

تعریف دین

دکتر علی‌رضا شجاعی‌زند*

چکیده

وجود تعدد و تنوع در تعاریف دین، نه به معنی غیر محصل بودن تلاش‌های نظری دین‌پژوهان سلف در این راه است و نه مانع از ادامه‌ی آن توسط دین-پژوهان بعد از ایشان می‌شود. مهم، حصول اشراف بر فحوا و غلبه بر تکثر آن‌ها است که از طریق گونه‌شناسی به دست می‌آید. رایج‌ترین گونه‌شناسی از تعاریف دین، جداسازی آن‌ها بر حسب جوهری یا کارکردی بودن تعریف است که چون نمی‌توانست انواع موجود و متصور را به خوبی پوشش دهد، کنار گذاشته شد و مبنای دیگری ذیل عنوان تحویلی- غیر تحویلی اتخاذ گردید. این گونه‌شناسی علاوه بر کمک فوق، امکان و شرایط لازم برای عرضه‌ی تعریف دیگری از دین را فراهم می‌آورد که از شمول و تطابق بیشتری نسبت به تعاریف موجود برخوردار است. دین به مثابه‌ی عامل انگیزه‌بخش و نشان‌دهنده‌ی راه و مقصد فراروی، تعریف مختار این مقال است که اعتبارش را علاوه بر براهین و قیاسات مبناشناختی، از تعبیر قریب‌المعنا دین‌پژوهان درباره‌ی دین گرفته است.

واژه‌های کلیدی: ۱- تعریف دین ۲- جوهری ۳- کارکردی ۴- تحویلی ۵- فراروی

۱. مسأله

اگر لئوبا در نیم قرن پیش از این، ۴۸ تعریف از دین را احصا نمود و دو تعریف هم از خود بدان افزود و آن‌را دلیلی بر عدم امکان حصول توافق بر سر تعریف این پدیده‌ی پیچیده‌ی ذوابعاد گرفت (۴۰، صص: ۲۳-۵۶)، امروزه با رشد و تناوری علوم دین‌پژوهی و افزایش متخصصان صاحب‌نظر و صاحب دیدگاه در این حوزه و سهولت دسترسی به مقالات و مکتوباتشان، تعداد قابل استقصای آن به صدها نیز می‌رسد؛ با این وصف نباید شرایط حصول اجماع را بدین دلیل، دشوارتر از قبل دانست.

کثرت تعاریف، به هیچ وجه معنی امتناع معرفت و عدم حصول نتیجه از مرور و مطالعه‌ی آرای مختلف نیست؛ بلکه عدم اشراف و تسلط بر آن‌ها است که موجب آشفتگی فکری و روانی دین‌پژوه و بی‌حاصلی تلاش‌ها می‌گردد. راه‌حل نیز نه در پاک کردن صورت مسئله و انصراف از آن، که در سامان‌دهی و عبور منطقی از آن است.

دسته‌بندی تعاریف، راه‌کاری است مفید که ضمن فراهم آوردن شرایط بُرون‌رفت از سرگردانی ناشی از تعدد، زمینه و چارچوب مناسبی برای نقد و تکمیل آن‌ها، انتخاب الگو و مسیر مناسب و احیاناً ارایه‌ی تعریفی متفاوت و بدیع در اختیار می‌گذارد تا تطابق هر چه بیشتری با مصادیق عینی دین داشته و با مؤیدات بیشتری از سوی دین‌پژوهان همراه گردد.

۲. گونه‌شناسی تعاریف دین

از تعاریف دین، دسته‌بندی‌های متفاوتی ارایه شده است که یکی از شایع‌ترین آن‌ها، دسته‌بندی کارکردی- جوهری^۱ است. این گونه‌شناسی از تعاریف دین، اگر چه ملاحظات عدیده‌ای را پوشش می‌دهد، اما لزوماً تمامی انواع موجود و متصور را در بر نمی‌گیرد.^۲ از این رو به دسته‌بندی جامع‌تری نیاز است تا ضمن فراهم آوردن امکان جداسازی هر چه بیشتر تعاریف، عناصر دخیل در معرفی دین را نیز به نحو دقیق‌تری آشکار سازد و راه را برای دستیابی به تعریفی مقنع و مطابق، و در همان حال، پوشش‌دهنده هموار نماید.

گونه‌های کارکردی و جوهری تعریف در یک نگاه کلان، خود از اقسام ذیل رهیافت‌های تحویلی- غیرتحویلی^۳ آند که بر بنیان‌های نظری دین‌پژوهان سایه افکننده و جهت‌گیری تعریفی آنان را از پیش معین کرده است.^۴ در مطالعه‌ی پدیده‌های پُر معنی، نظیر دین است که نگرش تحویلی موضوعیت پیدا می‌کند و آن، وقتی است که به جای تأمل در چیستی موضوع و فهم از نزدیک و هم‌دلانه، از آن فاصله می‌گیرند و به تأمل در اطراف و نه در خود آن می‌پردازند و در مقام توصیف، به تبیین خفی آن مبادرت می‌نمایند.^۵ از نقد و تردید در این رهیافت کلاسیک به دلیل شیئیت‌انگاری نامقبول، عمومیت‌بخشی مفرط و بی‌اعتنایی به محتوای تعین‌بخش دین، رهیافت بدیلی به منصفی ظهور رسیده است که با تمام تنوع‌اتش، ذیل عنوان غیرتحویلی قابل معرفی است. شمول و توانِ اِفراس این دو عنوان کلی، مبنای متقن‌تری برای دسته‌بندی تعاریف دین فراهم می‌آورد.

تحویل‌گرایان در مطالعه و تعریف دین، عموماً با نوعی بی‌اعتنایی توأم با تحقیر و کوچک‌شماری نسبت به موضوع، به سراغ مقاطع ماقبل و مابعد دین که از نظر ایشان مهم‌ترند و از قابلیت تحلیل و تبیین بیشتری برخوردارند، می‌روند. جلب توجه برخی از دین‌پژوهان به زمینه‌های پیدایی و ریشه‌های ظهور دین در اجتماعات بشری، از نخستین تا

نمونه‌های امروزی، برخی از تعاریف را بدان سو سوق داده است.^۶ این تعاریف که غالباً ناظر به ادیان ابتدایی است، عمدتاً به منشأ دین یا ریشه‌ی دینداری اشارت دارند.^۷ دسته‌ی دوم از تعاریف تحویلی، به پی‌آمدهای پس از دین نظر دارند و آن‌را بر اساس کارکردهای ناشی از آن معرفی می‌نمایند. این دو دسته تعاریف تحویلی از دین، در واقع پاسخ‌هایی‌اند به سؤالات مقدّری از دین، که: «از کجا آمده است؟» و «چه می‌کند؟».

برخلاف تعاریف تحویلی که برای این کارشان، کمتر به سراغ خودِ دین می‌روند، تعاریف غیر تحویلی، کاملاً معطوف به محتوای دین هستند. «دین چه هست؟»، «میزه‌ی برپادارنده‌ی آن چیست؟»، «به چه چیزی می‌خواند؟»، «چه باید باشد؟» و «برای چیست؟»، سؤالات مقدّری‌اند که برای دین‌پژوهان غیر تحویلی، موضوعیت دارند و پاسخ به آن‌ها حداقل نه گروه تعریفی را پدید آورده است.

معرفی دین در سطح پدیداری و در پاسخ به سؤال «دین چه هست؟»، به سه صورت امکان‌پذیر است:

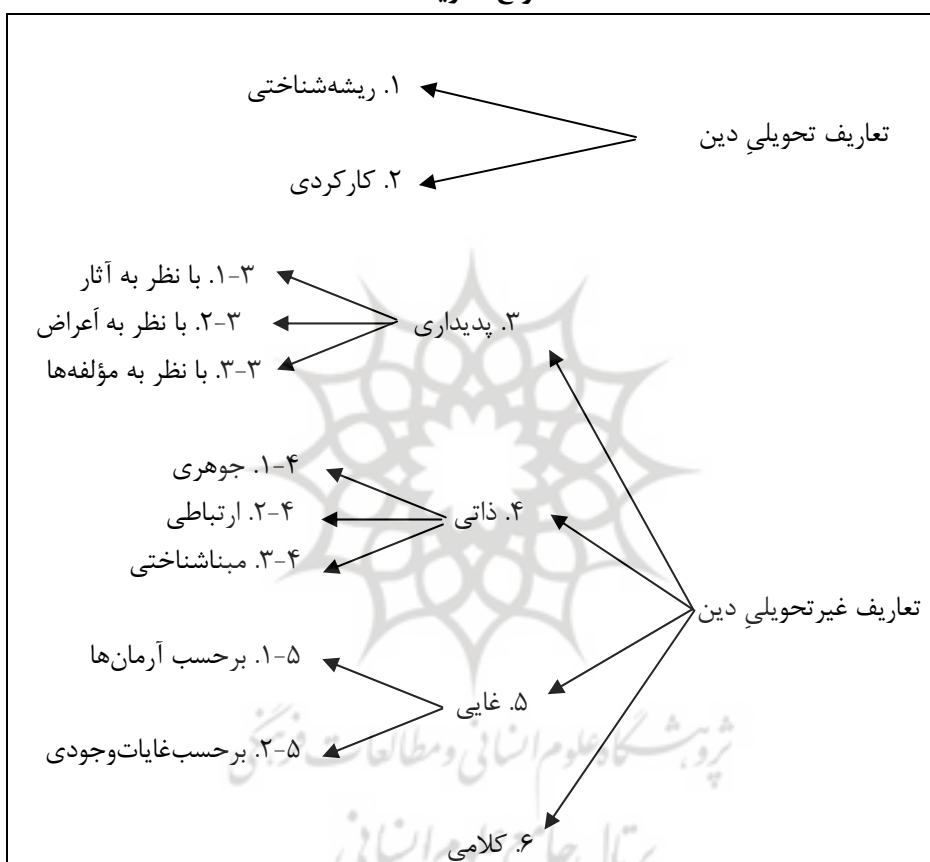
۱. از طریق آثار^۸ مشهود و نشانه‌های بیان‌گر؛ مثل اشخاص، اشیا، مکان یا زمان مقدس؛ مثل تجمعات آیینی، زبان نمادین، حالات معنوی و از خود بی‌خودی^۹.
۲. از طریق أعراضی^{۱۰} که ویژگی‌های عام و مشترک ادیان هستند؛ اما نه چندان انحصاری و بر پادارنده که از ذاتیات انتظار می‌رود.

