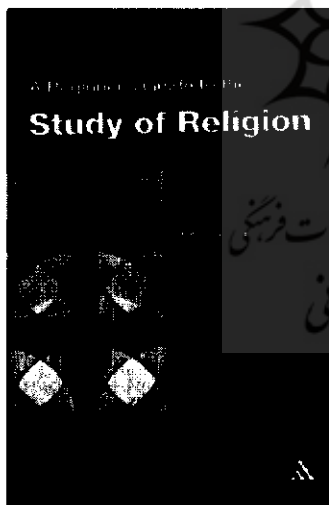


## راهنمای دین پژوهی در آغاز هزاره سوم

سیدحسن اسلامی\*



*A Beginner's Guide to the Study of Religion*, Bradley L. Herling, London: Continuum, 2007.

اگر بخواهید با رشته دین پژوهی و جایگاهش در غرب آشنا شوید و برای خواندن منابع مفصل وقت نداشته باشید، می‌توانید این کتاب را انتخاب کنید که به اختصار و بدون مفروض گرفتن اطلاعاتی خاص، علاقه‌مندان را با این عرصه آشنا می‌کند. هرلینگ، استادیار دین پژوهی، با بهره‌گیری از تجربه معلمی خود در این زمینه، به انبوه یافته‌ها و نظریات کلاسیک و معاصر این عرصه روی می‌آورد تا آنها را به زبانی ساده، بی‌آنکه عمق مطلب را فدای سادگی کند، در اختیار خوانندگان قرار دهد و به آنان بیاموزد که دین و مظاهر آن را به چه شیوه‌هایی می‌توان فهم کرد.

---

\* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

این کتاب، افزون بر مقدمه‌ای درباره ضرورت و گستره کار، پنج فصل دارد. در فصل نخست پس از تأکید مجدد بر حضور فزاینده دین در جامعه جهانی و ضرورت فهم این پدیده، چهار گام اساسی برای فهم دین و کسب بینش برای مواجهه با آن ارائه شده است. دومین فصل درباره معنا و ضرورت نظریه در دین‌پژوهی و عناصر اساسی هر نظریه، بحثی کاربردی به دست می‌دهد. سومین فصل به معرفی نظریه‌های کلاسیک درباره دین می‌پردازد و خواننده را با دیدگاه کسانی چون اتو، جیمز، ویر، ترنر، و گپرتس آشنا می‌کند. در چهارمین فصل با نظریات مارکس، فروید، یونگ، الیاده، و اسمارت آشنا می‌شویم. پنجمین فصل کتاب جایگاه فعلی دین‌پژوهی در غرب و مسائل اصلی آن را به اختصار معرفی می‌کند و از آنجا که هدف کتاب افزایش سواد نظری خواننده است، نویسنده به نقل نظریات گوناگون اکتفا نمی‌کند، بلکه بعد از توضیح هر نظریه، نخست در کادری گوهر آن نظریه را از زبان صاحبش می‌آورد و سپس طی چند جمله به خواننده تعلیم می‌دهد که این نظریه را چگونه به کار بندد و با آن چسان به مسائل دینی بنگرد. با این سازماندهی، هرلینگ بحث خود را آغاز می‌کند.

### ۱. اصول فهم دین

دین برخلاف پیش‌بینی‌های مخالفانی که آن را از بین‌رفتنی می‌دانستند، همچنان عنصری نیرومند است و بر عرصه‌های گوناگون ملی و جهانی تأثیرگذار؛ از این رو، لازم است که آن را درست بشناسیم. برای رسیدن به این هدف، اینکه اطلاعات خود را نسبت به دین معینی افزایش دهیم کافی نیست، بلکه مهم‌تر آن است که بدانیم چگونه یک دین را فهم و داده‌های دینی را تفسیر کنیم.

برای این کار باید خود را به این چهار اصل اساسی مطالعات روشمند مجهز کنیم: خودآگاهی، مقایسه، آشنایی‌زدایی و همدلی. مقصود از خودآگاهی آن است که به پس‌زمینه ذهنی، پیشداوری‌ها و گرایش‌های خود در مقام پژوهشگر ادیان واقف باشیم. مقایسه دومین اصلی است که باید رعایت شود؛ به گفته ماکس مولر: «آنکه یکی را می‌شناسد، هیچ کس را نمی‌شناسد». هنگام مقایسه دیدگاه خودمان با دیگری است که افزون بر شناخت آن دیگری، متوجه تفاوت‌های خود نیز می‌شویم و شناخت عمیق‌تری از خود به دست می‌آوریم. سومین اصل آشنایی‌زدایی است؛ یعنی بیاموزیم که به

چیزهای آشنای پیرامون خود نیز چنان بنگریم که گویی برای اولین بار است با آنها مواجه می‌شویم. چهارمین اصل در فهم دین و عمل متدینان همدلی است؛ یعنی آنکه بتوانیم از دید آن «دیگری» به مسئله بنگریم. برای این کار، به گفته نینیان اسمارت، باید یک فرسنگ با کنش آن «دیگری» راه برویم و به افق فکری و فرهنگی او نزدیک شویم. این گام‌ها یا اصول به ما کمک می‌کنند تا «دیگری» را بشناسیم و با او وارد دیالوگ شویم؛ برای مثال هنگامی که یک پروتستان متوجه می‌شود که شخص مسلمان نیز به توحید قائل است، به نکته‌ای آشنا پی می‌برد و می‌تواند او را درست‌تر درک کند. پس از آموختن و به کار بستن این اصول و ممارست در آنها می‌توانیم از نظریاتی که درباره دین ارائه شده است بهتر استفاده کنیم.

## ۲. مفهوم و کارکرد نظریه

نظریه ابزار کار دانشجوی دین‌پژوهی است و بدون آن، وی تنها موفق به گردآوری اطلاعاتی پراکنده می‌شود. نظریه یا تئوری (theory)، با توجه به ریشه یونانی آن، به معنای دقیق و با تأمل دیدن است. هنگامی که ما به کمک یک نظریه داده‌ها را بررسی می‌کنیم، از روشی برای فهم بهتر داده‌ها و مشاهدات خود استفاده کرده‌ایم و این کاری است که همه ما روزانه برای فهم حوادث پیرامون می‌کنیم. نظریه به ما کمک می‌کند تا چهار کار اصلی را بهتر انجام دهیم: ۱. تعریف، ۲. توصیف، ۳. تبیین و ۴. پیش‌بینی. البته این چهار کار درهم‌تنیده هستند و در عمل، نمی‌توان آنها را کاملاً از هم متمایز ساخت.

نخستین کار یک نظریه به دست دادن تعریفی جامع از پدیده‌ها است. اما این کاری است دشوار؛ برای مثال تعریفی که فرهنگ‌ها از دین به دست می‌دهند شامل همه دین‌ها نیست. مشکل دیگر آن است که ما دوست داریم جنبه خاصی از دین را برجسته کنیم؛ در نتیجه تعریف خود را به گونه‌ای سامان می‌دهیم که آن جنبه را دربر می‌گیرد و جنبه‌های دیگر را مغفول می‌گذارد. بدین ترتیب هر تعریفی با مشکل مواجه می‌شود؛ در عین حال نمی‌توان منتظر تعریفی جامع ماند. راه حل آن است که همواره تعریفی موقتی و قابل بازنگری به دست دهیم و فراموش نکنیم که «نقشه قلمرو نیست».

توصیف هنگامی رخ می‌دهد که از کلی به جزئی حرکت می‌کنیم و می‌کوشیم موارد معینی را به دقت وصف کنیم. این کار آسان به نظر می‌رسد، لیکن موانعی سر راه ما

وجود دارد: فرض کنید می‌خواهیم از جایی که از آن نفرت داریم گزارشی تهیه کنیم یا از عملی دینی که با آن مخالفیم توصیفی به دست دهیم، چنین توصیفی جانبدارانه و سرشار از سوگیری خواهد بود. برای رهایی از این پیش‌داشته‌های ذهنی دو راه وجود دارد: یکی پدیدارشناسی و دیگری توصیف غلیظ یا انبوه (thick description).

هنگام به‌کارگیری روش پدیدارشناسی، دو کار انجام می‌دهیم: ۱. همه باورهای خود را معلق می‌کنیم و ۲. اجازه می‌دهیم تا پدیدارها خود را آن‌گونه که هستند بر ما نمایان کنند. در روش توصیف غلیظ، که به وسیله کلیفورد گیرتز (Clifford Geertz)، مردم‌شناس برجسته آمریکایی معرفی شده است، به‌دقت همه رویدادها را ثبت می‌کنیم؛ برای مثال دو پسر همزمان به یک‌دیگر چشمک می‌زنند؛ اما اولی به دلیل تیک عصبی چشمک می‌زند و دومی برای انتقال رازی این کار را می‌کند. حال پسر سومی که سر میز نشسته است، برای مسخره کردن چشمک شخص اول، کار او را تقلید می‌کند. کنش هر سه به ظاهر یکسان است و اگر کسی بخواهد از شیوه توصیف رقیق (thin description) استفاده کند، عمل هر سه را به‌گونه‌ای مشابه گزارش خواهد کرد.

در توصیف غلیظ پدیده دین، شخص با تصویری عام برای حل مسائل پیش می‌رود — هرچند در اینجا نیز شخص با ذهنی کاملاً خالی شروع نمی‌کند — و می‌کوشد تا دین را در پیوند با مفاهیمی چون وحدت‌بخشی، عقلانیت، فاعل، جهان‌بینی، ساختار، مراسم، شعائر و کارکرد آنها درک کند. در هر توصیفی، نظریه وجود دارد و ما توصیف صرف (mere description) نداریم.

سومین وظیفه نظریه تبیین است. ما همواره در پی آن هستیم تا علل رخ دادن حوادث یا جریان امور را توضیح دهیم. طی دو قرن اخیر، عالمان علوم اجتماعی کوشیده‌اند که دین را توضیح دهند و علت وجودی آن را تبیین کنند. این تبیین معمولاً دو صورت به خود گرفته است: نخست، تبیین بر اساس منشأ (genetic explanation) که طی آن کوشش می‌شود با ردیابی ریشه تاریخی و خاستگاه دین، ماهیت آن تبیین گردد. دوم، تبیین بر اساس کارکرد (functional theories of religion) که طی آن بر اساس کارکردی که دین در جامعه دارد، ماهیت آن تبیین می‌شود. این دو نوع تبیین به نوعی دچار تفکر تقلیل‌گرایانه یا فروگاهشی (reductionism) می‌شوند و در پی آن می‌گردند تا به جای فهم دین، تنها بر اساس وجهی از آن، حقیقت دین را تبیین کنند. گاوین فلاد (Gavin Flood)

در عرصه دین‌شناسی دو نوع فروگاهش را شناسایی کرده است: فروگاهش فرهنگی (cultural reductionism) که بر اساس آن، دین توهمی قلمداد می‌شود که از سوی طبقات حاکم اجتماعی برای تخدیر توده‌ها ساخته شده است. دوم فروگاهش طبیعی یا پاکسازانه (naturalistic or eliminative reductionism) که طبق آن با تحلیل مغز و بررسی اینکه شناخت یا زبان چگونه عمل می‌کند، تلاش می‌شود تا دین و عملکرد آن تبیین شود و روشن گردد که شناخت دینی چگونه است. غالباً این نوع نگرش به دین و این قبیل تبیین‌ها، با شکاکیت هم‌دست و در انتظار مرگ دین هستند. با این همه، نباید تبیین را لزوماً به معنای تقلیل‌گرایی در نظر گرفت. ما ناگزیر از تبیین هستیم؛ اما باید به‌مثابه ابزار به آن بنگریم و بهوش باشیم که برای همه پدیده‌ها از تبیینی واحد استفاده نکنیم.

چهارمین کنش نظریه پیش‌بینی است. یک پزشک با داشتن نظریه‌ای خاص درباره بیماری می‌تواند پیش‌بینی کند که چه اتفاقی خواهد افتاد. در دین‌پژوهی نیز چنین است. برای نمونه نهد نفر از هواداران جیم جونز یا اعضای معبد مردم (People's Temple) در سال ۱۹۷۸ خودکشی کردند. این اتفاق هنگامی رخ داد که پلیس مداخله کرد و می‌خواست آنان را متفرق یا بازداشت کند. در همان هنگام، برخی محققان دین‌پژوهی با شناختی که از ماهیت گروه‌های مکاشفه‌ای (apocalyptic groups) داشتند، پیش‌بینی می‌کردند که اعضای این فرقه در صورت شدت عمل، آماده شهید شدن و دوری از این عالم پلید هستند؛ با این حال مقامات به هشدار و پیش‌بینی آنان توجهی نکردند.

با این حال معضلی جدی بر سر راه دین‌پژوهان قرار دارد و آن مسئله خودی / بیگانه (the insider/outsider problem) یا بیرونی‌بودن در فهم دین است. برای آشنایی با یک فرهنگ، دانستن زبان گفتاری آن کافی نیست؛ بلکه باید وارد آن شد و با آن زیست تا به تدریج رازهایش را بر ما بگشاید، به‌گونه‌ای که خودی به شمار رویم. اما اگر خودی شویم در این صورت توانایی قضاوت بی‌طرفانه خود را از دست داده‌ایم و چه بسا همچون مؤمنی ملتزم عمل کنیم. اینجاست که برای فهم درست یک دین باید خودی شویم و در عین حال برای حفظ توان انتقادی و بی‌طرفی خود باید همچنان برکنار باشیم. تفسیر آکادمیک یک عمل دینی، نیازمند بیرونی‌بودن و از بیرون نگرستن است؛ در حالی که برای اطمینان از صحت تفسیر این عمل، باید خودی باشیم. درباره حجیت داوری متدینان یا ناظران بیرونی دو دیدگاه متضاد وجود دارد. برخی بر این نظر هستند

که اعتبار نهایی یک تفسیر از آن خود متدینان است؛ خانگی داند که اندر خانه چیست. از سوی دیگر کسانی مدعی هستند که شخص متدین درگیر عواطف و عقاید خویش است و توان بیرون آمدن از شبکه اعتقادی خود را ندارد؛ پس داوری متخصص بیرونی بر داوری او مقدم است.

البته خودی و بیگانه بودن، خود درجاتی دارد. اینجا است که درجات یا مراتب معنایی مطرح می‌شود که طبق آن چهار سطح معنایی در دین‌پژوهی معرفی می‌شود. سطح اول، سطح مستقیم یا بی‌واسطه است؛ یعنی همان سطحی که شخص مؤمن اعمال خود را انجام می‌دهد، برای مثال آیاتی از کتاب مقدس را با احترام و اعتقاد قرائت می‌کند. سطح دوم، سطح تأملی است که در آن متکلم یا مفسر از درون دین، ابعاد این آیات را بررسی و تفسیر می‌کند. سطح سوم، سطح آکادمیک است که در آن، دین‌پژوه در مقام ناظر بیرونی به بررسی این آیات و معنای اجتماعی آن دست می‌زند و نتیجه می‌گیرد که مثلاً نماز جماعت مایه تقویت همبستگی اجتماعی است. سطح چهارم معنایی همان سطحی است که شخص دین‌پژوه در آن می‌کوشد تا بر مشکلات معنایی غلبه کند و ابزارهای مفهومی خود را بازنگری و در صورت لزوم تعویض کند و جایگاه خود را در این سطوح معنایی روشن سازد و بداند که در کدام پله این نردبان ایستاده است تا بتواند از این پله به پله دیگر برود. هرچند به این پرسش که کدام تفسیر اعتبار نهایی دارد؛ تفسیر خودی یا بیرونی، پاسخی قطعی داده نشد، اما آگاهی به این نکات و فهم اینکه شخص عامل در کدام سطح قرار دارد، به ما کمک می‌کند تا برخی از موانع را برطرف سازیم.

### ۳. نظریه‌های کلاسیک دین‌پژوهی: بخش اول

دین‌پژوهی رشته‌ای مدرن است و در قرن نوزدهم به بعد شکل گرفت. پیش از آن موضعی بیرون از دین یافت نمی‌شد تا از آنجا بتوان به دین نظر افکند. سه عامل مهم در پدید آمدن توجه به دین‌پژوهی نقش داشتند. اولین عامل روشنگری و تکیه انحصاری بر عقل بود دکارت کار خود را با شک آغازید و بعدها این مسئله همه ابعاد جامعه از جمله دین را دربر گرفت. روشنگری کانت و تأکید بر اینکه دین باید تنها در محدوده عقل و بنیاد آن عقلانی باشد، امکان بررسی برون دینی را فراهم ساخت. عامل دومی که

به گسترش این رشته کمک کرد، مواجهه اروپاییان با فرهنگ‌های دیگر، عمدتاً شرقی و هندی، بود. این مواجهه و ترجمه متون مقدس هندی و آشنایی با آیین هندو و بودیسم، نگرش انحصاری و استعلایی مسیحیان را سست و به رشد این رشته کمک کرد. سومین عامل گسترش مطالعه علمی و نقد تاریخی کتاب مقدس بود که نشان داد این متن طی نسل‌ها و به دست کسان متعدد و متفاوتی نوشته شده است و به این صورت نمی‌توان آن را وحی الاهی دانست. نقادی دقیق کتاب مقدس، نشان داد که کتاب‌های مقدس دیگر ادیان نیز می‌توانند همان قدر معتبر و محترم باشند.

پس از این تمهیدات لازم است که برخی نظریات معروف در این باره را نیز بشناسیم و آنها را به کار گیریم. نظریاتی که در این فصل ارائه شده‌اند از فرد به جمع حرکت می‌کنند و این پرسش را پدید می‌آورند که دین ریشه در فرد دارد یا جامعه؟

### ۱-۳. دین به مثابه تجربه‌ای یگانه

روشنگران آلمانی، به خصوص کانت، دین را امری کاملاً عقلانی می‌دانستند و بر آن بودند تا آن را بر اساس عقلانیت صرف استوار کنند. در برابر این عقلانیت حداکثری، شاهد شورش رمانتیسیسم هستیم که برای احساس و عواطف نیز سهمی در دین قائل است و به آن اولویت می‌دهد. فردریک شلاپر مایر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) به دین به مثابه تجربه‌ای خاص یا تجربه اقیانوسی (oceanic) می‌نگرد، یعنی همان حالتی که هنگام خیره شدن به دریا یا ستارگان تجربه می‌کنیم. در این حال، احساس هیبت، مهابت و احترام همراه با ترس خاصی به ما دست می‌دهد و این گوهر تجربه دینی است.

رودولف اتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷) در کتاب معروف خود *امر قدسی* (*Das Heilige (the Holy)*) به بسط این ایده می‌پردازد و نشان می‌دهد که تجربه دینی امری غیر قابل توصیف با واژگان بیرون دینی و فروگاهش‌ناپذیر است و تنها شخص دیندار می‌تواند این تجربه را از سر بگذراند. ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰) در کتاب *گونه‌های تجربه دینی* (*The Varieties of Religious Experience*) با تأکید بر بعد غیرعقلانی دین آن را به احساس یگانگی و دریافت بینش یا دانشی عمیق تفسیر می‌کند و طی تحلیلی، برای تجربه دینی چهار معیار

برمی‌شمارد: ۱. بیان‌ناپذیری، ۲. معرفت‌بخشی، ۳. گذرا بودن و ۴. منفعل بودن شخص در برابر این تجربه.<sup>۱</sup>

### ۲-۳. دین و کارکرد اجتماعی‌اش

در برابر تفسیرهایی که بر بعد معنوی و درونی دین تأکید می‌کنند، نظریاتی وجود دارند که دین را منحصرأ یا عمدتاً امری با کارکردی اجتماعی می‌شناسانند، از این میان می‌توان به نظریات دورکیم و مارکس اشاره کرد.

امیل دورکیم اندیشه‌هایش را در کتاب *صور اولیه حیات دینی* منعکس کرد. وی به جای پیش کشیدن بعد فردی یا جنبه مابعدالطبیعی دین، دو مفهوم را مطرح کرد که امروزه از مصطلحات رایج این حوزه است: مقدس (sacred) و عرفی (profane) و بر اساس آن دست به تقسیم جامعه به دو حوزه مقدس و عرفی زد. از نظر او، معنای دین را نباید در تجربه دینی فردی جست، برعکس دین امری اجتماعی است.

گفتمی است که در زمان دورکیم، سه نظریه درباره خاستگاه دین وجود داشت: ۱. توحید اولیه، ۲. طبیعت‌پرستی و ۳. آنیمیسم. برخی محققان در قرن هیجدهم به بعد، با توجه به مشاهده ادیانی از سلسله غیرابراهیمی در سراسر جهان، نتیجه گرفتند که دین خاستگاهی الهی و توحیدی دارد که بعدها به دست بشر تحریف شده است. در زمان دورکیم، ویلهلم اشمیت دفاعی علمی از این دیدگاه به دست داد و با استدلالی بر اساس اطلاعات قوم‌نگارانه در میان قبائل بومی آمریکایی نشان داد که آنان خدای آسمانی را می‌پرستند. در مقابل این نظریه، ماکس مولر و همفکرانش پیشنهاد می‌کردند که بشر اولیه بر اثر ترس و وابستگی به طبیعت، به پرستش مظاهر آن روی آورده است و سپس به خدای آسمانی رسیده است. دیدگاه سوم از آنیمیسم یا جاندارانگاری دفاع می‌کرد که بر اساس یافته‌های ادوارد برنت تیلور قرار داشت.

۱. برای توضیح بیشتر در این باره، نک: مسمود آذربایجانی، *روان‌شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ و چارلز تیلور، *تنوع دین در روزگار ما: دیداری دوباره با ویلیام جیمز*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: شور، ۱۳۸۷.



دورکیم از دیدگاه خاص خود که بر مطالعه ادیان اولیه و توت‌پرستی استوار است دفاع می‌کند. وی با تحلیل مفصل توت‌پرستی نتیجه می‌گیرد که گوهر آن در همه ادیان وجود دارد. طبق نظر وی، دو کارکرد اصلی دین عبارت‌اند از: ۱. ایجاد حس تعلق و همبستگی اجتماعی و ۲. تقدیس جامعه و نهادهای آن. دیدگاه دورکیم، مانند دیگر معاصران خود بر اساس نوعی نگرش برتری‌طلبانه نسبت به خود و پست شمردن و ابتدایی دانستن قبائل توت‌پرست استوار بود. همچنین وی به بهای تقدیس جامعه، از اعتبار فرد می‌کاهد و تبیین‌های فردی را نادیده می‌گیرد.<sup>۱</sup>

ماکس وبر، با نگرش تفهیمی (Verstehen (understanding)) خود در پی درک دین بود و با تحلیل اخلاقیات پروتستانی و تأکید بر پیشه (calling)، نقش آن را در پیدایش سرمایه‌داری نشان داد.<sup>۲</sup>

کلیفورد گیرتس (۱۹۲۶-۲۰۰۶) مردم‌شناس آمریکایی، در مقاله نامور خود «دین به‌مثابه دستگاهی فرهنگی» (Religion as a cultural system) بر آن است که دین، به‌عنوان بخشی از فرهنگ، مجموعه‌ای از نمادها است. نماد چیزی محسوس است که برای اشاره به امری نامحسوس و ایده‌ای خاص تعیین شده است. این نمادها به هم مرتبط هستند و هر نماد به نماد دیگر راه می‌برد و در نهایت، همچون زبان، مجموعه‌ای معنا دار از معانی را فراهم می‌سازند و به این شکل به جهان معنا می‌دهند و نقشه آن را ترسیم می‌کنند و به ما نحوه زیست در آن را می‌آموزند. این قابلیت دستگاه نمادین دین، به دو صورت عرضه می‌شود: «مدل‌هایی از» (models of) و «مدل‌هایی برای» (models for). مدل‌های گونه نخست به ما تصویری از جهان آن‌گونه که هست به دست می‌دهند و مدل‌های نوع دوم به ما می‌گویند که چگونه جهان را بسازیم و آن را شکل دهیم. بدین ترتیب، دین هم جهان را تفسیر می‌کند و هم به ما می‌گوید که چگونه در آن زندگی کنیم و یا دگرگونش سازیم. دین از طریق مراسم و شعائر در پیروانش حالات و

۱. برای آشنایی بیشتر با دیدگاه وی، نک: سید حسن اسلامی، «رهیافت دین‌شناختی دورکیم؛ نظریه و تحلیل»، *مفت آسمان*، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۸۲.

۲. برای آشنایی بیشتر با دیدگاه وی، نک: سید حسن اسلامی، «اخلاق پروتستانی در صد سالگی»، *مفت آسمان*، شماره ۲۳، پاییز ۱۳۸۳.

انگیزه‌هایی (moods and motivations) پدید می‌آورد و در آنان خلیقیات و نگرش‌هایی ایجاد می‌کند که طبق آنها در شرائط گوناگون عمل می‌کنند و بر اساس این انگیزه‌ها به پیش رانده می‌شوند.

اما چگونه مجموعه‌ای از نمادهای ناظر به مفاهیمی انتزاعی قادر به چنین کاری هستند و می‌توانند در ما حالات و انگیزه‌هایی برای رفتار ایجاد کنند؟ گیرتس، با الهام از ماکس وبر، معتقد است که مهم‌ترین معضل جهان مسئله بی‌معنایی و رنج‌های پیش‌بینی نشده است و اینکه انسان‌های خوب چه بسا کیفرهای سخت دارند. بدین ترتیب مهم‌ترین کنش دین آن است که به پیروان خود بیاموزد در جهان، حقیقتی متعال وجود دارد و این عالم نظام‌مند است. اما، در اینجا گیرتس ایده خاص خود را بیان می‌کند؛ هدف دین گریز یا اجتناب و یا حل رنج نیست، بلکه می‌کوشد به پیروان خود تعلیم دهد که از رنج‌های دنیوی، امری معنادار و تحمل‌پذیر بسازند.

#### ۴. نظریه‌های کلاسیک دین‌پژوهی: بخش دوم

هرلینگ با اشاره به تمثیل غار افلاطونی و کشف حقیقت، بر آن است که واژه تئوری، در معنای یونانی آن به معنای دیدن عمق یا حقیقت چیزی است. کسانی که از دیوار غار روگردان شده‌اند، حقیقت دین را کشف کرده‌اند. اما این حقیقت از نظر عده‌ای به زیان دین است و از نظر عده‌ای به سود دین. حال، انتخاب با شما است؛ اما مهم آن است که حتی تندترین نقدهای ضد دین نیز می‌توانند مفید واقع شوند.

#### ۴-۱. دین به مثابه توهم

کانت شجاعت دانستن را شعار خود ساخت و هگل این ایده را بسط داد و گفت که روح یا ذهن خدایی، در مسیر ساختن انسان، از خود بیگانه شده است و در نهایت به آگاهی کامل می‌رسد. فوئرباخ، بر عکس مدعی شد که انسان با ساختن خدا و فرا افکندن اوصاف خود به موجودی دیگر، از خود بیگانه شده است و با کنار نهادن او به خود آگاهی می‌رسد. با این نحوه تفکر دو اصطلاح کلیدی وارد عرصه نقد دین شد: از خود بیگانگی (alienation) و فرافکنی (projection). بعدها متفکرانی چون مارکس و فروید این شیوه استدلال را تا نهایت منطقی خود پیش بردند.

کارل مارکس در پی آن بود تا شرایط فکری مردم را بر اساس شرایط اقتصادی آنان تبیین کند. با این نگرش وی دین را نوعی ایدئولوژی، و البته از بدترین نوع آن، می‌داند؛ زیرا بر واقعیت اجتماعی پرده پندار می‌افکند و مردم را از دیدن وضع خود باز می‌دارد. به همین سبب وی خصم آشتی‌ناپذیر دین بود و بر آن بود که «نقد دین» مقدمه هر نوع نقدی است؛ زیرا دین وضع تحمل‌ناپذیر محرومان را با دادن وعده‌های اخروی تحمل‌پذیر می‌کند و آنان را به پذیرش وضع موجود و تسلیم‌شدن فرامی‌خواند. وی در جملاتی معروف نوشت: «انسان مذهب را می‌سازد، مذهب انسان را نمی‌سازد... رنج مذهبی هم بیان رنج واقعی و هم اعتراض بر ضد آن است. مذهب آه مخلوق ستم‌دیده، احساس جهانی بی‌احساس، و جان اوضاعی بی‌جان است. مذهب ایون مردم است.» به همین سبب وی خواستار از میان برداشتن دین، از طریق تغییر مناسبات اقتصادی حاکم بر جامعه بود. مارکس، به‌رغم ستیز با دین، خود دینی دنیوی بنیاد نهاد که رستاخیز آن در روی زمین پدید می‌آید و با پدیدار شدن جامعه‌ای بدون مالکیت و طبقات اقتصادی، بهشت زمینی محقق می‌شود.<sup>۱</sup>

زیگموند فروید نیز همچون مارکس نامی آشنا است و اصطلاحاتی که به کار گرفت، مانند «خود»، «ناخودآگاه» و «گفتار درمانی» امروزه در فرهنگ ما کاربرد فراوان دارد. وی نگرشی دین‌ستیزانه داشت و آن را توهم می‌پنداشت و در اثر معروف خود *آینده یک پندار*، به تحلیل دین از این منظر دست زد و ریشه دین را در ترس و هراس از تنهایی و نیاز کودک به والدینش دانست. وی نیز مانند مارکس دین را نوعی فرافکنی و در نتیجه توهم و به تعبیر خودش نوعی روان‌پریشی (neurosis) عمومی می‌داند که همه بشریت اسیر آن است، با این تفاوت که مارکس از منظر جامعه‌شناختی به دین می‌نگرد و آن را در ساختار اقتصادی جامعه می‌یابد، حال آنکه فروید با نگاهی روانکاوانه ریشه دین را در درون شخص و ناخودآگاه او قرار می‌دهد و با اشاره به برخی کارکردهای مثبت دین، آن را در نهایت «سمی شیرین یا تلخ - شیرین» می‌داند.<sup>۲</sup>

۱. برای توضیح بیشتر در این باره نک: سید حسن اسلامی، درمیافت دین‌شناختی مارکس؛ نظریه و تحلیل، مکتب آسمان، شماره ۳۸، تابستان ۱۳۸۷.

۲. برای توضیح بیشتر در این باره، نک: غلامحسین نوکلی، نخستگاه دین از نگاه فروید؛ رویکردی انتقادی، تهران: سپهروردی، ۱۳۸۳.

## ۴-۲. پدیدارشناسی دین

کارل یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱) به جای نگرش فروکاهشی به دین، می‌کوشد به دین از منظر پدیدارشناسانه بنگرد. از این منظر، اثبات یا ابطال اعتقادات کلامی مطرح نیست؛ بلکه به دنبال آن است تا نشان دهد معتقدان به یک باور چگونه به آن می‌نگرند. وی در کتاب *روان‌شناسی و دین* (۱۹۳۷)، با دیدگاه فروید مخالفت کرد و شیوه پدیدارشناسانه را در فهم دین به کار بست. او با قبول ضمیر ناخودآگاه، آن را مثبت و در عین حال عنصری جمعی خواند که همانند زن‌های ما، از نسلی به نسلی منتقل می‌شود و در خود کهن‌الگوها یا سرنمون‌هایی (archetypes) دارد که سرچشمه هنر و دین هستند. این کهن‌الگوها آینده و حال را معین می‌کنند و بنیاد معنادهی رفتار ما به شمار می‌روند و در عین حال بیانگر خرد جمعی انسان هستند که طی قرون متمادی شده و بخشی از ساختار ذهن ما شده‌اند.

منتقدان یونگ گفته‌اند که در برابر تفکر تقلیل‌گرایانه کسانی چون مارکس یا فروید، وی از موضعی کلامی از دین دفاع می‌کند و به جای پدیدارشناسی، یعنی توصیف دین آن‌گونه که هست، عملاً دین را به امری تعریف‌ناپذیر تبدیل می‌کند که نام دیگر خدای متکلمان است. در نتیجه اگر هدف وی دفاع از دین است، از برنامه کاری پدیدارشناسی فاصله گرفته است.

میرچا الیاده (۱۹۰۷-۱۹۸۶)، دین‌شناس رومانیایی، یکی از بحث‌انگیزترین پژوهشگران این عرصه است؛ زیرا برخی منتقدان در پشت نظریات او دفاع کلامی از دین را می‌بینند. وی در یکی از اساسی‌ترین آثار خود به نام *امر قدسی و امر عرفی: ماهیت دین* (The Sacred and the Profane: the Nature of Religion) (۱۹۵۹)<sup>۱</sup>، ماهیت دین را مواجهه با امر قدسی می‌داند. و در آن می‌کوشد تا به «امر قدسی در تمامیتش راه یابد» و همه تجلیات آن را بنماید. این نکته به‌خوبی نگرش پدیدارشناختی الیاده را به تاریخ ادیان نشان می‌دهد.

۱. این کتاب به نام *مقدس و نامقدس*، به دست آقای نصرالله زنگونی (تهران، سروش، ۱۳۷۵) ترجمه شده است.

وی با مفروضاتی خاص آغاز می‌کند و مانند دورکیم بر آن است که امر قدسی<sup>۱</sup> با امر عرفی<sup>۲</sup> متفاوت است. افزون بر آن، امر قدسی مسئله‌ای جدای از امور روزانه نیست، بلکه می‌کوشیم تا به ساحتش راه یابیم و با آن مواجه شویم؛ زیرا وی خود را بر ما می‌نمایاند. الیاده این نمایشگری امر قدسی را هیروفانی (hierophany)، به معنای تجلی امر قدسی، می‌نامد. معروف‌ترین نمونه تجلی امر قدسی در سنت ادیان ابراهیمی را می‌توان در تجلی آن از طریق درخت بر حضرت موسی دانست. در این داستان، امر قدسی از طریق شیئی طبیعی خود را بر جهان می‌نشانند - کاری که در ادیان کهن غالباً رخ می‌دهد. از نظر الیاده این رخداد مهم است؛ زیرا نشان می‌دهد که واقعیتی فراتر و نیرومندتر وجود دارد. ویژگی امر عرفی یکنواختی و روزمرگی آن است و به همین دلیل توجه دینداران را جلب نمی‌کند؛ اما شخص دیندار به امر قدسی حساس است، زیرا آن را، برخلاف واقعیت‌های پیش پا افتاده روزمره، «واقعاً واقعی» (really real) می‌داند. اصولاً انسان دیندار تشنه بودن است و تنها امر قدسی می‌تواند این تشنگی را بر طرف و او را سیراب سازد. پاسخ انسان به امر قدسی معمولاً به سه شکل به هم پیوسته جلوه می‌کند: نماد، اسطوره و شعائر.

نماد (symbol) چیزی است که نشانه چیز دیگری به شمار می‌رود، همچون درختی که بیانگر معصومیت کودکانه است. اسطوره‌ها (mytha) در قالب داستان پیدایش و ساختار جهان، عمل خدا یا خدایان و نحوه رفتار مؤمنان را در زندگی بیان می‌کنند و شخص مؤمن همواره در قالب این اسطوره‌ها است که می‌اندیشد و عمل می‌کند. عنصر سوم شعائر (rituals) است که مؤمنان به کمک آنها اسطوره‌ها را بازسازی و تقلید می‌کنند و بدین ترتیب به رفتار خدا یا خدایان تشبه و به آنان تقرب می‌جویند. امر قدسی در قالب این سه صورت، در زندگی مؤمنان و برای شکل دادن آن پدیدار می‌شود و اصلی برای زندگی فراهم می‌سازد.

برنامه پدیدارشناسانه الیاده کوششی در جهت فهم تجلی امر قدسی در طبیعت و

۱. واژه sacred از واژه لاتین ساکره (sacre) به معنای مقدس، گرفته شده است.

۲. واژه profane از واژه لاتینی پروفانوس (profanus) به معنای خارج از معبد (fanus) گرفته شده است.

حضور آن در زندگی مؤمنان است. این برنامه وجود امر قدسی و واقعیت برین را مفروض گرفته، اینک در پی نشان دادن حضور آن در زندگی عادی و معمولی مؤمنان است و این مطلب از نظر منتقدان الیاده خروج از اصل موضوع پدیدارشناسی، یعنی تعلیق و خودداری از قضاوت است. این اشکالی جدی است، با این حال رهیافت پدیدارشناسانه الیاده همچنان ارزشمند و برای دانشجویان دین‌پژوهی که تازه کار خود را آغاز کرده‌اند، ارزنده است.

نینیان اسمارت (۱۹۲۷-۲۰۰۱) از دیگر کسانی است که به بسط پدیدارشناسی دینی همت گذاشت. واژه جهان‌نگری (worldview) در دیدگاه او اساسی است؛ دین نوعی جهان‌نگری به شمار می‌رود. تفکر یونانی و چینی در پی به دست دادن تصویری منسجم از جهان و نحوه زیست در آن بودند، علم جدید نیز کوشش‌هایی در این زمینه کرده است. بدین ترتیب، دین یگانه‌نگرشی نیست که نحوه زیست را می‌آموزد؛ با این همه، یکی از بزرگ‌ترین‌ها است. اسمارت نیز معتقد به تعلیق است، یعنی هنگام مواجهه با دین دیگر باید ۱. معتقدات و ۲. دآوری خود را معلق بگذاریم و بکشیم، طبق تمثیل اسمارت، فرسنگی با کفش آن دین راه برویم؛ البته نه به این معنا که جذب اندیشه آن دین شویم، بلکه نوعی همدلی عالمانه را حفظ کنیم و بکشیم با نگاهی تطبیقی همه ابعاد دین را درک کنیم. وی نیز مانند الیاده در پی فهم گوهر دین است؛ اما در پی تقلیل دادن آن به یک شیئی خاص نیست و می‌خواهد دین را آن‌گونه که هست و در تمام ابعادش درک کند. با این نگرش است که وی معتقد است جهان‌نگری دینی شامل هفت بعد یا جنبه است: ۱. بعد شعائری یا مناسکی، مانند نماز و عبادات خاص یا مراقبه؛ ۲. بعد عقایدی، آموزه‌ای یا فلسفی، مانند اعتقاد به خدای واحد؛ ۳. بعد اسطوره‌ای یا روایتی، مانند داستان آفرینش یا پایان جهان؛ ۴. بعد تجربی و عاطفی، ما موجوداتی از گوشت و خون و ترس و عشق هستیم و این عناصر در دین اهمیت دارند؛ ۵. بعد اخلاقی، حقوقی یا قوانین دینی؛ ۶. بعد سازمانی یا اجتماعی، مانند سلسله مراتب روحانی و ۷. بعد مادی و هنری، مانند محراب، کلیسا و معبد. توجه به این ابعاد کار ما را هنگام مقایسه آسان می‌کند تا بدانیم که این مقوله خاص در هر دینی چه جایگاهی دارد. همچنین این ابعاد با یک‌دیگر تعامل دارند و، برای مثال، شعائر بازتاباننده قصه‌ها و معابد نمایانگر آموزه‌ها هستند.

اما این سنخ‌شناسی (typology) نیز مسائل خاص خود را دارد: نخست آنکه چرا باید حتماً فکر کنیم که شخص خودی و مؤمن درک درستی از دین خود دارد و ما نیز باید از منظر او به دین بنگریم؟ دیگر آنکه کسی می‌توانیم مطمئن شویم که با چشم او می‌نگریم و با کفش او راه می‌رویم؟ سوم آنکه چه بسا نگرش بیرونی ما کمک کند که درک دینی شخص مؤمن را تصحیح کنیم؟ سرانجام آنکه همین تعریف هفت بعدی از دین، امری بیرونی است و شخص دیندار چه بسا خود چنین درکی از دین خویش نداشته باشد.

در کنار این انتقادات نباید فراموش کرد که نگرش پدیدارشناسانهٔ اسمارت ما را از بسیاری از باورها و مفروضات الاهیاتی پیشین که در نظریات دیگر نظریه‌پردازان بوده است، آزاد و به ما کمک می‌کند تا بهتر دین را بفهمیم. با نگرش اسمارت هنگام مواجهه با ادیان، می‌توانیم به جهان‌نگری آنها، ابعاد و نحوهٔ تأثیرگذاری آنها بر یک‌دیگر توجه کنیم.

#### ۴-۳. بازگشت به الاهیات

دین‌پژوهی زادهٔ عصر روشنگری و مبتنی بر تقدم عقلانیت بر تعهد دینی است که با نگاهی عالمانه و برونی به دین می‌نگرد. این میراث به تفکیک بین نگرش درون‌دینی و برون‌دینی انجامیده است. اینجاست که سطوح معنایی زاده می‌شود: سطح نخست معنایی، تجربهٔ بی‌واسطه دینی است؛ سطح دوم، تفسیر درون‌دینی و کلامی آن است؛ و سطح سوم، نگرش برون‌دینی و نامعتقدانه به آن است. با این همه دیدیم که عملاً برخی از مباحث کلامی، یا سطح دوم معنایی و نگرش دینی به صورت ناخواسته و مخفیانه وارد عرصهٔ دین‌پژوهی شده و بخشی از این رشته را تشکیل داده است. علتش شاید آن باشد که رشتهٔ دین‌پژوهی معاصر به همان میزان که وامدار نقد دوران روشنگری است، وامدار مسیحیت است.

اینجاست که لایهٔ دیگری را باید به بحث فوق بیفزاییم: گونه‌هایی از الاهیات مسیحی پدیدار شده‌اند که می‌کوشند تا هم ایده‌های پسا‌روشنگری را در خود بگنجانند و هم به تنوع سنن دینی که طی این دو قرن شناخته شده‌اند توجه کنند و آنها را پوشش دهند. برخی درست‌کیش‌ها یا بنیادگراها توجه چندانی به دین‌پژوهی نداشته‌اند، لیکن

برخی دیگر تفکر غیردینی مدرن را احساس و بینش‌هایی را که این رشته پدید آورده است درک کرده‌اند. اینان در پاسخ، نظریه‌های دینی خاصی پدید آورده‌اند که هرچند زاده‌الاهیات هستند، در مجموع بر رشته دین‌پژوهی تأثیرگذار بوده‌اند. بهترین مثال این پدیده پل تیلیش است.

پل تیلیش (۱۸۸۶-۱۹۶۵) الاهی‌دانی آلمانی است که پیش از جنگ جهانی دوم کشورش را به قصد آمریکا ترک کرد و در آنجا ماندگار شد و افزون بر تدریس در دانشگاه‌های مختلف به سبب نگارش کتاب‌ها و سخنرانی‌های عمومی شهرت یافت. وی از نگاه یک اگزیستانسیالیست مسیحی با مسئله دین برخورد می‌کند و ایده محوری او «دغدغه نهایی» (ultimate concern) است.

مقصود از اگزیستانسیالیسم چیست؟ همه ما خود را موجود می‌دانیم و سپس متوجه می‌شویم که موجوداتی محدود و فانی هستیم. در نتیجه خود را ناگزیر به اتخاذ تصمیم‌هایی می‌بینیم که حیاتی هستند، زیرا امکانات و منابع ما را تمام می‌کنند. از سوی دیگر هیچ معیار بیرونی‌ای برای تضمین صحت تصمیمات ما وجود ندارد. اینجاست که از خود می‌پرسیم: چرا این تصمیم خاص، و نه آن دیگری؟ هر اقدامی امکانات دیگر را منتفی می‌کند و سرانجام می‌میریم. آیا زندگی ما بی‌معناست؟ غالب مردم از طرح این پرسش خودداری می‌کنند و خود را در امور روزمره غرق و با مسائلی سرگرم می‌سازند و این وضع را انکار می‌کنند. در این میان دین بزرگ‌ترین نقش را دارد و می‌تواند فراقانه عمل کند و به ما تسلی دهد که کار ما درست است. در اینجا می‌توان پژوهاک نظریه فراقنی را دید. دین ما را از مواجهه مستقیم با مسائل و پذیرش مسئولیت تصمیمات خودمان باز می‌دارد و این کار را به جای ما انجام می‌دهد.

تیلیش با این مسئله مواجه می‌شود و دین را به گونه دیگری درک می‌کند. وی در مقام اگزیستانسیالیست مسیحی معتقد است که دین، به‌خصوص مسیحیت، می‌تواند به این وضع پاسخی درخور دهد. وی از اینجا شروع می‌کند که ما همواره دغدغه‌هایی جزئی (preliminary concerns) داریم که شامل توجه به مسائل روزمره می‌شوند و گاه به مسائل کلان‌تری ارتقا پیدا می‌کنند، مانند توجه به علم و میهن؛ چه بسا متدینان درگیر مسائل جزئی مانند رفتن به کلیسا و اقامه شعائر شوند. این فرورفتن در جزئیات و دغدغه‌های جزئی مانع توجه جدی به وجودمان و معنای آن می‌شود. حال آنکه از نظر



تیلش، گوهر دین توجه به دغدغه نهایی است که مستقل از همه شرایط قرار دارد و همه وجود و تمامیت ما را می‌طلبد. گوهر دین تعهد کامل است نه فرار از آن - چنان‌که اگزستان‌سیالیست‌های سکولار ممکن است تصور کنند. در جهانی که همه چیز و همه شرایط به بی‌معنایی دعوت می‌کنند، دین عالی‌ترین ریسک و تعهد را از ما می‌خواهد. به تعبیر دیگر، پذیرفتن دغدغه نهایی و اتخاذ تصمیم درباره چگونه زیستن در این جهان است.

این دغدغه از نظر تیلش، درباره چیزی است؛ اما این چیز لزوماً خدای مسیحی نیست، اختصاص به مسیحیت ندارد، می‌تواند جای را بر دیدگاه‌های دینی دیگر نیز بگشاید و ممکن است محتوای این دغدغه متنوع باشد؛ این مسئله مهم نیست، مهم دغدغه نامشروط است. بدین ترتیب نظریه کلامی او به نظریه‌ای در دین‌پژوهانه تبدیل می‌شود و قدرت پوشش‌دهی آن افزایش پیدا می‌کند.

هرلینگ با مثالی دیدگاه او را این گونه بیان می‌کند. چرا این کتاب را می‌خوانید؟ اگر پاسخ دهید که مجبور هستم و برای امتحان درسی باید این کار را بکنم، دغدغه شما جزئی است؛ زیرا مرتبط با هدفی خرد است. اگر بگویید که از سر کنجکاوی می‌خوانم، هرچند هدفی برتر است، اما باز دغدغه‌ای جزئی است که متوجه نیاز عقلانی شما است. اما اگر بگویید می‌خوانم تا راز زندگی کامل را به دست آورم و ببینم که چگونه می‌توان کامل زیست (living fully)، معلوم می‌شود که دغدغه نهایی دارید و پرسشی دینی یا ناظر به دغدغه نهایی مطرح کرده‌اید. این مثال نشان می‌دهد که دغدغه نهایی ممکن است صور مختلفی، مانند عبادی، اخلاقی، شعاعی، عرفانی و حتی انسان‌دوستانه به خود بگیرد. تا زمانی که دغدغه‌ای نهایی، یعنی نامشروط و تمامیت‌طلب، است، می‌توان آن را دینی نامید. مقصود تیلش آن نیست که دغدغه‌های جزئی را از نظریه خود کنار نهد، بلکه بر این نکته تأکید دارد که گاه دغدغه‌هایی جزئی وسیله و حامل دغدغه‌های نهایی هستند، همان‌گونه که نمادها ناظر به چیز دیگری هستند.

از نظر کسانی مانند تیلش، یونگ و الیاده اگزستان‌سیالیسم خطری برای جهان مدرن می‌آفریند و بر بی‌معنایی آن تأکید می‌ورزد. اما تیلش که مسیحی است چالش این بی‌معنایی را با مسیحی بودن پاسخ می‌دهد. اینجاست که بحث سطوح معنایی مطرح می‌شود. آیا تعهد دینی تیلش با بار کلامی‌اش که سطح دوم معنا است، نظریه او را

برای ما که بیرونی هستیم، بی اعتبار می‌کند یا آنکه وی به اندازه کافی از متن دینی خود بیرون آمده است و در نتیجه، نظریه او در سطح آکادمیک نیز می‌تواند معتبر باشد؟ اینها پرسش‌های مهمی هستند، اما ما باید به نگرشی که این نظریه به ما می‌دهد توجه کنیم و بکوشیم دغدغه نهایی هر فرد، دین، سنت یا جامعه را مورد توجه قرار دهیم؛ تجربه‌ای که بسیار ارزنده است.

ویلفرد کنتول اسمیث (۱۹۱۶-۲۰۰۰) متکلم مسیحی در معروف‌ترین اثر خود معنا و غایت دین (*The Meaning and End of Religion*) اصلی اساسی را بنیاد نهاد که همواره در عرصه دین‌پژوهی راهبر است: «اگر تفسیر کسی از دین تنها بر یک صورت آن انطباق داشته باشد، وی دین را درک نکرده است». همچنین وی افزود آن کس که دین را تنها مجموعه‌ای انتزاعی از آموزه‌ها انگاشته و از تعهد شخص مؤمن به سنت خاص دینی خود غفلت کرده، گوهر دین را درک نکرده است. این تأکید بر ایمان شخصی به جای باورهای عام انتزاعی، دیدگاه اسمیث را در قلب مناظرات معاصر قرار داده است.

##### ۵. مسائل دین‌پژوهی در هزاره سوم

هرلینگ در فصل پایانی کتاب سعی می‌کند تا جایگاه فعلی و مسائل خاص دین‌پژوهی را به اختصار معرفی کند و به دانشجوی این عرصه یاری نماید تا ابعاد آن را بهتر درک کند و تصویر روشن‌تری از آن داشته باشد. وی در این فصل ده محور را به بحث می‌گذارد:

##### ۱-۵. مسائل ناظر به ماهیت دین‌پژوهی

امروزه همچنان درباره این رشته و مفروضات آن بحث است. نخستین مسئله آن است که بنیان‌گذاران و نظریه‌پردازان آن اروپایی و آمریکایی هستند و با پیشینه روشنگری و یا رمانتیسیسم به این رشته روی آورده‌اند و از منظری استعلایی به شرق و میراث آن، به مثابه سنتی غیرعقلانی یا غیرمنطقی، می‌نگرند و پیشینه استعماری چه بسا مایه برخی سوگیری‌ها در این نگرش‌ها شده باشد. دومین مسئله آن است که این بنیان‌گذاران و نظریه‌پردازان، به استثنای مارکس و فروید، زمینه مسیحی و مشخصاً پروتستانی دارند و با این تربیت به دین‌پژوهی روی می‌آورند، در نتیجه در این حوزه متن‌ها، آموزه‌ها،

به‌خصوص اعتقاد به خدا، و تجربه‌های شخصی مورد تأکید خاص قرار می‌گیرد و ناخواسته این تصور را پیش می‌آورد که در همه ادیان نیز این سه عنصر باید اساسی به شمار روند. مسئله سوم نگرش ذات‌گرایانه حاکم بر این عرصه است. دین‌پژوهان در پی شناخت ماهیت اصلی و معین دین هستند و همه نظریه‌ها حول این محور می‌گردد. در نتیجه دین به‌مثابه دغدغه نهایی، پرستش خدا یا خدایان، امر قدسی و مانند آن تعریف می‌شود. این نگرش محدود ممکن است نتایج گمراه‌کننده‌ای به بار آورد و مانع از شکل‌گیری نگرش تکثرگرایانه گردد. سرانجام آنکه از نظر عده‌ای، ما به اجبار و تنها از سر نیاز عملی، برای ادیان وحدت خاصی در نظر گرفته، از «مسیحیت»، «بودیسم»، «تائویسم» و «هندویسم» نام می‌بریم؛ حال آنکه باید از این یک‌دست‌سازی دوری و به وجود «مسیحیت‌ها»، «بودیسم‌ها» و «هندویسم‌ها» توجه کرد و تنوع موجود در هر دینی را مد نظر قرار داد.

#### ۲-۵. دین و جنسیت (gender)

همان‌گونه که در نظریات کلاسیک درباره گوهر دین دیدیم، همه این نظریه‌پردازان مرد بودند و غیاب زنان در میان آنها یکی از نقدهایی است که از سوی فمینیست‌ها متوجه این مجموعه نظریات شده است. تصور بر این است که نگرش مردسالارانه در این عرصه مانع شناخت ابعاد کامل دین شده است، از این رو لازم است که پژوهنده این عرصه همواره به سوگیری‌های ناخواسته جنسیتی در این زمینه هشیار باشد و از خود بپرسد که زنان در فرهنگ دینی چه جایگاهی دارند و از سوی دیگر دین در ایجاد تصور جنسیتی در جامعه دینی چه نقشی ایفا می‌کند.

#### ۳-۵. دین، تمایلات جنسی (sexuality) و بدن

هر دینی درباره تمایلات جنسی<sup>۱</sup> دیدگاهی دارد، نوع مجاز و مقدار آن و نحوه اجرای

۱. در متون انگلیسی، به ویژه متون فمینیستی، بین سکسیت (sexuality) و جنسیت (gender) تفاوت می‌نهند، که در اینجا فرصت بیان آن نیست، برای توضیح بیشتر در این باره، نک: سید حسن اسلامی، «اخلاق و جنسیت در حدیث خصال النساء»، علوم حدیث، شماره ۴۹-۵۰، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص ۶۱.

آن را تعیین می‌کند و حتی برخی اساطیر دینی دربارهٔ پیدایش عالم، به این مسئله روی می‌آورند. مطالعات اخیر و گشوده‌شدن فضای بحث، مسئلهٔ همجنس‌گرایی و نظر دین دربارهٔ آن را مطرح ساخته است. این بحث با مسئلهٔ گسترده‌تری، یعنی بدن گره می‌خورد. ما تا زمانی که زنده هستیم، در قالب بدن عمل می‌کنیم و دین دربارهٔ بدن حرف‌هایی دارد و به ما می‌گوید با آن چگونه رفتار و آن را چسان اداره کنیم و با آن بسازیم. مطالعات جدید دربارهٔ شعائر، بیش از توجه به معنای آن، به نحوهٔ اجرای آن توجه می‌کنند و این مسائل اهمیت بدن را برای پژوهشگر دین نشان می‌دهد.

#### ۵-۴. دین، نژاد و قومیت

تا همین اواخر، یکی از محدودیت‌های دین‌پژوهی کم‌توجهی آن به قومیت و نژاد بوده است. برخی از منتقدان گفته‌اند که محققان سفیدپوست و اروپایی محور تنوع قومی و نژادی بشر را انکار کرده و از منظر خود همه چیز را یکسان دیده‌اند. در پی رفع این نقیصه، مطالعات اخیر در دو سو پیش رفته است. نخست گروهی بر آن شده‌اند تا ببینند که برای مثال تلقی دینی جوامع سیاه مسیحی با جوامع سفید مسیحی چه تفاوتی دارد و تجربهٔ رنگین‌پوستان آمریکایی چه تأثیری بر نگرش دینی آنان داشته است و خلاصه آنکه رنگ و قومیت افراد چه نقشی در شکل‌گیری نگرش دینی آنان ایفا می‌کند. مطالعات نوع دوم بر نقش دین در نگاه به قوم یا رنگ پوست تأکید می‌ورزد، مانند آنکه مثلاً تفکر هندویی نوعی ملیت، و تفکر کلیمی نوعی قومیت را اقتضا دارد، به گونه‌ای که در آیین یهود دین و قومیت در هم تنیده‌اند، و این دین به پیروان خود تلقی خاصی از رنگ و نژاد می‌دهد. در عین توجه به این پرسش‌ها، باید در نظر داشته باشیم که دین در مجموع، در پی گذر از مرزهای رنگ و نژاد بوده و درصدد گشودن راهی برای نجات و رهایی همگان، فارغ از ملیت، فرهنگ و رنگ پوست است. بدین ترتیب باید در مطالعاتمان از خود بپرسیم که این دین خاص بر تلقی پیروان خود از قوم یا رنگ پوست چه تأثیری دارد، و از سوی دیگر رنگین‌پوستان یا قومیت‌های مختلف چه برداشتی از دین خود دارند. به تعبیر دیگر، چگونه دین در تلقی ما از نژاد و قومیت مؤثر است؟ و چگونه ما بر اساس نژاد و قومیت خود، جامعهٔ دینی خود را سازمان می‌دهیم.

## ۵-۵. دین و نوآوری‌هایش

دین همواره دگرگونی‌هایی پیش‌بینی نشده از خود نشان داده است و نزاع‌های تفسیری یا سیاسی، مایه تقسیمات دینی شده‌اند؛ ولی امروزه این مسئله شکل تازه‌ای به خود گرفته که شایسته توجه است. برای مثال گروه‌های تازه‌ای شکل گرفته‌اند، مانند «مردم معبد جیم جونز» که متفاوت با فرق دینی گذشته هستند و نمی‌توان آنها را در گروه‌های دینی شناخته شده گنجانند. این نوع گروه‌ها، اولاً به گونه‌ای گزینشگرانه عمل می‌کنند و از هر سنتی چیزی انتخاب می‌کنند و از مجموع آنها سنتی برای خود پدید می‌آورند، دیگر آنکه تعهد و تعلق کاملی از پیروان خود می‌طلبند.

همچنین جهانی‌شدن و امکان مهاجرت به پیدایش نوع جدیدی از دینداری انجامیده است؛ کسانی که در کشور تازه به صورت دیاسپورا (diaspora) یا پراکنده زندگی می‌کنند و در عین حال با کشور اصلی خود از طریق وسائل ارتباطی مرتبط هستند، این کسان گاه همزمان دو رفتار متفاوت از خود نشان می‌دهند: در کشور تازه هنجارهای دینی خود را نادیده می‌گیرند، اما هنگام سفر به کشور خود از سنن دینی‌شان تبعیت می‌کنند. محققان به این پدیده «دو رگی» یا پیوندی (hybridity) می‌گویند. از سوی دیگر شاهد جریان‌های موسوم به عصر جدید یا «نیو ایج» (New Age) هستیم که خود را معنویت‌گرا می‌دانند نه متدین و از نوعی دین شخصی تبعیت می‌کنند نه دینی که هنجارهای اجتماعی خاصی دارد.<sup>۱</sup> این گونه مسائل ذهن محقق معاصر را به خود مشغول می‌کند و شخص باید از خودش بپرسد که معنای معنویت‌گرایی غیردینی چیست؟ آیا این تمایز مناسب است و آیا می‌توان از این منظر دین را مطالعه کرد و چگونه باید این جنبش‌ها را مطالعه کرد؟

## ۵-۶. دین و الاهیات بنیادگرا و لیبرال

در حالی که جنبش‌های عصر جدید در پی گریز از مرکز هستند، بنیادگراها می‌کوشند

---

۱. برای توضیح بیشتر درباره این جریان، نک: جرج د. کریسپلدر، «تعریف معنویت‌گرایی جدید»، ترجمه باقر طالبی دارابی، هفت آسمان، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۸۲.

تا آنها را به اصل دین باز گردانند و تعارض از همین جا بین دو برداشت از دین آغاز می‌شود. گروهی در پی بازگشت به گذشته هستند و گروهی در پی جذب عناصر غیردینی در دین خود، تا جایی که شاهد الاهیات رهایی‌بخش در آمریکای لاتین هستیم که با مارکسیسم کنار آمده است.

بنیادگرایی در همه ادیان وجود دارد و پدیده‌ای مدرن به شمار می‌رود؛ زیرا عکس‌العملی است به عناصر، نیازها و تکثر جوامع غالباً سکولار. اینجاست که از سوی شخص خودی باید بدانند که تا کجا حاضر به انطباق با دنیای بیرون و سکولار است. از سوی دیگر شخص بیرونی و دین‌پژوه باید متوجه تکثرهای موجود در درون یک دین باشد و از خود بپرسد که کجا می‌تواند یک جنبش را بنیادگرا بنامد و کجا لیبرال و چرا اساساً بنیادگرایی به وجود می‌آید.

#### ۵-۷. دین و خشونت (صلح)

بی‌گمان نام دین با بحث خشونت گره خورده است و همین که سخن از خشونت به میان می‌آید، تروریسم دینی به اذهان خطور می‌کند. البته محققان دین‌پژوهی به ما یادآور می‌شوند که «هیچ سنت دینی‌ای معصوم نیست؛ نه مسیحیت با آموزهٔ «گونه چپ خود را پیش آور»، نه یهودیت با تأکید بر اخلاق و قانون، نه هندویسم با مفهوم تحمل کثرت در وحدت و نه حتی آیین بودا با تأکیدش بر «آهیمسا» یا اصل «نیازردن». حال مسئله آن است که چه چیزی مایهٔ خشونت‌گرایی در دین می‌شود؟

البته پاسخی قطعی به این پرسش وجود ندارد. برخی از محققان استدلال می‌کنند که ادیان، یا لاقلاً ادیان خاصی، ماهیتاً خشونت‌طلب هستند؛ زیرا از پیروان خود انتظار سرسپردگی کامل دارند و این سرسپردگی به گونه‌ای است که هیچ جدایی و انشقاقی را تحمل نمی‌کند. در نتیجه به بهای حفظ وحدت درونی، بیرونی‌ها قربانی می‌شوند. برخی دیدگاه‌های دیگر سنجیده‌تر هستند و تأکید دارند که بعضی عناصر موجود در ادیان ممکن است به خشونت بینجامد، و ما، در مقام دین‌پژوه، نباید از مواجهه با آنها دوری کنیم. لیکن مطالعات دقیق نشان می‌دهد که مجموعه‌ای از عوامل اقتصادی،

سیاسی، اجتماعی و مانند آنها اجتماعات را به خشونت ناگزیز می‌کنند؛ از این رو نباید بر یک عامل خاص بیش از حد تأکید کرد و اصرار یک سویه بر دین به‌مثابه عامل خشونت، خطا است. افزون بر آن، مطالعات و مشاهدات نشان می‌دهند که در موارد متعددی دین در برابر خشونت‌خواهی قرار می‌گیرد. در دین امکاناتی برای تحقق صلح وجود دارد، و بی آنکه در پی تعمیم باشیم، می‌توانیم نشان دهیم که در موارد متعددی دین مایه صلح و پیشرفت اجتماعی بوده است؛ برای مثال در جنگ ویتنام روحانیان بودایی برای پیشبرد صلح و متوقف کردن جنگ خود را آتش می‌زدند. همچنین شخصیت‌هایی مانند مهاتما گاندی، مارتین لوتر کینگ، و سراسقف دزموند توتو در آفریقای جنوبی، شاخص صلح‌جویی بوده‌اند. با توجه به این نکات است که ما باید از خود بپرسیم که چرا خشونت دینی رخ می‌دهد؟ آیا دین ذاتاً خشونت‌گرا است؟ مشخصاً چه عواملی در برخی خشونت‌های دینی دخیل هستند؟ و چگونه ادیان در آرمان صلح، عدالت و آشتی مشارکت داشته‌اند؟

## ۸-۵ دین و علم

این تلقی رایجی است که دین و علم در برابر یک‌دیگر قرار می‌گیرند: دین بر ایمان استوار است، در حالی که علم بر عقل. هرچند که این دوگانگی ساده‌سازانه است، رشد فزاینده علم و تکنولوژی در عصر جدید، دیدگاه‌های دینی را به‌نهایت به معارضة طلبیده است. نظریه تکاملی، تاریخ عالم و مانند آن با ظاهر کتاب مقدس ناسازگارند و برخی از دانشمندان کوشیده‌اند بر اساس نظریه تکاملی پیدایش دین و کارکرد تکاملی آن و یا حتی تجربه دینی راهبان را تفسیری عصب‌شناختی کنند.

یکی دیگر از شاخه‌های مرتبط با بحث علم و دین مسائل جدید در حوزه علم پزشکی مانند قتل از روی ترحم یا به‌مرگی، سقط جنین و حتی انتقال خون است که گروه «شاهدان یهوه» آن را قبول ندارند. با توجه به این مسائل است که در مقام دین‌پژوه باید از خود بپرسیم: رابطه تاریخی علم و دین چگونه بوده است؟ چگونه این دو بر یک‌دیگر تأثیر می‌گذارند؟ چگونه روان‌شناسی تکاملی و علوم‌شناختی بر درک و نگرش دینی ما اثر می‌گذارند؟ و در کجا علم و دین با هم تعارض پیدا می‌کنند؟

### ۹-۵. دین و محیط زیست

مسائل زیست محیطی به گونه‌ای فزاینده اهمیت می‌یابند. ادعا می‌شود که طبق سنت مسیحیت انسان بر صورت خدا آفریده شده و به این ترتیب از طبیعت جدا است، و این تصور به تخریب طبیعت و نگرش پدرسالارانه انجامیده است و در مقابل، نگرش مادر زمین یا گایا (Gaia) مغفول مانده است. از سنت مبتنی بر کتاب مقدس که بگذریم، شاهد نگرش عمیق‌تری به طبیعت هستیم که در آن، انسان بخشی از طبیعت است و کل طبیعت موجودی زنده قلمداد می‌شود؛ برای مثال بومیان آمریکایی چنین نگرشی داشتند و طبق افسانه‌ای، مردی از آنان چون پایش به سنگی خورد، برگشت و گفت: «آخ متأسفم، مرا ببخش». همچنین در سنت بودایی و هندو همه انسان‌ها و طبیعت محکوم به چرخه تولد و باززایی هستند. باز در آیین تائو، راه درست پیروی از طبیعت است نه کتابی خاص. اینجاست که ادیان می‌توانند نکاتی درباره رفتار با طبیعت به ما بیاموزند. در نتیجه هنگام مواجهه با هر دینی باید از خود پرسیم که آموزه‌ها، اساطیر و کتاب آن دین چه نگرشی به طبیعت دارند؟ آیا طبیعت چیزی است که باید حمایت شود و مورد احترام قرار گیرد یا نادیده گرفته شود و یا حتی بی‌اعتبار و سرکوب گردد؟

### ۱۰-۵. دین، هنر و رسانه

اشیای متعددی در ادیان جنبه هنری دارند، مانند احرام حاجیان، تسبیح بوداییان و صلیب مسیحیان. گاه دشوار است که تعیین کنیم آیا «هنر در خدمت دین است، یا دین در خدمت هنر» و این نکته بیانگر درهم‌تنیدگی این دو است. برای فهم هنر در هر فرهنگی باید تاریخ دینی آن فرهنگ را نیک فراگرفت. همچنین رسانه‌های جدید در خدمت دین قرار می‌گیرند و پیروان ادیان وبسایت‌هایی برای خود و انجام فرایض دینی تشکیل می‌دهند. اینجاست که پژوهشگر دین باید از خود پرسش‌هایی از این دست کند: چگونه اشیای مادی روزمره، نگرش دینداران را نشان می‌دهند؟ کدام نمادهای دینی در هنر معاصر مورد استفاده قرار می‌گیرند؟ زندگی دینی چقدر با زندگی هنرمندانه قرابت دارد؟ و چگونه رسانه‌ها و تکنولوژی جدید بر تجربه دینی مؤمنان تأثیر می‌گذارند؟

ویلیام جیمز می‌گوید که ماهیت دین عبارت است از تلاش برای درک ماهیت جهان



در تمامیت آن. انسان درباره ماهیت جهانی که در آن زندگی می‌کند، می‌پرسد و می‌خواهد جایگاه خود را در این دنیا بداند. برای این کار باید از لایه‌ها گذر کرد و به اعماق نقب زد و هرچه این کاوش بیشتر باشد، نتایج آن برتر است. به گفته جیمز «دین، هر چه باشد، واکنش کامل انسان در برابر زندگی است؛ پس چرا نتوان گفت که هر واکنش کاملی در برابر زندگی دین است؟»

با بسط این سخن، هرلینگ گزارش خود را از جایگاه و اهمیت دین‌پژوهی در زمانه ما به پایان می‌رساند و برای مطالعه بیشتر، منابعی را معرفی و خوانندگان را به غواصی در اقیانوس ژرف ادیان بزرگ دعوت می‌کند.

#### پنج اشاره پایانی درباره کتاب

نخست آنکه بر خلاف عنوان اغواگرش، نویسنده چندان هم «مبتدیان» را مخاطب قرار نداده است. بلکه نوشته را به گونه‌ای طراحی کرده است که هم «مبتدیان» آن را، البته با تلاش و جدیت، درک کنند و هم «متتهیان» از آن بهره ببرند. ممکن است فصل‌های سوم و چهارم که به معرفی نظریه‌هایی درباره ماهیت دین اختصاص یافته برای بسیاری از آشنایان این رشته تازگی نداشته باشد؛ اما به‌خصوص فصل پایانی کتاب برای مطلعان سودمند است و جایگاه و مسائل اساسی این رشته را در آغاز هزاره سوم به‌خوبی نشان می‌دهد.

دوم آنکه نویسنده به دقت کوشیده است، در دام جزئیات و تفصیلات آکادمیک گرفتار نشود و با مراجعه به متون اصلی هر متفکری جان کلام او را به زبانی ساده عرضه کند؛ در عین حال به دانشجوی دین‌پژوهی آموخته است که از این نظریه چگونه و در کجا استفاده کند و این کار را به‌خصوص با طرح پرسش‌هایی در پایان هر نظریه انجام داده است که نمونه‌هایی از آنها را در این نوشته آورده‌ام.

سوم آنکه سازمان‌دهی کتاب بسیار فشرده و گاه نامناسب است و می‌توانست به شکل بهتری باشد. برای مثال فصل سوم و چهارم را می‌شد به گونه‌ای مناسب‌تر از یک‌دیگر تفکیک کرد و یا کل کتاب را به اصول بیشتری تقسیم کرد و نظریات دین‌پژوهی را با تقسیم دیگری از یک‌دیگر مجزا ساخت.

چهارم آنکه نویسنده در پایان کتاب منابعی را برای مطالعه بیشتر معرفی کرده است

و بخشی را نیز به اسلام اختصاص داده است. درباره اسلام نه عنوان کتاب معرفی شده که ظاهراً تنها دو منبع از سوی مسلمانان نوشته شده است و تنها یک عنوان مشخصاً به معرفی تشیع اختصاص دارد: *مقدمه‌ای بر اسلام شیعی: تاریخ و عقاید شیعه اثناعشری*، نوشته موجان مؤمن و دیگری به نام *اسلام: دین، تاریخ و تمدن*، نوشته سید حسین نصر. این نکته به خوبی نشان می‌دهد که هنوز عرصه دین پژوهی در اختیار غرب است و منابع مربوط به اسلام‌شناسی را نیز عمدتاً دیگران، یعنی همان بیرونی‌ها، می‌نویسند و تأییدی است بر حضور مفروضات و پیشینه تاریخی غرب در این عرصه که نویسنده در فصل پایانی کتاب به خصوص به مواردی از آنها اشاره کرده است.

پنجم آنکه جناب علی‌رضا شجاعی در حال ترجمه این کتاب است و امیدواریم به زودی شاهد ترجمه‌ای فاخر از آن باشیم تا خواننده را به سهولت با فضای این عرصه و مباحث تازه آن آشنا کند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی