلاق، می‌گویند وقتی کسی گفت که نباید دروغ گفت یا دروغ نادرست است، او عقیده خودش را درباره دروغ نگفته بلکه نفرت خودش را از دروغ‌گویی در قالب این جمله نشان داده است. ولی هر چه باشد در بخش فرهنگی جای می‌گیرد.

کتب تا اینجا می‌توان گفت همان طور که دین‌پژوهی شاخه‌های مختلف

دارد، دین نیز ابعاد مختلف دارد. حال پرسش این است که آیا هر یک از

شاخه‌های دین‌پژوهی متناظر با یکی از ابعاد دین است؟

□ شاخه‌های دین‌پژوهی یک نوع تناظر یک به یک با ابعاد مختلف دین ندارند. زیرا تفاوت و تمایز برخی از شاخه‌های مختلف دین‌پژوهی بر اساس متعلق بحثشان نیست بلکه به علت تفاوت در روش آنهاست. مثال بسیار خوب این موضوع، مقایسه فلسفه دین و الاهیات است. شما در فلسفه دین و الاهیات مسائل مشترکی دارید؛ اما در فلسفه دین آن را فقط با روش عقلی مورد بررسی قرار می‌دهید ولی در الاهیات با روش عقلی و، به خصوص، نقلی. یعنی مثلاً شما می‌توانید هم در فلسفه دین درباره معجزه بحث کنید و هم در الاهیات؛ اما در فلسفه دین فقط و فقط از منظر عقلی درباره آن بحث می‌کنید و با صدق و کذب کار دارید. در الاهیات نیز با صدق و کذب کار دارید، اما در الاهیات مسیحی یا اسلامی یا یهودی درباره معجزه به روش ترکیبی عقلی و نقلی بحث می‌کنید و همین مطلب است که الاهیات را از فلسفه دین جدا می‌کند.

وقتی روش‌ها نیز در تکثر رشته‌های دین‌پژوهی مؤثر باشند، دیگر نمی‌توان تصور کرد که تکثر شاخه‌های دین‌پژوهی فقط به لحاظ موضوعات است و گفت به تعداد موضوعاتی که در دین وجود دارد باید شاخه دین‌پژوهی داشته باشیم.

سوال: کدام یک از شاخه‌های دین‌شناسی به جنبه فرهنگی دین و کدام یک به جنبه تمدنی آن می‌پردازند؟

از بین رشته‌های دین‌شناسی، روان‌شناسی دین تنها رشته‌ای است که به فرهنگ دین به معنایی که گفتیم می‌پردازد (اگرچه تا به امروز روان‌شناسان دین بیشتر روی احساسات، عواطف، هیجانات و خواسته‌های دینی کار کرده‌اند؛ زیرا روان‌شناسی دین هنوز دانش بسط‌یافته‌ای نیست). آن چیزی که در درون متدین می‌گذرد — یعنی چه عقایدی دارد، چه عواطف و احساسات و هیجاناتی دارد، چه خواسته‌هایی دارد و چه رفتاری دارد — و آثار و نتایج اینها روی خود فرد، و آثار و نتایج اینها روی همدیگر، اینها همه در حوزه روان‌شناسی دین است. در واقع روان‌شناسی دین احوال فرد متدین را از آن رو که متدین است، نه از آن رو که انسان است، بررسی می‌کند. چون متدین است باورهایی دارد، احساسات و عواطف و هیجانات، خواسته‌ها و رفتارهایی دارد.

اما سایر شاخه‌های دین‌پژوهی به امور عینی و آفاقی (objective) و به جنبه تمدنی دین می‌پردازند. برای مثال فلسفه دین و الاهیات هر دو به عقاید، آن‌گونه که در بیرون است، می‌پردازند. می‌گویند کلام مسلمین این است اما اگر شما یک فلسفه شخصی در درون خودتان داشته باشید این محل بحث آنها نیست. این دو شاخه به آن عقایدی که در بیرون وجود دارند می‌پردازند و این یعنی بعضی از قسمت‌هایی که در جنبه تمدنی دین وجود دارد. در دین‌شناسی مقایسه‌ای نیز همین وجوه تمدنی دین با هم مقایسه می‌شود. تاریخ ادیان به تاریخ دین ۲ و دین ۳ که هر دوی آنها تمدنی‌اند می‌پردازد؛ تاریخ علوم و معارف دینی (دین ۲) و تاریخ جریان‌های دینی (دین ۳) هر دو جزو تاریخ ادیان‌اند. جامعه‌شناسی دین به جنبه‌های اجتماعی می‌پردازد؛ اما جنبه‌های اجتماعی به علت تعدد نهادها فرق می‌کند، مثل جامعه‌شناسی سیاست دینی، اقتصاد دینی و ...