۳. از طریق اجزاشناسی و تأکید بر یک یا چند مؤلفه‌ی^{۱۱} اصلی در دین. تعاریف غیر تحویلی دین به‌جز انواع پدیداری^{۱۲}، انواع ذاتی^{۱۳}، غایی^{۱۴} و کلامی^{۱۵} نیز می‌پذیرد. در نوعی که آن‌را اصطلاحاً ذاتی نامیده‌ایم، سه دسته تعریف جوهری، ارتباطی^{۱۶} و وجودشناختی^{۱۷} از هم قابل تفکیک است. تعریف جوهری دین، حاصل کنکاشی گسترده و تأملی است عمیق برای کشف و آشکارسازی عنصر ممیّز و مقوم دین. تعریف ارتباطی بر وجه ارتباطی مطرح در ادیان متمرکز است و بر ذات یا امری که طرف برتر این رابطه به شمار می‌آید، تصریح دارد.^{۱۸} تعریف مبناشناختی دین اما با تأمل در بنیان‌های هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه، به تلقی و درکی از دین می‌رسد که حکم ضروری و انشایی پیدا می‌کند.

تعاریف غایت‌شناختی که از حیث مقدمات، قرابت بسیاری به تعریف مبناشناسانه دارند، به دلیل تمرکز بر غایت و غرض‌نهایی دین، به فراتر از آن عبور می‌کند. اما از آن‌جا که این عبور با تأمل در ذاتیات و محتوای دین صورت می‌گیرد، دچار فاصله‌گیری تحویلی، نخواهد شد. این گروه از تعاریف دین بر حسب آن‌که جایگاه و غرض‌نهایی را در اجتماع یا در وجود انسانی بجویند، از یک‌دیگر متمایز می‌گردند و دو گونه‌ی آرمانی^{۱۹} و وجودی^{۲۰} را پدید

می‌آورند. تعاریف کلامی، حاوی پاسخ‌هایی‌اند به تمام سؤالات پیش‌گفته، لیکن با نظر به مصداقی که تنها دین برحق شناخته می‌شود^{۲۱}. شکل زیر، انواع تعاریف و جایگاه و نسبت آن‌ها را با یکدیگر بهتر نشان می‌دهد:

انواع تعاریف



هم‌چنان که از گونه‌های معرفی‌شده و توضیحات ذیل هر یک از آن‌ها مشهود است، این دسته‌بندی قادر است تعداد بیشتری از تعاریف ارایه شده برای دین را پوشش دهد؛ هر چند سهم و رواج برخی از گونه‌ها ممکن است بیش از گونه‌های دیگر باشد؛ یا استحکام و اتقان یکی افزون بر دیگری. دسته‌بندی از تعاریف دین و مرور بر آن‌ها، البته کمک به سزایی است برای شناخت دقیق‌تر مشخصات و ممیزات تعاریف و کشف نقاط قوت و ضعف هر کدام و استفاده از هر یک برای منظور خاص و در جای مناسب آن. تعریف برآمده از این

سیر قاعدتاً باید فاقد نقطه‌ضعف‌های مطرح شده در انواع پیش‌گفته باشد و از بیشترین نقاط قوت آن‌ها نیز برخوردار. در عین حال، به سبب اشراف بر تعاریف دیگر و اذعان به قابلیت‌های نسبی و مکمل آن‌ها، به هیچ رو داعیه‌ی اطلاق و اکتفای به خود برای تمام منظورها را هم ندارد.

مباحث مطرح شده تا این‌جا، مقدمات عام و لازمی بود برای ورود سنجیده و جامع‌الاطراف به تعریف دین؛ به نحوی که سهو و خطا و اختلاف آرا در آن به حداقل برسد یا اسباب و موجبات آن، چندان آشکار گردد که عزم و اهتمام بازگشت مجدد به مسأله‌ی تعریف در علوم انسانی، به‌ویژه در مطالعه‌ی دین را افزایش دهد. ضرورت بازگشت به سرآغاز و توقف بیشتر بر سر تعریف از آن‌جا است که در صورت رفع مسایل و ارتقای کیفیت تعاریف، بسیاری از ابهامات و اختلافات در کار دین‌پژوهان، از میان خواهد رفت و سطح مباحث و مناظرات میانشان افزایش خواهد یافت.

۳. تعریف مختار ما از دین

قبل از ارائه‌ی تعریفی مختار از دین، لازم است به چند نکته به عنوان پیش‌فرض‌های حاصل از بحث و مرور فوق و مؤثر در ارائه‌ی این تعریف اشاره شود:

۱. تعاریف دین کمتر غلط، بلکه غالباً ناقص یا محدودند و دارای قابلیت‌های متفاوت. آشنایی و اشراف به این تعاریف و مرور و دسته‌بندی آن‌ها، به دین‌پژوه این امکان را می‌دهد تا از میان آن‌ها دست به انتخاب بزند.

۲. با این‌که تعاریف هم‌چون ابزاری‌اند در دستان محقق تا با توجه به قابلیت و برتری هر یک و اهداف و مشخصات کار خود، از بین آن‌ها انتخاب نماید؛ در عین حال بر منطق و اصولی استوار است که او نیز نمی‌تواند آن‌ها را در مرحله‌ی گزینش و به کارگیری نادیده انگارد (۵۲ و ۲۳).

۳. رسیدن به حدّ متعادلی از جامعیت و مانعیت، هدف هر تعریفی از جمله تعریف مختار ما از دین است. تأکید و تمرکز ما بر یافتن عنصر اصلی یا عناصر ممیز^{۲۲} دین از مسیر غایت‌شناسی، به همین سبب است که بتوان وجه مانعیت تعریف را در قیاس با تعاریف تحویلی تقویت کرد و جامعیتی بیش از تعاریف پدیداری و ذاتی برای آن فراهم آورد.

۴. تعریف مختار ما، راه‌حلی برای رفع قطعی مشکل ساده‌سازی واقعیت و معضل تعدد محسوب نمی‌شود؛ حتی اگر همانند دیگر تعاریف، قصد و مدعای انجام چنین کاری را داشته باشد. قابلیت‌های تعریف است که می‌تواند به تشدید و استمرار این دو مشکل دامن

بزند یا از آن‌ها جلوگیری نماید و آن نیز پس از انتشار و از طریق بازتاب‌هایش در فضاهای تخصصی، مشخص خواهد گردید.

۵. از آن‌جا که تنها تعاریف حقیقی و ناظر به موضوع، تعاریف غیرتحویلی هستند، تعریف مختار ما از دین نیز به این دسته از تعاریف تعلق دارد و از میان انواع پدیداری، ذاتی، غایت‌شناختی و کلامی آن، به تعریف مبناشناختی قسم دو و تعریف وجودی قسم سه نزدیک‌تر است.

۶. در انواع یادشده به عنوان تعاریف قرین به تعریف مختار، مسأله‌ی تعدد، اصولاً کمتر بروز پیدا می‌کند؛ ضمن این‌که تمرکز ما بر سویه‌ی انسانی رابطه، به شمول تعریف خواهد افزود.^{۳۳} اما مشکل ساده‌سازی واقعیت، به خصوص درباره‌ی ادیان ابتدایی و نوپدید هم‌چنان دامن‌گیر جنبه‌هایی از تعریف مختار است.

۷. با این‌که تعریف مختار ما از دین به دلیل اتخاذ مبنای غایت‌شناختی، قابلیت فراگیری ادیان ابتدایی، باستانی، تاریخی و نوپدید را هم دارد، بیش از همه متأثر از ادیان تاریخی است و از مفاهیم و مضامین رایج در این نوع ادیان بهره برده است.

۴. دین یعنی فرا‌روی

دین برای انسان است و تنها با انسان موضوعیت پیدا می‌کند و لذا در شناخت و معرفی آن باید نیم‌نگاهی به انسان و قابلیت‌های وجودی او داشت. چنان‌که ادیان نیز در مقدمات یا لابلای تعالیم و آموزه‌های خویش، چنین بابی را گشوده و به تصریح یا تلویح، درک و تلقی خویش را از انسان بیان داشته و راه و نهایت مورد انتظارشان را بر آن پایه استوار ساخته‌اند. دین، متعلق به انسان است و مربوط به دنیا. یعنی همان‌طور که برای مادون و مافوق انسان موضوعیت ندارد، برای ماقبل و مابعد دنیا نیز بی‌معنی است؛ حتی اگر در برخی از انواع آن، معطوف به دنیای دیگر باشد. مخاطب دین، انسان است و هدف آن، صورت‌بخشی به بودن و جهت‌دهی به شدن او در زیست دنیوی‌اش. انتهای کار دنیا یا اتمام حیات دنیوی هر یک از آحاد بشر، خاتمه‌ی سعی و عمل انسانی است و به همین رو، توأم است با از کار و کارآیی افتادن دین. با این‌که شرح و بسط دنیای دیگر، بخش قابل توجهی از ادبیات دینی ادیان دو نشئه‌ای را تشکیل می‌دهد، مع‌الوصف حکم وادی یا برهه‌ای را دارد که نه دین، بلکه حاصل تلاش‌های دینی در آن به تحقق می‌رسد. بنابراین اطلاق دنیوی-آخری یا این‌جهانی- آن‌جهانی به ادیان، نه از حیث تعلق‌شان به این یا آن، که بر پایه‌ی مواعید و مطالبات‌شان است که در این یا آن دنیا به نتیجه می‌رسد. از همین حیث، یعنی حسب مواعید و مطالبات است که ادیان ابتدایی را کاملاً دنیوی و ادیان تاریخی را دو وجهی^{۳۴} و

معطوف به هر دو عالم دانسته‌اند و مسیحیت را از آن میان، یک دین کاملاً آن‌جهانی^{۲۵} معرفی کرده‌اند (۱۸، صص: ۳۱۶-۳۱۴؛ ۲۳).

دین به مثابه‌ی عامل «انگیزه‌بخش» و نشان‌دهنده‌ی «راه» و «مقصد» فراروی، مبتنی بر درکی است از وضع و حال و قابلیت‌های بالقوه‌ی انسانی که از یک‌سو دچار تنگناهای موقعیتی و نقصان‌های وجودی است و از سوی دیگر، میل و توان بیرون شدن^{۲۶} از خود و قرار گرفتن در مسیر تحول و سیورورت و کمال را دارد. دین بنا بر این تعبیر و بر اساس چنین درکی از انسان، راه‌حلی است برای عبور از این نقصان‌ها و پاسخی است مناسب به آن میل و کشش و بلکه تحریک‌کننده‌ی آن میل و کشش. فراروی در مضمونی کاملاً خنثی، اشاره به سیری دارد که انسان با کمک دین از مضایق و کوتاهی، به گشایش و فرهی می‌پیماید و از دیگر موجودات و هم‌گنان ناپای‌بند، تمایز نوعی و تشخص وجودی پیدا می‌کند. آغاز و انجام این سیر انسانی، در همین دنیا است؛ لذا ادیان آخرت‌گرا هم بدین اعتبار، دنیوی هستند.

دین اگر چه از حیث بستر و عرصه‌ی تحقق، دنیوی است، اما از عدم اکتفای به آن، به همان وضع و صورتی که هست برخاسته است. بنابراین ادیان، هم به عدم پذیرش دنیا همان‌گونه که هست، دامن زده‌اند و هم بدان پاسخ داده‌اند؛ در سطح کنش، از طریق تحریک پیروان به مداخله‌ی در اوضاع و تدبیر زندگی شخصی و در سطح بینش، از طریق معنابخشی به دنیا و زندگی در آن.

ربط و تناظر میان انسان و دین در این تلقی چندان قوی است که معلوم نیست، دین پاسخ درخور و از پیش‌آماده‌ای است برای انسانی با این مشخصات؛ یا انسان، جستجوگر مُجد و موجد مدبری است در کشف مطلوب و برآوردن آن حاجات. این هم‌زادی و تناظر، در عین حال پاسخ موجهی است به راز تداوم و همه‌جا بودگی دین^{۲۷}، صرف‌نظر از منشأ آسمانی یا زمینی آن و خود دلیلی است بر شمولیت چنین تعریفی که می‌تواند هم معرف ادیان عرضه‌شده به بشر باشد و هم ادیان ساخته‌شده به دست بشر. از سوی دیگر، می‌توان با آن افتراق میان انسان‌شناسان ماهیت‌گرا و وجودی را نیز از میان برداشت. چرا که سرگذشت تاریخی انسان، صرف‌نظر از ماهیت از پیش مقدّر یا وجود بی‌مقتضایش، نشان از میل به فراروی دارد^{۲۸} و در مسیر سیورورت و تکاپوی خویش، از دین بسیار مدد جُسته است.

این معنا و مضمون در ادبیات دینی، اخلاقی، عرفانی و ذوقی بازمانده از دوران تاریخی و تمدنی، حضور نمایان و پُر حجمی دارد و قبل از آن نیز در بین مردمان ابتدایی به انحای مختلف قابل بازیابی است. اساساً هر گامی که بشر برای مقابله‌ی روانی^{۲۹} با ناهمراهی‌های

طبیعت برداشته و هر تصرف و مداخله‌ای که در آن نموده، تلاشی بوده است برای فراروی از جبر طبیعی و غلبه بر هیمنه‌ی آن. حتی آن‌گاه که آمال دینی بشر به تعبیر وبر (۵۱، ص: ۱) سراسر مادی بود و در پیروزی بر خصم و سلامتی و وفور خلاصه می‌شد یا از سر عجز در مقابل عظمت و هیبت طبیعت به خاک می‌افتاد و به تقدیس آن می‌پرداخت، همین سودا را در سر داشت. با این‌که تعالی‌بخشی به طبیعت^{۳۰} در ادیان ابتدایی و تعالی‌جستن از طبیعت^{۳۱} در ادیان تاریخی، دو مسیر به ظاهر معکوس را نشان می‌دهند، اما هر دو از میل به رفعت در انسان و عدم اکتفا به هستی‌پدیداری^{۳۲} برخاسته‌اند و مجرای گردیده‌اند برای درگیر شدن بشر با مسأله‌ی تقدیس و پرستش و ماجرای دین به طور کلی. لذا ضمن همراهی با عقیده‌ای که «امر متعال» را مفهوم و مقوله‌ای متأخر و مربوط به ادیان تاریخی می‌داند^{۳۳} (۲۹ و ۵۴، صص: ۵-۲) اذعان می‌نماییم که دغدغه‌ی فراروی، به معنی خودتعالی‌جویی، از آغاز با بشر بوده است و با گذشت زمان و در ادوار تاریخی، البته مصداق والا و ماورایی‌تری به خود گرفته است.

تأکید ما بر فراروی به جای تعالی در این‌جا اولاً برای پرهیز از دچار شدن به همین محدودیت‌های مصداقی بوده است و افزودن بر دامنه‌ی شمول تعریف و ثانیاً به دلیل وجود تفاوت‌های مهم میان آن دو^{۳۴}. اگر دابله بتواند اعتقاد به ذات متعال را از جنبش‌های دینی جدید^{۳۵} حذف کند، یقیناً میل به فراروی را در انسان و پاسخ به این میل را در انواع ادیان نمی‌تواند؛ چون در این صورت هیچ دلیلی برای ظهور ادیان جدید باقی نمی‌ماند. ظهور ادیان جدید را می‌توان گواهی بر وجود میل به فراروی و تعالی خود گرفت و اشکال عجیب و غریب آن در دوران جدید را به تعبیر برگر، به حساب سرکوب و تحقیر ایده‌ی امر متعال از سوی آگاهی مدرن گذارد (۲۵، ص: ۳۷).

هم‌چنین است برتری آن بر میل به رهایی^{۳۶}، رستگاری^{۳۷} و آرامش^{۳۸} در انسان، که معنایی خاص‌تر و محدودتر از فراروی دارند و بر اهتمام به سوی ماوراءالطبیعه که از نظر دورکیم برای مردمان ابتدایی ناشناخته بوده است (۶، صص: ۳۵-۳۲). این نیز شاهد دیگری است بر قابلیت‌های تعریفی که جوهر و بنیاد دین را نشان دادن راه و فراهم آوردن امکان فراروی به مثابه‌ی میلی همیشگی در انسان دیده که در طول زمان، جلوه‌های بس متفاوتی پذیرفته است.

اصطلاح فراروی را حتی بر میل به کمال ترجیح دادیم؛ چرا که به دلیل تمرکز بر مبدأ به جای مقصد، از غلظت در مانعیت تعریف می‌کاهد و بر شمول آن می‌افزاید. در بسط مفهوم فراروی نیز به «فرارفتن از»، بیش از «رسیدن به» تأکید داشتیم.

میل به فراروی منشأ تأثیرات شگرف و شایانی در زندگی نبود اگر انسان، قابلیت و توانایی پاسخگویی به آن را نمی‌داشت. آگاهی در انسان که موجب و موجد تمامی ملزومات منطقی است، بشر را به یکی از مهم‌ترین ابزارهای فرارفتن از این‌جا و اکنون، یعنی زبان مجهز نموده است.

فراروی و رفعت در انسان و مطرح‌شده در ادیان لاقلاً در سه عرصه، موضوعیت پیدا می‌کند: فراروی از مادیت، از منیت و از موقعیت^{۳۹}. مقولاتی که در عین اهمیت، برای غایات انسانی، نامکفی هستند و در صورت اقتناع، مانع کمال می‌گردند. فراروی از مادیت^{۴۰} به مثابه‌ی یکی از عناصر ممیّز و تفصیل‌دهنده، ایدئولوژی و مرام‌های مطلقاً دنیوی را از شمول تعریف دین خارج می‌کند و از این طریق، بخشی از ضعف مانعیت در تعاریف کارکردی را برطرف می‌نماید. همین‌گونه است فراروی از منیت که دین را از ایدئولوژی‌های به شدت فردگرا و معنویت‌جویی‌های تأملی و خلسه‌ای و جادو و انواع نوپدید آن جدا می‌سازد. اما موقعیت، ناظر به دو سطح وجودشناختی و جامعه‌شناختی است. میل به فراروی در سطح نخست به انسان کمک می‌کند تا از جنس مادون‌خویش، انفصال حاصل نماید^{۴۱} و در سطح دوم او را از ماندن در این‌جا و اکنون اجتماع و امی‌رهاند. خصلت انرژی‌زا و تحرک‌آفرین ادیان که تاریخ و فرهنگ و تمدن بشری را ساخته و رقم زده است، برخاسته از همین جوهر موقعیت‌گریزی است که در تعریف بدان اشاره شد. جایگزین‌شدن ادیان عقب‌مانده از زمان و محصورشده در تنگناهای موقعیتی، با ادیان بدیل و انشعاب و زایش انواع فرقه‌های راست‌کیشی^{۴۲} و اصلاحی^{۴۳} از دل جریان اصلی^{۴۴}، مؤید جاری بودن همین خصلت در ادیان است. فرض آن در تعریف، به هیچ رو نافی وجود ادیان محافظه‌کار و توجیه‌گر، وجود هم‌بستگی احتمالی میان برخی موقعیت‌های اجتماعی با انواع دین‌داری و کارکرد ثبات‌بخشی و نظم‌آفرینی ادیان به طور کلی نیست. موقعیت‌گریزی حتی ادیان به شدت درون‌گرا و بی‌اعتنا به موقعیت‌های بیرونی را نیز در برمی‌گیرد؛ با این تفاوت که تغییرات موقعیتی در آن‌ها برخلاف ادیان اجتماعی، پی‌آمد و نتیجه‌ی تحولات درونی مؤمنان است، نه زمینه یا ضمیمه‌ی آن.

این فرا رفتن به هیچ رو مستلزم اتخاذ موضع خصومت و تعارض با مادون نیست، بلکه بیان‌گر عدم اکتفا و اقتناع به آن است. لذا آن چیزی که باید از آن عبور کرد و به فراتر از آن رفت، خود، مقدمه و مرحله‌ی لازم و بلکه اجتناب‌ناپذیری است برای تمهید و تجهیز ملزومات گذشته. بنابراین، گذار و فراروی از ماده، از موقعیت و از خود، در همین جهان، در بستر همین تاریخ و توسط همین انسان تخته‌بند طبیعت و تاریخ صورت می‌گیرد. پس

فراروی انسان را، نه به ترک مطلق دنیا، آدمیت و تاریخ، بلکه به دگرگون‌سازی آن‌ها فرا می‌خواند.

تعاریف تحویلی با رفتن به سراغ ریشه یا کارکرد، اهتمام و تمرکز خویش را به ماقبل یا مابعد دین معطوف ساخته، از تمرکز بر خود دین منصرف گردیده‌اند و همین انصراف، موجب نقد و نقصان ایشان در تعریف دین بوده است. حال این پرسش مطرح است که تعریف دین به فراروی و جست‌وجوی آن به عنوان خصلت ذاتی در انسان یا به مثابه‌ی غایت در ادیان که مربوط به ماقبل و مابعد دین است، آیا تعریف ما را نیز مشمول همان نقد و نقصان کارکردگرایی نمی‌سازد؟

پاسخ این است که تصریح بر وجوه سه‌گانه‌ی فراروی، راهی است به سوی تأمل در فحوای آموزه‌ای و تعلیمات عملی ادیان که به انحای مختلف انسان را بدان خوانده‌اند؛ و همین آن‌را از بی‌اعتنایی نسبت به چیستی ادیان و تبدیل شدن به یک تعریف تحویلی مصون می‌دارد. به علاوه، چون فراروی به مثابه‌ی غایت از تعالیم خود ادیان استخراج شده است، نمی‌تواند واجد خصلت تحویلی باشد؛ بلکه برآمده از توصیف پدیداری دین است.

گام نخست در دستیابی به این تعریف، شاید یک مبادره‌ی قیاسی بوده است؛ زیرا به جای تعریف بر اساس واقعیت موجود ادیان و استقرا و تجرید از آن‌ها و به جای جست‌وجوی عنصر اساسی دین در ابتدایی‌ترین صورت‌های آن به روش جوهرگرایانه‌ی دورکیمی، سراغ تعریف دین از طریق بررسی اصلی‌ترین خصال انسانی از یک سو و ناب‌ترین ویژگی مشترک ادیان از دیگر سو رفته است؛ اما در گام‌های بعدی و به منظور اصلاح و تأیید برداشت اولیه‌ی خویش، به سراغ صورت نوعی ادیان موجود رفته و نتیجه‌ی حاصل را با دیگر تعاریف ارایه شده از دین مقایسه کرده است.

ابتنای دین بر درکی از انسان و خصلت‌ها و تمایلات درونی آن، مبادره‌ی بدیع و نامتعارفی در میان دین‌پژوهان، حتی متجددان آن‌ها نیست. این الگو را در کار فویرباخ (۳۱، صص: ۱۴-۱۳)، گنت (۱۳، ص: ۳۴ و ۱، ص: ۱۲۰)، اسپیرو (۱۹، صص: ۱۲۲-۱۲۱) و لاکمن (۴۲، ص: ۴۹) نیز می‌توان دید.

این تعریف که در مقدمات و مسیر خویش، شبیه نظریه‌ی مبادله‌ی استارک و بین‌بریج است (۱۹، ص: ۳۱۹) در عین حال یک تفاوت اساسی با آن دارد؛ زیرا آن‌ها در تعریف دین و طرح نظریه‌ی خویش، سراغ ویژگی نازل‌ه‌ی بشری، یعنی میل به تصاحب و تبادل برای کسب بیشترین بهره و مواهب زندگی رفته‌اند^{۴۵} (همان) و ما سراغ ویژگی عالی‌ه‌ی انسانی، یعنی میل به فراروی رفته‌ایم. آن‌ها دین را کوششی می‌دانند از سوی بشر برای به‌دست آوردن جبران‌کننده‌های ماوراءالطبیعی در غیاب پاداش‌های مورد انتظار دنیوی (همان،

صص: ۳۲۰-۳۱۹) و ما آنرا تحریک و هدایت میل فراروی بشر به عبور از مادیت و منیت و موقعیت دیده‌ایم. همان‌گونه که کیرکلند (۳۷) آنرا برخاسته از حساسیت بشری نسبت به معنای غایی وجود دانسته است.

میل به «بهره‌مندی» و میل به «فراروی» هر دو مبتنی بر یک پیش‌فرض انسان‌شناختی، یعنی نقصان وجودی است؛ لیکن در دو زمینه و جهت کاملاً متفاوت. هر دو نیز به بیان‌های مختلف در فلسفه‌های قدیم و جدید و اندیشه‌های دینی و غیردینی مورد تصریح قرار گرفته است. با این تفاوت که برخی با نفی یکی، تمام تأکید را بر دیگری نهاده‌اند و برخی دیگر در اهمیت و اولویت، یکی را بر دیگری ترجیح داده‌اند. به عنوان مثال فلاسفه‌ی ماتریالیست، فایده‌گرا و روانکاوان الحادی، انسان را سراسر میل، آن هم به سوی وجه مادی جهان دانسته‌اند و بقیه‌ی حیات را تجلیات (مارکس) یا توجیهات (فروید، پاره‌تو) بر ساخته در اطراف همان امیال فزون‌خواهانه شناخته‌اند. در مقابل، برخی از رویکردهای عاطفه‌گرا، ایده‌آلیست و روحی قرار می‌گیرند که انسان را تماماً متوجه درون و درگیر عوالم عاطفی و ذهنی و معنوی می‌شناسند یا برای این وجوه اولویت و سیطره قایل‌اند.^{۴۶}

اما نظریه‌ی انسان‌شناختی ما ضمن اذعان بر نقصان وجودی به عنوان زمینه و احساس نقصان به عنوان عامل و انگیزه‌ی حرکت، آنرا موجب ابراز میل به هر دو جانب می‌داند. یعنی نقصان و اذعان به آن در انسان، هم موجب تلاش برای بقا و بهره‌مندی هر چه بیشتر از وجه مادی حیات بوده است و هم موجب جلب او به ماورا و فراگذشتن از مادیت و منیت و ماندن. میل نخست، به بقا و بسط حیات به طور کلی کمک کرده است و میل ثانی، موجب تعمیق و تکمیل حیات و ارتقای به نشئات عالی‌ه‌ی انسانی شده است. به همین روست که اولی در حد ضرورت و دومی با اولویت و تا به سر حد طاقت و کمال، موضوع اهتمام ادیان بوده است؛ زیرا دین برای انسان است و برای رساندن انسان به بالاترین مرتبه‌ی وجودی خویش. پس دین برخلاف نظریه‌ی استارک و بین‌بریج، پاسخی است مرجح به میل دوم، یعنی میل به فراروی؛ حتی آن‌جا که به ضرورت، درگیر انتظام‌بخشی به امیال نخست می‌گردد. بنابراین می‌توان تعبیر کیرکلند را پذیرفت که دین سرچشمه‌ای است که واقعیت و ارزش تجربیات روزانه از آن جریان می‌پذیرد (۳۷).

تلقی همدلانه‌ی برگر از دین به مراتب از تبیین تحویل‌گرایانه‌ی استارک و بین‌بریج فراتر می‌رود و به مفهوم فراروی نزدیک‌تر می‌شود. او ضمن اذعان به وجود دوگانگی در واقعیت^{۴۷}، تجربه‌ی دینی را حامل و ناقل واقعیت دیگری^{۴۸} می‌داند که به تهدید و ایجاد رخنه در واقعیت عادی جاری در زندگی روزمره می‌پردازد (۲۶). این تعبیر برگر نزدیکی بسیاری با تلاش ادیان در کمک به انسان برای تعالی و فراروی از اوضاع و احوال واقعاً

موجود دارد. شاید به همین دلیل بوده است که هالبروک نیز تعریف برگر از دین را با مفهوم تعالی مورد نظر ادیان قرین یافته است (۳۵).

میل به فراروی وقتی ماهیت دینی پیدا می‌کند و از مقارنات هم‌سو و هم‌ریشه، نظیر علم و هنر و ادبیات^{۴۹} فاصله می‌گیرد که واجد مدعای صریحی درباره‌ی خود باشد و به خود بخواند و در راه جلب انظار و قلوب مخاطبان به‌سوی خویش تلاش نماید^{۵۰}. به علاوه بتواند با جهت‌گیری روشن به سوی امر متعال، راه خویش را از جادو و اقسام امروزی آن و از انواع جذبه و خلسه‌های مرموز و شیطانی جدا نماید.

نقصان وجودی و اذعان به آن به مثابه‌ی پیش‌فرض انسان‌شناختی تعریف ما از دین، حاوی و حامل جنبه‌ی دیگری از واقعیت دین نیز هست و آن این‌که نقصان انسان، منحصر در «بودنش» نیست که با میل به فراروی، جبران شود؛ بلکه در «شدنش» نیز هست. همین هم دلیل مطرح شدن و موضوعیت پیدا کردن یک ذات برتر فراخواننده‌ی به خود در ادیان بوده است. مرز مفارق وجودگرایان الحادی از هم‌گرایان غیر الحادیشان در همین جا است که آن‌ها نقصان انسان را صرفاً در بودنش می‌پذیرند، نه در شدنش؛ زیرا به خوبی می‌دانند که با قبول دومی، پای دین به عنوان راه و روش و جهت شدن، بی‌محابا به زندگی انسان گشوده خواهد شد.

از دیگر مزیت‌های این تعریف، یافتن رذی از عنصر جوهری آن، یعنی فراروی، در بسیاری از تعاریف ارایه شده از دین است؛ چندان که با تمام تنوعاتشان، می‌توان آن‌ها را از این طریق به هم نزدیک ساخت.

ابتنای دین بر نقصان وجودی و انبعاث آن از میل به فراروی را در آرای بسیاری از دین‌پژوهان، حتی غیرمعتقدان به دین و نامعترفان به کلیسای خاص نیز می‌توان یافت:

۱. در هگل که دین را برآمده از ارتباط میان انسان و امر مطلق می‌داند؛
۲. در شلایرماخر که به جدایی انسان و تفوق او بر طبیعت و تفوق روح بر ماده تأکید دارد (۳، ص: ۱۳۳)؛
۳. در ویلیام جیمز وقتی که از احساس نقص در وجود انسان سخن می‌گوید و این‌که تنها از طریق ارتباط با ذاتی متعالی برطرف می‌شود (۳۸، صص: ۵۰۸-۵۰۷)؛
۴. در توکویل که علاقه به شخصیت بشری را یکی از ویژگی‌های مشترک همه‌ی ادیان می‌داند (۷، ص: ۱۹)؛
۵. در لیستر وارد (۵۰) که معتقد است دین در عالم ذی‌شعور^{۵۱}، باید جانشین غریزه در جهان مادون^{۵۲} گردد؛
۶. در فلاور که آن‌را فرا رفتن از واکنش‌های غریزی می‌داند (۳۲، صص: ۲۵-۱۵)؛

۷. در فویرباخ که بنیاد دین را در تفاوت ذاتی میان انسان و دد می‌یابد و در آگاهی یافتن انسان از سرشت ذاتی خود و از بی‌پایانی وجودی خویش (۱۲، صص: ۱۳۵-۱۳۴)؛
۸. در رویکرد ضد دینی نیچه، وقتی که می‌گوید: «ما دیگر خاستگاه انسان را در روح و در آلهیت نمی‌جوییم. او را به میان حیوانات برگردانده‌ایم» (۱۷، ص: ۳۹)؛
۹. در دورکیم که دوگانه‌ی تن و جان در ادیان تاریخی را متناظر با فرد و جامعه یافته و دین را فراخوانده‌ی عبور از اولی به دومی دانسته است (۶، ص: ۲۲؛ ۴، صص: ۱۶۷-۱۶۴)؛
۱۰. در لوی استروس به نحو تلویح، وقتی که فرهنگ را مداخله‌ی بشر در طبیعت معرفی می‌کند^{۵۳}؛
۱۱. در ویتگنشتاین که انسان را به دلیل استعداد به کارگیری زبان، موجودی فرازنده^{۵۴} و بیرون از جهان واقعیات می‌شمرد (۱۵، ص: ۲۷۲)؛
۱۲. در گابریل مارسل که میل به استعلا در انسان را ناشی از غم دوری از هستی می‌داند (۱۴، ص: ۴۰)؛
۱۳. در الیاده، آن‌جا که دین را تلاش انسان برای فرا رفتن از جهان نامقدس به سوی جهان فرا انسانی با ارزش‌های متعال می‌شناسد (۲، ص: ۱۸۵) و آن‌را حرکتی آگاهانه یا ناآگاهانه به سوی نوعی رفعت و تعالی معرفی می‌کند که تعیین‌کننده‌ی هنجارها و نیروهای بقیه‌ی زندگی است (همان، ص: ۶۸). او از ویلیام جیمز نقل می‌کند که دین ناظر به راه‌بردی است برای رستگاری تا انسان‌ها را از دام و دانه‌ی وجود طبیعی خویش وارهاوند و به خویشتن راستین‌شان فراخواند^{۵۵}. هر دینی قضاوتی درباره‌ی کمبودهای طبیعی بشر دارد و رستگاری در هر ایمان دینی، بسته به همان عیب و علتی است که در انسان مشاهده کرده است (۲، ص: ۲۰۶)؛
۱۴. در لاکمن که معتقد است هر چیز انسانی، دینی هم هست و آن‌را قابلیت انسان برای متعالی ساختن طبیعت بیولوژیکی خویش می‌شمرد^{۵۶} (۴۲، ص: ۴۹؛ ۱۹، صص: ۲۸۶-۲۸۴؛ ۴۵، ص: ۴۱)؛
۱۵. در تعبیر والتر کوفمان از این تمایل بنیادی و کشش تعالی‌جوی بشر که شاید موجزترین و در عین حال رساترین بیان باشد. او می‌گوید: «انسان میمونی است که می‌خواهد خدا باشد»^{۵۷} (۱۶، ص: ۴۳)؛
۱۶. در تصریح بلا به جهت‌گیری‌های دین به سوی «موقعیت‌های غایی وجود انسانی» که اشاره به فرازوی از موقعیت‌ها دارد (۲۴)؛
۱۷. در آگاهی و اذعان مورد اشاره‌ی یینگر نسبت به «مسایل دایمی و ابدی بشری» که حاکی از اهتمام دین به فرا رفتن از اکنون است (۵۵، ص: ۹۷)؛

۱۸. در گزلین وقتی که آنرا یک نظام فرهنگی تدارک‌کننده‌ی نظم و معنا برای غلبه بر «فرایندهای کهولت» انسان و جوامع انسانی معرفی می‌کند (۳۳)؛
۱۹. در ترنر که با معرفی دین به‌عنوان کنترل‌کننده‌ی بدن^{۵۸}، به نحوی آنرا با مسأله‌ی فرازوی مرتبط ساخته است؛ هر چند تبیینی کاملاً مادی از پیدایی آن ارایه می‌کند (۴۹)، مقدمه‌ی چاپ اول)؛
۲۰. در تعبیر هورتن از دین که آنرا گسترش مناسبات اجتماعی به فراتر از جامعه‌ی انسانی محض معرفی می‌کند (۳۶)؛
۲۱. در دیدگاه کیرکلند وقتی که می‌گوید: «افراد دینی به طور ضمنی چنین می‌انگارند که چیزی بیش از این در زندگی و در جهان عینیات و در وجود فیزیکی و در رخدادهای قابل مشاهده وجود دارد» (۳۷)؛
۲۲. در واردنبورگ که معتقد است در هر جامعه‌ی خاص، داده‌هایی وجود دارد که معنایی ورای زندگی روزمره‌ی تلویحی‌شان دارند (۳۷)؛
۲۳. در تأکید جان هیک بر «نجات‌بخشی»^{۵۹} به عنوان عقیده‌ای فوق‌العاده شایع در ادیان بزرگ که ناظر به جنبه‌ای از مسأله‌ی فرازوی است (۲۰، ص: ۱۸)؛
۲۴. در کین ویلبر که در چهارمین تعریف از تعاریف پنج‌گانه‌اش از دین، آنرا انگیزه‌ی دگرگون شدن به معنای عام آن، در فرایند خودمحقق‌سازی معرفی کرده است (۵۳، ص: ۵۸).
- به این فهرست باید اسامی کسانی چون دورکیم، اسپيرو، رابرتسون و اُدی را نیز با ایده‌های دوگانه‌انگارشان درباره‌ی دین افزود. دین در این تعابیر، اهمتمی است انسانی به امور مقدس، فرانسائی، فراتجربی یا به فراتر از امور روزمره (۱۹، صص: ۲۱۳-۲۰۳؛ ۴۵، ص: ۷۴). لمبرت نیز می‌گوید: «هر عمل یا باوری که معطوف به واقعیت‌های فراتجربی باشد، دینی است» (۳۹). فراتجربی برای او، هر واقعیتی است که به نحو افراطی از محدودیت‌های عینی طبیعت و بشر عبور نماید.
- میل به فرازوی را هم بر اساس مطالبه‌ی فی‌نفسه‌ی امر متعال و کشش و تعلق وجودی انسان به عالم ماورا تبیین کرده‌اند و هم از سرِ ناگزیری و ناشی از واکنش انفعالی به محذورات و محدودیت‌های پیرامون. به عنوان مثال، اُدی تمایل انسان به فرارفتن از تجربه‌ی روزانه را ناشی از حاکم بودن سه عامل ناخوشایند بر آن می‌داند: بی‌اطمینانی، ناتوانی و ندرت، انسان را وادار می‌سازد تا با توسل به توجیهات دینی به نحوی با اوضاع تغییرناپذیر کنار آید و در واقع فرازوی را نه از سرِ تعالی جویی، بلکه به عنوان راه‌کار فرار از سختی و شکست اتخاذ می‌نماید (۴۴). وبر نیز در تبیینی روان‌شناختی از گرایش به دین،

میل به فراروی در انسان را با همین مبنا توجیه کرده است: میل به توجیهات الهی و توسلات آسمانی، میل به رهاشدن از درماندگی فردی، از نابسامانی اجتماعی، از افکار پلید و از بیهودگی و بی‌معنایی؛ وقتی که هیچ راه چاره‌ای برای رنج و بی‌عدالتی در جهان وجود ندارد (۵، ص: ۱۰۲). فراروی در تعریف ما از دین، به خلاف نظر وبر و آدی، البته یک عزم و مبادره‌ی ایجابی از نوع نخست است.

تعین‌یافتن فراروی در سه عرصه‌ی مادیت، منیت و موقعیت این امکان را فراهم می‌آورد که تعریف ما از قبض و بسط کافی برای در برگرفتن یا خارج کردن انواع شبه دین‌ها برخوردار شود. بدین معنی که با حصول هر سه شرط، بر مانعیت و با کسر هر یک از آن‌ها، بر جامعیت و شمول تعریف افزوده خواهد شد. بنابراین، در تعریف دین بر پایه‌ی فراروی، دو عامل موجب تضییق دامنه‌ی شمول و جداسازی انواع و مصادیق نزدیک از آن خواهد بود:

۱. تفصیل به منظور تمیز عرصه‌ها و جنبه‌های فراروی از هم؛

۲. تصریح به وجه ایجابی فرارفتن علاوه بر وجه سلبی آن.

ناب‌ترین الگوی تعریفی بر این مبنا آن‌جا صورت می‌بندد که جنبه‌های فراروی از یک سو و وجوه سلبی و ایجابی آن از سوی دیگر به تفکیک روشن شده باشد و به سؤالات فرارفتن از چه و به سوی چه به تفصیل پاسخ داده شود. رفعت جستنی از مادیت، از منیت و از موقعیت به عنوان جنبه‌های مختلف فراروی، عمدتاً در ادیان تاریخی است که موضوعیت تام پیدا می‌کند. لذا تصریح به آن‌ها در تعریف، موجب خروج بسیاری از گونه‌های دینی نظیر ادیان ابتدایی و جدید، انواع شبه‌دین‌ها نظیر ایدئولوژی‌ها و معنویت‌های زندگی است. هم‌چنین است وقتی که وجه ایجابی فراروی در تعریف آورده شود. در این صورت نیز میان ادیان تاریخی آلهی و غیرآلهی جدایی خواهد افتاد. چنان که هیک نیز می‌گوید: «هر یک از ادیان با وجود اشتراک در عقیده‌ی «نجات‌شناسی»، طریق خاصی متفاوت از دیگری برای آن پیشنهاد کرده‌اند» (۲۰، ص: ۱۹). هالبروک در عین تأکید بر تمایز میان تعالی خود و امر متعال، آن‌ها را به نحوی گریزناپذیر، مشار و منجر به هم می‌داند و بر لزوم جهت‌مندی تعالی در ادیان اشاره می‌نماید (۳۵)؛ چرا که در غیر این صورت، یا جهت شیطانی پیدا می‌کنند و یا به قلمروی عادی زندگی عودت می‌نمایند. قابلیت قبض و بسط در تعریف بر حسب میزان تفصیل در اجزا و جنبه‌های منبعث از عنصر فراروی، همان راه‌کاری است که در بحث از رفع ساده‌سازی واقعیت نیز مطرح شد. لذا می‌توان گفت که قادر است مسأله‌ی تکثر و تنوع دینی در دنیای جدید را نیز به خوبی توجیه کند.

۵. نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

برای رسیدن به تعریفی مقنع و مطابق از دین، لااقل سه عقبه یا مرحله را باید پشت سر گذاشت:

۱. بررسی و رفع و توجیه مسایل حل‌ناشده‌ی تعریف؛
۲. تشخیص بنیان اختلاف در تعاریف و تعیین جایگاه هر کدام در منظومه‌ی دسته‌بندی شده‌ی انواع؛
۳. مرور استقرایی و پدیدارشناسانه در واقعیت دینداری و تأمل تفسیری در آموزه‌های ادیان.

مقاله‌ی «تعریف دین» با عبور سریع از عقبه‌های اول و دوم، در حالی که به تعریفی از دین رسید که حسب ادعا، مسایل هشت‌گانه‌ی تعریف دین را ملحوظ نظر داشت و جایگاه تعریف مورد نظر خویش را در منظومه‌ی تعاریف ارایه شده از دین به درستی مشخص کرده و برتری آن بر گونه‌های نظیر را نمایان ساخته بود. هر تعریفی از دین برای رسیدن به اتقان و کسب اعتبار کافی نیاز به اخذ تأیید از سه مرجع معتبر دارد:

۱. از دین‌پژوهان سلف؛
 ۲. از فضای علمی- معرفتی رایج؛
 ۳. از خود ادیان و دین‌داران.
- دین به مثابه‌ی فراروی در مسیر معرفی اولیه‌ی خویش، با استناداتی از شواهد مربوط به مأخذ نخست همراه گردید و جسورانه خود را عرضه کرد تا در مواجهه با نقد و تردیدهای ارباب نظر در مطالعات دین و تعلیمات دینی، پالوده شود و پیراسته گردد. بررسی و اخذ مؤیدات پدیدارشناسانه از دین‌داران و اذعان‌های تفسیری از متن ادیان برای آن، مستلزم تأمل و تفصیل به مراتب بیشتری است که به مقال و مجال دیگری باید سپرد.

یادداشت‌ها

1. functional – substantive

۲. برای آشنایی با بحثی انتقادی درباره‌ی قابلیت‌های این دسته‌بندی و این دو نوع تعریف رجوع کنید به (۳۰).

3. reductive – non-reductive

۴. پیتر پیر (۲۷) گونه‌شناسی نسبتاً متفاوتی ارایه کرده که برخلاف انواع رایج، سه‌گانه است. او در کنار انواع تعاریف کلامی (theological) و علمی (scientific) که معادل گونه‌های جوهری و

کارکردی یینگر (۵۵) است، از نوع سومی تحت عنوان رسمی (official) یاد می‌کند که مربوط به دنیای مدرن و ساخت‌های تمایز یافته است. به اعتقاد او دو دسته‌ی نخست، تعاریفی‌اند که از سوی نهاد دین و نهاد علم عرضه و حمایت می‌شود؛ اما تعریف نوع اخیر، برخاسته از تلقی و تصاویر ارایه شده از سوی نهادهای سیاسی، حقوقی، آموزشی و رسانه‌های جمعی هستند.

۵. اسمارت از منظر پدیدارشناس، به آسیب‌های روش‌شناختی داشتن پیش‌فرض‌های تئوریک در تحقیقات دینی که به سویافتگی در داده‌های گردآوری شده منجر می‌گردد، اشاره داشته است (۴۸، ص: ۱۶).

۶. لیوینگستون نیز به تفاوت میان تعاریف توصیفی ناظر به جوهر و ماهیت دین و تعاریف تبیینی ناظر به زمینه‌های پیدایی دین اشاراتی دارد (۴۱، صص: ۷-۶).

۷. برای بحثی درباره‌ی تفاوت ریشه‌ی دین و منشأ دین‌داری و خطاهای ناشی از خلط میان این دو در مطالعات دین‌پژوهی (۱۱).

8. effects

9. ecstasy

10. accidents

11. dimensions

12. phenomenal

13. essential

14. teleological

15. apologetic

16. relational

17. ontological

۱۸. طرف‌های ارتباطی انسان در چارچوبه‌های دینی از چهارگونه‌ی زیر خارج نیست: ارتباط انسان با خود؛ با دیگران؛ با طبیعت و با ماوراءالطبیعه.

19. ideal

20. existential

۲۱. تعریف کلامی در واقع تعریف به معنای ارایه‌ی یک عبارت عام نیست؛ بلکه معرفی به غایت منحصری است از یک دین خاص. لذا اگرچه به تدقیق دیگر تعاریف دین کمک می‌رساند، اما خود از دایره‌ی تعاریف به معنای منطقی آن بیرون است.

22. distinctive character

۲۳. همیلتون (۱۹، صص: ۲۸-۲۹) و به نقل از او، هورتن (۳۶)، معتقدند که یکی از علل بروز تنوع و تکثر در تعاریف، پرداختن به ماهیت همین طرف‌های برتر در تعریف است که ما از آن احتراز کردیم و به جای آن به سراغ سویه‌ی انسانی رابطه رفتیم.

24. dualistic

25. otherworldly

۲۶. لیونگستون، بیرون شدن انسان از خود، از محیط و از کل جهان و نظاره کردن به آن‌ها از بیرون را قابلیت انحصاری بشر خودآگاه (Self Consciousness) دانسته است (۴۱، ص: ۱۱).

27. longevity and ubiquity of religion

۲۸. چنان‌که سارتر از موضع فیلسوفی وجودی می‌گوید: اصالت بشر اگزیستانسیالیستی عبارت از پیوند میان تعقیب هدف‌های برتر و درون‌گرایی است. تعقیب هدف‌های برتر یعنی فراتر رفتن جاودانه‌ی بشر از حد خویش و درون‌گرایی یعنی بشر به خود محدود نیست و پیوسته در جهان بشری حضور دارد (۹، ص: ۷۹).

۲۹. تصریح به وجه روانی مقابله با طبیعت از آن رو است که تأملات علمی و مداخلات فنی بشر در طبیعت، از ساحت دین بیرون بماند. هر چند این قبیل تأملات و اقدامات نیز برخاسته از میل انسان به تحول و فرارفتن از وضعیت موجود بوده است. این تفاوت را در تعریف فریزر از دین و متمایز کردن آن از علم می‌توان یافت.

30. transcending of nature

31. transcendence from nature

32. phenomenal existence

۳۳. دیوید هیوم و پیتر برگر از دو سو راه را بر تسری و تعمیم این مفهوم به ماقبل و مابعد ادیان تاریخی بسته‌اند. هیوم ایده‌ی ذات متعال را یک پدیده‌ی متأخر و مربوط به عقاید توحیدی می‌داند که خدای واحد در آن، فاصله‌ی معناداری با انسان پیدا می‌کند و برگر می‌گوید: «چون مفهوم متعال قابل دستیابی برای علم نیست، این تمایل در دنیای جدید وجود دارد که آن‌را به امر پایدار و در همه‌جا حاضر (immanence) ترجمه کنند» (۲۱، صص: ۷۶-۷۳؛ ۲۶).

۳۴. برای تفصیل درباره‌ی تفاوت‌های میان این دو مفهوم، یعنی امر متعال (transcendence) و تعالی خود (self_transcendence)، نک: (۳۵). امر متعال مدعایی هستی‌شناختی است و به ادیان تاریخی تعلق دارد؛ در حالی که تعالی خود، یک تلقی انسان‌شناسانه است درباره‌ی قابلیت روانی انسان که موجب دین‌سازی یا اجابت دعوت‌های دینی شده است. تمایز مذکور و ارتباط میان آن دو مورد تصریح برگر نیز بوده است؛ آن‌جا که می‌گوید: تعالی مورد نظر لاکمن در تعریف دین «تعالی‌جویی انسان از طبیعت بیولوژیکی‌اش» با تعبیر دینی تعالی تفاوت دارد. نک: (۲۵ و ۲۶).

35. new religious movements

36. emancipation - deliverance - liberation

37. salvation

38. pacification

۳۹. با تاسی به نظریه‌ی فلاور (۳۲، صص: ۱۵-۲۵) که فرازوی از مرحله‌ی واکنش‌های غریزی محض را سرآغاز آشنایی بشر با دین گرفته است، می‌شود عرصه‌ی چهارمی تحت عنوان فرازوی از غریزه را نیز به تعریف تفصیلی دین افزود. اما از آن‌جا که عنصر غریزه به نحو تلویحی در هر سه مفهوم مادیت، منیت و موقعیت حضور دارد، از آوردن آن به نحو مستقل در کنار آن‌ها درگذشتیم.

۴۰. شاید بتوان این تعبیر ترنر (۴۹، مقدمه‌ی چاپ دوم) را که می‌گوید کار ادیان ابراهیمی، فرعی و قاعده‌مندسازی بدن بوده است را با ویژگی فرازوی از مادیت قرین یافت. او در تفسیری مادی از دین، مدعی شده است که دین به نحو جدی درگیر بدن و مالکیت است (همان، مقدمه‌ی چاپ اول).

۴۱. باتیل می‌گوید: «در سطح حیوانیت (animality) است که تنگنای موقعیتی با دو شاخصه‌ی «آنیت» (immediacy) و «درون‌بودگی» (immanence)، موضوعیت پیدا می‌کند». برای تفصیل نگاه کنید به: (۲۲، صص: ۱۹-۱۷؛ ۲۳).

42. orthodoxy

43. reformist

44. main stream

۴۵. برخی چنان فحوای عامی به مفهوم آرزوها و پاداش‌های مندرج در نظریه‌ی مبادله بخشیده‌اند که می‌تواند میل به فرازوی در انسان را هم در برگیرد. این تعبیر گسترش یافته از مضمون آن نظریه، نه تنها هیچ تطابقی با منظور نظریه‌پردازان آن ندارد، بلکه موجب از خاصیت افتادن مفاهیم نیز می‌گردد.

۴۶. فردریک شلایرماخر ظاهراً برای انسان دو احساس فعال و انفعال قایل است و مدعی است دین برخاسته از احساس انفعال و وابستگی مطلق ماست به خداوند. نک: (۱۰، صص: ۷۲-۷۳).

۴۷. دوگانگی مورد نظر برگر با دوگانگی مقدس - نامقدس دور کیم و الیاده، تفاوت کلی دارد و نباید آن‌را به جای این گرفت.

48. the other reality

۴۹. هالبروک نیز اذعان می‌نماید که هنر و فلسفه و الهیات و علم هم از همین میل در انسان برخاسته‌اند (۳۵).

۵۰. اسمارت (۴۷) اشاره‌ای تلویحی به این شرط برای دین تلقی کردن تلاش‌های فرارونده‌ی انسانی دارد و هربريخت‌مایر (۳۴) می‌گوید: «دین چیزی نیست، اگر قصدی در کار نباشد».

51. rational world

52. sub rational world

۵۳. تقابل «فرهنگ» و «طبیعت» را روسو نیز به نوعی مطرح کرده، اما میل و مصلحت بشر را در ماندن در دامان طبیعت دانسته است. دیدگاه به ظاهر متفاوت روسو نیز مؤید وجود این دو میل و کشش در وجود انسانی است، لیکن او به دلیل اوضاع نابسامان حاکم بر اجتماعات آن روزگار و سرخوردگی شدید از قابلیت‌های دین و مقدرات بشری در راه اصلاح، بازگشت به طبیعت را به عنوان راه حل توصیه می‌کند. نک: (۸).

54. transcendental

۵۵. تعبیری از ویلیام جیمز هست که با بیان فوق‌تغایر دارد. او می‌گوید: «دین، بخش مهمی از تاریخ خودخواهی بشری است». نک: (۳۸، ص: ۴۹۱).

56. transcending of human biological nature

۵۷. گیسلر معتقد است تعاریف و تلقی‌ات عرضه شده از سوی کواستن‌بام، فروید، کوفمان، سارتر، دیویی، فروم و تیلیش درباره‌ی دین و تمایل دینی انسان، در همین رهیافت جای می‌گیرد. نک: (۱۶، ص: ۴۳).

58. body

59. soteriology

۶۰. این بحث در مقال دیگری تفصیل یافته است و در این‌جا به اشاراتی از آن اکتفا شده است.

منابع

۱. آرون، ریمون، (۱۳۷۰)، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
۲. الیاده، میرچا، (۱۳۷۲)، *رساله در تاریخ/دیان*، ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: سروش.
۳. باربور، ایان، (۱۳۷۴)، *علم و دین*، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴. پالس، دانیل، (۱۳۸۲)، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه‌ی محمد عزیز بختیاری، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۵. تامسون، کینت و دیگران، (۱۳۸۱)، *دین و ساختار اجتماعی*، ترجمه‌ی علی بهرام‌پور و حسن محدثی، تهران: کویر.
۶. دورکیم، امیل، (۱۳۸۳)، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
۷. روز، رابرت، و سیمور، مارتین لیپست، (۱۳۷۳)، *جامعه‌شناسی سیاسی*، ترجمه‌ی محمدحسین فرجاد، تهران: توس.

۸. روسو، ژان، ژاک، (۱۳۶۸)، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه‌ی علی زیرک‌زاده، تهران: ادیب.
۹. سارتر، ژان پل، (۱۳۴۴)، *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه‌ی مصطفی رحیمی، تهران: نیلوفر.
۱۰. سایکس، استون، (۱۳۷۴)، *فریدریش شلایرماخر*، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: گروس.
۱۱. شجاعی‌زند، علی‌رضا، "ریشه‌ی دین و منشأ دین‌داری"، *مجله‌ی علوم اجتماعی دانشگاه فردوسی*، د. ۱، ش. ۲، تابستان ۱۳۸۳.
۱۲. فویرباخ، لودویگ، (۱۳۷۳)، *ذات مسیحیت*، در: *لارنس استپلویچ. هگلی‌های جوان*، ترجمه‌ی فریدون فاطمی، تهران: مرکز.
۱۳. کوزر، لوئیس، (۱۳۷۰)، *زندگی و اندیشه‌ی بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: علمی.
۱۴. کین، سم، (۱۳۷۵)، *گابریل مارسل*، ترجمه‌ی مصطفی ملکیان، تهران: گروس.
۱۵. کیوپیت، دان، (۱۳۷۶)، *دریای ایمان*، ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران: طرح‌نو.
۱۶. گیسلر، نورمن ال، (۱۳۷۳)، *فلسفه‌ی دین*، دو مجلد، ترجمه‌ی حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: حکمت.
۱۷. نیچه، فردریک ویلهلم، (۱۳۵۲)، *دجال*، ترجمه‌ی عبدالعلی دستغیب، تهران: آگاه.
۱۸. وبر، ماکس، (۱۳۸۲)، *دین، قدرت، جامعه*، ترجمه‌ی احمد تدین، تهران: هرمس.
۱۹. همیلتون، ملکلم، (۱۳۷۷)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: تبیان.
۲۰. هیک، جان، (۱۳۷۶)، *فلسفه‌ی دین*، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، تهران: الهدی.
۲۱. هیوم، دیوید، (۱۳۶۰)، *تاریخ طبیعی دین*، ترجمه‌ی حمید عنایت تهران: خوارزمی.

22. Bataille, Georges. (1992), *Theory of Religion*, Trans. By Robert Hurley, New York: Zone Book.

23. Beckford, James, A, (1980), "Scientology, Social Science and the Definition of Religion," <http://www.humanrights-germany.org/experts/eng/>

24. Bellah, Robert, (1964), "Religious Evolution," in: *American Sociological Review*, 29, pp. 358-74.

25. Berger, Peter, L, (1969), *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Garden City: Doubleday & Company, Inc.
26. Berger, Peter, L, (1974), "Some Second thoughts on Substantive Versus Functional Definitions of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 13, No. 2, Jun. 1974, pp. 125-133.
27. Beyer, Peter, (2003), "Conceptions of Religion: On Distinguishing Scientific, Theological and Official Meanings," *Social Compass*, Vol. 50, Issue. 2, Jun. 2003, pp. 141-160.
28. Bowie, Fiona, (2000), *The Anthropology of Religion*, Oxford: Blackwell.
29. Dobbelaere, Karl, (1999), "Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization", *Washington*, Fall, 60(3), pp. 229-247.
30. Dobbelaere, Karl, And Jan, Lauwers, (1973), "Definition of Religion: A Sociological Critique", *Social Compass*, XX, 1973-4, pp. 535-551.
31. Feuerbach, Ludwig, (1989), *The Essence of Christianity*, New York: Prometheus Books.
32. Flower, J. Cyril, (1927/2001), *An Approach to the Psychology of Religion*, London: Routledge.
33. Gosselin, Paul, B, (1986), "A Cybernetic Approach to the Definition of Religion," <http://www.smizdat.qc.ca/>.
34. Herbrechtmeier, Williams, (1993), "Buddhism and the Definition of Religion: One More Time", *Journal for the Scientific Study of Religion*, May. 1993, Vol. 32, No. 1, pp. 1-17.
35. Holbrook, Clyde, A, (1975), "The Ambiguities of Transcendence," *The Christian Century*, Dec. 24, 1975, pp. 1180-1183.
36. Horton, Robin, (1960), "A Definition of Religion and its Uses," 90, pp. 201-226.
37. Kirkland, Russell, (1976), "Defining Religion", <http://kirkland.myweb.uga.edu/>
38. James, William, (1982), *The Varieties of Religious Experience*, USA: Penguin Book.

39. Lambert, Yves, (1999), "Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms", Fall.
40. Leuba, James, Henry, (1912), *The Psychological Study of Religion: Its Origin, Function and Future*, New York: MacMillan.
41. Livingston, James, C, (1993), *Anatomy of the Sacred: An Introduction to Religion*, New York: Penguin Books.
42. Luckmann, Thomas, (1967), *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: Macmillan.
43. Maduro, Otto, (2002) "On the Theoretical Politics of defining Religion," *Social Compass*, Vol. 49, Issue 4, Des. 2002, pp. 601-605.
44. O'Dea, Thomas, F, (1966), *The Sociology of Religion Englewood Cliffs, NJ: Prentic Hall.*
45. Robertson, Roland, (1970), *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford: Basil Blackwell.
46. Runciman, W. Garry, (1969), "The Sociological Explanation of Religious Beliefs", *Archives Europeenes de Sociologie*, 10, 1969: pp. 149-191.
47. Smart, Ninian, (1969), "Meaning in Religion and Meaning of Religion", *Colloquim Paper*: University of Lancaster.
48. Smart, Ninian, (1983), *Worldviews: Cross-cultural Explorations of Human Beliefs*, New York: Charles Scribner's Sons.
49. Turner, Bryan, S, (1983/1991), *Religion & Social Theory*, London: Sage.
50. Ward, Lester, F, (1898), "The Essential Nature of Religion", *International Journal of Ethics*, 8, 1898: pp. 169-92.
51. Weber, Max, (1922 org.1963), *The Sociology of Religion*, trans. Ephraim Fischhoff, Boston: Beacon Press.
52. Weigert, Andrew, J, (1974), "Functional, Substantive, or Political? A Comment on Berger's Second Thoughts on Defining Religion," *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 13, No. 4, Dec. 1974, pp. 483-486.
53. Wilber, Ken, (1983), *Sociable God: A Brief Introduction to a Transcendental Sociology*, New York: New Press.

54. Woodhead, Linda & Paul Heelas, (2000), *Religion in Modern Times*, Oxford: Blackwell.

55. Yinger, J, Milton, (1970), *The Scientific Study of Religion*, New York: Macmillan.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی