

روش‌شناسی جریان‌های دین‌پژوهی

چکیده: دین‌پژوهی، رشته‌های مختلفی است که با روش‌های گوناگون، ابعاد مختلف دین را برمی‌رسد. روش و رویکردهای دین‌پژوهی با توجه به پیش‌فرض‌های محقق، تخصص و نوع جهان‌بینی و تفسیر او از دین تفاوت می‌کند.

این مقاله با عنایت به تفاوت معنایی روش عام و خاص و نیز با توجه به تمایز روش، رویکرد و رهیافت به انواع روش‌ها و رویکردهای جریان‌های دین‌پژوهی می‌پردازد.

روش و رویکردهای برون‌دینی شامل روش‌های تفهیمی و تفهیمی (روش هرمنوتیکی و پدیدارشناسانه)، روش پوزیتویستی، روش تعلیلی (رویکرد جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و مردم‌شناختی)، روش عقلی (رویکرد معتزلی، اشعری و امامیه) و روش نقدی (رویکرد عقلی، پوزیتویستی، پراگماتیستی و فلسفه تحلیلی) از موضوع‌هایی است که در این نگاه‌شسته تبیین شده است. رویکردهای درون‌دینی با گرایش‌های ظاهرگرایی و اخباری‌گری بخش دیگر این مقاله است.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، رویکرد، رهیافت، دین‌پژوهی.

* دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی

** استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دین پژوهی، رشته‌های مختلفی است که با روش‌های گوناگون به تحقیق، مطالعه و بررسی ابعاد مختلف دین می‌پردازد. روش‌ها و رویکردهای دین پژوهی بسته به پیش‌فرض‌های محقق، تخصص و نوع جهان بینی و تفسیر او از دین تفاوت می‌کنند. مثلاً جامعه‌شناس با رویکرد جامعه‌شناسانه به تحلیل و تبیین دین می‌پردازد. دین پژوهی دارای رویکردهای متعدد برون‌متنی و درون‌متنی است که به تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرد. اما توجه به چند نکتهٔ مقدماتی ضروری است:

۱. آنچه در دوران معاصر به نام «دین پژوهی» رواج یافته با الهیات و علوم دینی سنتی تفاوت‌های آشکار و جدی دارد. توضیح آنکه مطالعات دینی جدید مانند یک رشته علمی از مدل خاصی در جهت «تبیین علی» و «عینیت» - که محصول تفکر مدرنیت است - پیروی می‌کند. درحالی که الهیات سنتی اصلاً علم به معنای جدید نیست و قصد تبیین علمی ندارد بلکه دین را بیان می‌کند. در الهیات سنتی، دین یک پدیدهٔ فرهنگی - اجتماعی تلقی نمی‌شود بلکه منشأ آسمانی دارد. الهیات گرچه از زمینه‌های فرهنگی - اجتماعی استفاده می‌کند ولی ماهیت دین را یک پدیدهٔ فرهنگی - اجتماعی نمی‌داند. درحالی که در دوران مدرن، دین نهایتاً یک مقولهٔ فرهنگی است و به کمک علوم انسانی بررسی می‌شود. این معنا زائیدهٔ دوران جدید است که ابتدا براساس عقلانیت و با اعتقاد به اینکه عقل می‌تواند همه چیز را بشناسد در تصرف عقل در آمد؛ سپس با اصولی همچون فردباوری و سکولاریسم تبدیل به یک معنای انتزاعی شد. از این رو دیده می‌شود که تبیین‌های علی برگرفته شده از روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و... در توجیه دین موفق نیستند (خاتمی، ص ۲۰ - ۲۶).

۲. دین در دوران جدید، معمولاً معنایی بشری دارد و همچون فلسفهٔ جدید بر خدایی فراتر از عالم تکیه نمی‌کند. برخلاف الهیات سنتی که شأن دین در آن به بحث از ساحت فرهنگ بشری تنزل نمی‌یابد. همچنین در الهیات جدید که وحی در آن موضوعیت دارد نه طریقت، زبان موجود شبیه زبان علوم اجتماعی و به هدف تبیین دین است (همان، ص ۲۲). ولی زبان الهیات، زبان بیان است نه تبیینی، زبان دین است نه دربارهٔ دین.

خلاصه اینکه بیشتر روش‌های برون‌دینی در دین پژوهی معاصر - مگر برخی روش‌ها مانند روش عقلی - دین را امری بشری و پدیده‌ای فرهنگی پنداشته‌اند. از این رو

نتایج مباحث ایشان رضایت دین‌مداران را جلب نمی‌کند. در این مقاله پس از بیان تاریخچه، توصیف و نقد و بررسی هر روش، غالباً تأثیرات عملی ترویج این روش‌ها در حوزه فرهنگ دینی بیان شده است. آشکار شدن کارکردهای مثبت و منفی روش‌های مختلف دین‌پژوهی، می‌تواند برای سیاست‌گذاران فرهنگی جوامع دینی به ویژه کشور عزیزمان ایران اسلامی مفید باشد.

چیستی روش‌شناسی

روش تحقیق دو معنای عام و خاص دارد:

روش تحقیق عام، ابزار گردآوری اطلاعات و توصیف و داوری و فهم نظریه است که خود دارای دو بخش است: بخش اول آن - یعنی ابزار گردآوری اطلاعات - را فن تحقیق می‌گویند و به میدانی، کتابخانه‌ای و میدانی را به نمونه پژوهی، پیمایشی و آمایشی تقسیم می‌کنند.

بخش دوم روش تحقیق به معنای عام - یعنی ابزار توصیف و داوری و فهم - را روش تحقیق به معنای خاص می‌گویند که از جهات مختلف تقسیم می‌پذیرد. روش تحقیق به معنای خاص از جهت هویت معرفتی و دفاعی به پنج روش قابل تقسیم است:

۱. روش توصیفی: نظریه یا پدیده را گزارش می‌دهد.

۲. روش تعلیلی: علل و عوامل پیدایش نظریه اعم از عوامل انگیزشی، مکانیکی، اجتماعی و... را بیان می‌کند.

۳. روش تحلیلی: از پیش فرض‌ها و لوازم نظریه پرده بر می‌دارد.

۴. روش استدلالی: به مدلل ساختن باور یعنی تبدیل آن به باور صادق موجه و مدلل می‌پردازد که خود دارای چهار قسم عقلی، تجربی، نقلی (تعبدی و تاریخی) و حضوری است.

۵. روش نقی: به داوری درباره نظریه و مطابقت یا عدم آن با واقع می‌پردازد.

روش تحقیق به معنای خاص، از جهت دیگری به روش هرمنوتیکی، پدیدارشناختی، ساختارگرایی و گفتمانی تقسیم می‌شود. اینها روش‌هایی هستند که هویت تفهیمی و تفهیمی نظریه را به دست می‌دهند.

رویکرد و رهیافت

رویکرد^۱ عبارت است از نگرش جمعی عالمان و متخصصان در پیدایی نظریه یا اندیشه معینی؛ مانند رویکرد فیلسوفان حکمت متعالیه به نظریه‌ها و مسائل فلسفی که زاویه دید ایشان در بررسی مسائلی چون وجود و علیت، عرفانی است. بر خلاف مشائیان که تنها رویکرد عقلی و استدلالی دارند.

رهیافت^۲ عبارت است از نگرش شخصی عالمان و پژوهشگران در پیدایی نظریه یا اندیشه‌ای معین؛ مانند رهیافت جامعه‌شناختی دکتر شریعتی یا رهیافت فلسفی استاد شهید مطهری در مطالعات دینی (خسروپناه، ۱۳۸۵، ص ۶۸ و ۶۹).

روش دین پژوهی به روش برون دینی و درون دینی تقسیم می‌شود. مهم‌ترین روش‌ها، رویکردها و رهیافت‌های برون دینی دین پژوهی که در این مقاله بررسی می‌شود، عبارتند از:

۱. رویکرد پدیدارشناختی: چنانکه گفته شد، روش به جهت تفهیم و تفهم به پدیدارشناسی، هرمنوتیکی، گفتمانی و تفهیمی تقسیم می‌شود که در مباحث دین پژوهی رویکرد پدیدارشناختی بسیار حائز اهمیت است.

۲. روش تعلیلی: به بیان علل و عوامل پیدایش نظریه می‌پردازد و بیشترین سهم در مطالعات دین پژوهی را به خود اختصاص داده است. این روش رویکردهای مختلف و رهیافت‌های متعدد دارد که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

- رویکرد جامعه‌شناختی به دین پژوهی، با رهیافت ماکس وبر و آگوست کنت.
- رویکرد روان‌شناختی در دین پژوهی با رهیافت فروید، یونگ و شلایرماخر.
- رویکرد مردم‌شناختی در دین پژوهی که از راه به کارگیری مفاهیم تکاملی به تحلیل و تبیین منشأ دین می‌پردازد.
- رویکرد عقلی که در بیان علل پیدایش دین از ادله عقلی کمک می‌گیرد. این روش بیشتر در میان متألّهان و فیلسوفان دینی-به ویژه اسلامی- دیده می‌شود.
- رویکرد نقلی که غیر از رویکرد نقلی تعبیدی است؛ چرا که رویکرد نقلی تعبیدی از اقسام روش استدلالی است و در مدلل ساختن نظریه به کار می‌رود ولی این رویکرد، در

1. Approach.

2. Attitilde.



مقام مدلل ساختن نظریه نیست بلکه علل پیدایش دین و دینداری را بیان می کند. روش تعلیلی از یک جهت دیگر به دو شاخه پوزیتیویستی و تفهیمی نیز تقسیم می شود. ۳. روش نقدی: این روش درباره حقانیت یک نظریه داوری می کند. مهم ترین رویکردهایی که در دین پژوهی برای داوری و ارزیابی برون دینی گزاره های دینی استفاده شده است، عبارتند از:

- رویکرد عقلی.

- رویکرد پراگماتیستی.

- رویکرد پوزیتیویستی.

- رویکرد فلسفه تحلیلی.

هر کدام از این رویکردها از یک زاویه به داوری و ارزیابی گزاره های دین پرداخته اند. ۴. روش استدلالی: این روش در دین پژوهی، عهده دار تبدیل باورهای دینی به باور صادق موجه و مدلل است که در این راه از ابزار برهان، نقل و شهود کمک می گیرد. رویکردهای روش استدلالی در توجیه برون دینی منشأ ادیان، دینداری و صدق گزاره های اصلی ادیان عبارتند از:

- رویکرد عقلی.

- رویکرد نقلی (تاریخی).

- رویکرد شهودی.

۵. روش های توصیفی و تحلیلی: عهده دار توصیف گزاره ها و کشف پیش فرض ها و لوازم نظریه ها هستند و در دین پژوهی برون دینی کمتر به چشم می خورند.

بیشتر رویکردها در روش های تحلیلی، نقدی و استدلالی می گنجد. دین پژوهان معاصر که تحت تأثیر مدرنیته سعی در علمی کردن دین پژوهی دارند، بیشتر از روش تحلیلی استفاده کرده و دغدغه های تبیینی دارند.

روش ها و رویکردهای برون دینی در دین پژوهی

چنانکه گذشت، روش تحقیق از جهت تفهیم و تفهیم تقسیماتی دارد که در حوزه دین پژوهی، روش هرمنوتیکی و روش پدیدارشناسی قابل توجه است. از این رو نخست به بیان ویژگی های این دو روش خواهیم پرداخت. از آنجا که روش هرمنوتیکی از جهتی در قبال روش پوزیتیویستی است، این روش نیز بررسی می شود.

۱. روش‌های تفهیمی و تفهیمی در دین پژوهی

۱-۱. روش هرمنوتیکی

ویژگی مهم این روش، پرهیز از تحمیل پیش فرض‌های شخصی پژوهشگر است تا امکان دست‌یابی خالص به نیت و مقصود مؤلف حاصل شود. واژه «هرمنوتیک» در اصل به معنای تفسیر و تأویل است که از زمان ارسطو تا هیدگر و گادامر برای آن تعاریف مختلفی ذکر شده است؛ از جمله: هنر تفسیر کتاب، علم به قواعد فهم متن، روش جلوگیری از بدفهمی، روش‌شناسی علوم انسانی، تبیین ماهیت فهم.

آنچه در دین‌پژوهی باید لحاظ شود پرهیز از هرمنوتیک فلسفی است که فهم را زائیده تحمیل پیش‌دانسته‌ها و خواسته‌ها و اغراض مفسر بر متن می‌داند و در واقع مفسر محور است و نه مؤلف محور. بدیهی است دغدغه اولیه در فهم متون مقدس و دینی فهم مراد و مقصود مؤلف است. دین پژوه مؤلف محور، تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد تا به مقصود و خواسته‌های مؤلف و سازنده متن دست یابد. او از گزینه‌های حالیه و مقالیه و قواعد زبان‌شناختی و دستوری استفاده می‌کند تا بهتر به کشف معنا و نیت مؤلف برسد و مراقب است تا از دخالت دادن پیش‌فرض‌های خود دوری کند.

پیش‌دانسته‌های مفسر سه نوع‌اند: ۱. پیش‌فرض‌های استنباطی و استخراجی که ابزار فهم معنا از متن هستند؛ مثل قواعد زبان متکلم - مثلاً عربی نسبت به قرآن - و قواعد زبان‌شناختی (عام و خاص، مطلق و مقید، قراین حالیه و مقالیه). این پیش‌فرض‌ها لازمه فهم معنا هستند. ۲. پیش‌فرض‌های استفهامی؛ یعنی آنچه که مفسر از متن می‌پرسد و پاسخ آنها مدلول التزامی متن به شمار می‌رود. این دسته پیش‌فرض‌ها نیز بسیار مفیدند. ۳. پیش‌فرض‌های تحمیلی و تطبیقی که باعث تفسیر به‌رای می‌شوند؛ مثل پیش‌فرض فروید درباره غریزه جنسی و به‌کارگیری آن در تبیین دینداری افراد یا پیش‌فرض پوزیتویست‌ها درباره مابعدالطبیعه و تحمیل آن بر توضیح دینداری.

بنابراین، روش هرمنوتیکی چه هنگامی که قسیم روش پدیدارشناسانه قرار گرفته و هویت تفهیمی و تفهیمی نظریه را تأمین می‌کند و چه هنگامی که از یک جهت قسمی از اقسام روش تعلیلی و قسیم روش پوزیتویستی است؛ به معنای تلاش برای فهم معنای مؤلف و اجتناب از پیش‌دآوری‌ها و پیش‌فرض‌های مفسر است.

روش پوزیتویستی از یک جهت یکی از اقسام روش نقدی و از یک جهت قسیم



روش هرمنوتیکی است که در اینجا بخش دوم آن مورد نظر است.

۱-۲. روش پوزیتویستی (طبیعت گرایانه)

پیشرفت چشمگیر علوم طبیعی موجب پیدایش این تصور شد که چون نتایج روش های طبیعی، عینی تر و قطعی تر از نتایج روش های متافیزیکی است، روش پوزیتویستی باید محور تحلیل مسائل دینی و مابعدالطبیعی باشد (جان مک کویری، ص ۱۹۵).

پوزیتویسم، همزمان مدعای علوم را، هم محدود می کند و هم بسط می دهد. با انکار این مطلب که علوم بتوانند شناختی درباره واقعیت نهایی به ما بدهند، آنها را محدود می کند و بر این باور است که علوم تنها درباره روابط پدیدارهای حسی به ما آگاهی می دهند. از سویی با حکم به بطلان مابعدالطبیعه، مدعای علوم را گسترش می دهد (محمدرضایی، ش ۲۷، ص ۴۵).

آگوست کنت که نام او با پوزیتویسم گره خورده است، سه مرحله تاریخی را در اندیشه بشری توضیح می دهد:

۱. مرحله خداشناسی و دین که در آن، همه حوادث به فعل الهی نسبت داده می شود.
 ۲. مرحله مابعدالطبیعی که در آن حوادث به علل نظری ارجاع می شوند.
 ۳. مرحله عقلی که ما را از پدیده های قابل مشاهده و اندازه گیری فراتر نمی برد.
- این بالاترین مرحله رشد و تکامل عقل انسانی است (جان مک کویری، ص ۱۹۶).
- کنت، دین را تنها مربوط به مرحله کودکی اجتماعی نمی داند بلکه آن را نیروی مترقی اعصار پیشین می داند که در عصر علمی جدید هم لازم است. اما دین او «دین انسانیت» است که انسانیت، متعلق پرستش می شود (میرچا الیاده، ص ۱۳۵).
- در هر راهی که او پیشنهاد می کند، دین پدیده ای طبیعی و غیر الهی و غیر وحیانی تلقی می شود. این دین نمی تواند وجود خدایی متعالی را فراتر از طبیعت بپذیرد (جان مک کویری، ص ۱۹۸).

در روش پوزیتویستی دین به صورت پدیده ای طبیعی تلقی شده و با همان اصول مطالعه می شود (همان) حتی اسپنسر هم - که معتقد بود مبدأ و ماده نهایی طبیعت نامعلوم است و می خواست با اسناد قلمرو شناختی به دین، میان علم و دین سازگاری ایجاد کند - مدعی بود، چیزی فراتر از طبیعت وجود ندارد و دین هم امری طبیعی است (همان، ص ۱۹۷ و ۱۹۸).

مکتب اصالت طبیعت، لزوماً اصالت ماده نیست؛ چون ممکن است کسی طبیعت گرا و منکر ماورای طبیعت باشد ولی ماده نهایی جهان را اتم‌های مادی نداند بلکه آن را انرژی یا امر نامعلومی بشمرد (همان، ص ۱۹۷).

هر نوع پژوهشی که تبیینی طبیعی از دین ارائه کند، در این روش می‌گنجد؛ یعنی در تحلیل دین بدون توسل به مفاهیم خدا و وحی و عامل فوق طبیعی، از عوامل زیستی، روان‌شناختی و اجتماعی استفاده کند. مثل پژوهش علمی در فرهنگ انسان‌های نخستین و عقاید آنها با تکیه بر عوامل طبیعی دین در روان‌شناسی دین.

ملاحظه

۱. مبانی معرفت‌شناختی روش پوزیتویستی و انحصار ابزار معرفت در حس و تجربه، در خود غرب نیز مورد مخالفت جدی فیلسوفان واقع شد.

۲. امکان تفسیر طبیعت گرایانه از مفاهیم دینی با ماورایی بودن آنها منافات ندارد. ممکن است این تفسیرها علت قریب این پدیده‌ها باشد ولی توسل به امور ماورای طبیعی مثل خدا، از علل بعید آنها باشد (محمدرضایی، ص ۴۸).

۳. وجود برخی آثار طبیعی دینداری باعث غیر الهی شدن انگیزه مؤمنان نمی‌شود؛ یعنی علی‌رغم آنکه آرامش و ارضای نیازهای روانی از آثار عبادت است، فرد مؤمن می‌تواند انگیزه‌ای کاملاً الهی داشته و دینداری او تبیین غیر طبیعی پیدا کند. این از اتقان دین است که در اثر پرستش، جنبه‌های گوناگون وجود بشر ارضا می‌شود.

۴. برفرض هم که طبق ادعای روش طبیعت‌گرایانه، انگیزه مؤمنان ترس یا جهل باشد، این به معنای انکار خداوند نیست؛ چون در اینجا بین انگیزه و انگیزه‌خلط شده است. ایشان با منفور و بی اعتبار نشان دادن انگیزه افراد، موهوم بودن انگیزه مؤمنان را نتیجه گرفته‌اند در حالی که چنین تلازمی وجود ندارد (سروش، ص ۱۵ و ۱۶).

۵. بخش مهمی از دین، اعتقادات است که به دلیل ماهیت فلسفی آنها دور از دسترس تجربه و مشاهده است. دین پژوهی پوزیتویستی - برفرض صحت مبانی اش - تنها می‌تواند رفتارها و مناسک دینی را مطالعه کند.

۶. نتیجه این دیدگاه، تفسیری از دین و دینداری است که مورد پذیرش هیچ کدام از دینداران نیست. اینکه دینداری بر اساس قواعد طبیعی مثل ماهیت انرژی، جاذبه و... ترسیم شود، انسان محدود به جسم تلقی شده و دینداری او هم مثل سایر فعالیت



جانداران با قواعد طبیعی توجیه شود، گزارش خاصی از رفتار دینداران است که خود آنها هم بدان اعتراض دارند.

۱-۳. روش پدیدارشناسانه

نخستین بار رهیافت پدیدارشناسانه به دین در سال ۱۸۸۶ توسط «شانپتی دولاسوسای» اعمال شد (خاتمی، ص ۱۸). او تعبیر پدیدارشناسی دین را در کتاب درسنامه تاریخ ادیان به کار برد و کوشید تا با تطبیق پدیدارهای دینی در ادیان مختلف، وحدت ذاتی‌ای که در پس آنها نهفته است، بر ملا شود. به نظر او کار پدیدارشناس دین، توصیف منظم پدیدارهای دینی به منظور دستیابی به ماهیت واحد نهفته در آنها است و در آن، به دنبال یک چشم‌انداز کلی و علمی نظام‌مند است (همان، ص ۶۲).

به طور کلی چهار گروه این اصطلاح را به کار برده‌اند:

الف. کسانی که استعمالی موسّع، مبهم و غیرنقادانه داشته و هدفشان پژوهش در پدیده دین است.

ب. کسانی که هدفشان مطالعه تطبیقی و رده‌بندی انواع مختلف پدیدارهای دینی است که توجه کمی به مفاهیم پدیدارشناسی خاص دارند؛ مثل دولاسوسای، گنوواپدین‌گرن.

ج. کسانی که پدیدارشناسی دین را یک رشته خاص دین‌پژوهی می‌دانند، مثل الیاده، یواهمیم واخ، ژاک و اردن برگ.

د. کسانی که پدیدارشناسی دینی آنها تحت پدیدارشناسی فلسفی است، مثل ماکس شلر، پل ریکور و تا حدودی اوتو و فان درلیو (میرچا الیاده، ص ۲۰۱-۲۰۳).

از آنجا که پدیدارشناسی دین تا حد زیادی متأثر از پدیدارشناسی هوسرل است، اشاره مختصری به روش هوسرل می‌کنیم: غلبه پوزیتویسم در غرب موجب شد برخی همچون کنت تلاش کنند علوم انسانی را نیز به علوم طبیعی بازگردانند. در کنار اصالت طبیعت و تلاش برای یکسان‌سازی روش علوم طبیعی و انسانی، اصالت تاریخ و تلاش برای اینکه همه چیز با تاریخ تفسیر شود، نیز رونق داشت. هوسرل که نتیجه اصالت تاریخ و طبیعت را نسبی‌گرایی می‌دانست، با این‌گونه تحویل‌های افراطی مقابله نمود و معتقد شد ارجاع امور به طبیعت یا تاریخ یا... باعث می‌شود از شناخت حقیقت آن پدیده محروم شویم. پس پدیدارشناسی باید به شناخت خود پدیده‌ها و توصیف مستقیم - و نه تحویلی - آنها بپردازد. از این‌رو باید تمام پیش‌فرض‌های غیر انتقادی را که مانع فهم

کامل و جامع پدیدارها است، کنار گذاشته و به توصیف دقیق و بی‌واسطه ذات پدیده‌ها روی آوریم (خاتمی، ص ۲۰۷ و ۲۰۸).

با این توضیح روشن می‌شود که پدیدارشناسی دینی هم دنبال آن است که به جای بحث از تبیین و تکوین باورهای دینی، به وصف پدیده‌ها و نگرش‌های دینی و ویژگی‌های آگاهی که در دینداران یافت می‌شود، بپردازد (جان مک کویری، ص ۲۱۳).

پدیدارشناسی دین با تبیین علی و علمی گزاره‌های دینی - به معنای رایج فرهنگ مدرنیته - مخالف است و از توصیف‌هایی حمایت می‌کند که به ماهیت پدیده دینی توجه دارد. پدیدارشناسی دین دو رویکرد کلاسیک و هرمنوتیک دارد: رویکرد کلاسیک کاملاً متأثر از پدیدارشناسی هوسرل است. ویژگی مهم آن در این اصل است که دین را به آگاهی دینی و مؤمنانه تحویل می‌برد (خاتمی، ص ۶۱). پدیدارشناس کلاسیک دینی مدعی است که امکان مطالعه بی‌طرفانه نسبت به امور دینی فراهم است (همان، ص ۱۰۹). او می‌کوشد تا با اصول هوسرل مثل تعلیق، همدلی و تحویل به توصیف دین بپردازد. از هرگونه حکم درباره دین اعم از اینکه یک واقعیت الهی یا نفس الامری است، خودداری می‌کند و تنها آن را به مجموعه‌ای از پدیدارهای مشهود انسانی کاهش می‌دهد. الیاده چنین رویکردی در دین پژوهی دارد.

پدیدارشناسی کلاسیک دین به دنبال موضعی بی‌طرف در بررسی پدیدارهای دینی است. در نتیجه نیازمند یک «من» فرا تاریخی است که مجرد از بستر فرهنگ و اجتماع و جدای از عالم بتواند همه چیز را تعلیق کند.

اما در نظر پدیدارشناس هرمنوتیک دین، این امر ناممکن است و جدی‌ترین انتقاد به پدیدارشناسی کلاسیک دین همین مطلب است. چون «من» همواره تاریخی و در بستر فرهنگ و سنت است. پس «در عالم بودن» مقدم بر هر توصیفی است که از پدیدارهای دینی انجام می‌شود (همان، ص ۱۲۵). ادیان عمدتاً بر رموز و اشارات و علایم اتکا دارند و درک اینها در گرو تأویل هرمنوتیک است. پس نمی‌توان مانند پدیدارشناسی کلاسیک دین، آگاهی ناب و مجرد را پایه مطالعه دینی قرار داد (همان، ص ۱۲۶). مهم‌ترین دستاورد پدیدارشناسی هرمنوتیک دین، گذر از فلسفه سوبرکتیو آگاهی و اهمیت دادن به زبان، فرهنگ و نشانه در بررسی دین است (همان، ص ۱۵۵). بی‌طرفی سوژه در نظر پدیدارشناسی هرمنوتیک تناقض آمیز است. چون مثلاً گزاره



«خدا وجود دارد» از یک سو متعلق ایمان مؤمن است و از سوی دیگر «وجود خدا» باید - طبق نظر پدیدارشناسی کلاسیک - تعلیق شود و این یعنی تهی شدن گزاره از محتوای اصلی خود. به عبارت دیگر هیچ مؤمنی نمی تواند چنین تعلیقی انجام دهد که از وجود خدا در این گزاره صرف نظر کند (همان، ص ۱۰۹).

پدیدارشناسی هرمنوتیک دین، با نشانه‌شناسی روایات و نقل‌ها در بستر فرهنگ و تاریخ ظهور می کند و بر پایه توجه به گفتمان‌های مختلف دینی است. در این رویکرد، دین هرگز خارج از سنن فرهنگی و بستر اجتماعی انسان و زبان مدنظر نیست. پدیدارشناسی در این حوزه، هیچ گاه به تعین و عینیت نمی رسد؛ چون گفتمان‌های دینی، رقیب و شاید مکمل هم هستند. چند تفسیری بودن، ویژگی اصلی دین بوده و ظاهر و باطن دین هم بر حسب اختلاف منظری است که به لحاظ نقل‌ها و روایات مختلف برای ناظر حاصل می شود. حتی اینکه چه چیز ظاهر است و چه چیز باطن، بستگی به بسترهای فرهنگی و تاریخی دین پژوه دارد (همان، ص ۱۲۲ و ۱۲۳).

ملاحظه

۱. دین در نگاه مدرنیته و دین پژوهی غربی و پدیدارشناسی دین، معنایی غیر از معنای دین در شرق داشته و زمینه‌های هر دو نیز کاملاً متفاوت است.
۲. استفاده از پدیدارشناسی دین به عنوان یک روش در توصیف تاریخ ادیان، جامعه‌شناسی دین و... امری ممکن است ولی اگر سخن بر سر اصل دین باشد، اختلاف مبنا وجود دارد؛ چون نزد پدیدارشناس، از همان ابتدا دین در تعلیق قرار گرفته و تنها پدیدارهایی از آن باقی می ماند. ولی در فرهنگ اسلامی دین فراتر از افق انسانی بوده و حقیقتی ماورایی و مستقل از زبان و آگاهی انسان دارد (همان، ص ۲۱۲).
۳. پدیدارشناس کلاسیک دین، به لحاظ تعهد به آرمان‌های مدرنیته و عقلانیت مدرن، از خارج به ایمان مؤمنان نظر کرده و از این حیثیت سکولار است. در حالی که در سنت‌های دینی، پدیدارهای دینی از نظر مؤمنان دلالت بر واقعیتی خاص دارند. پدیدارشناس کلاسیک دین، با قطع نظر از این نکته همین نظر مؤمنان را هم از پدیدارهای دینی محسوب می کند. همان طور که الیاده، ضد ویژگی تاریخی سنت‌های خاص دینی رفتار می کند (همان، ص ۱۱۱).
۴. امکان دست‌یابی به یقین و اظهار نظر قطعی در پدیدارشناسی هرمنوتیک دین

وجود ندارد. این امر با ادعای مؤمنان در تعارض است.

۵. چیزی به نام حقیقت دین خارج از آگاهی مؤمنان، در پدیدارشناسی کلاسیک دین وجود ندارد. در پدیدارشناسی هرمنوتیک دین، گرچه دین می‌تواند واقعیتی هستی‌شناسانه جدای از آگاهی داشته باشد اما به تعداد تفسیر افراد مختلف در فرهنگ‌ها و سنت‌ها این واقعیت متعدد است. روشن است که هر دوی این نگرش‌ها به حقیقت دین، مورد انکار مؤمنان است.

۲. روش‌های تعلیلی در دین‌پژوهی

۲-۱. رویکرد جامعه‌شناختی

سابقه این رویکرد به یونان باستان باز می‌گردد و تا کنون نیز ادامه دارد. دین در این دیدگاه، همواره با عوامل اجتماعی گوناگون به طور عمیق رابطه‌ای تنگاتنگ داشته و تبیینی از دین که فاقد جنبه جامعه‌شناختی باشد، کامل نیست. گرچه تقریباً هر نظریه‌ای در باب دین، به گونه‌ای به کارکرد اجتماعی آن هم توجه دارد ولی این رویکرد، کارکرد اجتماعی دین را محور و اساس قرار می‌دهد. حتی گاهی دین تنها به عنوان پدیده‌ای اجتماعی معرفی می‌شود (محمدرضایی، ص ۵۰).

رهیافت ماکس وبر (۱۸۶۴ - ۱۹۲۰)

در زمینه مطالعات اجتماعی دو رویکرد غالب وجود دارد: نخست کسانی که در اثر تاثیرپذیری از طبیعت‌گرایی، تلاش می‌کردند با بهره‌بردن از قواعد علوم طبیعی و همسان‌سازی علوم انسانی با علوم طبیعی، به تبیین‌های علی و فراگیر دست یابند. به نظر این گروه علوم انسانی از علوم طبیعی جدا نیست و اینجا هم می‌توان به قوانین کلی و عامی دست یافته و آنها را به دیگر جوامع تعمیم داد. این روش، «تبیینی» نام گرفت. در مقابل عده‌ای معتقد شدند در علوم انسانی، موضوع مطالعه فاعل مختاری است که هر کنش آن، هدف و جهت‌گیری خاصی دارد که بر خلاف شیء طبیعی، همواره واکنش‌های ثابت از او سر نمی‌زند. بنابراین به جای پرداختن به علل کلی یک حادثه، باید معنای یک حادثه یا عمل را در یک زمینه خاص اجتماعی مطالعه کرد. روش دوم که «تفسیر یا تفهم» نام دارد، به جای تحلیل عوامل ساختاری بر درک معانی و انگیزه‌های کنش‌های فردی متمرکز می‌شود (بختیاری و حسامی، ص ۱۷۷، ۲۱۱ و ۲۱۲).



ابتکار ماکس وبر در این زمینه این بود که نه تفسیر و تفهیم را به تنهایی کافی دانست و نه تبیین علی محض را، بلکه هر دو را مکمل هم تلقی کرد. به نظر او تفهیم اعتبار علمی خود را از روش‌های تبیینی کسب می‌کند و تبیین نیز معقولیت خود را از تفهیم می‌گیرد. چون مادامی که تبیین صرفاً به بیان روابط علی محدود باشد، اهداف و انگیزه‌های انسانی آن برای ما پوشیده خواهند ماند (همان، ص ۱۷۸).

و بر همین روش را در دین‌پژوهی جامعه‌شناختی به کار گرفت. به اعتقاد او دین «روابط انسان‌ها با نیروهای فوق طبیعی است که شکل دعا، قربانی و عبادت را به خود می‌گیرند» (همان). او وظیفه جامعه‌شناسی را مطالعه جوهر دین نمی‌داند بلکه مطالعه رفتار دینی را هدف قرار می‌دهد.

در نظریه وبر چند مفهوم نقش کلیدی دارد:

کاریزما: کشش ناشی از جاذبه‌ها و ویژگی‌های فردی که ذاتی و یا اکتسابی است. روح: نه جان است و نه شیطان و نه خدا. موجودی نامتین، مادی ولی نامرئی، غیر متفرد ولی با اراده است. این مفهوم از رفتارهای دینی انتزاع شده است. اوائل تصور می‌شد موجودات خاصی پشت اشیاء یا حیوانات یا اشخاص کاریزماتیک وجود دارند و با نیروی ویژه‌ای که به آنها می‌دهند، موجب رفتارهای خارق العاده‌ای می‌شوند. بدین گونه اعتقاد به ارواح پیدا شد. ارواح ممکن است مقدس یا ناپاک باشند ولی به هر حال در سرنوشت فرد و جامعه دخالت دارند (همان، ص ۱۸۲).

جان: وبر به وضوح تمایز روح و جان را بیان نمی‌کند. او معتقد است جان، موجود مستقلی است که درون اشیاء طبیعی، پشت یا نزدیک آنها است. در بدن انسان هم وجود دارد و هنگام خواب، بیهوشی، مستی یا مرگ از آن جدا می‌شود. جان به عنوان موجود مستقلی در قبال بدن نیست، حتی در ادیان رستگاری (همان، ص ۱۸۲ و ۱۸۳).

تابو و توتم: تابو یعنی تحریم و ممنوعیت از برخی اعمال. با اعتقاد به وجود ارواح و حلول آنها در افراد، علت برخی حوادث غیرعادی با ارواح ارتباط یافت. در هر صورت امکان صدمه زدن ارواح به افراد وجود داشت و همه سعی می‌کردند از خشمگین کردن ارواح پرهیزند. اگر روح در بدن شخصی حلول می‌کرد، دیگران خود را از او دور می‌کردند و او هم خود را از دیگران و حتی بدن خود دور می‌کرد. بدین سان مفهوم «تابو» پدید آمد. تابوها نظامی از هنجارها را تشکیل دادند که بر اساس آنها کشش‌های خاص

تحریم می‌شود. حتی ارتکاب آنها مجازات مرگ دارد. وبر معتقد بود تابو غالباً در ارتباط با منافع اقتصادی و اجتماعی شکل می‌گیرد و مثل محافظت از جنگل‌ها و حیات وحش، نگهداری از کالاهای کمیاب، حفظ غنایم جنگی، حفظ پاک‌ی خون و اعتبار طبقاتی. در اثر رابطه میان یک شیء یا حیوان تابویی با یک گروه اجتماعی، «توتیمیزم» پدید می‌آید. مثلاً حیوان توتمی یک نهاد خانوادگی است. پس از آنکه اعضای گروه از گوشت حیوان مصرف کردند، از روح او برخوردار شده و یک گروه توتمی پدید می‌آید (همان، ص ۱۸۳).

خدا: مفهوم خدا بر اساس رشد تاریخی فهم بشر از خود، جامعه و محیط طبیعی‌اش، به تدریج و مرحله به مرحله رشد کرد. ابتدا خدا به موجودی اطلاق می‌شد که جریان یک رویداد معمولی را کنترل می‌کند. در این مرحله هر خدایی مسئول کاری است. خانواده و گروه‌های سیاسی خدای خاص خود را دارند که ضامن موفقیت آنها است. همچنین گروه‌های حرفه‌ای و شغلی خدای خاص خود را دارند. کم‌کم برخی خدایان مثل خدای آسمان و ستارگان بر خدایان دیگر غلبه یافته و منزلت بیشتری پیدا کردند. انضباط بیشتر امور آسمان‌ها، تبلیغات روحانیون از خدایان آسمان و ستارگان، مفید بودن این خدایان برای اقتصاد و سیاست مردم از عوامل رشد منزلت این خدایان است. با مرور زمان و رشد امپراطوری جهانی چین، گسترش طبقه برهمنان در هند و توسعه امپراطوری ایران و روم زمینه‌ای برای تفکر یکتاپرستی و خدای جهان شد. عوامل دیگری هم به ترویج فکر توحیدی کمک کرد؛ مانند تفکرات فلسفی روحانیون و مردم عادی، انحصار کنترل آب در مناطق بیابانی و کم‌آب خاور نزدیک (در این مناطق آب در کنترل شاه بود و او منبع منحصر به فرد و قدرت مطلق بود. این تجربه از حاکم مطلق زمینه‌ای برای رشد فکر خدای خالق آسمان و زمین شد که در سطح جهان فعالیت کند). در این مناطق، طبقاتی که حامل اخلاق هندی و چینی باشند و اخلاق بدون خدا را ترویج کنند، وجود نداشتند و زمینه توحید بیشتر بود (همان، ص ۱۸۴ - ۱۸۶).

پیامبر: فردی که با برخورداری از کاریزما یک دکترین را تبلیغ می‌کند.

وبر با این مقدمات، رابطه میان اعتقادات دینی و نهادهای اجتماعی را بیان می‌کند. او برای هر کدام از طبقات جامعه از جمله دهقانان، اشراف، نظامیان، بورژواها، پیشه‌وران، روشنفکران، روستاییان و... نوعی دین خاص تعریف می‌کند (همان، ص ۱۹۰ - ۲۰۲).



همچنین رابطه میان پروتستان و سرمایه‌داری، تغییر نظام صنعتی با تغییر نظام دینی و نوع ریاضت آن را با جدیت تحلیل می‌کند و نتیجه می‌گیرد، مجموع ساختار اجتماعی ما عمیقاً از مفاهیم دینی متأثر است. عقاید دینی و نهادهای اجتماعی جلوه‌های نوعی نگرش ذهنی بنیادین واحد هستند (محمدرضایی، ص ۵۱).

ملاحظه

۱. به کارگیری روش تفهیمی در مطالعات اجتماعی به ویژه دین‌پژوهی با توجه به پیچیدگی رفتار دینی از نقاط مثبت و بر است.

۲. اشکال عمده‌وبر و سایر دین‌پژوهان متأثر از مدرنیته این است که دین دنیوی را پیش فرض مسلم دانسته و نقش ماورائی آن را بدون هیچ برهانی انکار می‌کنند. تفسیر و بر از خدا کاملاً دنیایی بوده و یکتا پرستی را یکی از نتایج پدیده سیاسی - اجتماعی می‌دانند. این امر، دخالت آشکار پیش فرض‌های مدرنیته در دین‌پژوهی است.

۳. او دین را یک فرایند تکاملی تصور می‌کند. نتیجه تکامل‌گرایی این است که فرض کنیم همه جوامع از ماهیت واحد برخوردارند. تکامل‌گرایان تاریخ را تنها به منزله ابزاری گزینشی برای تأیید نظرات خود استفاده می‌کنند و درباره جوامع دور افتاده به تحلیل‌های صرفاً ذهنی متوسل می‌شوند. و بر نیز همه جلوه‌ها و مظاهر دین در تمام جوامع را دارای ماهیت واحد دانسته و از پیدایش و تطور دین به‌عنوان موضوعی واحد بحث می‌کند. برای اثبات تحلیل‌های خود به قبایل دور افتاده استناد و تحلیل‌هایی کاملاً ذهنی و بدون اتکا بر شواهد تاریخی ارائه می‌کند (همان).

۴. و بر مانند سایر دین‌پژوهان که رویکرد جامعه‌شناختی دارند، به ابعاد دیگر دین از جمله معرفت‌بخشی نسبت به معنای زندگی و مبدأ و معاد انسان، آثار روانی دین و... می‌پردازد.

۵. جامعه‌شناس تنها اثبات می‌کند دین با نهادهای اجتماعی مرتبط است؛ ولی اثبات انحصار این ارتباط و نفی سایر جنبه‌ها از دسترس او دور است.

۶. جامعه‌شناس اموری را پیش فرض گرفته که اثبات آنها آسان نیست؛ از جمله انحصار روش تبیین دین در روش تجربی، آن هم با تبیین جامعه‌شناختی و بشری دانستن دین (همان، ص ۵۲).

فروید با تقسیم روان انسان‌ها به خود آگاه و ناخودآگاه، معتقد شد در باب انگیزه‌های اعمال و گفتارهای یک فرد نمی‌توان به گفته او اعتماد کرد؛ زیرا انسان‌ها تنها به قسمتی از روان خود آشنا هستند و ممکن است کاری را بدون علم به چرایی آن انجام دهند. پس در اینجا لازم است «تحلیل روانکاوی» نسبت به انگیزه‌های درونی فرد صورت گیرد. این روانکاوی را باید فرد دیگری انجام دهد. فروید همچنین معتقد بود ممکن است ما براساس یک سلسله انگیزه‌های روانی و عاطفی به چیزی اعتقاد پیدا کنیم؛ بدون آنکه دلیلی برای آن داشته باشیم. سپس به منظور موجه‌نمایاندن اعتقاد خود، یک دسته ادله عقلانی برای آن می‌تراشیم. فروید با این نظریه، پیشاپیش استدلال‌ات عقلی‌متدینان را از اعتبار خارج می‌کند و باروش خود به بررسی انگیزه‌های دینداری می‌پردازد. او سه استدلال برای این امر ذکر می‌کند:

الف. ترس: او در کتاب آینده یک پندار می‌گوید: ترس از عوامل طبیعی موجب شد تا انسان علت مشترکی به نام «خدا» برای آنها بسازد و به آن پناه ببرد. بشر از لحاظ روانی نیازمند است تا همه آفات را به موجودی واحد نسبت دهد تا با دعا، قربانی و... به درگاه او متوسل شده و خود را برهاند. او برای تأیید استدلال خود می‌گوید: اندیشه «پدراآسمانی» در مسیحیت هم ریشه در این دارد که در ایام کودکی پدر مشکلات فرد را حل می‌کند اما با رشد تدریجی کودک، پدر قادر به حل مشکلات او نیست. در نتیجه به پدري آسمانی معتقد می‌شود که بتواند او را از بلاها نجات دهد (رضانژاد، ش ۱۰، ص ۴۵-۵۱).

ملاحظه

۱. تمام تلاش فروید این است که انگیزه دینداری را زیر سؤال ببرد. لکن چنانکه قبلاً اشاره رفت، باید میان انگیزه و انگیزخته تفاوت قائل شد. باطل شدن انگیزه با رد انگیزخته تلازمی ندارد.

۲. روش فروید «تحلیل روان‌کاوی» است. اما سؤال این است که مبنای معرفتی و یقین‌آوری این روش چیست؟ آیا روشی که به لحاظ معرفت‌شناسی معتبر باشد وجود دارد تا صحت و سقم ادعای روان‌کاو را بررسی کند؟ شاهد بر فرضیه بودن این مبنای مخالفت یونگ با فروید در تحلیل روان‌کاوی است (محمدرضایی، ص ۴۷).



۳. ترس از خداوند موجب اقبال و گرایش به خداوند است نه علت آفرینش آن. یعنی ترس، گرایش انسان‌ها به خداوند را توجیه می‌کند نه علت وجود خداوند را.

۴. روش فروید در تحلیل «پدر آسمانی» نیز مخدوش است؛ چون او دلیلی برای آن اقامه نکرده است. همان‌طور که تفسیرهای دیگری نیز از این مفهوم شده است؛ مثل تفسیر جان هیک: «آن خدای آسمانی خودش را در قالب پدر زمینی ارائه کرده است تا انسان‌ها از راه عشق به پدر زمینی، خداوند را بشناسند.» پس این تفسیر تنها احتمال ممکن و یا بهترین آنها نیست (رضانژاد، ش ۱۰، ص ۴۵ - ۵۱).

ب. عقده‌آدیپ: ادیپ یکی از اساطیر یونان است که نادانسته پدر خود را کشت و با مادرش ازدواج کرد. عقده‌آدیپ در نظریه فروید، یعنی حسادت ناآگاهانه پسر به پدر و میل و کشش او به مادر. فروید معتقد بود در دوران ما قبل تاریخ، پدر بر تمام حقوق انحصاری مسلط بوده و همه زنان را در اختیار داشت. پسران به پدر حسادت کرده و با هم متحد شده و او را کشتند. پس از این جنایت، نوعی اضطراب و ناراحتی در بشر به وجود آمد که از بطن آن، اوامر و نواهی اخلاقی و پدیده‌های دینی ظهور یافت. از این رو اشیایی ساختند و به جای پدر و به یاد او، آنها را احترام و تقدیر کردند. فروید معتقد است عقده‌آدیپ عام و کلی است و در هر فردی تکرار می‌شود. ربط دین با عقده‌آدیپ بیانگر حرمت مرموز خداوند در ذهن بشر و احساس گناه عظیمی است که افراد را به تسلیم در برابر چنان وهم و خیالی وا می‌دارد. این در تمام ادیان توحیدی دیده می‌شود (همان، ش ۱۱، ص ۴۱ - ۴۳).

ج. سرکوفتگی غریزه جنسی: این مشهورترین نظریه فروید درباره‌ی خاستگاه دین است. او می‌گوید شهوت جنسی (لیبیدو) مهم‌ترین و بلکه تنها غریزه‌ی ما است. اقتضای شهوت جنسی این است که در هر زمان و در هر شرایطی ارضا شود. اما الزامات اجتماعی از کودکی تا بزرگسالی محدودیت‌هایی برای ارضای آن ایجاد می‌کند. سرکوب شدن غریزه جنسی موجب می‌شود این میل از روان خودآگاه به روان ناخودآگاه رفته و خود را به صورت شعر، هنر و تعالیم دینی بروز دهد تا دیگر مورد انکار جامعه نباشد. بنابراین اگر روزی این محدودیت‌های اجتماعی برداشته شود دیگر خبری از شاعر و هنرمند و پیامبر نیست (همان، ص ۴۳ - ۴۴).

ملاحظه

۱. از مهم‌ترین اشکالات روشی که در آثار بسیاری از دین پژوهان از جمله فروید

دیده می‌شود، «حصر گرایی» است. نتیجه آن «تحویل گرایی» است که مورد انتقاد پدیدارشناسان نیز واقع شد؛ یعنی اینکه اندیشمندی به هر دلیلی به فرضیه‌ای معتقد شده و سعی در تعمیم آن به تمام امور دارد. فروید سعی می‌کند تمام پدیده‌های روان‌شناختی را با فرضیه «غریزه جنسی» تبیین کند. تعمیم ناروای او در بسیاری موارد از جمله تبیین دینداری و تحلیل تعالیم دینی دیده می‌شود. این امر با مخالفت جدی یونگ شاگرد فروید نیز مواجه شد (فرامرز قراملکی، ش ۱، ص ۳۸ و ۳۹).

۲. اشکال روشی دیگر فروید عدم ارائه دلیل و شواهد است. مثلاً فرضیه وجود خانواده هسته‌ای و عقده ادیپ برگرفته از نظریه داروین بوده در حالی که تحقیقات مردم‌شناسان نه تنها مؤید آن نیست بلکه آن را رد می‌کند.

۳. عقده ادیپ، حتی در نظر پیروان فروید مانند یونگ، آدلر، اریک فروم نیز قابل دفاع نیست.

۴. فرضیه فروید مبنی بر انکار اصالت تمام امیال انسانی و نادیده گرفتن شرایط اقتصادی و فرهنگی جوامع به جز میل جنسی، فاقد دلیل قاطع است. فروید تنها به برخی اقوام نیمه وحشی استشهاده می‌کند. لکن در میان اقوام وحشی نیز میل جنسی تنها عامل پدیده‌های اجتماعی و روانی نیست. او در مطالعه اقوام وحشی نیز عامدانه به سراغ قبایلی رفته که معتقد به توتم هستند و سعی در تحلیل یک جانبه‌نگرانه آنها دارد و از مطالعه سایر قبایل سرباز زده است.

۵. این نحو نظریه پردازی فروید عاری از امیال و گرایش‌های فردی او نسبت به مذهب نیست؛ چرا که فروید از بحث درباره این موضوعات ناراحت بود و ادعا می‌کرد در تحلیل روان‌کاوی خود چیزی از احساس مذهبی نمی‌بیند؛ در حالی که شرط بحث علمی این است که حب و بغض‌های شخصی دخالتی در نظریه پردازی نکند (رضانژاد، ش ۱۱، ص ۴۵-۴۸).

رہیافت کارل یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱)

یونگ روش خود را پدیدارشناسانه معرفی می‌کند و در بررسی دین مانند سایر پدیده‌ها، ملاحظاتی فلسفی و متافیزیکی را دخالت نمی‌دهد (رضاپور، ص ۴۹ و ۵۰). وی همچنین اثبات یا رد وجود خدا را کنار روان‌شناسی نمی‌داند. روان‌شناسی تنها می‌تواند آثار و تبعات روانی تصویر خدا و پیشینه‌های اساطیر آن را مورد بحث قرار دهد نه



وجود خدا را جدا از روح انسانی (همان، ص ۵۱).

یونگ برخلاف فروید که ملحد است، یک «لا ادری گرای» کانتی است. در حالی که فروید دین را ناشی از روان پریشی می‌داند، یونگ برای تمام ادیان ارزش مثبت قائل بوده و آن را شفا بخش و سلامت بخش می‌داند. لکن دیدگاه او نیز طبیعت گرایانه است (محمدرضایی، ص ۴۷).

یونگ با مفهوم «آرکی تایپ‌ها» خدایان را مطرح می‌کند که همانند اسطوره‌های قهرمانی در همه فرهنگ‌ها وجود داشته و جزء ناخودآگاه جمعی محسوب می‌شوند (بیزدانی، ص ۱۸۴). او در واقع تصویر خدا را صورت مثالی می‌داند؛ یعنی صور و اشکالی که ماهیت دسته جمعی دارند و تقریباً در همه جای دنیا به شکل اجزای ترکیب دهنده انسان‌ها و در عین حال به شکل پدیده‌های فردی و محلی و ناشی از ضمیر ناخودآگاه ظاهر می‌شوند (امید، ص ۱۱). او جداسازی خدا و صورت مثالی شخص از خود را دشوار می‌داند. در واقع وجود الهی و بلکه خارجی خدا را انکار می‌کند.

یونگ تجربه دینی را واقعی و حائز اهمیت می‌شمارد و آن را نوع ویژه‌ای از تجربه عاطفی می‌داند که به معنای تسلیم در برابر یک قدرت برتر است؛ خواه این قدرت خدا باشد خواه ناخودآگاه. او برای دین سودمندی‌های فراوان و غیرقابل انکاری قائل است؛ لکن دین را تا حدیک پدیده روان‌شناسی پایین آورده و در عین حال ناخودآگاه را تا حد یک پدیده دینی بالا برده است (رضاپور، ص ۵۲ و ۵۳).

ملاحظه

۱. مخالفت یونگ با روش حصر گرایی و تحویل گرایی فروید از نقاط قوت او است؛ اما این باعث نشد تا بتواند از تفسیر طبیعت گرایانه نسبت به دین فاصله بگیرد. نظریه او درباره خدا و دین و انحصار کارکرد دین در حل مشکلات روانی گواه این مدعا است. از این رو تمام اشکالات روش طبیعت گرایانه در دین پژوهی، بر او هم وارد است.

۲. یونگ در روش تحقیق خود مدعی می‌شود در بررسی ماهیت دین از تمام پیش فرض‌های فلسفی فاصله می‌گیرد، ولی در عمل پیش فرض‌های اثبات نشده روان‌شناختی او درباره «ناخودآگاه» در تحلیل‌هایش دخالت دارد.

۳. ابتدای دین بر تجربه دینی و توصیف یونگ از آن، باب گفت‌وگو و تحقیق در صحت و سقم و ارزش معرفتی گزاره‌های دینی را مسدود می‌کند. چنانکه خود او

می گوید: اگر کسی نسبت به وجود چنین تجربه‌ای اشکال کند فقط می تواند بگوید چنین تجربه‌ای به او دست نداده و مخاطب او هم خواهد گفت: «متأسفم، اما به من دست داده» و گفت‌وگو پایان می‌یابد (امید، ص ۱۱).

۴. یونگ گرچه توانست آثار مثبت تعالیم دینی را در بیماران خود پیدا کند، لکن رویکرد وی به دلیل آنکه مبتنی بر پایه عقلانی و فلسفی محکمی نبوده و حتی تصویری مادی از خداوند ارائه می‌کند، فاقد اعتبار و غیر قابل توصیه برای دست‌اندرکاران تعالیم مذهبی است. این هوشیاری باید نسبت به تمام روش‌هایی که بر حسب ظاهر منافع دینداری را بررسی می‌کنند ولی فاقد مبانی عقلی و معرفت‌شناختی متقن هستند، اعمال شود؛ چرا که معرفت‌بخشی اعتقادی، تعیین‌کننده بسیاری از جهت‌گیری‌های کلان فرد و اجتماع است. از این‌رو هر رویکردی که فاقد این رکن اساسی باشد و یا جهان‌بینی ناقصی از مبدأ و معاد انسان ارائه دهد، ناکارآمد است. هر چند بر حسب ظاهر طرفدار دین جلوه نماید.

۲-۳. رویکرد مردم‌شناختی

طرفداران این رویکرد معتقدند با بررسی آداب و رسوم و عقاید و فرهنگ‌های اقوام بدوی، می‌توان به فرضیه‌هایی در باب دین دست یافت. سابقه این دیدگاه به آثار مورخان قوم‌شناس یونانی و پیروان رومی ایشان برمی‌گردد. البته برخی جریان‌های مهم در اندیشه اروپایی قرن هجدهم قائل به تنوع فرهنگ‌ها و سیر مترقی فرهنگ و دین بوده‌اند. ای بی‌تیلور (۱۸۳۲ - ۱۹۱۷) قوم‌شناس انگلیسی و مؤسس دین‌پژوهی مردم‌شناختی است. او بر مبنای این فرض که آداب و رسوم و عقاید «فرهنگ‌های بدوی» جدید - که سیاحان، مبلغان، کارگزاران استعمار و دیگران توصیفشان کرده‌اند - بازمانده عصر باستانی پیش از تاریخ است، به این نتیجه رسید که اینها شواهدی هستند که دلالت بر مرحله اولیه دین دارند. همچنین به این فرض نیز قائل بود که مرحله فرهنگ معنوی، متناظر است با مرحله خام فرهنگ مادی در جوامع باستانی یا بدوی. آوازه تیلور بیشتر به نظریه «جانمندانگاری» او است. به نظر او مرحله اولیه دین، اعتقاد به ارواحی است که نه فقط در وجود انسان‌ها بلکه در همه ارگانسیم‌های طبیعی و اشیا خانه دارند.

مارت (۱۸۶۶ - ۱۹۳۳) شاگرد تیلور، پا را از استادش فراتر گذاشته و قائل به مرحله‌ای پیش از جانمندانگاری دین است. طبق این نظر، انسان‌ها با هیبت و حیرت به



نیروی متشخص فراطبیعی که احساس می کنند در پدیدارها و رویدادها و اشخاص خارق العاده حضور دارد، واکنش نشان می دهند. او به رواج پرستش چنین قدرتی میان اقوام بدوی گوناگون قرن نوزدهم اشاره کرده و معتقد است که این شکل اولیه دین بوده است. وی با صراحت نگرش تکامل گرا داشت و از فرضیه داروین به مثابه سنگ بنا استفاده می نمود.

غیر از تیلور و انگلیسی های تحت تأثیر او، مکتب فرانسه و مکتب فیضان نیز به فرهنگ های ملل مختلف در دین پژوهی توجه جدی داشتند (میرچا الیاده، ص ۱۳۶ - ۱۴۲).

ملاحظه

۱. این رویکرد نیز همچون سایر رویکردهای پوزیتیویستی مشتمل بر مبانی اثبات نشده ای است که ابتدا صحت آنها باید مذاقه شود. همچون بشری بودن دین، انکار خالق و هدف کمالی او از خلقت انسان و ... روشن است که اثبات این مبانی نیز تنها با روش عقلی ممکن است.

۲. این رویکرد تنها به جزئی از ظواهر دینی، یعنی مناسک توجه کرده و از اصول و مبانی فکری آن همچون اعتقاد به مبدأ و معاد غفلت ورزیده است.

۳. شواهدی که برای تکامل و جانمندانگاری دین اقامه شده است، متقن نیست. از این رو بسیاری از دین پژوهان مردم شناس هم آنها را نپذیرفته اند (همان).

۴. در بررسی فرهنگ جوامع تنها به جوامع بدوی اروپایی توجه شده و بدون توجه به تفاوت سایر ملل، نظریه خودساخته درباره دین، به سایر جوامع نیز تعمیم داده شده است.

۴-۲. رویکرد عقلی

در این رویکرد ابتدا وجود خداوند، معاد و حیات ابدی انسان با برهان عقلی اثبات می شود. سپس با توجه به علم ناقص بشر و ناتوانی او در درک بسیاری از مصالح و مفاسد که در حیات ابدی او تأثیر دارند، ضرورت بعثت راهنمایی که برنامه کاملی به نام دین برای انسان ها همراه دارند، تبیین می گردد. این رویکرد با دلایل عقلی منشأ پیدایش دین را بیان نموده است؛ در حالی که رویکرد نقلی منشأ پیدایش دینداری را تبیین می کند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۴۰ - ۴۴).^۱

۱. براهین عقلی دیگری نیز بر الهی بودن منشأ دین و لزوم آن اقامه شده است.

۵-۲. رویکرد نقلی

در روش تعلیمی که به بیان علل پیدایش دین می‌پردازد، یکی از رویکردهای موجود، استفاده از نقل معتبر است؛ یعنی پس از آنکه با روش عقلی و برهان یقینی وجود خداوند و ضرورت بعثت پیامبران و همچنین عصمت و اعتبار کلام پیامبران اثبات شد، از وحی الهی برای فهم علل پیدایش دین، عوامل و زمینه‌های دینداری استفاده می‌شود. استفاده از نقل در این مقطع، مستلزم «دور باطل فلسفی» نیست؛ چون دور در جایی است که برای اثبات حقیقت مطلبی از خود آن یا یکی از نتایج آن استفاده شود؛ در حالی که در این رویکرد حجیت نقل و اعتبار آن قبلاً با روش عقلی مبرهن شده است. آیات و روایاتی که بیانگر فطری بودن گرایش به دین در انسان‌ها هستند، از مصادیق این رویکرد است. همچنین آیاتی که نقش پیامبران را یادآوری و واکاوی نهاد ناخودآگاه بشر معرفی کرده‌اند، از همین قبیل‌اند.

۶-۲. رویکرد عرفانی

عارفان در بیان علل پیدایش دین رویکرد خاص خود را دارند که در آن ضرورت وجود دین با اهداف عرفانی تبیین می‌شود. به عنوان مثال سید حیدر آملی از عارفان شیعی، درباره علت نیاز بشر به دین، این موارد را ذکر می‌کند:

۱. احکام و قواعد الهی برای رساندن هر انسانی به کمال معین خود - البته بر اساس استعدادها و قابلیت‌های هر کس - و خروج وی از چاه نقص و جهل است (آملی، ص ۴۵؛ خسروپناه، ش ۲۴).

۲. انبیا، پزشکان نفس و معالجان قلب هستند که به جهت دارا بودن علوم و معارف حقیقی و علم به کمالات و آفات و امراض و همچنین شیوه درمان، پیروی از آنها لازم است (آملی، ص ۲۳، ۳۶ و ۳۷). *تال جامع علوم انسانی*

۳. حکمت اصول و فروع دین دو قوه علم و عمل است. وضع اصول برای تطهیر باطن و تکمیل عقاید انسان‌ها و وضع فروع برای تطهیر ظاهر و تکمیل اعمال ایشان است. راه‌رهایی از نجاست شرک جلی و خفی، طهارت باطن از کفر، اعتقاد به توحید و عدل و... است و راه طهارت ظاهر از نجاست، عمل به فروعی مانند نماز و روزه است (همان، ص ۶۶ و ۶۷).

۴. دین، دارای دو بعد علمی و عملی است که بعد علمی آن همان تربیت عرفانی،



ارشاد انسان‌ها و هدایت ایشان از راه تصرف در ظاهر و باطن آنها است (همان، ص ۹۳ و ۹۴).

عرفا راه رسیدن به محبت و معرفت - که هر دو از قله‌های عرفان هستند - را پیروی از دین می‌دانند. عارفان کسب مقام ولایت خاصه را منوط به سیر و سلوک شرعی و پیروی از شریعت دانسته و از این رو وجود دین را ضروری می‌شمارند. ایشان همچنین در تکوین بشر و عرفان عملی نیز ضرورت وجود انسان کامل را متذکر می‌شوند و معتقدند سالک در سیر خود حتماً نیاز به راهنما دارد که انسان کامل بالاترین مرتبه این راهنمایان است (خسروپناه، ش ۲۴).

گاهی نیز عارفان منشأ دین را چنین تبیین می‌کنند:

غایت وجود انسان، لقای خداوند است که با سیر و سلوک به سوی خدای متعال حاصل می‌شود. این سیر چهار مرتبه دارد:

۱. سیر از خلق به حق و از کثرت به وحدت (قوس صعود).

۲. سیر از حق به حق؛ مشاهده اسمای حسناى خدا و صفات علیای او.

۳. سیر از حق به خلق با حق (قوس نزول).

۴. سیر از خلق به خلق با حق و ابلاغ پیام خدای ظاهر به مظاهر امکانی وحی. این سفر اختصاص به انبیای الهی دارد که بعد از یافتن و شهود این حقایق با مصاحبت حق به سوی خلق باز می‌گردند تا آنها را با عالم وحدت آشنا کنند. هدف ایشان بازگرداندن پراکندگی و کثرت به وحدت حقیقی است (جوادی آملی، ص ۴۴ - ۴۶).

۳. روش نقدی در دین پژوهی

چنانکه گذشت، این روش عهده‌دار داوری و تعیین حقانیت نظریه‌ها و گزاره‌ها است. در حوزه دین پژوهی با چهار رویکرد عمده به این امر پرداخته می‌شود: رویکرد عقلی، پوزیتیویستی، پراگماتیستی و فلسفه تحلیلی. با رویکردهای عقلی و پوزیتیویستی آشنا شدیم. در روش نقدی نیز این دو رویکرد با همان مبانی به داوری گزاره‌های دینی می‌پردازند. اکنون به بیان اجمالی دو رویکرد پراگماتیستی و فلسفه تحلیلی در دین پژوهی می‌پردازیم:

۱-۳. رویکرد پراگماتیستی

در قرن بیستم رویکردی جدید به دین ظاهر شد که به جای بررسی درستی یا نادرستی گزاره‌های دینی، نتایج عملی آنها را داوری می‌کند. در این رویکرد، دین تنها اعتقاد به اندیشه‌های عقلی در باب ماهیت عالم نیست؛ بلکه نتایج عملی یک عقیده، حقانیت آن را تعیین می‌کند.

پراگماتیسم با چارلز ساندز ریپرس (۱۸۳۹ - ۱۹۱۴) آغاز شده و با تحقیقات ویلیام جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰) گسترش بیشتری یافت. جیمز دربارهٔ دین می‌گوید:

«نمی‌توان دربارهٔ یک باور دینی بی‌طرفانه اظهار نظر نمود بلکه باید خود را به آن سپرد و با آن زیست. به این امید که آن باور خود را در تجربه به اثبات رساند. به طوری که حتی معیار حقانیت یک نظر و عقیده آن است که در عمل مفید باشد.» (محمدرضایی، ص ۵۳).

ریپرس معتقد است اگر دو نفر دربارهٔ عقایدی بحث می‌کنند ولی اختلاف عملی میان آنها نیست، باید نتیجه بگیریم نظر واحدی دارند، اگرچه خود نمی‌دانند. تنها اختلاف آنها در شیوهٔ بیان باورها و یا رابطهٔ احساس و عاطفی به یک بیان خاص است.

جیمز معتقد است برای حقیقی دانستن یک عقیده باید آن را نه در محیط صرفاً نظری بلکه در کارزار عمل مورد آزمون قرار داد. از نظر جیمز یک عقیده تنها در صورتی «حقیقی» است که هرگاه عملی شود، «به طور تجربی نتایج رضایت بخش و محسوس» به بار آورد. «حقیقت باید به مثابهٔ رابط پیامدهای رضایت بخش و محسوس با اعمالی که از عقاید معینی ناشی می‌شوند در نظر گرفته شود».

این نظریه، انتقادهای فراوانی را در پی داشت که بیشترین آنها در دو محور بود: نخست انتقادهایی که متوجه مفهوم «رضایت بخشی» است. دوم انتقادات ناظر به «نسبیت» یا «تغییر پذیری حقیقت» (اسرائیل اسکفلر، ص ۱۴۰ و ۱۴۱).

ملاحظه

غیر از انتقادات معرفت شناختی به مبانی پراگماتیسم، نقدهای دیگری نیز به این رویکرد وارد است؛ از جمله:

۱. ممکن است یک باور نادرست، در عمل مفید و کارآمد باشد. شاید ایشان این گونه پاسخ دهند که «یک باور نادرست شاید برای مدتی سودمند باشد ولی سرانجام دچار مشکل می‌شود و با باورهای دیگری ناسازگاری می‌یابد». اما باید توجه داشت این



توجیه، همان ادعای نظریه انسجام و پیوستگی است که خود پراگماتیست‌ها با آن به شدت مخالفند (محمدرضایی، ص ۵۴).

۲. چه بسا بسیاری از آثار و نتایج سودمند عقاید دینی، علی‌رغم حقایق آنها، هنوز برای مؤمنان کشف نشده باشند. در این صورت با این رویکرد باید به بی‌اعتبار بودن این عقاید حکم کرد؟!

۳. مهم‌ترین اشکال این رویکرد «نگرش کارکردگرایانه» به دین است. توضیح آنکه اگر محقق دین پژوه در صدد کشف کارکردهای مفید عقاید دینی باشد، روش او را روش کارکردگرایانه نمی‌نامیم. بلکه روش کارکردگرایانه برای کسانی است که به جای کشف نتایج عملی عقاید دینی، نگاه کارکردی به گزاره‌های دینی را در مقام معرفت‌شناسی گزاره‌های دینی اعمال می‌کنند؛ یعنی بدون توجه به صدق و کذب عقاید دینی - و حتی با اعتقاد به صدق و کذب گزاره‌های دینی - تنها به تأثیرات مثبت یا منفی باورهای دینی می‌نگرند و صدق، به معنای مصلحت و منفعت‌گرایی و نه مطابقت با واقع معنا می‌شود. آسیب مهم این روش، آن است که اگر بدیلی غیر از عقاید مذهبی دارای کارکرد بهتری از آن بود، اعتبار عقاید مذهبی مخدوش می‌شود. نمونه روشن این طرز تلقی در کشور ما، نگاه مهندس بازرگان در مطالعات دین‌پژوهی است. وی نماز را از آن جهت که انسان را وقت‌شناس و منظم می‌کند مفید می‌داند و فایده غسل را بهداشت، تقویت عضلات و پوست می‌شمرد (خسروپناه، ش ۲۸، ص ۱۴۴ - ۱۴۶). ولی در انتهای راه مجبور شد اعتراف کند، دین تنها برای مصالح اخروی انسان‌ها است و از اداره اجتماع عاجز است (همان).

کارکردهای روانی و اجتماعی دین بر کسی پوشیده نیست، ولی سخن در این است که نگاه کارکردگرایانه - و نه کشف کارکردهای دین - و بسنده کردن به آنها موجب بی‌اعتبار دانستن عقاید دینی هنگام پیدا شدن بدیلی مناسب‌تر می‌گردد. روش صحیح این است که در مقام اثبات صحت و حقایق گزاره‌های دینی، باید شیوه‌های موجه معرفت‌شناسی دینی را به کار گرفت و سپس کارکردهای عقاید مذهبی در زندگی فردی و اجتماعی بشر را کشف کرد. از این رو در استفاده از کارکردهای تعلیمات دینی که امروزه در بسیاری از مدارس و دانشگاه‌ها مورد توجه مربیان دینی است، باید به این مهم توجه داشت که کشف کارکردهای گزاره‌های دینی با اینکه آثار یک عقیده ملاک حق و باطل شمردن آن نظریه دانسته شود، بسیار متفاوت است.

۲-۳. رویکرد فلسفی - تحلیلی

برخی فیلسوفان در بررسی نقدی دین پژوهی، از رویکرد دین پژوهی تحلیلی، یعنی «کاربست اصول، رهیافت‌ها و روش‌های فلسفه تحلیل در حوزه دین پژوهی» استفاده می‌کنند (سعیدی مهر، ص ۸۸). متأسفانه تعریف واحدی از فلسفه تحلیلی که مورد اتفاق همگان یا اکثریت فیلسوفان باشد، وجود ندارد (همان، ص ۷۷) تا جایی که به نظر برخی، وحدت فلسفه تحلیلی نه در موضوعات و مسائل و روش بلکه در جریان تاریخی آن است؛ چون هیچ ضمیمه تعریف کننده‌ای وجود ندارد که معرف نهضت تحلیلی در تمام مراحل آن باشد (همان، ص ۸۰). تحلیل تعابیر و نظام‌های پیچیده به عناصر ساده‌تر، بحث در ملاک‌های معناداری پیش از بحث در صدق و کذب، و پرسش از کارکردهای زبان از مهم‌ترین دغدغه‌ها در این روش است. این رویکرد، در آغاز قرن بیستم با مخالفت مور و راسل ضد ایده آلسیم مطلق حاکم بر فلسفه در آن زمان متولد شد و با فعالیت ویتگنشتاین، براد و اعضای حلقه وین ادامه یافت. امروزه نیز در حوزه‌های مختلف متافیزیک، فلسفه دین، معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق و... این روش به کار می‌رود (همان، ص ۸۰).

هرچند در قلمرو فلسفه تحلیلی (به ویژه نیمه اول قرن بیستم) رهیافت‌های ضد متافیزیکی و ضد دینی شاخصی ظهور یافته است ولی نباید این فلسفه را با الحاد یا لادری گری ملازم دانست. گواه روشن این مدعا وجود جمعی از فیلسوفان تحلیلی است که به سختی از مبانی و اصول دینی جانبداری می‌کنند و معتقد نیستند که پژوهش‌های فلسفی لزوماً سر از الحاد و انکار برمی‌آورد؛ مانند آلون پلنتیگا و ریچارد سوئینبرن، آلستون، ماوروس و... (همان، ص ۸۴ - ۸۷).

همچنین، اینکه دین پژوهی تحلیلی به تضعیف یا تقویت باورهای دینی می‌انجامد، بستگی دارد که باورهای کدام دین در حوزه پژوهش این روش قرار گیرد. اگر آموزه‌های دین خصلت غیر عقلانی داشته باشد، اعمال روش‌های تحلیلی به تضعیف آن می‌انجامد. البته باید توجه داشت که از کدام مبانی و اصول فلسفه تحلیلی برای داوری در گزاره‌های دینی کمک می‌گیریم. بسیاری از این اصول همخوانی چندانی با عقل مشترک ندارند؛ مثل روشی که پوزیتویسم منطقی در ملاک معناداری گزاره‌ها ارائه کرده بود و یا اینکه وجود شر، قرینه‌ای ضد معقولیت خداشناسی تلقی شود (همان، ص ۸۸ و ۸۹).



۱. دین پژوهی تحلیلی تنها می تواند با بعد عقلانی دین ارتباط برقرار کند. در حالی که این بعد تمام دین نیست و دین پژوه با به کار بستن این روش از ابعاد دیگر آن (مثل ابعاد عاطفی و معنوی) غافل می شود.
۲. بسیاری از آموزه های دین، فراعقلی و دور از دسترس نقد عقلی هستند و با روش تحلیلی امکان داوری و بررسی آنها نیست (همان، ص ۹۰).
۳. دین پژوه تحلیلی باید در مبانی فلسفه تحلیلی نیز ملاحظات خاص داشته باشد؛ از جمله ملاک های معناداری؛ چرا که بسیاری از این مبانی - و نه همه آنها - زائیده تفکرات حلقه دین بوده و یا ناظر به آموزه های یک دین خاص است.

روش ها و رویکردهای درون دینی در دین پژوهی

انتخاب واژه «درون دینی» به این جهت بوده است که تمام رویکردهای این بخش، از متن دینی به عنوان منبعی برای تحقیق خود استفاده می نمایند. گرچه تفاوت رویکرد هر کدام در مراجعه به متن و تفسیر آن آشکار است. همچنین دین مورد نظر این بخش «اسلام» است. بنابراین رویکردهای دین پژوهی مسلمین معرفی می شود.

در یک تقسیم کلی می توانیم روش های اتخاذ شده را تحت دو عنوان کلی «مخالفان روش عقلی» و «موافقان روش عقلی» جای دهیم. روشن است که نه مخالفت و نه موافقت این رویکردها به یک اندازه نیست. ولی قدر مشترک مخالفان روش عقلی این است که عقل را جز در بدیهیات عقلی منبعی برای شناخت دین نمی دانند و در مقابل موافقان عقل - اعم از افراطی و اعتدالی - به روش عقلی اهتمام دارند.

۱. مخالفان روش عقلی

۱-۱. اهل حدیث و ظاهر گرایان^۱

ویژگی مهم این رویکرد، اعتنای فوق العاده به ظاهر متون دینی در فهم معارف است. ایشان تنها منبع فهم اصول و فروع دینی را ظواهر احادیث و آیات قرآن می دانند و نه تنها در ۱. با دقت تحقیقی می توان اهل حدیث و ظاهر گرایان را از هم جدا نمود لکن در این مقال، از جهت اهتمام به متن، هم جهت هستند.

فهم این متون بر ظاهر آن جمود داشته و عقل را دخالت نمی دهند بلکه در شناخت اصول اعتقادی نیز برای عقل اعتباری قائل نیستند (جبرئیلی، ۱۳۸۵، ص ۲۸۴).
داود بن اصفهانی (۲۰۰ - ۲۷۰ ق) ضمن تسلط کافی بر منطق و فلسفه یونان و استدلال های کلامی، تنها راه فهم اصول دین مانند توحید و نبوت را پیروی از پیامبر دانسته و براهین عقلی را فقط برای افراد شکاک ضروری می شمارد (خسروپناه، ۱۳۸۳، ص ۴۸).

احمد بن حنبل که در رأس اهل الحدیث است، با کلام عقلی به شدت مخالفت کرده و می گفته است: «من اهل کلام نیستم و روش من حدیث است» (جبرئیلی، ص ۲۸۵). ایشان تمام روایات را به یک اندازه معتبر شمرده و از تأویل و تفسیر عقلی آنها پرهیز می کنند. این گروه با کلام - چه معتزلی چه اشعری - مخالف اند حتی ابن تیمیه گذشته از مخالفت با روش عقلی، به حرمت کلام و منطق فتوا داده است. سیوطی نیز کتابی با عنوان *صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام* تألیف کرد (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۶).

اهل حدیث با پرسش گری و کنکاش در معانی عمیق قرآن و روایات نیز مخالف هستند. وقتی از مالک بن انس سؤال شد «استوی» در آیه الرحمن علی العرش استوی (طه/۵) یعنی چه؟ پاسخ داد: «معنای استوی مشخص است. گرچه کیفیت آن مجهول است. ایمان آوردن به این معنا واجب و پرسش از آن بدعت است» (شهرستانی، ج ۱، ص ۸۵).

اهتمام ظاهر گرایان به تمام احادیث تا آنجا است که هر حدیثی را معتبر می دانند حتی اگر مخالف با حکم عقل و یا حتی ظاهر قرآن باشد. از این رو در مخالفت ظاهر حدیث با قرآن، حدیث را مقدم شمرده و معتقدند سنجش ارزش حدیث با قرآن روش زنادقه است. تکیه بر ظاهر معانی آیات قرآن موجب شد تا ایشان برای خداوند دست و پا و چشم و صورت قائل شوند (سبحانی، ص ۱۶، ۱۸ و ۱۹).

شایان ذکر است شبیه نص گرای مذکور، جریان‌های در قرن دوم و سوم هجری در میان محدثان شیعه رواج یافت که نقل را تنها منبع شناخت دین دانسته و استفاده از عقل را روا نمی دانستند و تفاوتی نیز میان احادیث ضعیف و قوی نمی دیدند. شیخ صدوق از بزرگان این روش است. البته بر خلاف اهل حدیث سنی، محدثان شیعی، پرسش گری را جایز می دانستند. نجاشی و شیخ طوسی تألیفات بسیاری برای صدوق شمرده اند. این کتاب‌ها پاسخ پرسش‌هایی است که از کشورهای مختلف برای صدوق رسیده بود.



۱. بی‌اعتنایی افراطی به عقل در دین‌پژوهی، دین‌پذیری عقلانی را متزلزل می‌سازد. درحالی که قبل از پذیرش اعتبار کتاب و سنت ناگزیر باید از دلیل عقلی استفاده کنیم.

۲. احادیث جمعی و اسرائیلیات در میان روایات نشان‌دهنده آن است که روایات از نظر اعتبار در یک سطح نیستند.

۳. بر فرض اتکا به ظاهر روایات، نباید به تفاسیری دست زد که مستلزم تشبیه یا تجسیم خداوند گردد؛ زیرا احتمال معانی دیگر نیز موجود است (خسروپناه، ۱۳۸۳، ص ۵۰).

۴. جمود بر ظاهر روایات و بی‌اعتنایی به عقل امکان کارامدی دین در جوامع مختلف و فرهنگ‌های متفاوت را نفی می‌کند. در حالی که در خود روایات، دین برنامه‌ای جامع برای تمام زمان‌ها و مکان‌ها معرفی شده است. روشن است که جمود بر ظاهر روایات پاسخگوی سؤالات امروزی نیست.

۵. چنین رویکردی در دین‌پژوهی نه تنها تاب‌پذیرش رویکردهای بدیل (عقلی، عرفانی و ترکیبی) را ندارد و به کفر ایشان فتوا می‌دهد بلکه در صحنه عمل نیز موجب پیدایش تفکراتی چون وهابیت و طالبان می‌شود.

۲-۱. اخباری‌گری

اخباری‌گری رویکردی شبیه رویکرد اهل حدیث و ظاهرگرایان اهل سنت است که مدتی در برخی دین‌پژوهان شیعی رواج داشت. با این تفاوت که هم به لحاظ مدت حیات و هم به لحاظ پیروان، بسیار کمتر از جریان اهل حدیث بود. این تفکر تقریباً مقارن ظهور صفویه در ایران ظاهر شد. ایشان مخالف رجوع غیر معصوم به قرآن بوده و مدعی شدند تنها پیغمبر و امام، حق رجوع به قرآن دارند و دیگران باید به اخبار و احادیث مراجعه کنند. این گروه به موازات ممنوعیت رجوع به قرآن، حجیت اجماع و عقل و در نتیجه اجتهاد را نیز منکر شدند؛ زیرا در نظر ایشان اجماع ساخته و پرداخته اهل تسنن و عقل خطا بردار است. محمد امین بن محمد شریف استرآبادی (متوفای ۱۰۳۳ ق) رهبر این جریان و اولین مخالف اجتهاد در میان شیعیان است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۲۱).

اخباری‌ها استفاده از عقل در اصول و فروع دین را موجب انحراف از صراط مستقیم و سقوط در ضلالت و حیرت دانسته و معتقدند علت اختلاف آرا و تکثر‌گرایی در عرصه اصول

دین به کارگیری بی جهت عقل و تأویل عقلی متون شرعی است. علامه مجلسی - که اخباری معتدل است - استفاده از عقل را جز در اثبات امامت جایز نمی‌داند؛ چون در نظر او بعد از شناخت امام، باب عقل توسط خود امام مسدود شده است (مجلسی ج ۲، ص ۳۱۴). اخباری‌ها بر خلاف ظاهر گرایان اهل سنت، تمام احکام عقل را بی اعتبار نمی‌دانند؛ یعنی بدیهیات عقلی و همچنین احکام نظری عقل را که با شرع سازگار است، می‌پذیرند. حتی سید نعمت‌الله جزائری ضمن اشرف دانشمندان علوم عقلی معتقد بود که دست‌یابی بشر به علوم عقلی محال است؛ چون عقول آلوده انسان تنها به وهم و گمان می‌رسند. همچنان که اشاره شد، برخلاف ظاهرگرایی در اهل سنت که هنوز هم ادامه دارد، اخباری‌گری در میان عده‌قلیلی از اندیشمندان شیعه و تنها قریب به دو قرن دوام داشت. با ظهور آیت‌الله محمدباقر بهبهانی (۱۱۱۶ - ۱۲۵۰ ق) تفکر اجتهاد شیعی بر اخباری‌گری غلبه یافت (مشکور، ص ۴۲).

ملاحظه

غیر از انتقاداتی که به اهل حدیث و اخباری‌ها مشترکاً وارد است، نسبت به برخی مبانی خاص اخباری‌گری نیز ملاحظات وجود دارد:

۱. اگر ایشان بدیهیات عقلی را معتبر می‌دانند باید اعتبار معرفت‌شناختی سایر امور یقینی غیر بدیهی که به بدیهیات منتهی می‌شوند را نیز بپذیرند.
۲. آنچه مورد نکوهش ائمه - علیهم‌السلام - است، استفاده از استحسان و قیاس ظنی است نه عقل قطعی. در بسیاری از احتجاجات امامان - علیهم‌السلام - با مخالفان از روش عقلی کمک گرفته شده و دیگران را نیز به تعمق و استدلال تشویق نموده‌اند.
۳. اخباری‌ها پس از مخالفت با اجتهاد، رجوع مستقیم مردم (بدون وساطت مجتهدین) به روایات را ترویج کردند که این گذشته از آسیب‌های معرفتی که در اثر تفسیر خام و ناپخته روایات به بار آورد، موجب پیدایش تفکری در عرصه فرهنگی - اجتماعی شد که «اسلام منهای روحانیت» لقب گرفت. این تفکر در مقاطع مختلف تاریخ معاصر همچون مشروطه، نهضت آزادی و پیدایش بهائیت و سازمان منافقین آسیب‌های جدی به فرهنگ ایران اسلامی وارد ساخت.

۱-۳. رویکرد عرفانی

عارفان غیر از رویکردهای خاصی که در دین پژوهی برون دینی داشتند، در دین پژوهی



درون دینی هم روش خاصی برای فهم دین به کار می‌برند.

عارفان اسلامی علی‌رغم تمام اختلافات خود، در این اصل اشتراک نظر دارند که راه نیل به حقیقت، نه نقل و نه عقل، بلکه شهود قلبی است. آنچه می‌تواند به معنای کلمه «حقیقی» باشد همان است که با علم حضوری و بدون واسطه علوم و اصطلاحات متعارف به دست آمده است. تزکیه نفس و سیر و سلوک موجب برداشتن حجاب‌هایی می‌شود که مانع از فهم حقیقت هستند. محور بودن کشف و شهود در این روش، سبب ترجیح ریاضت عملی نسبت به ریاضت فکری و عقلی در نظر عارفان شده است. تا آنجا که پای استدلالیون، چوبین و بی‌تمکین معرفی می‌شود.

اگر فلسفه در استدلالات خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می‌کند؛ عرفان، مبادی و اصول کشفی را مایه استدلال قرار می‌دهد. فیلسوف قصد فهم جهان و هستی را دارد؛ ولی مقصد عارف نیل و اتصال به کنه و حقیقت هستی است که خداوند است. ابزار کار فیلسوف، منطوق و استدلال عقلی و ابزار کار عارف، دل و مجاهده و تصفیه و حرکت در باطن است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۹۰ و ۹۱).

اگر رویکرد عرفانی در کنار رویکرد اخباری و ظاهرگرایی و در زمره مخالفان روش عقلانی قرار داده شده است، هرگز بدین معنا نیست که مخالفت این رویکرد با عقل، شبیه مخالفت دو رویکرد پیش‌گفته با روش عقلی است؛ چراکه آن دو، از بی‌اعتباری عقل می‌گویند ولی رویکرد عرفانی از محدودیت آن. هنر محی‌الدین عربی در این بود که توانست عرفان را با عقل تبیین کند و پس از وی صدرالمتألهین با عقل از شهودات عرفانی دفاع کرد. پس باید دید منظور ایشان از ملامت عقل چیست؟

به نظر می‌رسد مقصود عرفا ضدیت با روش عقلی نبوده است، بلکه اشاره به این نکته عمیق است که گاهی عارف در کشف و شهودش حقایقی را درک می‌کند که چه بسا عقل در برخورد اول از تفسیر آنها ناتوان است؛ یعنی عقل آنها را فوق عقل و نه ضد عقل می‌باید. اما همین عقل اگر مؤید به نور الهی شده و مقدمات در اختیارش گذارده شود کم کم آن معارف را تصدیق می‌کند. با این بیان می‌توانیم سخن عرفا درباره تمجید و مذمت عقل را با هم جمع کنیم. محی‌الدین عربی در این زمینه می‌گوید: «برای شناخت خداوند دو راه وجود دارد: نخست، راه کشف و شهود که عاری از شک و شبهه است؛ دوم، راه برهان و استدلال که به دلیل وجود شبهات گرچه دشوارتر است ولی اطمینان و ارزش آن کمتر است» (ابن عربی، ج ۱، ص ۳۱۹).

عقل اندر حق شناسی کامل است
لیک کامل تر ز او جان و دل است
گر کمال عشق می باید تو را

جز ز دل این پرده، نگشاید تو را (عطارد، ص ۳۳۷)

تفاوت روش عارفان در تفسیر بسیاری از آیات و روایات جلوه می کند. پابندی ایشان به مبانی عرفان نظری و مشاهدات عارف، موجب می شود متون دینی را به نحوی سازگار با آن روش تبیین کنند و در پاسخ مخالفان این قبیل «تأویل» پاسخ دهند: متون دینی هر کدام ظاهر و باطنی دارد که ظاهر آن همان است که فهم عرف به آن نائل می شود و چنین تأویل هایی در حقیقت بیان باطن آنها است. پس نه تنها مخالفتی با دین ندارد بلکه به لایه های عمیق تر معارف دینی پی می برد.

ملاحظه

۱. اینکه گفته می شود مشاهدات عارف چون از قبیل علم حضوری است، خطابردار نیست؛ در صورتی درست است که عارف در کشف خود عین عالم منفصل را بیابد و آنجا چون اختلاف بین عالم و معلوم نیست مطابقت و عدم مطابقت و خطا هم راه ندارد. ولی اگر آنچه را عارف در مثال متصل خود مشاهده می کند مخالف با مثال منفصل باشد، احتمال خطا وجود دارد؛ یعنی جایی که عارف چیزی را در عالم مثال متصل خود می بیند و آن را جزء عالم مثال منفصل می پندارد. همچنین وقتی عارف با پیش فرض ها و نگرش های خاص خود سراغ عالم مثال منفصل می رود نیز احتمال پیدایش خطا وجود دارد. جدای از همه اینها، عارف ممکن است در شهود دچار خطا نگردد ولی هنگام تبدیل شهود به گزاره های علم حصولی و بیان آنها - به دلیل آنکه مسبوق به افکار خاص است - در تبیین کشف خود دچار خطا شود. حکمت متعالیه و فلسفه الهی نسبت به عرفان حکم منطق را برای فلسفه دارد. بنابراین عارف می تواند از آن برای تشخیص کشف خالص از شهود ناخالص بهره گیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳-۱۱۵).

۲. متصوفه به دلیل اهتمام به باطن و آیات انفسی، از آیات آفاقی و ظاهر آیات قرآن غافل شده و به تأویل اکتفا کردند. این امر، منجر به جسور شدن مردم در امر تأویل شد. تا آنجا که آیات را تنها با حساب حروف و اعداد و... تفسیر می کردند. گرچه روایاتی بر وجود بطن در آیات قرآن دلالت دارند، اما ائمه - علیهم السلام - همراه با حفظ ظاهر آیات



به تأویل می پرداختند. بنابراین، تأویل نباید به لطمه خوردن ظاهر منجر شود (طباطبایی، ج ۱، ص ۱۰).

پس قبل از هر چیز باید «تأویل» روش مند و قاعده مند گردد و معیار این ضابطه نیز از چارچوب دین استخراج شود.

۲. موافقان روش عقلی

۲-۱. رویکرد معتزله

این مکتب کلامی را واصل بن عطاء (۸۰ - ۱۳۱ ق) شاگرد حسن بصری، تأسیس کرد (سبحانی، ص ۹۲). ویژگی بارز این مکتب، توجه فوق العاده به عقل است. ایشان معتقد بودند عقل پاره‌ای از مسائل را مستقلاً و بدون نیاز به راهنمایی شرع درک می‌کند. در تعارض حدیث با عقل، عقل مقدم است و هر جا نقل را مخالف عقل می‌یافتند آن را تأویل می‌کردند (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۶).

از مهم‌ترین مسائلی که ریشه اختلاف بین معتزله و اشاعره شد، حسن و قبح است. معتزله معتقد بودند اولاً افعال فی حد ذاته و قبل از امر و نهی خداوند متصف به حسن و قبح می‌شوند و ثانیاً عقل مستقلاً و بدون دخالت شرع می‌تواند این حسن و قبح را کشف کند (همان، ص ۳۷ و ۳۸).

مهم‌ترین اصول معتزله عبارتند از: توحید، عدل، وعد و وعید، المنزله بین المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر (سبحانی، ص ۹۵).

معتزلیان به لحاظ روش شناختی به دو دوره تقسیم می‌شوند:

۱. دوره کلام معتزلی غیر فلسفی که از زمان پیدایش تا عصر ترجمه آثار یونان ادامه داشت. آنان در این دوران از روش قدیمی قیاس فقهی و تمثیل منطقی استفاده می‌کردند.

۲. دوره کلام فلسفی معتزلی که با عصر ترجمه و آشنایی ایشان با قیاس منطقی و کاربرد تازه قیاس یا تمثیل قدیم همزمان بود (هری اوسترین ولفسن، ص ۳۲).

ابوالهذیل و نظام دو شخصیت بارز معتزلی هستند که کلام به وسیله ایشان رنگ فلسفی گرفت. ابوالهذیل کتب فلاسفه را مطالعه و آنها را نقد و رد می‌کرد (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۱). البته در هیچ دوره‌ای معتزله تسلیم فکر یونانی نشد و فلسفه آن

را به طور درست نپذیرفت. بلکه در ردّ فلاسفه کتاب نوشت. در نهایت نزاع بین متکلمین و فلاسفه به نفع هر دو رشته تمام شد (همان، ص ۴۷).

علی‌رغم شباهت‌های میان معتزله و شیعه، نباید روش ایشان را یکی دانست. شیعه نه وامدار و مولود تفکر معتزلی بود و نه در تمام اصول موافق آنان. حتی بسیاری از شیعیان به دلیل افراط‌های معتزله در روش عقلانی و تأویل نصوص قطعی دین، سال‌ها با روش ایشان مخالفت می‌کردند (جبرئیلی، ص ۲۸۹ و ۳۱۶؛ کاشفی، ش ۳۸).

ملاحظه

۱. معتزله نه تنها در به کارگیری روش عقلی افراط کردند بلکه می‌توان گفت به روش عقلانی صحیح نیز پایبند نبودند؛ زیرا در روش عقلی صحیح، نقلی که صدور و دلالت آن قطعی باشد نیز از اعتبار معرفت‌شناختی برخوردار است و تأویل آن تنها با قوانین و شرایط تعریف شده و نظام‌مند ممکن است. بنابراین باید گفت معتزله بیش از آنکه به روش عقلی پایبند باشند به نوعی خاص از فلسفه‌ورزی پایبند بودند.

۲. ترویج این دیدگاه، موجب بی‌مبالاتی و بی‌پروایی نسبت به متون دینی می‌گردد. خصوصاً اگر معنای «عقل» تبیین نشود، هر گونه مخالفت احتمالی روایات با عقل - و لو عقل آمیخته با احساسات و مشهورات اجتماعی که پایه محکمی ندارند - مجبوزی برای تأویل و کنار گذاشتن متون دینی می‌شود. این شتابزدگی در تأویل، مستلزم سلب اعتماد از پایه‌های نقلی دین می‌شود. در حالی که یکی از وجوه مهم تمایز میان اسلام، مسیحیت و یهودیت، عقلانی بودن متون اسلامی است. همین فضیلت یا ارزش است که باعث مصون ماندن اسلام از بلاهایی می‌شود که در اثر بی‌اعتمادی به متون کتاب مقدس بر دینداری مسیحی و یهودی وارد شد، تا آنجا که معناداری گزاره‌های دینی زیر سؤال رفته و تجربه دینی شخصی، پایه دینداری قرار گرفت و... منشأ این امور، تعارض میان عقل و کتاب مقدس است. حال اگر در کشور ما به بهانه دفاع از روش عقلانی، هر گونه مخالفت بدوی و نهادینه نشده نص با عقل، به معنای دست‌کشیدن از ظواهر دینی تلقی شود، خواه ناخواه این توهم غلط پیش می‌آید که نصوص اسلامی هم قابل اعتماد نیستند. همچنانکه بهانه مخالفان احکام قصاص، دیه زن و مرد، ارث زن، ارتداد، حق طلاق و... غیرعقلانی بودن این آیات است. بنابراین



نهادینه ساختن حدود و گستره عقل، معنای ضد عقل و فرا عقل و احکام هر یک باید از اولویت‌های سیاست‌های فرهنگی و دین‌پژوهی کشور باشد.

۲-۲. رویکرد اشاعره

تا اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم، معتزله یک مکتب کلامی بدون معارض در میان اهل سنت بود. ولی در این زمان ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۳۴ ق) مذهب کلامی جدیدی را تأسیس کرد. پدرش طرفدار اهل حدیث بود و او نیز در کودکی با عقاید ایشان انس پیدا کرد؛ ولی در جوانی به مکتب معتزله گرایش یافت. سال‌ها نزد قاضی عبدالجبار معتزلی شاگردی کرد و تا حدود ۴۰ سالگی معتزلی بود. سپس به دلایلی از آنها کناره‌گیری کرد و به حمایت از عقاید اهل حدیث پرداخت.

اشعری برخلاف قدمای اهل حدیث، استدلال و کاربرد منطق را در اصول دین جایز شمرد. از قرآن و سنت بر این مطلب دلیل آورد و رساله‌ای در این باره نوشت (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۵۵ و ۵۶). روش کلامی او، آمیزه‌ای از عقل و نقل است و می‌کوشد تضاد میان عقل‌گرایی و ظاهرگرایی را از بین ببرد. بیشترین سعی او بر این بود که اهل حدیث را به استفاده از عقل در مباحث اعتقادی وا دارد (ربانی گلپایگانی، ص ۱۸۷).

اشعری در تعارض میان عقل و نقل، نقل را مقدم می‌داشت. در نتیجه در بحث از صفات ذات و صفات خبریه با عقاید معتزله مخالفت کرد. همچنین با انکار حسن و قبح عقلی، هماهنگ با اهل حدیث هیچ واجب عقلی را نپذیرفت (همان، ص ۱۸۷). روش و فکر اشعری تأثیر زیادی بر عالم اسلام گذارد و اکنون عقیده رایج میان اهل سنت است (سبحانی، ص ۴۷).

البته مخالفت‌های بسیاری از طرف فلاسفه و معتزله و حتی برخی اشعری‌ها با عقاید اشعری شد؛ اما ضدیت اشعری‌ها با عقل‌گرایی همچنان ادامه داشت. در دوران غزالی - که خود یک اشعری بود - کلام اشعری به عرفان و تصوف نزدیک شد و با فعالیت‌های فخر رازی که با افکار فلاسفه آشنا بود، کلام اشعری نیرویی تازه گرفت (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۶۰).

ملاحظه

اشعری که قصد حل تضاد میان عقل‌گرایی و ظاهرگرایی را داشت، تنها در راضی کردن اهل حدیث به استدلال کامیاب بود؛ اما هرگز نتوانست خواسته خود را

نظام مند سازد. جمود و ظاهر گرایی که روح تفکر اهل حدیث است، از او نیز دور نشد. او گرچه بر وجود خدا استدلال می کند و خداوند را جسم نمی داند، قائل به رؤیت خدا در آخرت با چشم و عمومیت اراده او نسبت به تمام امور - حتی محال و ممتنع ذاتی - است (سبحانی، ص ۴۷ و ۴۸).

۲-۳. رویکرد عقلی امامیه

پیش از آنکه رویکردهای مختلف کلام عقلی شیعه را بررسییم، برخی تفاوت های این رویکرد را با عقل گرایی افراطی معتزله بر می شمیریم:

علی رغم آنکه برخی مستشرقان می گویند کلام شیعی را وامدار کلام معتزلی جلوه دهند، باید گفت رویکرد امامیه نه تنها وامدار مکتب اعتزال نیست، بلکه تفاوت های روشی نیز با آن دارد. از جمله اینکه مرجعیت فکری کلام شیعی، امامان معصوم - علیهم السلام - است؛ ولی معتزله از تفسیر و رأی شخصی یا تحلیل و استدلال عقلی صرف استفاده می کند. عقل گرایی شیعه، تنها از عقل عادی بشر استفاده نمی کند؛ بلکه عقل برتر، یعنی عقل معصومین - علیهم السلام - را تکیه گاه خود قرار می دهد (کاشفی، ش ۳۸، ص ۱۱۶ و ۱۱۷). همچنین شیعه خود را ملزم می داند که تنها از عقل برهانی استفاده کند؛ ولی معتزله از عقل جدلی نیز بهره می گیرد (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۹۸).

این تقابل روشی، موجب شد علی رغم شباهت های زیاد بین آرای دو مکتب، اختلافات نظری بسیاری نیز پدید آید. گذشته از آن، بزرگانی از شیعه و اصحاب معصومین - علیهم السلام - به نقد مبانی و روش معتزلیان پرداخته و آثار مکتوبی به جای گذاشته اند (ر. ک: کاشفی، ش ۳۸، ص ۱۱۶ و ۱۱۷).

رویکردهای مختلف کلام عقلی شیعه را می توان به رویکرد ائمه - علیهم السلام - (امام علی، امام صادق و امام رضا)، رویکرد عالمان قرن پنجم و ششم (شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی)، رویکرد کلام فلسفی، رویکرد تفکیکی و رویکرد ترکیبی تقسیم کرد.

۲-۳-۱. رویکرد ائمه (ع)

امامان معصوم - علیهم السلام - هر زمان که شرایط تعلیم معارف عقلی را مساعد می دیدند، به بیان و تشریح این آموزه ها اقدام می کردند. اتصال علم امامان - علیهم السلام - به سرچشمه وحی، موجب به جاماندن معارفی از ایشان شد که نه در فلسفه یونان و نه در آرای فیلسوفان متأخر از ایشان نظیر ندارد (مطهری، ج ۱۶، ص ۴۰۴ - ۴۰۶).



۲-۱-۳. رویکرد عقلی امام علی (ع)

در دورانی که شعار «حسبنا کتاب الله» و جمود بر ظاهر آیات قرآن کریم بر فضای فرهنگی جامعه اسلامی سیطره داشت، امام علی - علیه السلام - به طرح مبانی حکمی همت گمارد. ابتدا حدود عقل را تفسیر کرده و بر خلاف نظر اهل تعطیل و تشبیه فرمود: «عقل‌ها گرچه به کنه معرفت و شناخت او نمی‌رسند ولی خداوند بخشی از معرفت عقلی را واجب ساخته و انسان‌ها را از آن محروم نکرده است» (نهج البلاغه، خطبه ۴۹).

حضرت علی - علیه السلام - در نهج البلاغه حدود ۴۰ بار به بیان اصول فلسفی توحید اشاره کرده (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۸۸۱ و ۸۸۲) که برخی از آنها عبارت است از:

۱. معرفت خدا، نخستین گام دینداری است که با نفی صفات زاید بر ذات او کامل می‌شود (نهج البلاغه، خطبه ۱).

۲. بیان اصل علیت (همان، خطبه ۲۲۸).

۳. ضرورت همراهی علت با معلول (همان، خطبه ۲۲۷).

۴. منزه بودن فاعلیت خداوند از حرکت و سکون (همان، خطبه ۲۲۸).

۵. متحرک نبودن خدا:

الف. فوق حرکت بودن خدایی که خالق حرکت است (همان).

ب. نتیجه حرکت، جزءداشتن و گذشته و آینده داشتن متحرک است. پس خدا متحرک نیست (همان).

۶. وجود مخلوق دلیلی محکم بر وجود خالق (همان).

۷. حادث بودن مخلوق علامت ازلی بودن خالق (همان، حکمت ۱۲۱).

۸. بری بودن خالقیت خدا از حرکت (همان، خطبه ۱۵۲).

۹. وحدت خدا حقه است نه عددی (همان).

۱۰. منزه بودن از زمان و تغییر (همان، خطبه ۱۸۱).

همچنین در خطبه ۱۸۶ و ۱۰۹ برهان علی، در خطبه ۱۵۲ و ۱۸۵ برهان امکان و وجوب و در خطبه ۹۱ و ۱۸۳ بحث قضا و قدر مطرح شده است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۸۸۱-۸۸۳).

۲-۱-۳. رویکرد عقلی امام صادق (ع)

ایشان در دو جهت معارف عمیق عقلی را بیان می‌کردند: نخست، در مناظرات و

گفت‌وگوهایی که با مادّیین، زنادقه، خوارج، معتزله و سایر فرقه‌های مذهبی تشکیل می‌داد؛ دوم، تربیت شاگردان حکیمی چون هشام بن حکم و مؤمن الطاق. در مناظرات هشام بن حکم، به کارگیری روش‌های عقلی و مبانی فلسفی به وضوح دیده می‌شود. خود امام نیز از روش برهانی، اقناعی، تشبیه معقول به محسوس و... استفاده می‌کردند. برخی از موضوعاتی که حضرت از روش‌های عقلی برای اثبات آنها استفاده کرده‌اند، عبارتند از:

۱. استناد به وجود خدا از راه آثار و قانون علیت (صفایی، ص ۱۶۳).
۲. استدلال بر حدوث عالم از راه حدوث یکی از اجزای عالم (تخم طاووس).
۳. استدلال بر اثبات صانع از طریق بطلان تحصیل حاصل و فاعلیت معدوم (همان، ص ۱۶۵ و ۱۶۶).

۴. استدلال بر امتناع تعدد صانع از راه سبب و تقسیم.

۵. بیان انحصار قدرت خداوند بر امور ممکن نه ممتنع ذاتی (همان، ص ۱۶۲).

۶. تبیین کیفیت خشم و خوشنودی خداوند و عدم تغییر در ذات او (همان ص ۱۸۴ و ۱۸۵).

براهین اثبات نبوت، آزادی و اختیار بشر، بطلان تناسخ، علم پروردگار به موجودات قبل از خلقت و طرق خداشناسی از دیگر موضوعات در رویکرد عقلی امام صادق - علیه السلام - است (ر. ک: حسینی میرصفی، ۱۳۸۲).

۳-۱-۳-۲. رویکرد عقلی امام رضا (ع)

مناظرات امام هشتم با ملحدان، اهل کتاب و فرقه‌های مختلف مسلمانان نیز مملو از استدلال‌ها و مبانی متقن عقلی است؛ از جمله:

۱. به کارگیری مبادی عقلی (استحاله اجتماع نقیضین و ضدین) در اثبات حادث بودن اراده (مسند امام رضا، ج ۱، ص ۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۰).

۲. به کارگیری مبادی عقلی در اثبات غیریت اراده و ذات خدا، در عین اینکه اراده چیزی جدای از ذات خدا نیست (توحید صدوق، ص ۴۵۳).

۳. به کارگیری مبادی عقلی در اثبات ازلی بودن اراده خدا (همان، ص ۴۵۵).

۴. مخلوق بودن هر چه ذاتش قابل شناخت باشد (همان، ص ۴۵۱).

۵. قانون علیت (همان).

۶. فوق مکانی بودن خالق مکان (همان، ص ۲۵۱).

۷. موجود غیر محسوس؛ یعنی بی نیاز از زمان و مکان و ابدی (همان).
۸. استدلالی نو بر توحید خداوند. حضرت برای اثبات توحید می فرمود: خدای واحد را قائل به ثنویت هم می پذیرد و ادعای خدای دوم است که به دلیل نیاز دارد (همان، ص ۲۷۰).

۹. محدود بودن مخلوق (امالی مفید، ص ۲۵۳).

۱۰. وحدت اطلاقی و تغییرناپذیری خدا (همان، ص ۲۵۵).

۱۱. تفاوت وحدت انسان و خدا (مسند امام رضا، ج ۱، ص ۴۰).

۱۲. صرف الوجود بودن خدا (امالی مفید، ص ۲۵۵).

۱۳. بساطت خدا (توحید صدوق، ص ۴۳۲).

۱۴. وحدت ذات و صفات (همان، ص ۵۷ و ر. ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳؛ سید محمد مرتضوی، ۱۳۷۵).

۲-۲-۲. رویکرد عقلی عالمان قرن پنجم و ششم

۲-۲-۱. شیخ مفید

وی را مؤسس «کلام میانه» نامیده اند که در برابر نص گرای شیخ صدوق و عالمان قبل از او و «کلام فلسفی» نوبختی ها به پاخواست. او با هدف اصلاح استدلالات عقلی نوبختی ها و روی آوردن به روشی میان استدلال عقلی و تفسیر ادله نقلی به تأسیس این روش اقدام کرد. دستاورد مهم او جمع منطقی میان عقل و نقل و پرهیز از افراط گرای اعتزالی و نوبختی و نص گرای صدوق بود.

نوبختی ها، پیروان ابوسهل نوبختی - رهبر امامیه و متکلمی با تمایلات معتزلی - بودند. او در بسیاری مباحث همچون توحید و قدرت آدمی بر فعل، از معتزله پیروی می کرد؛ ولی با برخی از آنان مخالفت و حتی جلسات مناظره داشت. وی استفاده از قیاس و رأی را در مسائل فقهی جایز نمی دانست.

به گزارش شیخ مفید، نوبختی ها معجزات امامان و اینکه اکنون بدن ایشان در بهشت باشد، را منکر بودند ولی علم امام را بر همه زبان ها و علوم و فنون می پذیرفتند. آنان در بیشتر مباحث همچون جبران اطاعت و عصیان و امکان از بین رفتن ایمان مؤمن به معتزله نزدیک ترند (مارتین مکدرموت، ص ۳۰-۳۳).

روش شیخ مفید در آثار متعدد او، از جمله کتاب کلامی اوائل المقالات دیده می شود.

وی در مقدمه کتاب، هدف خود از تألیف این اثر را بیان تفاوت شیعه و معتزله و عدلی مذهبان شیعه معتزله ذکر می کند (همان، ص ۲۹). مفید، عقل را لازم ولی در بسیاری مسائل نیازمند وحی می دانست (همان، ص ۷۹، ۸۳).

عصر مفید پس از یک رویکرد نص گرایانه - با عمر حدود ۲ قرن - واقع شده بود. از این رو کار شیخ مفید را چیزی فراتر از بحث و مناظره با دشمنان دین می توان به شمار آورد. او ضمن انجام این وظیفه ضروری، به دنبال رسالتی حیاتی تر در زمان غیبت امامان معصوم؛ یعنی تفسیر و تبیین عقلی متون دینی بود. بر این اساس، تنظیم یک مبنای عقلی برای ایمان و عقاید را در آثارش دنبال می کرد. در کتاب الافصاح دلیلی که بر ضرورت وجود امام معصوم اقامه کرده بر عقل و نقل و اجماع و تجربه استوار است.

همان طور که حضرت ابراهیم با ایمان به معاد، دغدغه دیدن کیفیت احیای مردگان را داشت، شیخ مفید هم ضمن ایمان به آموزه های دینی، تبیین عقلی آنها را هدف قرار داده بود. مثلاً با پذیرش عصمت معصومین، دنبال تفسیر روایاتی بود که ناظر به علم امام علی - علیه السلام - به شهادت خود از یک سو و رفتن ایشان به مسجد از سوی دیگر هستند (همان، ص ۱۰ و ۱۱).

تا اواخر قرن چهارم تنها به ظاهر احادیث اکتفا می شد. از این رو بخشی از تلاش شیخ مفید به مقابله با این تفکر اختصاص یافت. او در المسائل السرویه، مقابسات الانوار فی الرد علی اهل الاخبار و تصحیح الاعتقاد به اهل حدیث تاخته و مهم ترین اشکال آنان را عدم تعمق در معنا و عدم دقت در سند روایات می داند. وی در حدود ۸۰ مورد با صدوق مخالفت می کند و قبل از هر چیز مبنای روشی او را زیر سؤال می برد. صدوق، معتقد بود وظیفه کارشناس اعتقادی، رد مخالفان با استفاده از کلام خدا و معصومین است و استفاده از عقل جایز نیست. در مقابل، مفید نیز از روایاتی که متکلمان را تشویق کرده اند، بهره می گرفت. برخی از مسائل اختلافی شیخ مفید و صدوق عبارتند از: معنای مشیت و اراده خدا، معنای امر بین الامرین، غلو و تفویض، قضا و قدر، نفوس و ارواح، خلق اعمال بندگان، نزول قرآن، تقیه، شهادت یا مرگ طبیعی معصومین و... (ذکاوتی فراگوزلو، ۱۳۷۱؛ مجله حوزه، ش ۵۴، ص ۲۷۱ - ۲۷۵).

شیخ مفید، این شیوه را در فقه نیز دنبال کرد. با افراط اهل قیاس و استحسان و تفریط اهل حدیث به مقابله برخاست. کتاب النقص علی ابن جنید فی اجتهاد و الراء را در رد



شیوه قیاسی استادش ابن جنید اسکافی نوشت. از طرفی حجیت و اعتبار کتاب و سنت را متوقف بر عقل شمرده و روایات مخالف عقل را طرد می کرد. در تفسیر و ترجیح روایات از عقل کمک می گرفت؛ شیوه ای که مورد انتقاد مرحوم استرآبادی واقع شد (جناتی، ش ۴۶، ص ۹؛ مجله حوزه، ش ۵۴، ص ۶۹).

روش عقلی - اعتدالی شیخ مفید را سید مرتضی (۴۳۶ ق) در الذخیره، ابو صلاح حلبی (۴۴۷ ق) در کتاب تقریب المعارف، کراچکی (۴۴۹ ق) در کتاب کنز الفوائد و شیخ طوسی در کتاب تمهید الاصول پی گیری و تکمیل کردند.

۲-۲-۲. سید مرتضی

سید مرتضی هم به تبع استادش شیخ مفید، نخستین وظیفه ای را که خداوند برای انسان ها تعیین کرده است، شناخت خداوند از راه برهین عقلی می دانست و برهان «حدوث اجسام» را مثال می زد (جمل العلم و العمل، ص ۷). کتاب الذخیره او دنباله روش شیخ مفید است. او در رأس مفسران غیر نقلی قرآن قرار داشت به گونه ای که تفسیرش صیغه کلامی یافت. در رد اعتقاد اهل حدیث به «مکلف نبودن انسان به آنچه در توان او نیست»، «عدم اختیار انسان» و «رؤیت خداوند» آیات را با دلایل عقلی تفسیر می کرد. کتاب تنزیه الانبیاء را در تأویل آیه ای نوشت که به ظاهر با عصمت پیامبران منافات دارد. یک جلد از چهار جلد کتاب الشافی فی الامامة به آیات امامت اختصاص دارد که آنها را براساس اجتهاد - و نه فقط نقل - تفسیر کرده و اشکالات را پاسخ گفته است (شکرانی، ش ۵۹).

۳-۲-۳. شیخ طوسی

شیخ طوسی، روش جمع بین عقل و نقل و پرهیز از افراط و تفریط را، هم در مباحث اعتقادی و هم در فقه خود دنبال کرده است. مهم ترین نمودهای این روش در مباحث کلامی در دو کتاب گران سنگ تمهید الاصول و تفسیر تبیان قابل مشاهده است. او در تحلیل مباحث ذیل از عقل کمک گرفته و آیات مربوط را مؤید رأی خویش آورده است:

۱. اثبات جسم نبودن خداوند و عدم حلول او در ماده (شیخ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۱۱ و ج ۶، ص ۲۱۴).

۲. اثبات وجود خداوند از طریق نیاز هر مصنوعی به صانع، تغییر عالم به نشانه های آفاقی و انفسی، قدرت، برهان اختراع (همان، ج ۲، ص ۵۳، ۵۴، ۳۰۷ و ج ۳، ص ۷۸)

و ج ۴، ص ۲۳۷ و ج ۵، ص ۴۲۷ و ...).

۳. عینیت علم خدا و ذات او (همان، ج ۳، ص ۳۹۶ و ج ۴، ص ۱۶۷ و ج ۶، ص ۱۷۵، ۱۹۹).

۴. حسن و قبح عقلی (همان، ج ۳، ص ۳۶۴، ۵۹۶).

۵. قبیح نبودن تکلیف ما لا یطاق (همان، ج ۲، ص ۲۱۶، ۲۵۷، ۳۸۴، و ج ۳، ص ۱۷۷، ۵۲۰ و ج ۴، ص ۱۱۰، ۴۳۲، ۵۷۶).

۶. استحاله رؤیت خداوند در دنیا و قیامت (همان، ج ۱، ص ۲۰۶، ۳۲۹ و ج ۲، ص ۲۴۵، ۵۶۹ و ج ۳، ص ۳۷۷).

۷. جمع بین اراده خداوند و اختیار بندگان (همان، ج ۳، ص ۴۷۷، ۵۱۶ و ج ۴، ص ۱۳۲، ۲۲۹، ۲۳۶).

۸. تعلق نگرفتن اراده خداوند بر کفر و معاصی (همان، ج ۱، ص ۱۶۵، ج ۲، ص ۱۰۷، ۱۸۱، ۱۸۷، ۴۸۰، ۵۵۴، ۵۷۰ و ج ۳، ص ۳۵ و ج ۴، ص ۳۳۴، ۵۵۰).

۹. تعلق نگرفتن امر خداوند بر محال (همان، ج ۹، ص ۵۲).

۱۰. نفی ظلم و اراده ظلم از سوی خداوند (همان).

همچنین در مباحث احباط، قدرت، جبر و اختیار، اضلال، کسب، گناه کبیره و ... روش عقلی - اعتدالی خود را به کار برده است (یزدی مطلق، ۱۳۷۸، ج ۱؛ طوسی، ۱۳۵۸ «مقدمه»).

۲-۳-۳. رویکرد کلام فلسفی

در این رویکرد نیز مانند سایر رویکردهای درون دینی، پایبندی به کتاب و سنت محفوظ است؛ لکن ورود و خروج به مباحث و حل آنها صبغه فلسفی دارد و به قواعد و اصول فلسفی - حتی فلسفه یونان - استناد می شود. دغدغه متکلمان با روش فلسفی اثبات شده و از آیات و روایات تنها به عنوان مؤید استفاده می شود.

قهرمان این رویکرد، خواجه نصیر الدین طوسی فیلسوف برجسته قرن هفتم است. گرچه پیش از وی نیز بزرگان فلسفه مشاء به طور پراکنده روش فلسفی را در فهم حقایق دینی به کار برده اند؛ ولی هیچ کدام از حیث وسعت و تأثیر مانند خواجه نصیر نبودند. تا قبل از خواجه، فقط نوبختی ها صبغه فلسفی داشتند و متکلمان دیگر حتی معارضین جدی فیلسوفان قلمداد می شدند. با ظهور خواجه نصیر، کلام بیش از نود درصد رنگ فلسفی



به خود گرفت. او با تألیف کتاب تجرید الاعتقاد محکم ترین متن کلامی را آفرید. کلام را از سبک حکمت جدلی به سبک حکمت برهانی نزدیک ساخت. پس از تجرید الاعتقاد تمام متکلمان شیعه و سنی دنباله‌رو خواجه نصیر بودند. در حقیقت از این پس «کلام» استقلال خود را در مقابل «فلسفه» از دست داد (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۷ و ۶۸).

خواجه نصیر که شارح کتاب الاشارات و التنبیهاات بوعلی و مدافع او در برابر اشکالات فخر رازی بود، علم کلام را رنگی برهانی داد. او تنها بر تغییر جهت علم کلام مؤثر نبود بلکه بر سیر فلسفه هم تأثیر جدی داشت. به گونه‌ای که فیلسوفان شیعی متأخر از خواجه، مسائل لازم کلامی را در فلسفه مطرح کردند و با سبک فلسفی، آنها را تجزیه و تحلیل نمودند. مثلاً ملا صدرا و حاجی سبزواری گرچه در زمره متکلمان به شمار نیامده‌اند ولی از نظر اثر وجودی بیشتر از هر متکلمی مؤثر بودند (همان، ص ۶۹).

خواجه نصیر در کتاب تجرید الاعتقاد تنها به بررسی، تبیین گزاره‌های دینی و دفاع از آنها اکتفا نکرد بلکه به تدوین منطقی و زیربنایی این اندیشه‌ها پرداخت. از این رو چینش کتاب تجرید الاعتقاد با تمام کتاب‌های کلامی پیشین متفاوت است. او در مقصد اول از امور عامه یعنی وجود و عدم، ماهیت و لوازم آن و علت و معلول بحث کرد. مقصد دوم را به جواهر و اعراض اختصاص داد و پس از آن وارد مباحث کلامی شد. در این میان، نحوه تبیین او از عناوین کلامی در خور توجه است. مثلاً در ثبوت ابتدا به ضرورت عقلی وجود پیامبران و فواید بعثت انبیا پرداخته است (نصیرالدین طوسی، ص ۴۸۱). در امامت ابتدا به لطف بودن وجود امام و وجوب تعیین آن بر خدا اشاره (همان، ص ۵۰۷)، سپس عصمت را از راه عقلی و برهانی اثبات کرده و به تحلیل مفهوم عصمت و قدرت بر گناه و... پرداخته است (همان، ص ۵۱۰).

این رویکرد به دلیل پابندی کامل به اصول فلسفه‌م‌شاء در کنار تمام برکات و آثار مطلوب، آسیب‌هایی را نیز به دنبال داشت؛ از جمله تأکید بر اصول اثبات‌نشده این فلسفه، موجب تأویل ناصحیح بسیاری از آیات قرآن شد. در تفسیر خلقت آسمان و زمین، معاد، برزخ و فرشتگان از عقول ده گانه‌ای کمک گرفته شد که خود مبتنی بر افلاک نه گانه و طبیعیات قدیم بود.

در واقع این رویکرد را باید رویکرد فلسفی‌م‌شاء نامید نه رویکرد عقلی؛ چرا که تنها از یک الگوی عقلانیت استفاده می‌کرد.

این رویکرد در قرن چهاردهم هجری توسط عالم عالی قدر مرحوم میرزا مهدی اصفهانی در خراسان تأسیس شد. گرچه در کلمات آن مرحوم نامی از مکتب تفکیک برده نشده است، ولی اصول و مبانی ایشان پایه‌های این مکتب را تشکیل می‌دهد. به اعتقاد این جریان فکری، نه تنها جمع میان عقل و وحی و عرفان میسر نیست بلکه در غالب موارد تباین میان آموزه‌های آنها آشکار است. بنابراین به کارگیری مبانی فلسفی و عرفانی در فهم دین ما را از دسترسی به مقصود اصلی شریعت دور می‌نماید. این رویکرد، خالص فهمی علم وحیانی و معارف آسمانی را هدف خود معرفی کرده و فلسفه‌های تأویلی را موجب دور شدن از این هدف می‌داند (حکیمی، ص ۱۵۱ و ۱۵۲).

از نظر مکتب تفکیک، فلسفه و عرفان آمیخته با مفاهیم و اصطلاحات بشری است که قابل جمع با جهان بینی الهی - وحیانی نیست (همان ص ۱۶۱). ایشان در عین آنکه عقل «صریح» را یکی از منابع شناخت و حجت و معتبر می‌شمارند؛ ولی آن را غیر از فلسفه معرفی می‌کنند (سیدان، ش ۴۱ و ۴۲، ص ۳۲ - ۴۰).

مکتب تفکیک دارای موضوع و مبادی و روش تحقیق روشنی نیست و نظریات آن در کتب اصحاب ایشان پراکنده و گاهی ناسازگار است، تا آنجا که برخی پیروان معاصر این مکتب را که گرایش‌های معتدل تری نسبت به روش عقلی دارند، «نو تفکیکی» می‌نامند.

ملاحظه

۱. مکتب تفکیک رویکردی سلبی در دین پژوهی دارد و به نفی ارزش روش عقلی - فلسفی و عرفانی اکتفا می‌کند اما در کنار نفی این دو نظام، الگویی هماهنگ و منسجم را به عنوان جایگزین معرفی نمی‌کند.

۲. از آنجا که مواضع طرفداران این مکتب در قبال روش عقلی و فلسفی یکسان نیست، داوری درباره‌ی ایشان مشکل است؛ زیرا برخی از قدمای ایشان روش عقلی را فاقد ارزش می‌دانستند، در حالی که معاصرین میان روش عقلی و فلسفی تمایز قائل شده و روش فلسفی را غیر معتبر می‌شمرند. در پاسخ باید گفت: اولاً در احادیث ما عقل در کنار نقل به عنوان حجت فهم دین معرفی شده است. ثانیاً پذیرش آنچه متأخرین مکتب تفکیک «حکم عقل صریح» می‌نامند، مستلزم معتبر دانستن مسائل نظری مستتج از آن نیز هست؛ یعنی نمی‌توان از سویی بدیهیات عقلی را معتبر دانست و از سویی احکام نظری را که از نتایج

بدیهیات عقلی است، فاقد اعتبار تلقی کرد. ثالثاً امامان معصوم - علیهم السلام - در مواضع متعددی از براهین عقلی استفاده نموده و در پایان به آیه‌ای از قرآن کریم استشهاد کرده‌اند. این شیوه رایج در احتجاجات معصومین، حاکی از هماهنگی میان حکم برهانی و قرآنی است.

۲-۳-۵. رویکرد ترکیبی

رویکرد ترکیبی به رویکردی گفته می‌شود که در آن عقل و نقل یا عقل و شهود و یا عقل، نقل و شهود با هم به کار گرفته می‌شوند. پیش فرض این رویکرد این است که هر کدام از این روش‌ها اگر به درستی اعمال شوند، دیگری را تأیید نموده و در یک نقطه به هم می‌رسند. گرچه شیخ اشراق با معتبر دانستن عقل و شهود و عقل گرایان اعتدالی شیعه چون مفید و پیروان او با حجت دانستن عقل و نقل، سابقه‌ای در این رویکرد دارند؛ اما بی تردید مقام ملاصدرای شیرازی در این بین در قله است. در مکتب او از براهین فلسفی، شهود معتبر عرفا و وحی استنادانه استفاده شده است. نظام او نه یک نظام التقاطی بلکه یک دستگاه منسجمی است که تبیین برهانی مدعای عرفا و حل شدن بسیاری از معضلات کلامی و پایان بسیاری از اختلافات فلسفه و کلام از دستاوردهای مبارک آن است.

صدرای شیرازی، بسیاری از موضوعات و سؤالات خود را از وحی یا شهود عرفانی به دست می‌آورد ولی در تبیین آنها از برهان عقلی استفاده می‌کند. از این رو به برهانی بودن فلسفه او خللی وارد نمی‌شود؛ چون آنچه مهم است استفاده از قیاس معتبر در استدلال است. به همین دلیل حتی در مواردی که ملاصدرا پاسخ سؤال را از وحی یا کشف عرفانی دریافت کرده و برای آن استدلال می‌کند، نیز از روش فیلسوفانه خود فاصله نگرفته است. این رویکرد، در دوران معاصر با تلاش‌های علامه طباطبایی و شاگردان او به رویکرد غالب دین پژوهی تبدیل شده است.

جمع بندی

با توجه به ملاحظات پیش گفته درباره هر کدام از رویکردها، می‌توان نتیجه گرفت رویکرد مطلوب، رویکرد ترکیبی عقل، نقل و شهود است که البته در استفاده از این سه منبع باید اصول روشی و مبانی معرفت‌شناختی هر کدام رعایت شود تا افراط و تفریط‌های پیشینیان تکرار نگردد. درباره هر یک از اجزای رویکرد ترکیبی (عقل، نقل و شهود) نکاتی را باید توجه داشت:

عقل:

۱. اصل دین و حجیت گزاره‌های درون دینی باید با برهان عقلی ثابت شود.
۲. کلیات دین نیز با برهان عقلی قابل اثبات است.
۳. یکی از احکام عقل این است که درباره جزئیات همچون مسائل جزئی معاد، بهشت، جهنم، احکام شرعی و... نمی‌توان برهان عقلی اقامه کرد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۵، ص ۴۴۲). چون امور جزئی تغییر پذیر هستند و امکان اقامه برهان بر آنها نیست. پس خود عقل خاضعانه حکم می‌کند که در این امور مستقیماً نمی‌تواند دخالت کند بلکه از وحی و نقل معتبر که حجیت آن با عقل ثابت شده است، کمک می‌گیرد.
۴. این جزئیات گرچه مستقیماً مورد داوری عقل نیستند ولی با واسطه، قابلیت تبیین عقلانی دارند.
۵. عقل نه تنها در اثبات جزئیات ناتوان است در ابطال آنها نیز توانایی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۴ - ۱۷۶).
۶. عقل، دلیلی مستقل در اثبات دین است و نقش او تنها مستمع یا مؤید نیست.
۷. قطع عقلی غیر از قطع روان شناختی است. قطع عقلی باید منطقی باشد تا بتوان آن را روش مندانه تبیین منطقی نمود (همان، ص ۱۵۵ و ۱۵۶).
۸. حکم عقل تنها منحصر در اولیات و سایر بدیهیات نیست؛ بلکه نتایج نظری حاصل از بدیهیات عقلی نیز به حکم عقل معتبر است.
۹. مقصود از عقل، بدیهیات و نظریات مبتنی بر بدیهیات است به شرطی که در این ابتدا اصول روشی نیز رعایت شده باشد. بنابراین باید ردپای اوهام، احساسات، مشهورات و مضمونات فرهنگ‌های مختلف را در استدلال به دقت شناخته و برهان را از آنها پیراست.
۱۰. استدلال عقلی که پی‌بردن از کلی به جزئی است، نباید با تمثیل و قیاس فقهی که استدلال از جزئی به جزئی دیگر است، خلط شود.
۱۱. اگر ظاهر دلیل نقلی با دلیل عقلی برهانی سازگار نباشد، دلیل عقلی به منزله «دلیل لَبّی متصل یا منفصل» است که در ظاهر نقل تصرف می‌کند. همان‌طور که دلیل نقلی قطعی بر دلیل عقلی غیر قطعی مقدم است. فرض تعارض دلیل عقلی قطعی و دلیل نقلی قطعی، مانند تعارض دو دلیل قطعی عقلی با هم یا تعارض دو دلیل نقلی با یکدیگر است که تعارض ابتدایی است و با تأمل حل می‌شود (همان، ص ۱۴۸).



شهود:

همان طور که عقل در استدلال خود مصون از خطا نیست و نیازمند منطقی برای کشف خطای خویش است، کشف و شهود نیز گاهی دچار خطا می‌شود که در همین نوشتار لغزشگاه‌های آن در بخش ملاحظه‌های رویکرد عرفانی معرفی شد (همین مقاله، صفحه ۸۵). ملاک اصلی برای تمییز شهود خالص از ناخالص، کشف معصوم است که مصون از خطا و نسیان و سهو است (همان، ص ۱۷۷).

نقل:

حجیت روایات و کلمات معصومین و استفاده کلامی و اعتقادی از خزانه معارف ایشان، منوط به وجود سه شرط است:

۱. روایت از حیث سند، قطعی (متواتر و یا خبر واحد) همراه با قرینه قطعی باشد.
۲. روایت از حیث صدور، قطعی باشد؛ یعنی به دور از تقیه و در مقام بیان معارف واقعی باشد.
۳. روایت از جهت دلالت، قطعی باشد نه ظاهر (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۵۶ و ۱۵۷).

همچنین مشهور است که خبر واحد در مباحث اعتقادی حجت نیست؛ چون خبر واحد ظنی است و ما در عقاید دنبال حصول یقین هستیم و تنها خبر واحدی که همراه با قراین قطعی باشد، حجت است. گرچه برخی با این دیدگاه موافقت کامل ندارند؛ چرا که به اعتقاد ایشان ما تنها در اصول اعتقادی نیازمند یقین عقلی هستیم نه در تمام جزئیات و فروع اعتقادی. این اخبار، حداقل در فروع اعتقادی می‌توانند حجت باشند.

نکته دیگر ضرورت نگاه کلی و مجموعی به روایات است. مراجعه به یک حدیث و بی‌توجهی به هندسه کلمات معصومین و نادیده گرفتن شرایط زمانی و مکانی مخاطبان صدور روایت، ما را از نیل به حقیقت مقصود معصومین محروم می‌کند. قواعد عام زبان شناختی مانند حجیت ظواهر، عام و خاص و همچنین قواعد خاص زبان عربی و عرف حجازی و احکام اخص مربوط به ادبیات کلام معصومین و قرآن مثل محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ باید مورد توجه جدی باشد.

تجربه و تاریخ نیز در برخی موارد می‌توانند منابعی معتبر برای دین پژوهی باشند. همچنین کارکردهای روانی و اجتماعی گزاره‌های دینی مؤیداتی برای براهین عقلی یا

ادله نقلی قلمداد می‌شوند. باید به نکته پیش گفته توجه داشت که کارکرد یک گزاره، ابزاری برای بررسی حقانیت و ارزش معرفت‌شناختی آن نیست.

نکته حائز اهمیت دیگر این است که تقدم و تاخر هر یک از منابع شناختی مذکور در دین پژوهی، بسته به آن است که در کدام بخش از حوزه دین پژوهی تحقیق می‌شود. مثلاً در ادوات کلیات دین و اصول آن - به ویژه در مواردی که استفاده از نقل مستلزم «دور باطل» است - دلیل عقلی تقدم داشته و ادله نقلی به عنوان مؤید تلقی می‌شوند. لکن در غالب مسائل فقهی با وجود دلیل نقلی نوبت به دلیل عقلی نمی‌رسد. گرچه در همین موارد نیز جایگاه دلیل عقلی به عنوان یک دلیل الای محفوظ است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. آملی، سیدحیدر، اسرار الشریعة، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۴. ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵. اسکفلر، اسرائیل، چهارپراگماتیست، ترجمه محسن حکیمی، تهران، پنگوئن، ۱۳۶۴.
۶. الیاده، میرچا، دین پژوهی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، دفتر اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۷. امید، مسعود، «رابطه دین و اخلاق از دیدگاه یونگ»، علامه، ش ۳.
۸. ج۷-ریلی، محمد صفر، فلسفه علم کلام، فلسفه‌های مضاف (مجموعه مقالات)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
۹. جناتی، محمد ابراهیم، «شیخ مفید در عرصه فقاہت و اجتهاد»، کیهان اندیشه، ش ۴۶.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، امام رضا و فلسفه الهی، ترجمه زینب کربلایی، قم، اسراء، ۱۳۸۳.
۱۱. _____، تسنیم، قم، اسراء، ۱۳۷۹.
۱۲. _____، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، بی‌جا، سید جمال، ۱۳۶۱.
۱۳. _____، دین‌شناسی، قم، اسراء، ۱۳۸۰.
۱۴. _____، معرفت‌شناسی در قرآن، قم، اسراء، دوم، ۱۳۷۹.

۱۵. حسینی میرصفی، سیده فاطمه، «برخی شیوه‌های مناظرات امام صادق»، مجموعه مقالات همایش امام جعفر صادق و تجدید حیات اسلام، تهران، مجمع جهانی اهل بیت، ۱۳۸۲.
۱۶. حکیمی، محمد رضا، مکتب تفکیک، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۷. خانمی، محمود، پدیدارشناسی دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۸. خسروپناه، عبدالحسین، «آسیب‌شناسی دین پژوهی معاصر»، قیسات، ش ۲۸.
۱۹. _____، «عارفان و انتظار بشر از دین»، قیسات، ش ۲۴.
۲۰. _____، کلام جدید، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم، سوم، ۱۳۸۳.
۲۱. ذکاتوی قراگوزلو، علیرضا، «اشاره‌ای به خرده‌گیری‌های مفید بر صدوق»، معارف، فروردین و تیر ۱۳۷۱.
۲۲. ربانی گلپایگانی، علی، فرق و مذاهب کلامی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۷.
۲۳. رضایپور، یوسف، «تأملی بر چند تبیین روان‌شناختی از دین»، علامه، ش ۲.
۲۴. رضانژاد، عزالدین، «خاستگاه دین»، کلام اسلامی، ش ۱۰ و ۱۱.
۲۵. سبحانی، جعفر، المذاهب الاسلامیه، قم، مؤسسه امام صادق، اول، ۱۴۲۳.
۲۶. سروش، عبدالکریم، اپدئولوژی شیطانی، بی‌جا، یاران، ۱۳۶۱.
۲۷. سعیدی‌مهر، محمد، «فلسفه تحلیلی و دین پژوهی تحلیلی»، قیسات، ش ۲۷.
۲۸. سیدان، سیدجعفر، «فلسفه اسلامی چیستی و هستی»، نقد و نظر، ش ۴۱ و ۴۲.
۲۹. شکرانی، رضا، «مقدمه‌ای بر مباحث تفسیری سید مرتضی»، کیهان اندیشه، ش ۵۹، فروردین ۱۳۷۴.
۳۰. شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، قم، رضی، ۱۳۶۱.
۳۱. صدوق، محمد بن علی، توحید، تصحیح: سید هاشم حسینی طهرانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۲. صفایی، سید احمد، هشام بن حکم مدافع حریم ولایت، تهران، آفاق، ۱۳۵۹.
۳۳. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، اعلی، ۱۴۲۲.
۳۴. طوسی، محمد بن الحسن، تفسیر تبیان، مکتب الأعلام الاسلامی، ۱۴۰۹.
۳۵. _____، تمهید الاصول، ترجمه و تعلیق: عبدالحسن مشکوٰۃ‌الدینی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۸.

۳۶. طوسی، نصیرالدین، اساس الاقتباس، دانشگاه تهران، دوم، ۱۳۵۵.
۳۷. _____، کشف المراد، شرح تجربه الاعتقاد، ترجمه ابوالحسن شعرانی، تهران، اسلامیة.
۳۸. عطار نیشابوری، مصیبت نامه، تصحیح: نورانی، تهران، زوار، ۱۳۵۶.
۳۹. فرامرز قراملکی، احد، «تأملی معرفتی و روش شناختی درباره جدایی یونگ و فروید»، اندیشه نوین دینی، ش ۱.
۴۰. «کاربرد عقل در فقه از دیدگاه شیخ مفید»، حوزه، ش ۵۴.
۴۱. کاشفی، محمد رضا، «کلام شیعی تأثیر گذار یا تأثیر پذیر»، قبسات، ش ۳۸.
۴۲. کویری، جان، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه محمد محمدرضایی و عباس شیخ شجاعی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.
۴۳. مجلسی، محمداقرا، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۴۴. محمدرضایی، محمد، «نگاهی به دین پژوهی»، قبسات، ش ۲۷.
۴۵. مرتضوی، سید محمد، نهضت کلامی در عصر امام رضا، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵.
۴۶. مشکور، محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.
۴۷. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، تهران، صدرا، ۱۳۷۱.
۴۸. _____، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۰.
۴۹. مفید، محمد بن نعمان، امالی، تصحیح: حسین استاد ولی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۴.
۵۰. مکدموت، مارتین، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۵۱. _____، «مقایسه روش کلامی شیخ مفید با کلام مسیحی»، ترجمه همایون همتی، کیهان فرهنگی، ش ۹۷.
۵۲. «نگاهی به تألیفات و آثار مهم شیخ مفید»، حوزه، ش ۵۴.
۵۳. ولفسن، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، الهدی، ۱۳۶۸.
۵۴. یزدانی، فضل الله، «روان شناسی دین»، بصیرت، ش ۳۲ و ۳۳.
۵۵. یزدی مطلق، محمود، (و جمعی از پژوهشگران)، اندیشه های کلامی شیخ طوسی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۷۸.