اگر دقت کنید، روان‌شناسی دین به کل جنبه فرهنگی دین می‌پردازد و جامعه‌شناسی دین اگرچه به کل جنبه تمدنی دین نمی‌پردازد، اما بخش اعظمی از جنبه تمدنی را

شامل می‌شود. می‌خواهم بگویم که انگار اقسام دین‌پژوهی‌ها در عرض هم نیستند، بعضی از آنها یک عنوان هستند اما در دل خودشان چند عنوان را جای می‌دهند. به همین دلیل من می‌گویم، در حالت آرمانی، خوب است آن طوری که گفتم تقسیم‌بندی شود؛ ولی چون در آکادمی‌های دنیا امروزه علوم دین‌پژوهی را دارای آن هفت بخش می‌دانند، ما با تبعیت از این عرف آکادمیک دنیا کار می‌کنیم.

البته از قدرت تغییر عرف‌های نادرست آکادمیک دنیا را پیدا کنیم، باید آن عرف‌ها را تغییر بدهیم؛ ولی اکنون که این توان را نداریم، باید از عرف آنها تبعیت کنیم؛ با وجود این باید در ذهنمان یک تقسیم‌بندی منطقی هم داشته باشیم تا بتوانیم عیب و نقص‌های تقسیم‌بندی آکادمیک را خوب تشخیص دهیم. تقسیم‌بندی آکادمیک این هفت بُعد است؛ اما وقتی خوب نگاه می‌کنیم می‌بینیم بهتر بود طور دیگری تقسیم‌بندی صورت می‌گرفت. کاری هم به این نداریم که تعداد تقسیمات بیشتر می‌شد یا کمتر، زیرا، به هر تقدیر، منطقی‌تر داشتن مهم است.

بخش اینک که می‌خواهیم دربارهٔ دین، اهم از جنبهٔ فرهنگی و تمدنی آن، پردازیم باید به یک پرسش دیگر پاسخ دهیم و آن اینکه در هر یک از شاخه‌های دین‌پژوهی، مثلاً جامعه‌شناسی دین، مکتب‌ها و سنت‌های متعددی وجود دارد، باید کدام مکتب را مبنای کار خود قرار دهیم؟ آیا در اینجا نباید دست به اولویت‌بندی بزنیم؟

□ بله، باید این کار را بکنیم. تعداد سنت‌ها در شاخه‌های مختلف یکسان نیست، مثلاً شما در فلسفهٔ دین پنج سنت مهم می‌بینید، ولی در جامعه‌شناسی دین بیش از پنج سنت می‌بینید. میزان تمایز این سنت‌ها از همدیگر هم متفاوت است، مثلاً سنت‌های فلسفهٔ دین کاملاً از هم جدا می‌شوند، ولی سنت‌های جامعه‌شناسی در هم تداخل‌هایی دارند. اهمیت سنت‌ها هم متفاوت است. اما دو نکته قابل توجه‌اند: نکتهٔ اول، اینکه به مکتب‌ها توجه کنیم یک حرف است و اینکه کدام مکتب را بر کدام مکتب فعلاً مقدم بداریم یک حرف دیگر است. شاید کسی بگوید من به همهٔ مکتب‌ها عقیده دارم، ولی فعلاً عقیده دارم که باید مکتب اول را مقدم کرد. نکتهٔ دوم هم این است که اگر این مکتب‌ها به لحاظ تاریخی از دل هم بیرون آمده‌اند، آخرینشان علی‌القاعده باید

صواب‌ترین باشد؛ چون در علوم تجربی، معمولاً آخرین نظریات، از لحاظ زمانی، درست‌ترین نظریات‌اند.

سؤال: چه بر اساس نظریهٔ نینیان اسمارت و چه بر اساس نظریهٔ شما، هر شاخه از دین‌پژوهی به یک بعد از ابعاد دین می‌پردازد و در نتیجه هر شاخه مطالعه‌ای جزءنگرانه دربارهٔ دین دارد. حال پرسش این است که چه شاخه‌ای عهده‌دار مطالعهٔ کل‌گرایانه دین است؟

□ به نظر می‌آید که این نگاه به عقیدهٔ شما کل‌گرایانه را فقط در روان‌شناسی دین و فلسفهٔ دین می‌توانیم داشته باشیم. در این دو جاست که می‌توانیم به‌طور کلی دربارهٔ دین سخن بگوییم؛ ولی در شاخه‌های دیگری که در دین‌پژوهی داریم و یا در روش‌های دیگری که در دین‌پژوهی اعمال می‌شود، به نظر من این کار را نمی‌توان کرد. ما در فلسفهٔ دین می‌توانیم از جنبهٔ صرفاً عقلی راجع به کل دین سخن بگوییم. در روان‌شناسی دین هم می‌توانیم راجع به تأثیر دین در ذهن و ضمیر آدمی به‌طور کلی سخن بگوییم. البته روان‌شناسی دین کارکردهای فراوانی دارد و فقط کارش این نیست که تأثیر دین را بر روان و ذهن و ضمیر آدمی بررسی کند، ولی این کارکردش به نظرم کل‌نگرانه است و به کل دین نگاه می‌کند، نه به بخش خاصی از دین.

هر چه تأمل می‌کنم می‌بینم در جای دیگر نمی‌توان این کار را انجام داد. در بقیهٔ شاخه‌ها ما با جزئی از اجزای دین و یا اجزایی از همهٔ اجزای دین سر و کار داریم؛ ولی در این دو جا ما می‌توانیم با کل دین نیز سر و کار داشته باشیم؛ مثلاً در فلسفهٔ دین از نیاز بشر به دین بحث می‌کنیم نه از نیاز بشر به فلان مؤلفه دین. به‌طور کلی می‌گوییم بشر چه نیازی به دین دارد؟ ولی بحث نمی‌کنیم که مثلاً بشر به مناسک و شعائر دینی چه نیازی دارد یا بشر به هنر دینی چه نیازی دارد؟ یا مثلاً در روان‌شناسی دین، وقتی صحبت از ارتباط دین با سلامت روانی است، معنایش این است که وقتی کسی التزام نظری و عملی به دین دارد، این التزام نظری و عملی چه تأثیر منفی، مثبت یا خنثایی بر سلامت روان او دارد؟ اینجا ما راجع به بخش خاصی از دین صحبت نمی‌کنیم بلکه راجع به التزام به کل دین نظراً و عملاً بحث می‌کنیم. در اینجا راجع به هیچ جزئی از دین سخن نمی‌گوییم بلکه راجع به دین خاصی هم سخن نمی‌گوییم و به‌طور

کلی بحث می‌کنیم که دینداری چه تأثیری بر روان آدمی و از جمله بهداشت روانی آدمی دارد.

پرسش برای مثال فلسفه دین تنها به بعد نظری و الاهیاتی می‌پردازد. با توجه

به این نکته چگونه می‌توان گفت فلسفه دین کل دین را بررسی می‌کند؟

□ به این سؤال دو جواب می‌توان داد. جواب اول این است که من نمی‌گویم سرتاسر فلسفه دین یا روان‌شناسی دین به کل دین نگاه می‌کند بلکه می‌گویم این دو شاخه تنها شاخه‌هایی از دین‌پژوهی هستند که در آنها به کل دین هم پرداخته می‌شود و این معنایش این نیست که ما در فلسفه دین و روان‌شناسی دین به اجزای دین نمی‌پردازیم؛ مثال خیلی ساده‌ای می‌زنم: در فلسفه دین راجع به معجزه هم سخن گفته می‌شود با اینکه این کل دین نیست، ولی در فلسفه دین مباحثی هم هستند که به کل دین می‌پردازند مثل نیاز بشر به دین. مثل همین داستان در روان‌شناسی دین هم هست؛ در روان‌شناسی دین مباحثی مانند تأثیر شرکت در مراسم و مناسک و شعائر دینی بر هیجانات دینی، جزء نگرانه‌اند؛ اما روان‌شناسی دین نگاه کل‌نگرانه نیز دارد و آن وقتی است که درباره نقش دین در سلامت روانی بحث می‌کند.

جواب دوم، اگر منظور شما این است که یک رشته علمی وجود داشته باشد که هیچ امر جزئی دین در آن مورد بحث واقع نشود و فقط به دین، در کلیت آن، بپردازد — نه مثل روان‌شناسی دین که هرچند به کل دین می‌پردازد، مسائلی مربوط به اجزای دین هم در آن هست — ما چنین دیدی نمی‌توانیم داشته باشیم، نه تنها راجع به دین بلکه درباره هیچ یک از پدیده‌های جهان چنین دیدی نمی‌توانیم داشته باشیم.

این همان چیزی است که وایتهد به آن تصریح کرد. وایتهد از مغالطه‌ای نام می‌برد که به آن مغالطه کنه و وجه می‌گویند. آن مغالطه این است که هر وقت به پدیده‌ای نگاه می‌کنید، دارید به جنبه‌ای از جنبه‌های آن نگاه می‌کنید و اگر فکر کنید که دارید به کل آن پدیده نگاه می‌کنید، وجهی از پدیده را با کنه آن اشتباه کرده‌اید. این سخن کاملاً درست است؛ مثلاً اگر یک عالم مکانیک به سیالات توجه کند مکانیک سیالات پدید می‌آید، اگر به امور جامد نگاه کند مکانیک جامدات و اگر به گازها نگاه کند مکانیک گازها. اگر بپرسید آیا در فیزیک چیزی راجع به کل ماده وجود ندارد؟ می‌گوییم نه،

حتی فیزیک تبدلات ماده هم فقط به جنبه تبدلات ماده می‌پردازد و این تبدلات وجهی (aspect) از وجوه ماده است. بنابراین هر طور نگاه کنیم، فیزیک راجع به جنبه‌ای از جنبه‌های ماده صحبت می‌کند.

مسئله دیگر دیدگاه (viewpoint) است. وقتی به یک وجه از یک مکعب نگاه می‌کنم، به پنج وجه دیگر آن نگاه نمی‌کنم و این را می‌گویند جنبه‌ای از جنبه‌های مکعب. جنبه همیشه به خود شیء مورد مطالعه کار دارد؛ اما یک وقت هم به همین جنبه از زاویه ۴۵ درجه یا زاویه قائم نگاه می‌کنیم، در اینجا می‌گویند «دیدگاه» نگرنده فرق می‌کند.

ماحصل این بحث این است که ما همیشه وجهی از وجه‌های شیء را می‌بینیم. و نمی‌توانیم کل هیچ شیئی را ببینیم. این نظیر (نه عین) همان بحثی است که در فلسفه کلاسیک خودمان هم داشتیم که می‌گفتند ما جوهر را فقط از طریق اعراض آن می‌شناسیم. هر عرضی یک وجه از وجوه جوهر است. اگر بگوییم کاری به رطوبت آب، میعان، زلالی، وزن مخصوص و... آب نداریم و می‌خواهیم خود آب را بشناسیم، خواسته‌ای رواناشدنی داریم؛ زیرا حتی اگر بگوئیم آب H_2O است، باز هم یکی از وجوه آب را بیان کرده‌ایم؛ ساختمان مولکولی آب هم یکی از وجوه آب است. بنابراین، امکان اینکه ما به حاق یک چیز پردازیم و به هیچ وجهی از وجوه آن نگاه نکنیم، اصلاً وجود ندارد.

حال اگر شما بخواهید که شاخه‌ای وجود داشته باشد که به کل دین پردازد (غیر از همان معنایی که گفتم)، چه سؤالی راجع به دین پرسیم که بشود سوال راجع به کل دین؟

فلسفه دین نهایتاً فقط به اعتقادات یا عقاید می‌تواند پردازد؛ بنابراین، نگاه کل‌گرایانه آن هم در حد همین بعد است و نه چیزی بیشتر. بنابراین نمی‌توان شاخه‌ای را پیدا کرد که به کل دین پردازد. منظورم از مطالعه کل‌نگرانه به دین این است که محصول و فرآورده هر یک از این رشته‌ها را در نهایت کنار هم بگذاریم و سپس در یک مطالعه بین‌رشته‌ای، نگاه تازه‌ای به آن دین داشته باشیم. ما ابتدا مثل یک مسافر آرام آرام در یک شهر گشت می‌زنیم؛ با چشم خود عکس‌برداری می‌کنیم، با گوش خود صدابرداری

می‌کنیم و... گویا هر یک از قوای ادراکی ما یک رویکرد مطالعاتی است. بعد همه آن اصوات متکثر را در یک پازل جمع می‌کنیم و می‌گوییم فلان ملودی را شنیدم، همه آن تصاویر متکثر را کنار هم می‌گذاریم و بعد می‌گوییم فلان تصویر را دیدم؛ سپس با در کنار هم قراردادن آن تصویر و آهنگ به دید تازه‌ای از شهر می‌رسم. چرا نتوان انتظار داشت که دین‌پژوهی بتواند چنین نگاه کل‌گرایانه‌ای داشته باشد؟

۱۶ دو نکته راجع به این فرمایش شما به نظر می‌آید: نکته اول اینکه شاید می‌خواهید بگویید نتیجه مطالعات در شاخه‌های دین‌پژوهی را همچون پازل در کنار هم می‌گذاریم و آنگاه انگار کل ابعاد دین را شناخته‌ایم، یعنی فقط دانش‌هایی را که در قسمت‌های مختلف پیدا کرده‌ایم کنار هم گذاشته‌ایم و به تعبیر شیمیدان‌ها مخلوط درست کرده‌ایم. این نظر را من قبول دارم. یعنی مثلاً اگر فردی در همه شاخه‌های دین‌پژوهی مطالعه کرد، می‌تواند بگوید که من الان تمام جنبه‌های مختلف دین را که وجود داشت یاد گرفتم؛ اما این چیز جدیدی به او نمی‌دهد.

اما اگر به تعبیر شیمیدان‌ها نخواهیم مخلوط درست کنیم بلکه بخواهیم ترکیب شیمیایی درست کنیم، مانند ترکیب هیدروژن و اکسیژن که از آن، آب به وجود می‌آید که نه اکسیژن است و نه هیدروژن؛ یعنی بگویید بعد از اینکه اینها را خواندیم از ترکیب اینها چیزی درست می‌شود که نه روان‌شناسی دین است، نه فلسفه دین است و نه... بلکه چیز جدیدی است، می‌گوییم این امکان ندارد. بهتر بگویم بعد از اینکه همه ابعاد دین را مثلاً بعد از هفتاد سال خواندید، هر حرفی که راجع به دین بزنید یا به جامعه‌شناسی دین مربوط است یا به روان‌شناسی دین یا به فلسفه دین یا به...؛ چون اینها همه سرچایشان ایستاده‌اند. آیا می‌توان بعد از هفتاد سال حرفی راجع به دین زد که به هیچ‌کدام از آن ابعاد دین مربوط نباشد؟ نه، این امکان ندارد.

پس نکته اول اینکه اگر می‌خواهید بگویید که یک پازل هفت‌خانه‌ای داریم که سال‌ها صرف پر کردن آن پازل می‌کنیم و بعد پازل تمام می‌شود، بله من هم این را قبول دارم. این یک مخلوط است. کل‌ها به دو قسم تقسیم می‌شوند. گاهی اوقات: $W = P_1 + P_2 + P_3 + \dots + P_n$ اما گاهی اوقات: $W > P_1 + P_2 + P_3 + \dots + P_n$ ؛ یعنی بعضی از کل‌ها همان حاصل جمع اجزایشان هستند، ولی بعضی از کل‌ها بزرگتر از حاصل جمع اجزایشان‌اند.

من در دین‌پژوهی این دومی را نمی‌پذیرم. هر چه فکر می‌کنم می‌بینم نمی‌توان حرفی دربارهٔ دین زد که دربارهٔ اش بتوان گفت که حرفی راجع به دین زده‌ایم که نه راجع به روان‌شناسی است، نه راجع به فلسفهٔ دین است، نه راجع به جامعه‌شناسی است و... بلکه چون هر هفت بُعد را بلد بودیم توانستیم این حرف جدید را راجع به دین بزنیم. به نظرم این کار را نمی‌توان کرد.

بگفت: اگر نتیجهٔ مطالعات شاخه‌های گوناگون دین‌پژوهی در کنار هم قرار بگیرند حداقل آن است که به یک نظام هندسی از دین به‌مثابهٔ کل دست می‌یابیم که هیچ شاخه‌ای به تنهایی ما را به آن نمی‌رساند.
□ در مثال می‌توان گفت، اما راجع به دین چی در ذهن شما هست؟

بگفت: شاید بتوانیم بگوییم اگر همهٔ ابعاد دین را به‌طور کامل بشناسیم به این نقطه خواهیم رسید. اما چون الان به آنجا نرسیده‌ایم نمی‌توانیم دربارهٔ آن حرفی بزنیم و تصویری از آن داشته باشیم.
□ بله، شاید. این امکان دارد؛ البته شاید. چیز دیگری هم هست و آن اینکه اگر شاید شما هم محقق شود باز با حرف و ابتهد منافاتی ندارد.

بگفت: بله، مرادم از دین به‌مثابهٔ کل گنه و ذات دین نیست؛ بلکه دینی است که دارای ابعاد است و هر شاخهٔ دین‌پژوهی به بُعدی از ابعاد آن می‌پردازد. این شاخه‌ها در نهایت یک جایی با هم تعامل می‌کنند که آن می‌تواند رشتهٔ مطالعات بین‌دینی باشد. در رشتهٔ مطالعات بین‌دینی ما باید منتظر یک چیز تازه‌ای باشیم، بدون آنکه دچار مغالطهٔ کنه و وجهی شویم که ابتهد مطرح می‌کند و آن چیز آگاهی از دین به‌مثابهٔ کل است. آیا چنین انتظاری از دین‌پژوهی واقعاً محال است؟

□ به نظر من همان تعبیر «محال است» درست است؛ اما احتمالی که شما می‌دهید را نمی‌توانم نفی کنم؛ الان هر چه فکر می‌کنم حتی یک گزاره که بتوان راجع به دین گفت اما به هیچ شاخه‌ای مربوط نباشد، بلکه راجع به کلیت دین باشد، به ذهنم نمی‌رسد.

البته در همان اوائل سخنم، به معنای دیگری، پذیرفتم که بتوان سخنی راجع به کل ادیان گفت، یعنی سخنی که اختصاص به هیچ دین خاصی نداشته باشد.

اما نکته دومی که در جواب شما می‌خواستم بگویم این است که همیشه مطالعات میان‌رشته‌ای هستند، اما اگر شاخه جدیدی درست شود دیگر نمی‌گویند این مطالعه بین‌رشته‌ای است. یعنی اگر از مجموعه مطالعات میان‌رشته‌ای چیزی پدید بیاید که مستقل باشد مثل همان مثال آب، آن وقت دیگر نمی‌گویند با مطالعه‌ای میان‌رشته‌ای سر و کار داریم. با این فرض، اگر گفته شود میان‌رشته‌ای به این معنا است که تکه‌هایی از این در آن هست، تکه‌هایی از آن و... ولی چیزی که نه در این باشد و نه در آن، وجود ندارد.

سوال: در ادامه بحث خوب است نگاهی هم به دین‌پژوهی در جامعه ایران بیندازیم. اجازه دهید پرسش دین‌پژوهی در جامعه ما چه وضعیتی دارد و تا کجا پیش رفته است؟ آیا جلو رفته‌ایم؟ و اگر جلو رفته‌ایم آیا به همه شاخه‌های دین‌پژوهی توجه شده است؟

اگر دین‌پژوهی را به همان معنای بسیار وسیع آن بگیریم که شامل انسان‌شناسی دین، روان‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دین، تاریخ ادیان، دین‌شناسی مقایسه‌ای، پدیدارشناسی دین و از آن طرف هم، فلسفه دین و الاهیات می‌شود، من هیچ شک و شبهه‌ای ندارم که دین‌پژوهی بعد از انقلاب، علی‌رغم عیب و نقص‌های فراوانی که دارد، بسیار پیشرفته‌تر از قبل از انقلاب است. اگر وضعیت قبل از سال مثلاً ۶۰ هر یک از شاخه‌های هفت‌گانه دین‌پژوهی را با بعد از سال ۶۰ قیاس کنید، می‌بینید وضعیت دین‌پژوهی بسیار بهتر شده است؛ مخصوصاً اگر مقایسه شما بین قبل از سال ۷۰ و بعد از آن باشد، خواهید دید که وضعیت دین‌پژوهی بسیار بسیار بهتر شده است. به طور کلی در این قرن اخیر، منظورم قرن چهاردهم هجری است، وضع‌مان روزبه‌روز در دین‌پژوهی بهتر شده است. مثلاً قبل از انقلاب در زمینه روان‌شناسی دین دو کتاب به زبان فارسی ترجمه شده بود، یکی روان‌شناسی دین یونگ با ترجمه فؤاد روحانی که ترجمه چندان قوی‌ای نبود، و یکی هم شش فصل از بیست فصل کتاب *انواع احوال* دینی ویلیام جیمز با عنوان دین و روان با ترجمه قائمی که بسیار ترجمه مغلوط و مغشوش و ضعیفی بود. اما امروزه چندین کتاب که بعضاً ترجمه‌های خوبی هم دارند

داریم، مثلاً روان‌شناسی دین دیوید وولف با ترجمه آقای دهقانی که ترجمه بسیار خوبی است.

در زمینه فلسفه دین هم همین‌طور است. گمان نمی‌کنم تا پیش از اواسط دهه ۶۰، اصلاً تعبیر فلسفه دین را هم شنیده باشید. در اواخر دهه ۶۰ عنوان کلام جدید کمی مطرح شد، ولی تعبیر فلسفه دین وجود نداشت؛ اما الان حدود پنجاه کتاب در زمینه فلسفه دین به زبان فارسی ترجمه شده است؛ هرچند بیشتر ترجمه‌ها ضعیف‌اند، ولی پنجاه تا کتاب کم نیست.

با این همه، دین‌پژوهی در ایران امروز، عیب و نقص‌های زیادی دارد. یکی از این ایرادها این است که عمده توجه دین‌پژوهی در ایران به فلسفه دین بوده است و به شاخه‌های دیگر دین‌پژوهی توجه چندانی نشده است. مجموع آثاری که در آن هفت هشت شاخه دین‌پژوهی منتشر شده است از آثار منتشره در زمینه فلسفه دین کمتر است. در همین فلسفه دین هم، عمده آثار موجود فلسفه دین به روش فیلسوفان تحلیلی هستند و اثری از فلسفه دین قاره‌ای (یعنی فلسفه دین بر اروپا)، مثل فلسفه دین فیلسوفان آلمانی، ایتالیایی و فرانسوی نمی‌بینید. آثار موجود در زمینه فلسفه دین اگزیستیالیستی (مثل شجاعت بودن تیلیش) هم از تعداد انگشتان یک دست بیشتر نیست. تقریباً همه پنجاه و چند جلد کتابی که درباره فلسفه دین در کشور ما وجود دارد، رویکرد فلسفه تحلیلی دارند. البته من خودم در سنت فلسفه تحلیلی کار می‌کنم و به این سنت علاقه‌مند هم هستم؛ ولی بحکم این است که تک‌آوایی خوب نیست، حتی اگر تک‌آوایی بهترین دین عالم باشد. اینکه بر دپارتمان‌های فلسفه دینی ما تک‌آوایی حاکم باشد، یعنی پلانتینگا را بشناسیم، سوئین‌برن را بشناسیم، آلستون را بشناسیم اما فیلسوفان دین قاره‌ای را نشناسیم، این عیب است. سال‌ها پیش پل ریکور مقاله‌ای تحت عنوان «جریان‌های عمده در فلسفه دین» نوشت — که بنده آن را ترجمه کرده‌ام — وقتی انسان این مقاله را می‌خواند می‌بیند که از آن پنج جریان، تنها یک جریان، آن هم به طور نصف و نیمه، در ایران وجود دارد.

مشکل دیگر مربوط به الاهیات ماست. الاهیات ما فقط اسلامی است و هنوز الاهیات جدی ادیان دیگر مثل الاهیات یهودی، مسیحی یا... را نداریم؛ اما بدتر از این آن است که همین الاهیات اسلامی هم چندین قرن است که شاهد تغییر و تحولی نبوده

است. این رکود در صورتی است که انتظار می‌رفت دست‌کم بخشی از این مباحث و کتاب‌های جدید، که تعدادی از آنها به زبان فارسی هم ترجمه شده‌اند، به الاهیات ما تزریق شود. الاهیات و کلام اسلامی از این راه فربه‌تر خواهد شد. منظورم این نیست که همه آنها را بپذیرد، نه؛ بلکه الاهیات اسلامی با قبول کردن بعضی از این مباحث و رد کردن بعضی دیگر فربه می‌شود؛ چون فربه‌شدن یک علم فقط به میزان گزاره‌های پذیرفته‌شده آن علم نیست بلکه نقدهایی که در آن علم برای رد گزاره‌های مخالف صورت می‌گیرد نیز در فربهی آن مؤثرند. در واقع قبول و ردها با هم، تأیید و تضعیف‌ها با هم، و نفی و اثبات‌ها با هم در این زمینه مؤثرند. اگر همه این مباحثی که الان در دنیا وجود دارد، چه در زمینه فلسفه دین و چه در زمینه الاهیات سایر ادیان و مذاهب، جذب حوزه‌های دانشگاهی و دینی ما می‌شد — حال چه در نهایت آن را قبول می‌کردند و چه رد می‌کردند — کلام ما رشد می‌کرد. خلاصه سخن من این است که الاهیات ما محدود شده است به الاهیات اسلامی؛ آن هم الاهیاتی که اصلاً نو نیست و اصلاً طراوت ندارد. متأسفانه با اینکه الان فضا برای رشد الاهیات ما مناسب بود، روز به روز آموزش الاهیات، ضعیف‌تر شده است؛ زیرا ما می‌توانستیم از بسیاری از مباحث ارزشمندی که الاهیدانان سایر ادیان و مذاهب گفته‌اند استفاده کنیم. ما که در تمام مباحث الاهیاتی با تمام الاهیدانان سایر ادیان و مذاهب اختلاف نداریم. بسیاری از تلاش‌های الاهیدانان مسیحی در تأیید دین، غیر از مسئله تثلیث و دو سه نکته کم‌اهمیت دیگر، به نفع ما هم است. آنان هم در دفاع از معجزه، در اثبات وجود خدا، درباره صفات خدا، افعال خدا، ارتباط خدا با عالم انسانی، زندگی پس از مرگ، تصورات مختلف راجع به جاودانگی، سخن گفتن خدا، وحی و انکشاف الهی و مانند اینها کتاب‌های بسیاری نوشته‌اند و بحث‌های فراوانی کرده‌اند. درباره نیاز اخلاق به دین کلی بحث کرده‌اند، و مسائلی مانند نیاز بشر به دین و نیاز روان‌شناختی ما به معنویت را مورد توجه قرار داده‌اند. اینها تماماً به نفع ماست. ما می‌توانیم از این منابع بهره بسیاری ببریم؛ ولی به خاطر تعصب، خودشیفتگی و پیش‌داوری‌هایمان از این دریا بی‌نصیب هستیم. می‌توانستیم اینها را به الاهیاتمان تزریق کنیم و آن را قوی‌تر کنیم. بارها و بارها گفته‌ام اگر الاهیاتی که مسیحیان و یهودیان دارند به بدنه الاهیات حوزه‌های دینی و دانشگاهی مان اضافه می‌شد، می‌دیدید که چه طراوت و زندگی و نشاطی پدید می‌آمد.

نگاهی دوباره به دین‌پژوهی در گفت‌وگو با مصطفی ملکیان / ۴۱

کتاب همین اشکال را به الاهیات مسیحی و یهودی هم می‌توان کرد. اگر آنها هم الاهیات ما را به الاهیات خودشان تزریق می‌کردند، یک حادثه دیگری رخ می‌داد؟

□ آنها توجه زیادی به الاهیات ما داشته‌اند؛ مثلاً ولفسن کتابی دارد که بازتاب کلام اسلامی را در فلسفه و الاهیات یهودی بررسی می‌کند — این کتاب ترجمه هم شده است. ابن‌میمون و ابن‌کُمونه که یهودی بوده‌اند از ما سود برده‌اند، و یقین بدانید که اگر از فرهنگ کلامی و فرهنگ فلسفی اسلامی استفاده نکرده بودند نه او ابن‌میمون می‌شد و نه دیگری ابن‌کُمونه. امروزه هیچ نکته‌ای در فلسفه و الاهیات ما نیست الا اینکه آنها به آن پرداخته‌اند و به آن توجه کرده‌اند؛ مثلاً ویلیام کریگ (William Craig) که یکی از فیلسوفان دین معروف در غرب است، چندین کتاب راجع به ادله جهان‌شناسی کلام اسلامی نوشته است و این مسئله را بررسی کرده است که آیا ادله متکلمان اسلامی برای اثبات وجود خدا قابل قبول هستند یا نه؟ و آیا می‌توان نقاط ضعف این ادله را از بین برد و با استفاده از آنها وجود خدا را اثبات کرد؟ آنها خیلی کار می‌کنند؛ راجع به شیخ اشراق، ابن‌خلدون، صدرای شیرازی، فارابی، ابن‌مسکویه و حتی راجع به کسی که یقین دارم اگر از ده مشتغل به فلسفه در ایران بپرسید، نه نفر از آنها با آثار او سر و کار ندارند، به نام باباافضل کاشانی. شاید از هر ده نفری که در حوزه‌های علمیه ما در حکمت مشاء کار می‌کنند، نه نفرشان اصلاً او را نشناسند؛ در حالی که در غرب آثار قابل توجهی راجع به باباافضل کاشانی وجود دارد. آنها از هر چیزی که بتوانند از آن برای تقویت فکر و معنویت و فرهنگ و دین خودشان استفاده می‌کنند بهره می‌برند. ما هستیم که این مشکل را داریم نه آنها.

کتاب عالمان دینی آنها این کار را کرده‌اند یا محققان دین‌پژوه؟

□ البته شکی نیست که ابتدا چهره‌های دانشگاهی و آکادمیک به این مباحث توجه کردند، ولی حوزه‌های علمیه آنها هم به سرعت از حاصل کار آنها استفاده کردند؛ به طوری که الان بعضی از بزرگ‌ترین اسلام‌شناسان غربی کشیش هستند. حوزه‌های علمیه مسیحیت، چه در پروتستان‌ها و چه در کاتولیک‌ها، خودشان اسلام‌شناسان بزرگی دارند که هرچند کشیش هستند و به دین و مذهب خودشان تعلق خاطر دارند، ولی روی آثار

فلاسفه و حکما و متکلمان و عرفای ما کار می‌کنند؛ مثلاً یک آقای در انگلیس هست به نام آقای برایان دیویس (Brian Davis). ایشان یک کشیش فرایار است. از فرایارهای سیاه‌پوش است، یعنی از فرایارهایی که طرفدار فرانسیس هستند. ایشان که کشیش عالی‌رتبه‌ای هم است، یکی از صاحب‌نظران در علوم اسلامی است و یا آقای کرنو الفونسو نالینو (Karna Alfonso Nallino) در ایتالیا، ایشان یکی از بهترین مورخان علم جهان اسلام است و در تاریخ علم نجوم، تاریخ ریاضیات و تاریخ علوم طبیعی در جهان اسلام کار کرده است. سال‌ها پیش مرحوم احمد آرام یکی از کتاب‌های او به نام تاریخ نجوم اسلامی را ترجمه کرد. اما هرچه فکر می‌کنم در کل جهان اسلام روحانی مسلمانان را نمی‌شناسم که مسیحی‌شناس باشد، یهودی‌شناس باشد، بودایی‌شناس باشد، چه برسد به اینکه چیزهایی از مسیحیت بگوید که خود مسیحی‌ها هم خبر نداشته باشند مثل کارهایی که اینها برای ما می‌کنند.

مجلس از اینکه وقتی را اختصاص دادید و در مصاحبه شرکت کردید بسیار تشکر می‌کنیم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی