



اعظم ایرجی نیا^۱ و اکاوی نو از دین به مثابه ذاتی متعین و فراطبیعی با تکیه بر آراء ملاصدرا همراه با نقدی بر دیدگاه فروید*

چکیده

اعتقاد به دین نقشی مهم در معناداری زندگی انسان‌ها ایفا می‌کند؛ از این‌رو اندیشمندان بسیاری به بررسی خاستگاه دین پرداخته‌اند؛ به طوری که گروهی از اندیشمندان معتقد هستند این عنصر معنا بخش به زندگی، منشأی الهی و ماورایی دارد و برخی دیگر آن را بشری و برآمده از توهمات انسان‌ها می‌خوانند. ملاصدرا از نمایندگان معتقد به دیدگاه اول و فروید طرفدار اندیشه دوم است. این نوشتار با واکاوی دین و اوامر الهی با تکیه بر آراء ملاصدرا، فارغ از اختلافات مبنایی اندیشه صدر و فروید، آشکار می‌سازد که هسته مرکزی تفاوت دیدگاه هستی‌شناسانه صدرایی و روان‌شناسی فروید در مورد دین در پاسخ به این پرسش نهفته است که آیا دین، ذات متعین و مستقل از ذهن بشر دارد یا نه؟ از منظر هستی‌شناسانه صدرایی پاسخ به این پرسش مثبت و از دیدگاه روان‌شناسانه انسان‌گرای فروید پاسخ به آن منفی است. این نوشتار، تحلیلی فلسفی از منشأ دین و اوامر و نواهی آن از طریق بیان علم الهی و تبیین مطابقت دین و نظام احسن با علم الهی با تکیه بر آراء ملاصدرا ارائه نموده و اثبات می‌کند که دین، ذاتی متعین و مستقل از توهمات بشری دارد. سپس بر همان اساس، دیدگاه فروید مبنی بر موهوم‌انگاری دین و الزامات دینی را نقد می‌کند.

واژگان کلیدی: ذات‌انگاری دین، توهم‌انگاری دین، علم الهی، نظام احسن، ملاصدرا، فروید.



واکاوی نواز دین به مثابه ذاتی متعین و فراطبیعی با تکیه بر آراء ملاصدرا همراه با نقدی بر دیدگاه فروید

مقدمه

دین به عنوان دغدغه‌ای که بشر از دوران ماقبل تاریخ تاکنون برای معنادار نمودن زندگی خود به آن وابسته بوده است، در مطالعات علوم انسانی از اهمیتی بسیار برخوردار است. پرداخت به دین و دین‌شناسی و خاستگاه دین پیش از دورهٔ رنسانس چندان اهمیت نداشت؛ زیرا علم پیشرفت قابل توجهی در غرب نکرده بود تا تعارض میان علم و دین در اروپا آشکار شود. اما با دست یافتن بشر به پیشرفت‌های تکنولوژیک این مسئله اهمیت بیشتری یافت؛ زیرا از سویی مسیحیت و کلیسا در قرون وسطی پیشرفت‌های علمی را مخالف آموزه‌های دینی می‌دانستند و از سوی دیگر ظهور اندیشه‌های کانت و دکارت و اصرار به عقل‌گرایی بشر (رک. خسروپناه، ۱۳۹۲: ۱۲۵-۱۴۰؛ قربانی، ۱۳۸۴: ۱۴۵-۱۷۲) این توهم را در برخی تقویت نمود که اندیشهٔ انسان برای تأمین نیازهای خویش کافی است و دین امر موهومی است که انسان‌ها برای پر کردن خلأهای روحی و روانی خویش به آن پناهنده می‌شوند. بنابراین در دیدگاه اندیشمندانی مانند فروید (رک. فروید، ۱۳۹۷) و دورکیم (رک. دورکیم، ۱۳۸۳) و مارکس (رک. مارکس، ۱۳۸۹) ریشه‌های روانی، جامعه‌شناختی و اجتماعی برای دین اندیشیده شد. هرچند توهم دانستن دین در مغرب زمین طرفدارانی یافت، اما در مشرق زمین از دیدگاه متکلمان و فیلسوفان اسلامی، دین، واقعیتی ورای ذهن بشر دارد که نه تنها بیان‌کنندهٔ اوامر و نواهی الهی است بلکه او را به سوی سعادت می‌رساند که در پندار نمی‌گنجد نیز هدایت می‌کند. هرچند تاکنون نویسندگان بسیاری در حوزهٔ دین و خاستگاه آن، مقالات و کتاب‌های متعددی نگاشته‌اند که از زوایای مختلف توهم‌انگاری منشأ دین را بررسی و نقد کرده‌اند؛ اما هنوز این مسئله از زوایایی دیگر قابل بررسی است. این نوشتار نیز از منظری متفاوت می‌کوشد با تحلیل فلسفی و هستی‌شناسانهٔ صدرایی منشأ دین و اوامر و نواهی آن را بررسی نموده و با اثبات این‌که دین ذات متعین و مستقل از ذهن انسان دارد، به اشکال فروید مبنی بر توهم‌انگاری دین پاسخ دهد. از این‌رو این پژوهش به واکاوی دین از دو دیدگاه مخالف می‌پردازد؛ از یک سو با استفاده از آراء فلسفی ملاصدرا -از میان فیلسوفان اسلامی- منشأ دین را تحلیل می‌نماید و اثبات می‌کند که از دیدگاه هستی‌شناسانه اولاً؛ دین یک ذات متعین و مستقل از ذهن بشر است و ثانیاً اوامر و نواهی الهی، بیان‌گر حقیقت ارتباطات موجودات در نظام



احسن است و پندار و توهم پنداشتن آنها خطاست. سپس دیدگاه فروید را -از میان اندیشمندان غربی- به اجمال، بیان و نقد می‌نماید که اولاً؛ دین نمی‌تواند یک توهم باشد و ثانیاً؛ اوامر و نواهی الهی آن‌گونه که او پنداشته است، غیر واقعی نیستند.

۱. تعریف دین

تعریف دین از دیرزمان با دشواری همراه بوده است (هیوم، ۱۳۸۰: ۲۱) و این دشواری تاکنون ادامه دارد و در آثار متفکران مختلف به تفصیل در مورد علت دشواری آن و راه حلی برای ارائه تعریف از آن بحث شده است که تشریح آن در این مجال نمی‌گنجد. جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۷؛ شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۱۲؛ فنایی، ۱۳۷۵: ۱۱۶-۱۱۲)

ملاصدرا نیز در آثار خود به تبیین معنای دین پرداخته است. او در آثار مختلف خود معتقد است دین در لغت به معنای «عادت و شأن» و نیز «جزا» و «طاعت» به‌کار می‌رود^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۴: ۵۹ و ۱۹۰؛ همو، ۱۳۸۳: ۲: ۵۷۵، ۵۳۳) و معنای اصطلاحی دین در نظر او «همان استسلام نسبت به اوامر شرع در ظاهر و تسلیم نسبت به احکام حق تعالی در باطن است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۴: ۱۹۱) وی در پاره‌ای دیگر از عبارات می‌گوید: «دین- که جمع آن ادیان است- به معنای شریعت و قانون صادر شده به واسطه رسولان الهی ﷺ است» (همان: ۹۴) و خداوند این امر الهی را به واسطه فرشتگان بر انبیاء نازل می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۷۵)

ملاصدرا همانند دیگر حکیمان، تأمین معاش و معاد انسان‌ها را دلیل انزال دین می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲: ۲۸۷ و ۳۹۱) و لازمه تشکیل اجتماع و تعاون و مشارکت افراد با یکدیگر را وجود قانونی می‌داند که بتواند روابط اجتماعی و زندگی انسان‌ها را سامان بخشد که از دیدگاه او این قانون همان دین است. (همان، ۱۳۸: ۴) البته وی به این امر نیز تصریح می‌کند که هدف غایی دین، رساندن انسان به قرب الهی است و سامان یافتن زندگی بشر توسط دین امری است که در پرتو این قرب الهی معنا می‌یابد. (همان، ۲: ۴۶۷)

تعریف ملاصدرا از دین تنها دنیاگرایانه و یا صرفاً آخرت‌گرایانه نیست، بلکه جامع هر دو است و دین را مجموعه‌ای از قوانینی می‌داند که هم زندگی دنیایی را سامان می‌بخشد و هم انسان را به سعادت اخروی و قرب



واکوی نو از دین به مثابه ذاتی متعین و فراطبیعی با تکیه بر آراء ملاصدرا همراه با نقدی بر دیدگاه فروید

الهی می‌رساند.

۲. معنای اطلاق ذات بر دین

با تعریف اصطلاحی دین از منظر ملاصدرا روشن شد که او دین را پدیده‌ای از جانب خداوند می‌داند که خاستگاه آن ماوراء عالم طبیعت است و انزال و تبلیغ آن توسط رسولان الهی است. دیدگاه ملاصدرا در زمره دیدگاه کسانی قرار می‌گیرد که دین را پدیده‌ای عینی می‌دانند که ذات و واقعیت مستقل از ذهن بشر دارد و با نظر به معنای به‌کار رفته در مورد پدیده، یکی از معانی پدیده بر آن اطلاق می‌شود:

۱. پدیده، به معنای موجودات و اشیاء موجود در عالم طبیعت؛

۲. پدیده به معنای مصنوعات و دست‌ساخته‌های بشری؛

۳. پدیده به معنای رخدادهای تاریخی که در ارتباط با انسان نمودار شده است؛

۴. پدیده به معنای آنچه که در عالم معانی تحقق دارد که غالباً در متون ظهور می‌یابد.

معنای چهارم پدیده مربوط به نصوص دینی است. براساس این دیدگاه، نصوص دینی از واقعیتی حکایت می‌کنند و با تبیین هستی‌شناسانه‌ای که در این پژوهش از منظر ملاصدرا در مورد دین ارائه می‌شود، روشن خواهد شد پدیده‌ای به نام دین در عالم ماوراء طبیعت به صورت مجرد از ماده تحقق دارد که در عالم طبیعت به صورت متون دینی ظهور یافته است و گزاره‌ها و متون، تنزل یافته همان حقیقت هستند. به این معنا دین یک پدیده است و از واقعیت و ذاتی برخوردار است؛ حقیقت آن در ماوراء عالم طبیعت و رقیقه آن حقیقت در عالم طبیعت عینیت دارد.

برخورداری دین از حقیقت، نشانه آن است که دین دارای ذات است. برخی ممکن است به دلایلی از قبیل: عدم راه‌یابی انسان به ذات یک پدیده و تغییر یافتن پدیده در اثر دگرگونی‌های طبیعی و ارادی، نسبت به تحقق داشتن ذات برای دین تردید کنند در حالی که دلیل اول و سوم که موجب این تردید شده است، مربوط به حقیقت دین نیست بلکه از ناحیه فاعل شناسا رخ داده است. توضیح این‌که براساس دلیل اول اصولاً ممکن است انسان نتواند حقیقتی به نام دین را کشف کند و بر مبنای دلیل سوم پس از کشف وجود حقیقتی به نام دین، ممکن



است تفاسیر مختلفی از آن ارائه دهند و وجود این تفاسیر متفاوت از آن روست که انسان به همه حقیقت دین دسترسی و احاطه ندارد؛ از این رو به صورت قطعی نمی تواند ذات دین را مشخص نماید و براساس نوع جهان بینی و اطلاعاتی که از جهان و استانداردهای تفسیری دارد به تقریر قرائت از پدیده‌ای چون دین می پردازد. در نتیجه بنابر دلایل پیش گفته دین می تواند واقعیت ثابتی باشد که در حد توان بشر تفسیر و تبیین شود.

دلیل دوم نیز در مورد دین قابل قبول نیست؛ زیرا دین امری دارای اصول ثابت است که در حیطه اختیار بشر قرار ندارد تا با انتخاب ارادی خود آنها را تغییر دهد. هم چنین دین پدیده‌ای مادی نیست که در اثر تغییر طبیعت، ماده آن تغییر کند، بلکه اراده الهی بر آن قرار گرفته است تا دین براساس فطرت بشر طراحی شود و از آنجا که فطرت بشر تغییر نمی کند، این دین نیز دست خوش تغییر نمی شود. در ادامه پژوهش به این مطلب پرداخته خواهد شد.

دلیل سوم نیز باطل است؛ زیرا وجود تفسیرهای متفاوت و متکثر، خود دلیل بر وجود یک امر مشترک میان تفاسیر است که آن امر مشترک همراه با دلایل متافیزیکی بر وجود آن، وجود عینی دارد.

بنابراین از منظر رئالیستی دین دارای حقیقت عینی و ذات است؛ زیرا:

۱. دین، مستقل از ذهن فاعل شناسا و پیروان و مفسران، وجودی عینی دارد؛
۲. ادیان منسوخ و جاودانه در طول تاریخ متکثر و متمایز از هم بوده اند؛
۳. ادیان دارای پیام بوده و گزاره‌های آنها از دلالت و قصد متکلم برخوردار هستند؛
۴. انسان می تواند با استفاده از ذهن و ابزارهای فهم به درک مقصود شارع نائل آید. (شجاعی زند، ۱۳۹۲:

(۸۹-۹۰)

۳. دین، توهم یا حقیقت

واقع انگاری دین و یا توهم پنداری آن مسئله‌ای است که اندیشمندان در مورد آن اتفاق نظر ندارند. در این زمینه سه دیدگاه را می توان نام برد:

۱. ذات انگاری دین؛



واکاوی نواز دین به مثابه ذاتی متعین و فراطبیعی با تکیه بر آراء ملاصدرا همراه با نقدی بر دیدگاه فروید

۲. موهوم‌انگاری دین؛

۳. دین، انگاره پدیداری از فهم و عمل دین‌داران.

الف) ذات‌انگاری دین: در این نگرش، دین، حقیقتی مستقل از پیروان آن و انسان‌ها به‌عنوان فاعل شناسا لحاظ می‌شود و یک دین می‌تواند از دیگر ادیان متمایز شود. این دیدگاه بیش از همه در دیدگاه قائلان به الهیات و حیانی خودنمایی می‌کند. دیدگاه ملاصدرا در این گروه قرار می‌گیرد.

ب) موهوم‌انگاری دین: در این دیدگاه، دین چیزی جز تخیل و توهم ناشی از جهل و ترس و اوهام انسان‌های بیمار نیست و برای چنین دینی نمی‌توان ذات مستقل و حقیقی در نظر گرفت. افرادی مانند فروید، کنت، مارکس، دورکیم به این دیدگاه معتقد هستند. این افراد به تفاوت میان ادیان کمتر توجه کرده‌اند. (همان: ۹۱-۹۰) افزون بر آن در عرصه فلسفه، اندیشمندان معاصر چون فیلیپس با تمسک به هرمنوتیک و فلسفه زبان (فیلیپس، ۱۳۸۲: ۱۲۰) و کیوپیت (رک. Cupitt, 1990: 193) با خوانشی متمایز از اندیشه‌های فیلسوفان مدرن به‌خصوص نیچه به نفی ناواقع‌گرایی آموزه‌های دینی پرداخته‌اند.

ج) دین، انگاره پدیداری از فهم و عمل دین‌داران: در این رویکرد، دین نه حقیقتی مستقل از پیروانش دارد و نه توهم و تخیل است، بلکه حقیقت آن را همان فهم و عمل دین‌داران تشکیل می‌دهد. دین از این منظر در حال شدن است و متناسب با تغییرات ایجاد شده در زمان‌های مختلف، متحول و توسط پیروان آن بازسازی می‌شود. (همان: ۸۴-۸۲) این دیدگاه را به روشنفکرانی چون سروش (۱۳۷۳: ۱۷۴، ۵۶-۵۲، ۲۰۸-۲۰۶؛ ۱۳۷۸، ۲۴-۲۲) و مجتهد شبستری (۱۳۸۲: ۵۷-۵۶؛ ۱۳۷۹: ۱۱۴ و ۱۷۹) می‌توان نسبت داد.

از میان سه دیدگاه فوق، ذات‌انگاری دین از دیدگاه صدرا به‌عنوان دیدگاه مختار این پژوهش تحلیل و اثبات می‌شود و توسط آن، دیدگاه موهوم‌انگاری دین - که فروید یکی از معتقدان به آن است - نقد می‌شود. دیگر دیدگاه‌های رقیب این نظریه نیز به دلیل وجود نقدهایی بر آنها مورد پذیرش خدا باوران نیستند که تفصیل نقد آنها در این مقال نمی‌گنجد، اما اجمالاً در خصوص دیدگاه ناواقع‌گرایانی چون فیلیپس و کیوپیت می‌توان گفت دیدگاه این دو اندیشمند نوعی پلورالیسم معرفتی را در بردارد و در نهایت به هم‌ارزی دین‌باوری و خرافه‌پرستی



منجر می‌شود که مورد پذیرش دین‌داران نیست. (صادقی، ۱۳۹۵: ۱۱۴)

دیدگاه سروش و شبستری نیز هرچند به ذاتی مستقل به نام دین معتقد است، اما نظریه آنها نیز مخدوش است؛ زیرا بر مبنای دیدگاه ایشان، دین از خطا و تحریف مصون نخواهد بود که این امر نیز در جایگاه خود مردود شمرده شده است. (عباسی، ۱۳۸۱: ۱۱۲)

۴. دین و نقش دلالتی آن در انگاره ذات‌انگاران

متن دینی حاکی از حقیقتی است که از آن تنزل یافته است و به نحوی بر آن حقیقت، دلالت می‌کند. مخاطبین مختلف با سطوح ادراکی متفاوت، لایه‌های معنایی در سطوح مختلف را از این متن کشف می‌کنند. دیدگاه ملاصدرا را می‌توان در زمره یکی از اقسامی دانست که پدیده‌ها را از حیث دلالتی و غیر دلالتی بودن آنها تحلیل کرده‌اند. این دسته‌بندی به شرح ذیل می‌باشد:

۱. پدیده ذاتاً غیر دلالتی: این گونه پدیده‌ها با توجه به شرایط، معنا و مفهومی را منتقل می‌کنند، اما ذاتاً و مستقل از شرایط، دلالتی ندارند مانند چراغ قرمز که ذاتاً دلالتی ندارد، اما در بستر راهنمایی و رانندگی معنا می‌یابد.

۲. دلالت فحوایی: که در زبان شفاهی دلالت بر امری می‌نمایند.

۳. پدیده‌های منصوص دارای دلالت فحوایی: در متون مقدس رخدادها و اموری وجود دارند که فحوایی را منتقل می‌کنند.

دسته اول بذاته معنایی را منتقل نمی‌کند، اما دو دسته دیگر منتقل کننده قصدی هستند و از میان دو دسته اخیر تنها گروه آخر است که قصد متکلم را مکتوب و مضبوط نموده است و همین ضبط آن موجب شده ماندگار گردد و تا حد ممکن از برداشت‌های دلخواهانه مصون بماند.

دین یک پدیده منصوص است که وجود خارجی آن با پیام‌آورش که حامل واقعی آن دین بوده است، اثبات می‌شود. حال ممکن است مخاطب در حین بررسی متن و درک آن چیزی متفاوت با آنچه که در متن دین آمده است، فهم کند یعنی میان آنچه متن دینی قصد کرده و ادراک مخاطبی که آن را درک می‌کند، تمایز و فاصله وجود داشته باشد. اما این فاصله میان قصد دین و ادراک مخاطب موجب نمی‌شود که دین به‌عنوان یک پدیده و



واکاوی نوازین دین به مثابه ذاتی متعین و فراطبیعی با تکیه بر آراء ملاصدرا همراه با نقدی بر دیدگاه فروید

یک ذات خدشه‌دار شود، بلکه هویت دین و اینکه حقیقتی دارد، به جنبه هستی‌شناختی ذات یک نص مربوط است و درک مخاطب از دین - که ممکن است منطبق یا غیر منطبق با قصد و متن دین باشد - با جنبه معرفت‌شناختی دین در ارتباط است. بنابراین دین دارای متنی است که بر پیامی دلالت دارد و متکلم از آن متن قصد بیان معنایی را داشته است که گاه دلالت‌های خود را با گزاره‌های انشایی و دستورات عملی بیان می‌کند. (همان: ۹۸-۱۰۰)

۵. رابطه نظام علی و معلولی میان پدیده‌ها در دیدگاه صدرا

بر اساس مطالب پیش‌گفته، متن دینی پدیده‌ای منصوص است که توسط پیام‌آوران نازل شده است و از حقیقت و ذاتی و رای خود حکایت می‌کند. دین بر اساس مبانی هستی‌شناسی ملاصدرا واقعیتی در ماوراء طبیعت دارد که در عالم طبیعت به صورت کلام شفاهی و یا کتبی ظهور نموده (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۷: ۷)، متضمن قصد متکلم بوده و نصی دارای دلالت فحوایی است. متن ادیان به طور عام چنانچه تحریف نشده باشند و قرآن به طور خاص - که از تحریف مصون مانده است - دارای حقیقتی هستند که متون آنها بر آن دلالت دارند و هر سطحی از مخاطبان، متناسب با درک خود به معنایی از الفاظ آنها منتقل می‌شوند؛ طوری که مخاطبان زبده موفق به کشف معانی ژرف‌تری از آنها را درک می‌کنند. عبارات متن مقدسی چون قرآن با دیدگاه هستی‌شناسانه ملاصدرا بر حقایقی در عالم ماده و نیز به صورت عمیق‌تر در لایه‌های معنایی ژرف‌تر بر حقایقی در عالم ماوراء طبیعت دلالت می‌کند.

تحلیل عوالم امکانی که لایه‌هایی ژرف‌تر از دلالت متنی چون قرآن را به خود اختصاص داده‌اند و این متن تنزل‌یافته آن حقایق است، بر اساس مبانی هستی‌شناختی ملاصدرا یعنی اصالت وجود، تشکیک وجود، علیت، بدین قرار است:

۱. عوالم وجود در نگرش هستی‌شناسی ملاصدرا بر مبنای اصالت وجود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۱: ۴۱۴) و امکان فقری و تشکیک در مراتب هستی (همان، ۱: ۳۶؛ همان، ۷: ۱۴۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۸۶) دارای شدت و ضعف بوده و هر مرتبه ضعیفی از وجود، نیازمند مرتبه‌ای قوی‌تر از وجود است که مافوق آن قرار دارد و این سلسله موجودات ممکن به وجودی ختم می‌شوند که وجودی محض و عاری از هرگونه نقص



و عدم است و آن وجود حق تعالی می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، ۶: ۱۴-۱۶)

۲. عوالم وجودی با تمام کثراتی که به صورت طولی و عرضی دارند همه با یکدیگر در یک وجود یک پارچه مشترک هستند؛ زیرا این وجود، اصل هویت آنها را تشکیل می‌دهد و همان هویت در مراتب مختلف به صورت شدید و ضعیف رخ نموده است. بنابراین موجودات جهان همه در وجود مشترک هستند و مراتب پایین وجود به مراتب بالاتر آن نیاز دارند که این، خود حاکی از رابطه‌ی علی و معلولی میان مراتب وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰؛ الف: ۴۳-۴۲؛ همو، ۱۳۶۰؛ ب: ۴۲-۴۱) از این رو جهان یک زنجیره و شبکه‌ی بهم پیوسته‌ی مستحکم است که خواه به صورت طولی میان مراتب آن (عالم عقل و عالم مثال و عالم ماده) و خواه به نحو عرضی میان پدیده‌های یک مرتبه‌ی آن (مانند پدیده‌های مادی عالم ماده) تأثیر و تأثر وجود دارد.

این تبیین از یک نظام بهم پیوسته بر اساس دیدگاه متقدم ملاصدرا مبنی بر اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن است. در عین حال این یک پارچگی در نظام عالم بر اساس کثرات مظاهر و تجلیات مطابق با اصالت وجود و وحدت شخصی آن نیز قابل تبیین است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۲: ۳۴۷) بدین معنا که همان رابطه‌ی علی و معلولی میان موجودات، میان مظاهر و تجلیات وجود دارد. (خوش‌خو، سعیدی مهر، ۱۳۹۳: ۵۳)

۳. براساس نظام علی و معلولی صدفه‌ای وجود ندارد و معلولی بدون علت و بالعکس پدید نمی‌آید. این رابطه‌ی قوی علی و معلولی خود بیان‌گر نظام احسن است، یعنی به صورت پسینی می‌توان بر احسن بودن نظام جهان نیز استدلال کرد؛ زیرا اگر رابطه‌ی علی و معلولی میان پدیده‌ها وجود نداشت و معلول بدون علت تامه می‌توانست به وجود آید و متقابلاً علت تامه بدون معلول در جهان تحقق داشت، چنین زنجیره‌ی قوی از سلسله موجودات در عالم نبود. در این صورت اصولاً جهان، نابود شده و حتی برای یک لحظه جهان موجود نمی‌شد؛ زیرا از منظر تصادفی بودن پدیده‌ها، هر لحظه برای هر پدیده‌ی معلولی، حضور بی‌نهایت پدیده به عنوان علت تامه نه تنها محتمل بود، بلکه تحقق می‌یافت و در این صورت دیگر سنگ بر روی سنگ بنا نمی‌شد.

ملاصدرا بر رابطه‌ی علی و معلولی به صورت طولی در عوالم مختلف و به صورت عرضی در عالم طبیعت به



واکاوی نواز دین به مثابه ذاتی متعین و فراطبیعی با تکیه بر آراء ملاصدرا همراه با نقدی بر دیدگاه فروید

عنوان تأییدکننده «نظام احسن» تصریح می‌کند و این تأثیر و تأثر پدیده‌ها را عامل تحقق خیرات حداکثری در عالم می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۸: ۴-۵)

۴. او معتقد است نظام احسن برآمده از علم حق تعالی است، بنابراین نظم موجود در عالم امکان انعکاس نظم موجود در علم حق تعالی است. (همان، ۲: ۳۴۷)

۵. از نظرگاه او وجود پدیده‌ها و وجود رابطه‌ی علی و معلولی میان آنها با جعل بسیط همزمان و با یک اراده، تحقق یافته است. (همان، ۱: ۱۲۸) بدین معنا که این‌گونه نیست هستی‌بخش پدیده‌ها، خالقی بوده و رابطه‌ی علی و معلولی میان آنها توسط هستی‌بخش دیگری محقق شده باشد. در این نظام علی و معلولی حق تعالی وجود منبسط را بدون واسطه می‌آفریند و این وجود با سعه و جودی خود، در مراتب مادون سریان می‌یابد و در هر مرتبه‌ای متناسب با همان مرتبه، احکام آن مرتبه خاص را دارا می‌شود. «حقیقه الوجود مختلفه الحقایق بحسب اختلاف الماهیات الامکانیه المتحده کل منها بدرجه من درجاته و مرتبه من مراتبه.» (صدرالدین شیرازی، ۹: ۱۳۶۲)

بنابراین هر پدیده‌ای در عالم بر پدیده‌ای ماوراء خود دلالت دارد؛ زیرا هر معلولی از علتی نشان دارد و هر علتی بر وجود معلولی متناسب با خود دال است. از این رو متون مقدس و حیانی - که تحریف نشده‌اند به‌طور عام و قرآن به‌طور خاص که متناسب با شرایط زمانی و ادراک انسان‌ها از دین در هر زمانی ظهور یافته‌اند - بر منشأ خود یعنی علم حق تعالی به نظام احسن و علم به روابط میان موجودات در علم الهی دلالت دارند؛ از این رو حقیقت متن مقدسی چون قرآن، هم‌چون علم الهی در همه عوالم وجود تسری دارد.

۱-۵. نظام احسن؛ انعکاس علم الهی

ملاصدرا بر اساس علم اجمالی در عین کشف تفصیلی حق تعالی معتقد است که خداوند پیش از ایجاد اشیاء به وجود خاص آنها به‌نحو متمایز و در عین حال بسیط علم داشته و به‌عنوان فاعل بالتجلی فاعلیت خویش را عیان نموده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰؛ ب: ۵۰) بدین معنا که علم حق تعالی به ذاتش عین ذات اوست و همین علم به‌عینه همان علم او به اشیاء است.^۲



علم خداوند به ذات خود که به عینه همان علم او به موجودات است، علمی حضوری است؛ زیرا در تشکیک طولی، هر مرتبه‌ای که علت برای مرتبه‌ای واقع می‌شود، نه تنها کمالات مرتبه مادون خود را داراست بلکه چون علت آن و قوی‌تر از آن است از کمالات بیشتری نسبت به مرتبه مادون خود برخوردار است. از آنجاکه علت نزد خودش حاضر است، بنابراین حقیقت معلولی که کمال آن نزد این علت وجود دارد نیز نزد این علت حاضر است. بنابراین علم حضوری علت به ذات خود همان علم حضوری او به معلول خویش است.

در ورای این مراتب، واجب تعالی وجود دارد که حقیقت همه اشیاء است (بسیط الحقیقه کل الاشیاء) و در عین حال حقیقت اشیاء به صورت متمایز از یکدیگر در او حضور ندارند، به طوری که موجب ترکیب ذات واجب تعالی شوند (و لیس بشیء منها) بلکه علم حق تعالی به خود با همان بساطتی (اجمالی) است که خود به حقیقت خود که همان حقیقت اشیاء (معلومات) است، علم دارد. علم او به حقیقت تک‌تک اشیاء (معلوم‌ها) به نحو متمایز از دیگری است (علم تفصیلی) (همان، ۶: ۲۷۱-۲۷۰) علم اجمالی در عین کشف تفصیلی برای صدور فعل کافی است، بدون اینکه برای ایجاد افعالش انگیزه‌ای زاید بر ذات داشته باشد و افعال او همان ظهور و تجلی ذات است. (سبزواری، ۱۳۶۰: ۱۵۷ و ۵۲۶)

۵-۲. رابطه علی و معلولی نظام احسن و احکام الهی

بنابر توضیحات قبلی، آن‌چه در عالم ماده تحقق می‌یابد، بر اساس علم پیشین الهی است که همان علم پیشین در عالم ماده به صورت فعلی تحقق یافته است. این به آن معناست که حق تعالی پیش از ایجاد عالم به همه مراتب موجودات به نحو بسیط و در عین حال متمایز از یکدیگر و نیز به روابط علی و معلولی میان آنها علم داشته است؛ از این رو به همه روابطی که می‌تواند در جهت کمال خلل ایجاد کند و یا اینکه موجب تکامل و شکوفایی فطرت بشر شود، با عنوان حرام نام برده و همچنین از رابطه‌های علی که شکوفایی فطرت را به ارمغان می‌آورند، با عنوان حلال یاد می‌کند. استحباب و کراهت آن نیز می‌تواند تابعی از میزان کمال شکوفایی فطرت و یا خلل در شکوفایی آن باشد که شدت حسن و قبح آنها به اندازه حلال و حرام نیست.

بنابراین گزاره‌های اخباری و انشایی که در قرآن و روایات بیان شده و از علم الهی نشأت گرفته‌اند، حقایقی



واکاوی نواز دین به مثابه ذاتی متعین و فراطبیعی با تکیه بر آراء ملاصدرا همراه با نقدی بر دیدگاه فروید

مستقل از ذهن بشر هستند که بر حقیقت روابط علی طولی و عرضی موجودات دلالت دارند و در قالب احکام، بیان شده‌اند و موجبات تحقق سیر کمالی انسان را فراهم می‌آورند.

۶. خاستگاه دین از دیدگاه فروید

فروید با انکار دین به عنوان یک حقیقت و توهم خواندن آن، پیام‌آور سکولاریسم است. در اندیشه او بشر به وحی انبیاء و دین، نیازی ندارد و دین، امری موهوم است. (قراملکی، ۱۳۷۶: ۱۳۲) فروید سه عامل را به عنوان خاستگاه دین مورد مذاقه و بررسی قرار می‌دهد: ۱- عامل روانی ترس، ۲- امیال سرکوب شده جنسی و عقده ادیپ.

۱-۶. عامل روانی ترس

او معتقد است بشر برای حفظ جان خود به دین روی آورده است؛ زیرا توان رویارویی با پدیده‌های طبیعی که او را تهدید می‌کرد مانند سیل و زلزله و طوفان و مرگ را نداشته است. از این رو دین به عنوان نوعی دفاع ذهنی در مقابل این پدیده‌ها برای او آرامش را به ارمغان آورده است. وی بر این باور است که انسان‌ها در گذشته‌های دور به دلیل عدم بلوغ عقلانی خود برای درامان ماندن از بلاهای طبیعی به دنبال تکیه‌گاهی بودند که آنها را حفظ کند، مانند کودکان امروزی که در مواجهه با مشکلات به پدر خود پناه می‌برند، آنها نیز خود را نیازمند پدری نیرومند می‌دیدند و از اینجا بود که خدایی قدرتمند و حامی را در ذهن خود تخیل نمودند؛ زیرا انسان‌ها در دوران کودکی، پدر را حامی خود می‌دیدند، در دوران بلوغ نیز خود را نیازمند پدر و حامی بزرگتر و قدرتمند که همان خداست، می‌دانند. آنها برای جلوگیری کردن از خشم خداوند که در بلاهای طبیعی ظاهر می‌شد به قربانی و نذبه و هدیه به ساحت او روی می‌آوردند. (فروید، ۱۳۷۵: ۱۷۴-۱۷۲) از این رو وجود خدا و مناسک دین بدین صورت محقق شد.

۲-۶. امیال سرکوب شده جنسی و عقده ادیپ

فروید بر این باور است که با سرکوبی و واپس زدگی امیال جنسی، امری به عنوان دین و اعتقاد به خداوند رخ می‌نماید. از دیدگاه او غریزه جنسی اقتضاء می‌کند که تحت هر شرایطی هرگاه تحریک شد، ارضاء شود، اما از کودکی این مسئله از سوی پدر و مادر کنترل شده است. انسان از همان دوران کودکی آزادی و اختیار برای



ارضاء خود نداشته و حتی از این امر منع شده است به طوری که در اجتماع باید آلت جنسی خود را هم بپوشاند و این امر منشأ ایجاد عقده‌های روانی در انسان شده است. (فروید، ۱۳۵۷: ۱۳۹؛ همو، ۱۳۸۳: ۸۲)

الزامات اجتماعی در دوران کودکی محدودیت‌هایی برای انسان به وجود آورده و با افزایش سن کودک این الزامات اجتماعی بیشتر هم شده است و از آنجا که الزامات اجتماعی با غریزه جنسی تقابل دارد، زمانی که غریزه جنسی اوج می‌گیرد، از سوی الزامات اجتماعی سرکوب می‌شود و آن نیاز را به درون انسان باز می‌گرداند. (هال، ۱۳۴۸: ۷۷-۸۲)

بنابراین میل جنسی از روان خودآگاه به روان ناخودآگاه منتقل می‌شود و بعد از تجمع در آنجا و عدم راه‌یابی به خارج موجب می‌شود افرادی که این هیجانات را سرکوب کرده‌اند، به صورت شاعر و هنرمند و پیامبر ظهور کنند. به عبارت دیگر شعر، هنر و تعالیم دینی، نموده‌ها و پدیدارهای غریزه جنسی سرکوب شده هستند. از این رو چون شعر و هنر و پیامبری معلول الزامات اجتماعی هستند، چنانچه روزی این الزامات وجود نداشته نباشند، شاعر و هنرمند و پیامبری هم وجود نخواهد داشت. (فروید، ۱۳۶۸: ۲۲؛ شاله، ۱۳۴۸: ۱۰۶، ۱۴۸-۱۵۰)

عقده ادیپ نیز از ویژگی‌های مراحل تحول روانی-جنسی است. براساس عقده ادیپ، کودک، کشش جنسی نسبت به والد جنس مخالف دارد و در عین این که نسبت به پدر عشق می‌ورزد، اما از او ترس دارد و از این رو میل جنسی خود را در مقابل پدر سرکوب می‌کند. در واقع براساس فرضیه فروید در گذشته بسیار دور (دوران ماقبل تاریخ) پدر، قدرت مسلط بوده است و به صورت انحصاری سرپرستی افراد مؤنث را به عهده داشته است. پدر برای حفظ قدرت خود، فرزندان پسر را از خود دور می‌کرد و یا می‌کشت و پسران برای مقابله با او متحد شده و او را به قتل رساندند. فروید از این جریان نتیجه می‌گیرد که این جنایت، اضطرابی در بشر ایجاد کرد که بر اساس آن اضطراب، اوامر و نواهی اخلاقی توت‌پرستی ظهور کردند.

بنابراین ظهور الزامات اخلاقی بدین صورت بوده است که پسران پس از کشتن پدر، پشیمان شدند و به جای پدر، حیوانی را به‌عنوان توت‌م قرار دادند که این حیوان، نماد روح نگهبان طایفه بود و برای آن حرمت قائل بودند و البته هر سال آن را کشته و ولیمه‌ای از آن تهیه می‌کردند که همه باید در مراسم ولیمه شرکت می‌کردند و از آن می‌خوردند. مراسم عشای ربانی در تناظر با این مراسم است. توت‌م که روح نگهبان طایفه بود، خدای طایفه



واکاوی نواز دین به مثابه ذاتی متعین و فراطبیعی با تکیه بر آراء ملاصدرا همراه با نقدی بر دیدگاه فروید

نامیده می‌شد. (فروید، ۱۳۹۷: ۱۷۹-۱۷۸) در نتیجه فروید اوامر و نواهی دینی را ناشی از ترس، غرایز جنسی سرکوب شده و توتم پرستی می‌داند.

۷. نقد دیدگاه فروید

دیدگاه فروید در دو سطح قابل نقادی است:

۱. دین یک واقعیت و ذات مستقل از ذهن بشر است و آن‌گونه که فروید تصور می‌کند ساخته ذهن بشر و امری موهوم نیست.

۲. احکام (اوامر و نواهی) الهی اموری واقعی هستند و از رابطه واقعی میان اشیاء برداشت شده‌اند و آن‌گونه که فروید می‌پندارد، منشأ روانی ندارند.

۱-۷. دین یک واقعیت و ذات متعین و مستقل

اندیشمندان بسیاری دیدگاه فروید در مورد خاستگاه دین را نقد کرده‌اند که در ادامه به دو نقد متناسب با این نوشتار اشاره می‌کنیم. چنان‌چه دین یک توهم باشد باید به تعداد انسان‌ها دین وجود داشته باشد و هر کس باید برای تأیید اندیشه و اعمال خویش به دین موهوم مورد نظر خویش ارجاع دهد، لکن به تجربه ثابت شده است که هر فردی اعمال و عقاید خود را به دین موهوم و شخصی خود ارجاع نمی‌دهد؛ از این‌رو دین یک توهم نیست. دلایل این رویکرد بر اساس اینکه دین یک ذات متعین و مستقل از ذهن بشر است عبارتند از:

۱. دین تأثیر عمیقی بر زندگی فردی و اجتماعی جوامع دارد و این امر نشان‌گر آن است که دین صرفاً یک توهم نیست؛ زیرا یک توهم از چنان قدرتی برخوردار نیست که تأثیری ژرف و ماندگار بر زندگی انسان‌ها داشته باشد، به طوری که افراد یک جامعه در مورد موقعیت‌های مشابه توهم یکسان داشته باشند.

۲. برخی معتقدند از طریق تکرار قرائات یک دین می‌توان بر ذات معین و مستقل دین از ذهن بشر، استدلال کرد به این بیان که تکرار قرائات، فقدان ذات متعین برای دین را تقویت می‌کند، در حالی که برعکس تکرار قرائات از متون دینی خود مؤید آن است که: اولاً ذات معینی برای دین وجود دارد که ناقلان با همه اختلافی که با هم دارند به آن ذات واحد و معین رجوع کرده و همان ذات معین منشأ بروز برداشت‌های متفاوت میان آنها شده



است. ثانیاً مفسران در مقابل رقبای خویش برای اثبات ادعاهای‌شان که تفسیر چه کسی به واقعیت نزدیک‌تر است به همان دین واحدی که آن را تفسیر کرده‌اند - یعنی یگانه مرجعی که مفسران آن را تأیید می‌کنند - ارجاع می‌دهند. ثالثاً هر یک از مفسران تلاش می‌کنند که با ارجاع به آموزه‌های دینی نشان دهند که دیدگاه آنها نسبت به سایر دیدگاه‌های مفسران به صواب نزدیک‌تر است. (شجاعی زند، ۱۳۹۲: ۱۰۲)

۷-۲. واقعیت اوامر و نواهی الهی

با بررسی نظریه وجودشناختی ملاصدرا اوامر و نواهی الهی واقعی هستند و از حقیقت اشیاء و روابط میان آنها پدید می‌آیند؛ زیرا رابطه علی موجود در عالم ماده به‌طور طولی بر عللی بالاتر از این عالم، و به‌صورت عرضی بر عللی در همان مرتبه وجودی خود آنها دلالت دارند. حقیقت این موجودات (علت‌ها و معلول‌ها) و روابط میان آنها (روابط علی) در نهایت به رابطه طولی علی به وجود حق تعالی ختم می‌شود؛ ذاتی که به حقایق، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی دارد. این علم ابتدا در لوح محفوظ، سپس در قالب قرآن در عالم ماده تنزل می‌یابد. از آن‌جا که قرآن، کتاب تدوینی منطبق بر عالم تکوین است، حقیقت موجودات و روابط میان آنها در آن به‌صورت گزاره، محقق است. از این‌رو گزاره‌های مشتمل بر اوامر و نواهی براساس مصالح و مفاسد روابط میان موجودات در قرآن بیان شده است. حاصل تحلیل فوق آن است که: اولاً موجودات و روابط میان آنها واقعیت دارند و ثانیاً این موجودات و روابط میان آنها معلول حقیقتی برتر از خود آنهاست؛ ثالثاً این حقایق برآمده از علم پیشین الهی است که آن نیز واقعیت دارد. بنابراین اوامر و نواهی الهی واقعی هستند و پندار و توهم بشر نیستند.



واکاوی نواز دین به مثابه ذاتی متعین و فراطبیعی با تکیه بر آراء ملاصدرا همراه با نقدی بر دیدگاه فروید

نتیجه‌گیری

در اندیشه صدرایی، دین یک امر واحد منسجم است که برآمده از واقعیتی متعالی به نام قرآن، لوح محفوظ و علم الهی است. این واقعیت چون موجودات مادی در حال تغییر و تحوّل نیست، بلکه چون لوح محفوظ و علم الهی از حقیقتی ثابت و ژرف برخوردار است. این حقیقت ثابت برای کمال بشر تعبیه شده است، بنابراین حقیقت آن مطابق با حقیقت انسان یعنی فطرت او می‌باشد؛ فطرتی که در متون دینی مورد اعتقاد او از آن به عنوان واقعیتی لایتغیر یاد شده است. از این رو دین برای فطرتی واحد، واحد است و نسبتی در آن واقعیت، وجود ندارد. برخلاف این دیدگاه، فروید دین را توهمی بیش نمی‌داند. دیدگاه فروید در مورد دین این امکان را فراهم می‌سازد که به تعداد انسان‌ها دین وجود داشته باشد؛ زیرا احتمال یکسان بودن حکم وهمی همه افراد در موضوعات متعدد دینی که هر فردی به تنهایی مجموعه آنها را به عنوان یک نظام دینی پذیرفته است، بسیار اندک و بلکه نزدیک به صفر می‌باشد. نسبت افراد در توهم آنها، نسبت ادیان و تعارض میان آنها را به ارمغان می‌آورد و افراد بشر را به حل تعارضات وهمی وامی‌دارد که برای رسیدن به کمال بشر هیچ ارزشی ندارند. حل تعارضات وهمی و احتمالاً تلاش برای ملتزم کردن دیگران به آنها، نه تنها انسان را از نیل به کمال خود باز می‌دارد، بلکه مانع از دستیابی دیگران به کمال می‌شود. بنابراین کمال مطلوب بشر براساس فطرت واقعی او، نقشه راهی (دین) هم‌سنخ خود که از واقعیت برخوردار است، می‌طلبد که دیدگاه صدرا متضمن آن می‌باشد، حال آن‌که در دیدگاه فروید، فطرت واقعی بشر نمی‌تواند با دینی واقعی و هم‌سنخ خود به کمال رسد.



پی‌نوشت‌ها

۱. این معانی در کتاب‌های لغت نیز اشاره شده‌اند. (ابن منظور، ۱۴۰۸، ۴: ۴۵۸-۴۶۲؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۶: ۲۵۰-۲۵۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ۲: ۳۱۹)
۲. «علمه تعالی بذاته عین ذاته و علمه تعالی بذات الاشیاء الصادرة عنه عین ذواتها....» (همو، ۱۹۸۱، ۷: ۲۷۰-۲۷۱)





واکاوی نواز دین به مثابه ذاتی متعین و فراطبیعی با تکیه بر آراء ملاصدرا همراه با نقدی بر دیدگاه فروید

منابع و مأخذ

۱. ابن فارس، (۱۴۰۴)، *معجم مقائیس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. ابن منظور، (۱۴۰۸)، *لسان العرب*، ج ۴، بیروت: داراحیاء، التراث العربی.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱)، *دین شناسی*، تحقیق و تنظیم: محمدرضا مصطفی پور، قم: اسراء
۴. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۹۲)، «اسلام و مدرنیته»، *فصلنامه کلام اسلامی*، دوره ۲۲، شماره ۸۶، تابستان، ۱۴۰-۱۲۵
۵. خوش‌خو، صادق، سعیدی مهر، محمد، (۱۳۹۳)، «بازخوانی نظریه نظام احسن ملاصدرا در سایه تحلیل مبادی هستی‌شناسانه آن»، *پژوهش‌های هستی‌شناختی*، شماره ۵، صص ۴۹-۶۷.
۶. دورکیم، امیل، (۱۳۸۳)، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: مرکز.
۷. شاله فلیسین، (۱۳۴۸)، *فروید و فرویدیسم*، ترجمه اسحاق وکیلی، تهران: ارسطو.
۸. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸)، *بسط تجربه نبوی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۹. _____، (۱۳۷۳)، *قبض و بسط تئوریک شریعت نظریه تکامل معرفت دینی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۰. شجاعی زند، علی‌رضا، (۱۳۸۰)، *دین، جامعه و عرفی شدن: جستارهایی در جامعه‌شناسی دین*، تهران: نشر مرکز.
۱۱. _____، (۱۳۹۲)، «ذات‌انگاری دین»، *جستارهای فلسفه دین*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دوم، شماره ۳ (پیاپی ۵)، صص ۸۱-۱۱۱.
۱۲. شیرازی، صدرالدین، (۱۳۶۰؛ الف)، *اسرار الآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۳. _____، (۱۳۶۰؛ ب)، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. _____، (۱۳۶۲)، *رسائل فلسفی*، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.



۱۵. _____، (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، ج ۴ و ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. _____، (۱۳۸۷)، تفسیرالقرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، ج ۴، قم: بیدار.
۱۷. صادقی، علی، (۱۳۹۵)، «واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی دینی بررسی و نقد آرای دان کیوپیت، پل بدام و دی. زی. فیلیپس»، پژوهشنامه دین، سال چهاردهم، شماره اول، پیاپی ۳۷، صص ۹۱-۱۱۸.
۱۸. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵)، مجمع‌البحرین، جلد ۶، تهران: المكتبة المرتضوية.
۱۹. عباسی، ولی‌الله، (۱۳۸۱)، «لوازم و پیامدهای نظریه تجربه‌گرایی وحی»، قبسات، شماره ۲۶، صص ۱۰۴-۱۲۲.
۲۰. فروید، زیگموند، (۱۳۶۸)، مفهوم ساده روانکاوی، ترجمه فرید جواهرکلام، تهران: مروارید.
۲۱. _____، (۱۳۸۳)، پنج گفتار از زیگموند فروید، با مقدمه تیر گای، ترجمه هورا رهبری، تهران: گام نو.
۲۲. _____، (۱۳۷۵)، آینده یک پندار، ترجمه هاشم رضی، تهران: آسیا.
۲۳. _____، (۱۳۹۷)، موسی و یکتاپرستی، ترجمه صالح نجفی، ویراستار علیرضا خالقی دامغانی، تهران: نشر نی.
۲۴. فنایی، ابوالقاسم، (۱۳۷۵)، درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید، قم: اشراق.
۲۵. فیلیپس، دی. زد، (۱۳۸۲)، «دین در آینه ویتگنشتاین»، ترجمه مصطفی ملکیان، هفت آسمان، شماره ۱۸، صص ۶۶-۴۱.
۲۶. قراملکی، احد فرامرزی، (۱۳۷۶)، «تحلیل فراسوی روان‌شناختی فروید از دین»، قبسات، دوره ۲، شماره ۳، صص ۱۳۲-۱۴۶.
۲۷. مارکس، کارل، (۱۳۸۹)، گزیده نوشته‌های کارل مارکس در جامعه‌شناسی و فلسفه اجتماعی، گزینش و پیشگفتار با تومور دماکزیمیلین روبل، ترجمه پرویز بابایی، تهران: نگاه.
۲۸. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۸۲)، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران: طرح نو.



واکاوی نواز دین به مثابه ذاتی متعین و فراطبیعی با تکیه بر آراء ملاصدرا همراه با نقدی بر دیدگاه فروید

۲۹. _____، (۱۳۷۹)، *نقدی بر قرائت رسمی از دین (بحران‌ها، چالش‌ها، راه حل‌ها)*، تهران: طرح نو.
۳۰. نوئی، ابراهیم، (۱۳۹۳)، باباپور گل افشانی، محمد مهدی، «دین و دین‌داران در نگاه صدرالمتهلین شیرازی»، فلسفه و کلام اسلامی، *آینه معرفت*، دانشگاه شهید بهشتی، دوره ۱۴، شماره ۱، صص ۶۴-۹۶.
۳۱. هال، کالوین اسپرینگر، (۱۳۴۸)، *مبانی روان‌شناسی فروید*، ترجمه ایرج نیک آیین، تهران: غزالی.
۳۲. هیوم، رابرت، (۱۳۸۰)، *ادیان زنده جهان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
33. Cupitt, Don (1990), *Creation out of Nothing*, SCM press, Cambridge: Cambridge University Press.
34. _____, (2009), *A Treatise of Human Nature*, Auckland: The Floating Press.
35. Locke, John (1991), *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی