

## روش شناسی دین پژوهی

**چکیده:** دین پژوهی عبارت است از رشته‌های مختلفی که با روش‌های گوناگون به تحقیق و بررسی ابعاد مختلف دین می‌پردازد. پاره‌ای از این دانش‌ها عبارتند از: فلسفه اسلامی، فلسفه دین، کلام اسلامی، دین پژوهی تطبیقی، مردم‌شناسی دین، روان‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دین، ادبیات و هنر دینی. روش شناسی نیز به معنای ابزار توصیف و داوری و فهم است. رویکردهای دین پژوهی نیز به سه دسته رویکرد درون‌متنی، برون‌متنی و جمع‌درون و برون‌متنی تقسیم می‌شوند. این نوشتار به دیدگاه‌های روش‌شناختی اهل حدیث، ظاهر‌گرایان، اخباریین، روش‌فلسفه، روش‌کلامی معتزله و اشاعره و شیعه، روش‌سلوکی عرفانی، روش‌تجربی، روش‌جامعه‌شناختی، روش‌روان‌شناختی اشاره کرده و سپس روش‌جمع‌درون و برون‌متنی را بر سایر روش‌ها ترجیح داده است.

**کلیدواژه:** روش‌شناسی، دین‌پژوهی، روش‌درون‌دینی، روش‌برون‌دینی، روش

جمع‌درون و برون‌متنی.

\* دانش‌آموخته حوزه علمیه و استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

\*\* دانش‌آموخته حوزه علمیه و کارشناس ارشد فلسفه اسلامی.

## یکم. چپستی دین پژوهی

دین پژوهی عبارت است از رشته‌های مختلفی که با روش‌های گوناگون به تحقیق، مطالعه و بررسی ابعاد مختلف دین می‌پردازد. با توجه به اینکه ادیان و به‌خصوص دین اسلام، مشتمل بر ابعاد گوناگون عقیدتی، فقهی و حقوقی، فردی، اجتماعی، تربیتی و سیاسی است، دانش‌های دین پژوهی از اهمیت خاصی برخوردارند. دانش‌های دین پژوهی با رویکردهای مختلفی به دین می‌پردازند. برخی با رویکردهای فلسفی پوزیتیویستی، پراگماتیستی، تحلیلی یا رویکردهای کلامی و اخلاقی، و دسته‌ای با رویکردهای روان‌شناختی و جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی، و گروهی با رویکردهای عقلی یا قرآنی و روایی به شناخت دین روی می‌آورند. پاره‌ای از نویسندگان، دین پژوهی را به تحلیلی و غیرتحلیلی تقسیم کرده‌اند. دین پژوهی تحلیلی، هرگونه رویکرد عقل‌گرا به دین است؛ رویکردی که در پژوهش‌های دینی اصالت را از آن عقل می‌داند و خرد آدمی را خواه به صورت منبع و خواه به مثابه روش، اصلی‌ترین ابزار تحلیل و تعریف مفاهیم دینی و کشف، توجیه (اثبات) و تبیین گزاره‌های دینی به شمار می‌آورند. دین پژوهی تحلیلی به این معنا در مقابل رویکردهای بدیلی همچون رویکرد نقلی (مبتنی بر متن دینی)، رویکرد ذوقی - عرفانی (متکی بر شهود)، رویکرد تجربی (متکی بر دانش‌های تجربی)، رویکرد پدیدارشناسانه (متکی بر اعمال روش‌های پدیدارشناختی در حوزه دین‌شناسی) و ... قرار می‌گیرد. علاوه بر به کارگیری روش عقلی، فعالیت‌هایی چون تحلیل مفاهیم، جهت‌دستی‌یابی به تعاریف دقیق و منطقی آنها و نیز تحلیل جمله‌ها برای کشف ساختار منطقی و زبان‌شناختی آنها، وجه تسمیه تحلیلی را تأمین می‌کند (سعیدی مهر، محمد، ص ۷۴). البته دین پژوهی تحلیلی، معنای خاصی نیز دارد که عبارت است از رویکرد فیلسوفان تحلیلی به دین. فیلسوفان تحلیلی، گستره وسیعی برای مسائل مورد تأملات فلسفی خویش قرار داده‌اند که بخشی از آن با دین و دعاوی آن مرتبط می‌شود. اعمال روش‌ها و به کارگیری مبانی و اصول فلسفه تحلیلی در این حوزه به طرح مسائل نوپیدا یا روایت‌های جدید از مسائل کهن انجامیده است (همان، ص ۷۶).

۱. فلسفه اسلامی

فیلسوفان مسلمان پیرامون چیستی فلسفه الهی یکسان سخن نگفته‌اند و تعاریف گوناگونی با رویکرد موضوع محور، مسئله محور و غایت محور و نیز با قلمرو عام و خاص ارائه کرده‌اند. جمع بندی این تعاریف که با رویکرد تاریخی گرد آمده‌اند، عبارتند از:

۱. کاربرد فلسفه در تمام علوم حقیقی: فیلسوفان مسلمان، معنای عام فلسفه، یعنی تمام دانش‌های حقیقی و علم به حقایق را پذیرفته، آن را به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم نمودند.

حکمت به معنای عام عبارت است از استكمال نفس آدمی به وسیله تصور امور و تصدیق به حقایق نظری و عملی به اندازه توانایی آدمی. حکمت متعلق به امور نظری را حکمت نظری و حکمت متعلق به امور عملی را حکمت عملی خوانند (ابن سینا، ۱۹۸۰، ص ۱۶ و ۱۷).

حکمت نظری به حکمت الهی، حکمت ریاضی و حکمت طبیعی، و حکمت عملی به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن منشعب گردید. اما فخر رازی در شرح عیون الحکمه، تقسیم چهارگانه‌ای برای حکمت نظری ذکر می‌کند و علم ربوبی را از علم کلی جدا ساخته، در کنار علم ریاضی و علم طبیعی قرار می‌دهد. علم کلی تنها به بررسی امور عامه می‌پردازد و از عوارض «موجود بما هو موجود» بحث می‌کند و علم ربوبی تنها به مجردات اختصاص دارد (فخر رازی، ص ۱۷ و ۱۸).

اخوان الصفا، فلسفه حقیقی را اعم از الهیات، طبیعیات، منطقیات و ریاضیات شمرده و الهیات را معرفة الباری، علم الروحانیات، علم النفسانیات، علم السیاسة، علم المعاد، و علم السیاسة را مشتمل بر سیاست نبوی، سیاست ملوکی، سیاست عامه (حکومت)، سیاست خاصه (اقتصاد خرد)، سیاست ذاتی (تدبیر ذات انسان) دانسته‌اند. یعنی تمام اقسام حکمت نظری و حکمت عملی را در فلسفه حقیقی جای داده‌اند (رسائل اخوان الصفا، ۱۹۸۳، ص ۲۶۶-۲۷۴).

شیخ اشراق (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۹۶ و ۱۹۷) و صدر المتألهین

(الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۰) نیز این اطلاق از فلسفه را به کار برده اند.

این کاربرد از فلسفه، برای نخستین بار از سوی ارسطو مطرح گردید با این تفاوت که ارسطو، حکمت به معنای عام را به علوم نظری، علوم عملی و علوم صناعی تقسیم می کند. علوم صناعی، نه با معرفت از آن جهت که معرفت است و نه با عمل از آن جهت که عمل است، سر و کار ندارند و تنها جنبه تولیدی در آن لحاظ می گردد (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۱۵ و ۱۶؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۲۳۷ - ۲۴۲). اما فلاسفه اسلامی، حکمت تولیدی و صناعی را از تقسیم بندی حکمت حذف کردند. اینکه چرا این پدیده اتفاق افتاد، نیاز به تأمل و تحلیل دقیقی دارد. آیا مبانی و باورهای دینی و اعتقادی مسلمین به جهت منع تصرف در جهان طبیعت و تکوین به انکار حکمت تولیدی انجامید؟ یا اینکه شاخه سوم از فلسفه در ترجمه آثار ارسطو به زبان عربی توسط مترجمان، مغفول ماند؟ به هر حال، حذف این شاخه مهم از فلسفه در فرایند صنعت و تکنولوژی مسلمین تأثیر منفی گذاشت.

۲. دومین معنای فلسفه را ارسطو در شناخت حقیقت به کار برده است (همو، ۱۳۷۸، ص ۲۴۱)؛ هر چند وی، شناخت حقیقت را به شناخت علل اشیا، به ویژه موجودات سرمدی و مبدأ نخستین و شناخت کلیات و غیره تحویل می برد (همان، ص ۲۹-۳۴، ۷۴ و ۷۵).

این تعریف، توسط حکیمان مسلمان به عنوان علم حقایق اشیا مطرح گردید برای نمونه:

کندی، فلسفه را به «علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان» (الکندی، ۱۹۴۵، ص ۷۷) و ملاصدرا آن را به «الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها و الحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا اخذاً بالظن و التقليد، بقدر الوسع الانسانی» تعریف می کند (الحکمة المتعالیة، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۰). این گونه تعبیرها به معنای مطلق حکمت یا حکمت نظری به کار می رود.

شاید بتوان تعریف شایع فلسفه را که عبارت است از شناخت موجود بما هو موجود، به شناخت حقیقت برگرداند. به تعبیر شیخ: «هذا العلم یبحث عن الموجود المطلق» (ابن سینا، النجاة، ص ۱۹۸) و به بیان ملاصدرا: «ان الفلسفة الاولى باحثة عن احوال الموجود بما هو موجود و عن اقسامه الاولى ای التي یمکن من غیر ان یصیر ریاضیاً او طبیعياً» (الحکمة المتعالیة، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۸) یا «کذالک للموجود بما هو موجود،

عوارض ذاتیة یبحث عنها فی العلوم الالهیة» (همان، ص ۲۴) یا «ان من عوارض الموجود بما هو موجود من غیر ان یحتاج الی ان یصیر نوعاً متخصص الاستعداد طبعیاً او تعلیمیاً» (همان، ج ۳، ص ۲۷۸).

حاصل سخن آنکه، یکی از شاخه‌های دین پژوهی، فلسفه اسلامی است که با رویکرد عقلی به مباحث الهیات بالمعنی الاخص می‌پردازد.

## ۲. فلسفه دین

فلسفه دین به معنای تفکر فلسفی در زمینه دین است. حال اگر آن را دفاع عقلانی و فلسفی از اعتقادات دینی معرفی کنیم، در آن صورت، ادامه‌دهنده نقش و کارکرد الهیات طبیعی (عقلی) است که غیر از الهیات وحیانی است. غایت فلسفه دین، اثبات وجود خدا از طریق براهین عقلی می‌باشد؛ ولی امروزه تنها به تفکر فلسفی و عقلانی درباره دین اطلاق می‌شود و نمی‌توان آن را وسیله‌ای برای آموزش دین تلقی کرد. حتی لادریون و کسانی که به خدا اعتقاد ندارند نیز می‌توانند همچون افراد متدین به تفکر فلسفی در زمینه دین بپردازند (ر. ک: جان هیک، ص ۲۱ و ۲۲). برخی از نویسندگان در تبیین فلسفه دین چنین انگاشته‌اند که فلسفه دین عبارت است از ژرف کاوی فلسفه دین و کارهای جدید در این زمینه که به دو نوع تقسیم می‌گردد: ۱. بررسی و ارزیابی عقلانیت یا معقولیت عقاید دینی، با توجه به انسجام آنها و اعتبار براهین مربوط به توجیه آنها؛ ۲. تحلیل توصیفی و روشن‌سازی زبان و عقیده و اعمال دینی با توجه خاص به قوانین حاکم بر آنها و زمینه آنها در حیات دینی (دین پژوهی، دفتر دوم، ص ۲۷۱).

برخی از مهم‌ترین مسائل رشته دین پژوهی، عبارت است از: تعریف دین، منشأ دین، براهین اثبات وجود خدا، پلورالیسم دینی، شبهات شر، اوصاف خدا، رابطه علم و دین، اخلاق و دین، هنر و دین، زبان دین، گوهر و صدف دین و قلمرو دین. تحقیق و پژوهش در این مسائل در حوزه فلسفه دین تنها با روش عقل صورت می‌پذیرد. پس فلسفه دین، یکی دیگر از شاخه‌های دین پژوهی است.

## ۳. کلام اسلامی

این زمینه دین پژوهی نیز از طریق تبیین غایت، بیان روش، موضوع، کارکرد،

وظیفه متکلم و... تعریف شده و با مدل های مختلف کلام فلسفی و فلسفه کلامی و کلام نقلی و کلام عرفانی ظاهر گشته است.<sup>۱</sup> پاره ای از تعاریف به شرح ذیل است:

الف. قاضی عضدالدین الایجی (م ۷۵۶ هـ ق) مؤلف مواقف، در تعریف علم کلام می گوید: «کلام دانشی است که انسان در پرتو آن، قدرت پیدا می کند که عقاید دینی را از راه ایراد دلایل و رد شبهات اثبات نماید» (مواقف، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۴ و ر.ک: عبدالرزاق لاهیجی، ج ۱، ص ۳).

ب. سعد الدین تفتازانی (م ۷۹۳ هـ ق) نیز دانش کلام را چنین تعریف می کند: «کلام، علم به عقاید دینی از روی دلایل قطعی و یقینی است» (تفتازانی، سعدالدین، ج ۱، ص ۱۶۳).

ج. محقق لاهیجی بعد از نقض و ابرام بر سایر تعاریف متکلمان از دانش کلام، این علم را چنین تعریف می کند: «کلام، صنعتی نظری است که به واسطه آن، انسان بر اثبات عقاید دینی توانا می شود» (لاهیجی، عبدالرزاق، ج ۱، ص ۵).

د. فارابی در تعریف این علم می نویسد: «صناعت کلام، ملکه ای است که انسان به کمک آن می تواند از راه گفتار، به یاری آرا و افعال محدود و معینی که واضع شریعت، آنها را به صراحت بیان کرده است، پردازد، و هر چه را که مخالف آن است، باطل نماید» (فارابی، ص ۱۱۴).

هـ. ابن خلدون می گوید: «دانش کلام، آن است که متضمن اثبات عقاید ایمانی به وسیله ادله عقلی است؛ و رد بر بدعت گذارانی است که از اعتقادات مذاهب سلف و اهل سنت منحرف شده اند. رمز این عقاید ایمانی، توحید است» (ابن خلدون، ج ۲، ص ۹۳۲).

و. با توجه به رسالت متکلمان و اهداف دانش کلام و با در نظر داشتن موضوع و متد آن، تعریف برگزیده از علم کلام، چنین است: «علم کلام دانشی است که به استنباط، تنظیم، تبیین معارف و مفاهیم عقیدتی پرداخته، براساس شیوه های مختلف استدلال - اعم از برهان، جدل، خطابه و... گزاره های اعتقادی را اثبات و توجیه می کند و به اعتراض ها و شبهات مخالفان دینی پاسخ می دهد.» در این تعریف، نه تنها به موضوع کلام توجه شده است، غایت و روش شناسی آن نیز مورد عنایت قرار گرفته است. با توجه ۱. برای اطلاع بیشتر از مدل های مختلف کلام، به گفتار سوم مراجعه شود.

به تعریف فوق، فواید و اهداف علم کلام و وظیفه متکلمان عبارتند از: ۱. استنباط، ۲. تنظیم، ۳. تبیین معارف و مفاهیم اعتقادی، ۴. دین پژوهی و شناخت دین، به شیوه تحقیقاتی نه تقلیدی، ۵. اثبات مدعیات اعتقادی و عقلانی کردن آنها، ۶. پاسداری از آموزه‌های اعتقادی و زدودن شبهات.

مهم‌ترین مباحث کلام اسلامی عبارت است از: اثبات وجود خداوند متعال، بررسی صفات الهی، اثبات توحید خداوند سبحان، مباحث مربوط به افعال الهی، از جمله حدوث و قدم عالم، حدوث و قدم قرآن و کلام الهی، قضا و قدر علمی و عینی حق تعالی، جبر و اختیار، بداء، هدایت و ضلالت، اعواض، آجال، ارزاق، اسعار، عدل الهی، ضرورت بعثت انبیا، امامت و خلافت، مسائل مربوط به معاد و حیات اخروی و پاره‌ای از قواعد کلامی از جمله قاعده حُسن و قبح عقلی، قاعده لطف، قاعده اصلاح (خسروپناه، عبدالحسین، ص ۱۰۰ و ۱۰۱).

#### ۴. دین پژوهی تطبیقی

دین پژوهی تطبیقی (Comparative Study of Religion) که گاهی به آن تاریخ ادیان (History of Religions) نیز گفته می‌شود، دانشی نسبتاً جوان و نوپا است که در مغرب‌زمین ظهور کرده و همواره از پویایی و بالندگی خاصی برخوردار بوده است؛ به‌ویژه در روزگار ما که شاخ و برگ‌ها و فروع زیادی یافته و رسیدن به مرحله اجتهاد و تخصص در هر یک از آنها محتاج عمری جداگانه است. این رشته نیز مانند بسیاری دانش‌های دیگر از فرزندان عصر روشنگری است و اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم، پیدایش آن به اواخر قرن نوزدهم می‌رسد. یواخیم واخ (Joachim Wach) جامعه‌شناس و دین‌شناس نامدار معاصر، در کتاب مطالعه تطبیقی دین که پس از مرگش انتشار یافت، درباره تاریخچه، وضعیت کنونی و آینده رشته ادیان چنین می‌نویسد:

قرن حاضر به پایان نخواهد رسید مگر آنکه شاهد تأسیس دانش یک‌پارچه و یک‌دستی باشد که اکنون اجزایش پراکنده است؛ دانشی که قرن‌های گذشته وجود نداشته و هنوز نیز تعریف آن به درستی روشن نیست؛ دانشی که شاید برای نخستین بار دانش دین‌شناسی (Science of Religion) نامیده خواهد شد (همتی، همایون، ۱۳۷۷).

سر رشته دین پژوهی تطبیقی را در آثار زبان شناس آلمانی به نام ف. ماکس مولر (۱۸۲۳ - ۱۹۰۰ م) می‌جویند. دانش وسیع مولر از زبان هند و اروپایی، رهیافت تطبیقی او به فقه اللّغه و تسری دادن روش آن به دین پژوهی و حمایت صریح او از این رشته به عنوان یک رشته علمی، در طول حیات او، راه را برای تأسیس کرسی‌هایی مربوط به این رشته در دانشگاه‌های پیش‌تاز اروپا باز کرد. مولر، قائل به اتکای اندیشه به زبان بود و ریشه‌شناختی عقاید دینی و اساطیری را در پیش گرفته بود (دین پژوهی، دفتر اول، ص ۱۳۴).

### ۵. مردم‌شناسی دین

رهیافت مردم‌شناسی به دین، به عنوان یک حوزه یا رشته نظام مند، در فرهنگ غرب ریشه‌های عمیقی دارد. می‌توان سلسله نسب این امر را به روشنی تا آثار مورخان قوم‌شناس یونانی و اسلاف رومی آنان دنبال کرد. تکامل‌گرایی اجتماعی و زیستی قرن نوزدهم، در نظریه‌های مردم‌شناختی دین، نقش مهمی بازی کرده است. ای. بی تیلور (۱۸۳۲ - ۱۹۱۷ م) قوم‌شناس انگلیسی، یکی از نخستین محققانی بود که مفاهیم تکاملی را در دین پژوهی به کار برد. او مؤسس دین پژوهی مردم‌شناختی انگاشته می‌شود. وی بر مبنای آداب، رسوم و عقاید فرهنگ‌های بدوی، شواهدی بر مرحله اولیه دین یافت. به نظر او مرحله اولیه دین عبارت بوده است از اعتقاد به ارواحی که نه فقط در وجود انسان‌ها، بلکه در همه اورگانسیم‌های طبیعی و اشیا خانه دارند. ر. ر. مارت (۱۸۶۶ - ۱۹۴۳ م) و رابرتسون اسمیت (۱۸۴۶ - ۱۸۹۴ م) نیز از مردم‌شناسان انگلیسی هستند که در این زمینه به تحقیق پرداختند (همان، ص ۱۳۷ و ۱۳۸).

### ۶. روان‌شناسی دین

روان‌شناسی دین آن گونه که امروزه یافت می‌شود، موجودیتش را به همزمانی پیدایش ادیان تطبیقی در قرن نوزدهم اروپا با پیدایش دو رشته دیگر که در آغاز با دین بی‌ارتباط بود، مدیون است. این دو رشته عبارتند از: روان‌شناسی اعماق (Depth Psychology) که در حوزه علوم پزشکی به عنوان نخستین جست‌وجوی منظم نظریه‌ای در زمینه ضمیر ناخودآگاه، برای درمان بیماری‌های روانی پدیدار شد، و دیگری فیزیولوژی روان‌شناختی (Psychophysiology) است که به عنوان کوششی برای



جانشین سازی دستگاه و تکیه گاه فلسفی مربوط به نظریه ادراک، با سنجش و آزمایش گری عینی، از فیزیولوژی انشعاب یافت. علی رغم دانش وسیع و رهیافت وسیع المشربی که در آثار نخستین پیشتازان روان شناسی دین مشهود بود، این نیاکان دوگانه، این رشته را به رویکرد متعارض مقید کردند که سرانجام، طیف رهیافت های امروزی در زمینه روان شناسی دین را تشکیل می دهد (همان، دفتر دوم، ص ۲۹۱).

نخستین نقطه عطف در روان شناسی دین، در سال های ۱۹۰۱ تا ۱۹۰۲ م، با سخنرانی های گیفورد ویلیام جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰ م) به بار آمد. این سلسله سخنرانی ها، در سال ۱۹۰۲ میلادی تحت عنوان تنوع تجربه دینی، (the varieties of religious experience) انتشار یافت (همان، دفتر اول، ص ۲۹۸). زیگموند فروید (۱۸۵۶ - ۱۹۳۹ م) و شاگردان وی، از جمله آلفرد آدلر (۱۸۷۰ - ۱۹۳۷ م) و کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵ - ۱۹۶۱ م) رهیافت های جدیدی در حوزه روان شناسی دین ارائه کردند.

رهیافت های روان شناسی به منشأ و ماهیت دین که از یونان باستان آغاز شد و کسانی همچون شاعر رومی، لوکرتیوس، به تئوری ترس درباره آفرینش خدایان دست یافتند، تا قرون جدید ادامه یافت و اندیشمندانی همچون فروید، مارکس، ویلهم وونت، استانلی هال، شلایر ماخر، ویلیام جیمز، انواعی از منشأ های روانی را برای دین مطرح ساختند. احساس اتکای مطلق توسط شلایر ماخر، توجه به بعد حس مستقل در انسان به نام حس دینی توسط جیمز، نمونه هایی از رهیافت های روان شناسی دین به شمار می روند. در این زمینه، نباید از پژوهش های گسترده روان درمانی، توسط هانس شر، اسکار فیستر، ارنست جان و کارل یونگ غفلت کرد (Religion and Psychology, The Encyclopedia of Religion, Ed.: Mircea Eliade, 1987, pp. 75-82. و ر. ک: کارل یونگ). روان شناسی دین، به کار کردهای رفتاری و فردی دین توجه ویژه ای دارد.

## ۷. جامعه شناسی دین

بررسی رابطه بین دین و جامعه، به یونانیان باستان باز می گردد، ولی اولین بار، ابن خلدون (۷۳۲ - ۸۰۸ ه. ق) از نقش دین در نهادهای اجتماعی و سیاسی، سخن راند. متفکران برجسته مسیحی، هم به نقش شکل دهنده دین در جامعه و واکنش دین در برابر نیرو و نفوذ فزاینده دنیوی، توجه شایان کردند. فیلسوفان جدیدی که فاقد بینش و

گرایش دینی بودند، این رابطه را از نظرگاه کاملاً دنیوی مطالعه می کردند؛ چنان که در اندیشه کنت و اسپنسر جلوه گر بود. جامعه‌شناسی دین، به عنوان جنبه‌ای از جامعه‌شناسی آگاهی و فرهنگی تلقی می شده است. کارل مارکس (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳ م) آشکارا اعلام کرد که آگاهی انسان‌ها با روابط اجتماعی، اقتصادی تعیین می گردد (دین پژوهی، دفتر اول، ص ۱۶۹). ظهور مطالعه جامعه‌شناختی دین در عصر جدید، توسط پارسونز، داگلاس و توماس لوک مان، پیوند نزدیکی با ظهور سرمایه‌داری، تعدد فرهنگی، مدارای دینی و دولت و حکومت لیبرال دارد. بنابراین، نمی توان ادعا کرد که این رشته، یک شیوه طبیعی برای ملاحظه دین و جامعه است. برعکس، این فرآورده فرهنگی با تحولات تاریخی اندیشه غربی پدید آمده است و پژوهشگران را بر آن داشته است که از ادعاهای هنجارآفرین دین با جامعه مورد پژوهش خود، فاصله بگیرند. در نتیجه جامعه‌شناسی دین، محصول یکی از تعلقات اساسی آن است؛ یعنی دنیوی‌سازی یا عرفی‌سازی (غیردینی‌سازی) اندیشه و نهادهای دینی. برخلاف جامعه‌شناسی دین، رشته وابسته به آن، یعنی جامعه‌شناسی دینی، پیوندهای نزدیک‌تری با الهیات و دین مستقر، پیدا کرده است. تاریخ جامعه‌شناسی دین را می توان به چهار دوره تقسیم کرد: ۱. اندیشه اجتماعی سنتی، ۲. شکاکیت و نظریه پردازی، ۳. واکنش محافظه کارانه و رمانتیک، ۴. نظریه اجتماعی جدید (همان، دفتر دوم، ص ۳۴۹ و ۳۵۰؛ ر. ک: ملکم هملیتون، ص ۱۹ - ۳۶). کارکردهای جامعه‌شناختی و نهادهای اجتماعی دین، یکی از مهم‌ترین مباحث جامعه‌شناسی دین به شمار می آید.

#### ۸. پدیدارشناسی دین (Phenomenology of Religion)

در طی قرن بیستم به عنوان شاخه‌تومندی از درخت دین پژوهی و به عنوان رهیافت مؤثری به دین به کار رفته است. محققان از این اصطلاح، معانی گوناگونی را اراده کرده‌اند. برخی از پژوهشگران معاصر چون گئووایدان گرن و آک هولت کرانتس این واژه را در مطالعه تطبیقی و رده‌بندی انواع مختلف پدیده‌های مختلف دینی به کار برده‌اند و گروهی دیگر نظیر کریستنس، گواردوس، یواخیم واخ و میرچا الیاده، پدیدارشناسی دین را یک رشته یا حوزه یا شیوه خاص در دین پژوهی می‌دانند و پدیدارشناسی دینی عده‌ای از محققان، کاملاً از پدیدارشناسی فلسفی شان متأثر بوده

است. اصطلاح پدیدارشناسی نیز معانی گوناگون دارد. دانشمندان، معمولاً از اصطلاح پدیدارشناسی، تأکید بر برداشت توصیفی (در مقابل تبیین) رشته عملی‌شان را اراده کرده‌اند. کاربرد دوم پدیدارشناسی، در مطالعه توصیفی، سیمانتیک و مطالعه تطبیقی ادیان دیده می‌شود.

پدیدارشناسی در فلسفه یوهان هایزیس لمبرت و امانوئل کانت و آثار هگل به معانی فلسفی و معرفت‌شناسی نیز به کار رفته است (ر. ک: دین‌پژوهی، دفتر اول، ص ۲۰۱-۲۰۴).

#### ۹. ادبیات و هنر دینی

تأثیر دین در شاخه‌ها و زوایای مختلف هنری و ادبی، شاخه دیگری از دین‌پژوهی را به وجود آورده است. بر این اساس، تقسیم‌بندی هنرهای تجسمی و غیرتجسمی و نیز ادبیات منظوم و منثور، به دینی و غیردینی یا سکولار، ظاهر گشته است.

#### ۱۰. اسطوره‌شناسی دین

دین، برخوردار از مطالب سمبلیک و رمز آلود است. اسطوره، لزوماً به معنای خیال، وهم و افسانه نیست و پرداختن به این مسئله، به تحقیق مستقل و دانش مجزایی محتاج است (پل تیلیش، ۲۲۳-۲۲۸).

#### ۱۱. تاریخ ادیان

علل پیشرفت و انحطاط ادیان و پیامدها و دستاوردهای آنها، در مراحل مختلف تاریخ و نقش ادیان در فرهنگ و تمدن‌سازی مطرح می‌شود و دانشی به نام تاریخ ادیان را نمایان می‌سازد.

#### ۱۲. معرفت‌شناسی دینی

معرفت‌شناسان، علوم و معارف را به درجه اول و دوم منشعب ساخته‌اند. معرفت‌شناسی را نیز به معرفت‌شناسی پیشینی و پسینی تقسیم نموده‌اند. معرفت‌شناسی دینی، قسمی از معارف درجه دوم و معرفت‌شناسی پسینی است که از احکام و عوارض معارف دینی بحث می‌کند.

شایان ذکر است که دانش‌های دیگری مانند فقه، حدیث، تفسیر و غیره را نیز می‌توان از رشته‌های دین‌پژوهی دانست.

### دوم. چیستی روش‌شناسی

روش تحقیق<sup>۱</sup> به معنای عام عبارت است از ابزار گردآوری اطلاعات و توصیف و داوری و فهم نظریه.

بخش نخست روش تحقیق به معنای عام، یعنی ابزار گردآوری اطلاعات را فن تحقیق می‌گویند و آن را به میدانی و کتابخانه‌ای، و میدانی را به نمونه‌پژوهی، پیمایشی و آمایشی منشعب می‌سازند. بخش دوم روش تحقیق به معنای عام، یعنی ابزار توصیف و داوری و فهم را روش تحقیق به معنای خاص می‌گویند و آن را به لحاظ روش، به روش توصیفی، روش تعلیلی، روش تحلیلی، روش استدلالی و روش نقدی تقسیم می‌کنند.

روش توصیفی به گزارش نظریه یا پدیده، و روش تعلیلی به بیان علل و عوامل پیدایش نظریه، و روش تحلیلی به کشف پیش‌فرض‌ها و لوازم نظریه و روش استدلالی به مدلل ساختن باور، و روش نقدی به داوری نظریه (کشف مطابقت و عدم مطابقت با واقع) می‌پردازد.

روش استدلالی، همان ابزار تبدیل باور به باور صادق موجه و مدلل است که به ابزارهای عقلی، تجربی، نقلی (اعم از تعبدی و تاریخی) و حضوری تقسیم‌پذیر است.

روش تعلیلی نیز عبارت است از تبیین علل و عوامل پیدایش نظریه، مانند عوامل انگیزشی، مکانیکی، ارگانیک، الهیاتی، اجتماعی و....

روش تحقیق به معنای خاص به لحاظ دیگری، به روش هرمنوتیکی، روش پدیدارشناختی، روش ساختارگرایی و روش گفتمانی دسته‌بندی می‌شود.

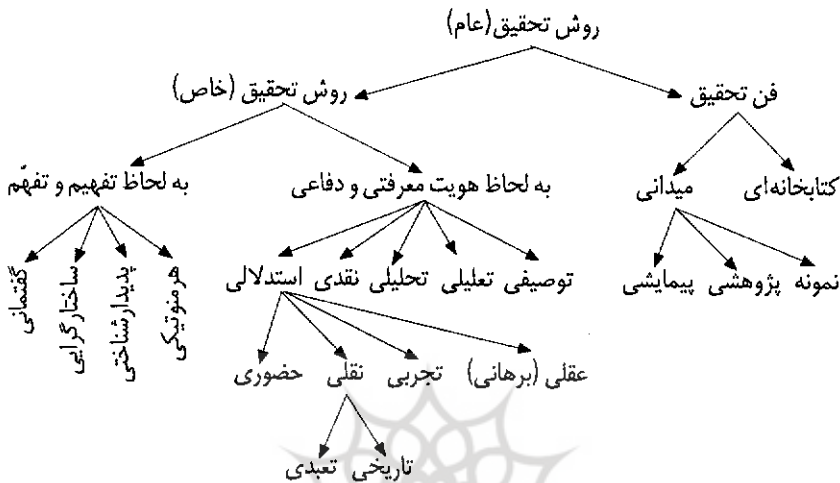
---

۱. در تبیین چیستی روش تحقیق از منابع ذیل استفاده شده است:

- مصطفی ملکیان، «روش‌شناسی در علوم سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۴، تابستان، ۱۳۸۰.

- علیرضا حسینی بهشتی، «روش‌شناسی در حوزه اندیشه سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۹، تابستان ۱۳۷۹.

شایان ذکر است که روش‌های توصیفی، تعلیلی، تحلیلی، استدلالی و نقدی، ابزارهایی هستند که هویت معرفتی و دفاعی نظریه را تأمین می‌کنند؛ اما روش‌های هرمنوتیکی، پدیدارشناختی، ساختارگرایی و گفتمانی، هویت تفهیمی و تفهیمی نظریه را به دست می‌دهند.



دین پژوهی در راستای توصیف و فهم نظریه‌ها و رویکردها باید از فن کتابخانه‌ای بهره گیرد؛ یعنی با رویکرد تاریخی و از متکلمان قرن اول تا دین پژوهی معاصر اسلامی تک تک مسائل دین پژوهی را دنبال کند.

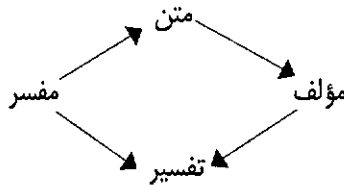
بنابراین، منظور از فن کتابخانه‌ای، شناسایی منابع مکتوب دین پژوهان مسلمان و فهم دقیق مدعیات آنها است. فهم دقیق نظریه‌ها، رویکردها و رهیافت‌ها و پارادایم‌های دین پژوهی تنها با روش هرمنوتیکی<sup>۱</sup> انجام می‌پذیرد؛ یعنی پژوهشگر در فرایند فهم

۱. واژه هرمنوتیک (Hermeneutics) به معنای تفسیر و تأویل به کار می‌رود و از نظر ریشه‌شناسی با کلمه هرمس (Hermes)، خدای یونانی و پیام‌آور خدایان پیوند دارد. این پیوند، انعکاسی از ساختار سه مرحله‌ای عمل تفسیر است که عبارتند از پیام (متن) و تفسیر مفسر (هرمس) و مخاطبان. کاربرد وصفی این واژه به صورت Hermeneutic و Hermeneutical است؛ مانند تئوری هرمنوتیکی (Hermeneutic theory).

ساحت‌های پیش گفته نباید از پیش فرض‌های تحمیلی خود بهره گیرد و تنها باید به مقصود و نیت مؤلفان دین پژوهی دست یازد.

گفتنی است برای دستیابی به این غرض و غایت، باید مؤلف محور بود، نه همانند عالمان هرمنوتیک فلسفی، مفسر محور.

توضیح اینکه، هر متنی با مؤلف و مفسرش ارتباط پیدا می‌کند و تفسیر و فهم از متن نیز با رویکرد مؤلف محوری و مفسر محوری تفاوت می‌یابد.



اولین بار این اصطلاح را ارسطو به کار برد، وی باب قضایا را در کتاب ارغنون، باری ارمیناس، یعنی در باب تفسیر نامید و بعدها توسط فلاسفه و متكلمان تعاریف خاصی پیدا کرد. مارتین کلاینودس، هرمنوتیک را هنر تفسیر و دستیابی به فهم کامل و غیر مبهم متون گفتاری و نوشتاری تعریف کرد. این واژه، قبلاً در قرون وسطا نیز به معنای تفسیر و تاویل کتاب مقدس به کار می‌رفت. آگوست ولف، آن را به معنای علم به قواعد کشف اندیشه مؤلف و گوینده استعمال نمود. و شلایر ماخر نیز هرمنوتیک را به مثابه روشی جهت جلوگیری از خطر بدفهمی یا سوء فهم معرفی کرد. ویلهلم دیلتای، هرمنوتیک را روش‌شناسی علوم انسانی در مقابل روش‌شناسی علوم طبیعی به کار می‌گرفت. هایدگر و گادامر، آن را به تئوری فهم و تبیین ماهیت فهم اختصاص دادند و آن را از روش به فلسفه تبدیل کردند. بنابراین، می‌توان تعاریف مختلف هرمنوتیک را به صورت ذیل نشان داد:

هنر تفسیر کتاب ← هنر تفسیر متون ← علم به قواعد فهم متون ← روش  
 جلوگیری از بدفهمی ← روش‌شناسی علوم انسانی ← تبیین ماهیت فهم

هدف بیشتر هرمنوتیست‌ها، کشف و فهم معنای نهایی متن یا مراد و نیت مؤلف بوده است و به همین جهت، هرمنوتیک روش شناختی بر آنها اطلاق می‌شود؛ اما در مقابل این دسته، هرمنوتیک فلسفی است که به تلاقف افق معنایی متن اعتقاد داشته و فهم را زاینده تحمیل پیش دانسته‌ها و خواسته‌ها و اغراض مفسر بر متن دانسته است. (ر. ک: دیوید کوزنزهوی، ص ۱۶-۱۶؛ احمدی، بابک، ج ۲، ص ۵۲۲-۵۲۷؛ Hermeneutics, The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade, 1987).

مؤلف محور، تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد تا به مراد و مقصود و خواسته‌های مؤلف و سازنده متن دست یابد. به همین جهت، از قرینه‌های حالیه و مقالیه و قواعد زبان شناختی و ضوابط دستوری استفاده می‌کند تا بهتر به کشف معنا و نیت مؤلف برسد. پژوهشگر در مقام فهم و توصیف دیدگاه‌های فلاسفه اسلامی، نباید مفسر محورانه به تفسیر منابع مکتوب آنها پردازد و باید از تفسیر به رأی و دخالت ذهنیت و پیش فرض و پیش دانسته‌های خود در فرایند فهم پرهیز کند.

البته باید توجه داشت که پیش دانسته‌ها و پیش فرض‌ها بر سه نوع اند: دسته نخست، پیش فرض‌های استخراجی و استنباطی که عبارتند از ابزار اصطیاد معنا از متون؛ یعنی قواعد زبان متکلم؛ مثلاً قواعد زبان عربی نسبت به متون حکمت اسلامی، و قواعد زبان شناختی، مانند عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، قراین حالیه و مقالیه و توجه به معانی عصر مؤلف.

این دسته از پیش دانسته‌ها نه تنها رهن فهم نیت مقصود و مؤلف متن نیستند که همراه و همیار فهم‌اند و باید از آنها بهره برد.

دسته دوم، پیش فرض‌های استفهامی‌اند؛ یعنی پرسش‌هایی که مفسر از متون دین پژوهی می‌کند و منشأ دریافت مدلول‌های التزامی آنها می‌گردند؛ به طوری که اگر آن پرسش‌ها طرح نشود، هیچ‌گاه آن معانی التزامی ظهور نمی‌یابد. این دسته از پیش دانسته‌ها نیز در مقام فهم و توصیف متون دین پژوهی مفیدند و بسیار به تحلیل و کشف دلالت‌های التزامی و پیش فرض‌های مؤلف، مدد می‌رسانند.

دسته سوم، پیش فرض‌های تحمیلی و تطبیقی‌اند که موجب تفسیر به رأی می‌شوند؛ مثلاً اگر کسی گرایش به پدیدارشناسی کانت داشته و نصوص ارسطو را نیز به گونه‌ای تفسیر کند که گویا ارسطو، پدیدار شناس است، در آن صورت، گرفتار پیش فرض تحمیلی و رهن فهم مراد ارسطو شده است (ر. ک: خسروپناه، گفتار ۷).

بنابراین، دین پژوهی در مقام گردآوری اطلاعات از روش تاریخی و هرمنوتیکی بهره می‌برد؛ اما در مقام ارزیابی و داوری، از روش‌های تعلیلی، تحلیلی، استدلالی و نقدی استفاده می‌کند. دین پژوهی با بهره‌گیری از روش تعلیلی، عوامل و علل پیدایش پارادایم‌ها و مکاتب دین پژوهی را کشف می‌کند و با روش تحلیلی، پیش فرض‌ها و لوازم دستاوردها و با استفاده از روش نقدی، آسیب‌ها و کاستی‌های روش شناختی و محتوایی

آن مکاتب و گرایش‌های دین‌پژوهی را به دست می‌آورد.

روش‌های استدلالی در دین‌پژوهی، اعم از برهان عقلی و نقلی تاریخی و وجدانی است؛ یعنی با این روش‌ها می‌توان نظریه‌ها و دکترین جدید دین‌پژوهی را مدلل ساخت و ادعای خود را اثبات کرد یا معقول نمود.

### سوم. رویکردهای دین‌پژوهی

آنچه هم اکنون در بین مسلمین مشهود است، اختلافاتی است که آنان با یکدیگر در جنبه‌های مختلف فقهی و اعتقادی دارند. به همین دلیل، از نظر فقهی و آنچه مربوط به فروع است، مذاهب مختلفی پیدا کرده‌اند؛ مانند زیدی، شافعی، مالکی، حنبلی، شیعه و...؛ به طوری که هر فرقه‌ای فقه مخصوص به خود را دارد. از نظر مسائل اعتقادی و آنچه مربوط به ایمان است نیز فرقه فرقه شده‌اند و هر فرقه‌ای دارای مبانی و اصول اعتقادی خاصی است. مهم‌ترین مذاهب کلامی عبارتند از: معتزله، اشاعره، مرجئه و شیعه. این در حالی است که بدون هیچ اختلافی همه آنان به یک متن آسمانی تمسک جسته و آن را به عنوان کتاب راهنما برگزیده‌اند.

بنابراین همه اختلافات تا سر حد رسیدن به ۷۲ فرقه و همچنین به وجود آمدن نحله‌ها و گرایش‌های مختلف در درون یک فرقه، فقط می‌تواند ناشی از نوع مواجهه آنان با قرآن و سنت باشد؛ اگرچه برخی غرض‌رانی‌ها و تعصبات نیز در به وجود آمدن این اختلافات بی‌تأثیر نبوده است. به عنوان مثال برخی فقط معنای ظاهری آیات و روایات را مورد توجه قرار داده و از ارشادات عقل بهره‌ای نگرفته‌اند، و عده‌ای نیز تمامی آیات و روایات را که ارتباط به ماورای طبیعت دارد، به نحوی تأویل کرده‌اند، و گروهی نیز با پیش‌زمینه‌های تجربی و حسی سراغ این متن مقدس رفته و به تطبیق آیات و روایات با مسائل علوم طبیعی پرداخته‌اند و...

استاد بزرگوار علامه طباطبایی می‌فرمایند:

... گسترش بحث‌های کلامی بعد از پیامبر اکرم (ص) و در زمان خلفا، در اثر آمیزش و هم‌زیستی مسلمانان با فرق‌های گوناگونی که در سرزمین‌های فتح شده به دست مسلمانان می‌زیستند و دانشمندان ادیان و مذاهب گوناگون از یک سو و ترجمه فلسفه یونانی به زبان عربی در زمان



سلطنت امویان اواخر قرن اول هجری و سپس در عهد عباسیان و گسترش بحث‌های عقلی و فلسفی در میان اندیشمندان مسلمان از سویی دیگر و ظهور تصوف همزمان با گسترش بحث‌های فلسفی و گرایش مردم به دستیابی به معارف دینی از طریق مجاهده و ریاضت نفسانی به جای بحث‌های لفظی و عقلی از سوی دیگر و بقای گروهی از مردم، یعنی اهل حدیث، بر تعبد محض و بدون چون و چرا به ظواهر دینی و اختصار بر بحث‌های ادبی از سوی دیگر [همه و همه دست به دست هم داد] و پس از آنکه اختلاف‌ها و انشعاب‌های مذهبی کار خود را کرد، سبب اختلاف مفسران در روش تفسیری شان گردید [تا آنجا که] هیچ وجه مشترکی در رأی و نظر در میان آنان باقی نماند، مگر لفظ لا اله الا الله و محمداً رسول الله. اینان در معنای اسما و صفات الهی و سماوات و موجودات سماوی و زمین و موجودات زمین و قضا و قدر و خلاصه در همهٔ اموری که ارتباطی هرچند ناچیز با حقایق و معارف دینی داشت، اختلاف کردند و در روش بحث از معنای آیات راه تفرقه را پیمودند؛ در حالی که هر گروه بر مذهب و روشی که در پیش گرفته بود، تأکید و اصرار می‌ورزید (طباطبایی، محمدحسین، ج ۱، ص ۵).

به هر حال گرایش‌های سنتی (مختلف) در عرصهٔ دین پژوهی در جهان اسلام، در عین آنکه عمدتاً ناظر به صدق و کذب و حقانیت نظری گزاره‌های دینی است، بر اساس مبادی و مقدمات و ابزارهایی که هر گروه در دین‌شناسی به خدمت می‌گیرند، به چندین گرایش کلی قابل تقسیم است: گرایش عقلی، نقلی، شهودی، تجربی، ترکیبی و... بنابراین آنچه در این تحقیق به آن پرداخته می‌شود، روش‌هایی است که گروه‌های مختلف فکری از آن روش‌ها جهت فهم متون دینی استفاده کرده‌اند و در صورت امکان، اشاره‌ای نیز به نقد آنها خواهیم کرد.

#### ۱. رویکرد درون‌متنی

گروهی از دین‌پژوهان در عرصهٔ دین‌شناسی مراجعه به کتاب و سنت را پیشنهاد می‌دهند و از بهره‌گیری سایر منابع برون‌دینی روی بر می‌تابند. این گروه نیز از طیف

گسترده‌ای برخوردارند و در یک طبقه نمی‌گنجد. به گونه‌ای که برخی از آنها از اصل با کلام یعنی بحث عقلی در مسائل اصول اسلامی مخالف‌اند و آن را بدعت می‌دانند (مشکور، محمدجواد، ص ۴۸). گروهی نیز بحث‌های اجتهادی را باطل می‌دانند و تابع اخبارند (مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۰). گروهی دیگر، جمود بر ظواهر دینی را حتی در اصول اعتقادات، وجهه همت خویش کرده‌اند و هرگونه تدبّر و تعمق و اندیشه عقلی را در معانی دینی به شدت محکوم می‌کنند (جوادی آملی، عبدالله، ص ۱۲۵). اینان عبارتند از اهل حدیث، ظاهر مسلکان و نص‌گرایان و اخباریین.

از مشترکات این گروه، آن است که عقل را منبع معارف دینی - اعم از اصول و فروع - نمی‌دانند و پیوسته در اصول و فروع خصوصاً در استنباط احکام به نقل تکیه دارند.

#### ۱-۱. اهل حدیث

گروهی از علمای اسلام، علم کلام یا بحث عقلی در مسائل اصول اسلامی را بدعت و حرام دانسته‌اند. این گروه به نام «اهل الحدیث» معروف‌اند. احمد بن حنبل که یکی از ائمه فقهی اهل تسنن است، در رأس آنان قرار دارد. او پس از جدایی از استادش شافعی، مذهب جدیدی را ابداع کرد و آن را بر پنج اصل بنا نهاد: ۱. کتاب الله، ۲. سنت رسول الله (ص)، ۳. فتاوی صحابه پیامبر (ص)، ۴. قول برخی از صحابه که موافق «کتاب» باشد، ۵. تمام احادیث مرسل و ضعیف (مشکور، محمدجواد، ص ۱۶۹).

ابن حنبل از تمسک به «رای» تبری جست و تنها به «کتاب الله» و «حدیث» رسول الله (ص) استناد کرد. وی آن قدر در حدیث مبالغه کرد که حتی بزرگان اسلام، مثل طبرسی و ابن ندیم او را از اهل حدیث شمرده‌اند، نه از مجتهدان. مذهب ایشان تا قرن هشتم در بلاد اسلام رواج فراوان داشت و در قرن دوازدهم هجری، مذهب حنبلی به تبلیغ محمد بن عبدالوهاب و شمشیر خاندان آل سعود در جزیره العرب رواج بسیار یافت و به نام مذهب «وهابی» آیین قانونی آن سرزمین گردید و در بلاد خلیج فارس و مصر شایع گشت. تقی الدین احمد بن عبدالحلیم تیمیه (۶۶۱-۷۲۸) و شاگردش «ابن قیم» از کسانی هستند که در توسعه و گسترش این مذهب سهم بسزایی داشتند. حنا بله به طور کلی یا کلام - اعم از کلام معتزلی، اشعری و شیعی - مخالف‌اند و به طریق اولی با منطق و فلسفه از در مخالفت در آمده‌اند. ابن تیمیه حنبلی که از شخصیت‌های این جماعت است، فتوا به حرمت کلام و منطق داده است و جلال الدین سیوطی نیز که اهل حدیث

است، کتابی دارد به نام «صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام» (مطهری، مرتضی، ۱۳۶۲، ص ۱۵).

در مجموع اهل حدیث ظواهر نصوص دینی را به طور یکسان در اصول و فروع دینی معتبر می‌دانند و آن را معیار اندیشه و عمل و میزان وثاقت معرفت دینی قلمداد می‌کنند. این گروه در تعارض میان عقل و نقل، به نقل اولویت داده و به محدودیت عقل در درک حقایق دینی فتوا می‌دهند.

نظیر این گرایش در عالم مسیحیت نیز به چشم می‌خورد؛ زیرا در آن دیار، گروهی از متکلمین بر این عقیده‌اند که حقایق ایمانی از دسترس عقل به دور است و شعارشان این است که «ایمان می‌آوریم چون نامعقول است». این گروه اساساً سرّ‌نیاز به وحی را فراتر بودن معرفت دینی و دوری آن از دسترس عقل می‌دانستند. از نظر این گروه ارزش عقل تنها به میزانی است که آدمی را به آستانه دین رهنمون شود؛ اما از فهم مرادات شارع در اصول دین و درک مصالح و مفاسد در فروع دین، عاجز است و عقل باید از چون و چرا و تخطئه و ابطال و سنجش گزاره‌های دینی با معیارهای خود بپرهیزد. از نظر این گروه، حتی استفاده از بدیهیات عقلی مثل اجتماع نقیضین و ترجیح بلامرجح و... در دست‌یابی به معرفت دینی روا نیست.

مرحوم علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید:

اهل حدیث به تفسیر روایی از پیشینیان صحابه و تابعین اکتفا کرده و در سیر و سلوک علمی تا آنجا که روایات آنان را پیش می‌برد، جدّ و جهد می‌ورزیدند و در تفسیر آیاتی که درباره آنها روایتی در دسترس نبود و معنایشان ظهور غیرقابل مناقشه‌ای نداشت، سکوت می‌کردند و [برای توجیه این روش] به کلام خداوند، و الراسخون فی العلم یقولون آمنا به کل من عند ربنا تمسک می‌کردند (طباطبایی، سیدمحمدحسین، ج ۱، ص ۵).

## ۲-۱. ظاهر گرایان

اینان کسانی‌اند که جمود بر ظواهر دینی را - حتی در اصول اعتقادات - وجهه همّت خویش کرده، هر گونه تعمق و تدبّر، یا اندیشه عقلی را در معانی دینی به شدت محکوم می‌کنند و مردود می‌دانند. برای نمونه وقتی از مالک بن انس معنای «استواء» در آیه الرحمن علی العرش استوی پرسیده شد، در جواب گفت: «الاستواء معلوم و الکیفیة

مجهول و الايمان به واجب و السؤال عنه بدعة» (ملل و النحل، ج ۱، ص ۱۰۵).  
 دقت در سخن یاد شده و نیز توجه به این نکته که اندیشه براساس پرسش استوار است و تا پرسش اساسی مطرح نباشد، اندیشه واقعی و جدی وجود نخواهد داشت، روشن می‌سازد که ظاهر گرایان، از ورود هرگونه اندیشه تازه و فکر جدید به صحنه معارف دینی جلوگیری می‌کنند (جوادی آملی، عبدالله، ص ۱۲۵). داود بن اصفهانی (۲۰۰-۲۷۰ هـ. ق) یکی دیگر از ظاهر مسلکان، ضمن تسلط کافی بر منطق و فلسفه یونان و استدلال‌های کلامی، کشف اصول بنیادین دین، همچون توحید و نبوت را بدون بهره‌گیری از دلایل عقلی و تنها از طریق پیروی از پیامبر (ص) ممکن دانسته و اقامه برهان عقلی را فقط برای افراد شکاک ضروری می‌شمارد (خسروپناه، عبدالحسین، ص ۴۸). ابن حزم اندلسی، با اینکه جزء ظاهر گرایان است، به شدت از معانی جسمانی الفاظ و صفات خبریه خداوند پرهیز می‌کند و بر تفسیرهای اشعری خرده می‌گیرد و پایبندی به ظواهر کتاب و سنت را در عرصه‌های مختلف فقه و کلام مطرح می‌سازد (الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ج ۲، ص ۱۱۶، ۱۲۲، ۱۶۶).

### ۳-۱. اخباریین

اخباریین در حقیقت همان اهل حدیث هستند که در شیعه آنها را اخباری نامیده‌اند. ایشان تابع اخبارند و «اجتهاد» را باطل می‌دانند. ملا محمدامین بن محمد شریف استرآبادی (متوفای ۱۰۳۳ هـ. ق) مؤسس این مذهب، نخستین کسی بود که باب ملامت را بر روی مجتهدان شیعه گشود؛ به طوری که طایفه اثنی عشری به دو گروه اخباری و اصولی منقسم شد. کتاب ایشان موسوم به فوائد المدینه غالباً در ملامت و سرزنش مجتهدان است و آنان را به تخریب و تزییع دین متهم می‌سازد. ایشان قائل‌اند: اجتهاد علمای شیعه بر طریق قدمای آن قوم نیست. قرآن هم دارای ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه است و استخراج احکام دین از آن دشوار است. لذا باید به اخبار ائمه - علیهم السلام - مراجعه کرد و «اجتهاد» نیز باطل است؛ زیرا مجتهد باید به ظن خود عمل کند و ظن، شبهه است و شبهه نیز باطل است. چون شبهه شبیه به حق می‌باشد و عین آن نیست (مشکور، محمدجوادی، ص ۴۱). نیز می‌گوید: چون قرآن مشتمل بر مطالب عالیه و مضامین شامخه است، فهمیدن آن برای هر کسی ممکن نیست<sup>۱</sup>، و فهم آن منحصر به

۱. فیض کاشانی، ملامحسن، «انما یُعرف القرآن من خُوطب به» تفسیر صافی، ص ۱۲ و ۱۳.

راسخان در علم و علمای تأویل است<sup>۱</sup> و نمی توان الفاظش را بر معانی ظاهر حمل نمود و آن را «حجت» دانست.<sup>۲</sup>

اخباری ها مدارک احکام را «قرآن» و «سنت» می دانند و حتی مدرکیت کتاب را به ضمیمه سنت و با تفسیر مأثور می دانند. همچنین به اجماع و عقل اعتنایی ندارند؛ برخلاف اصولیون که مدارک احکام را قرآن، سنت، اجماع و عقل می دانند. علاوه بر آن اخباری ها «اجتهاد» را حرام می دانند و در مقابل اصولیون آن را واجب کفایی می شمارند. اخبار را نیز فقط منحصر در صحیح و ضعیف می دانند، برخلاف اصولیون که قائل اند اخبار و روایات، صحیح و حسن و ضعیف و موثق هستند. به طور کلی اخباریون از استفاده عملیات عقلی در اصول و فروع پرهیز می کردند و آن را موجب انحراف از صراط مستقیم و سقوط در ضلالت و حیرت می دانستند (فیض کاشانی، ملامحسن، ص ۴۹).

به اعتقاد مجلسی - که از اخباریون معتدل به شمار می رود - بهره گیری از عقل به جز در طریق اثبات امامت، کاری نادرست است؛ زیرا باب عقل بعد از شناخت امام، توسط خود امام مسدود گردیده است. پس انسان باید معارف دین را از امامان اخذ کند و از عقل ناقص خود که سبب کج فهمی ها و انحرافات است، پرهیز نماید. علاوه بر اینکه تعصبات و جاه طلبی ها و غیره بر صرافت ادراک عقلی اثر می گذارد و از صحت آن می کاهد (مجلسی، محمدباقر، ج ۲، ص ۳۱۴). اخباریون، علت اختلاف آرا و تکثر گرایی در عرصه اصول دین را به کارگیری بی جهت عقل و تأویل عقلی متون و منابع شرعی معرفی می کنند (بحرانی، یوسف، ص ۱۲۶ و ۱۲۷). آنان، مانند ظاهر گرایان اهل سنت با عقل مطلقاً مخالف نیستند، بلکه بدیهیات عقلی را به عنوان احکام عقلی فطری می پذیرند و عمل بر اساس آن را ضروری می شمارند و احکام غیر بدیهی را که از طریق استدلال و تفکر عقلی به دست می آیند، در صورت عدم تعارض با شرع می پذیرند و در صورت تعارض، دلیل شرعی، مقدم بر دلیل عقلی است (همان، ص ۱۲۹ و ۱۳۰؛ انوار النعمانیه، ج ۳، ص ۱۳۲ و ۱۳۳).

قریب به دو قرن، اخباریین بر اصولیون غلبه داشتند که سرانجام توسط آقا محمدباقر بهبهانی (۱۱۱۶ - ۱۲۰۵) بساط علمای اخباری برچیده شد و از آن زمان

۱. .... و ما يعلم تاویلہ الا للہ و الراسخون فی العلم... آل عمران، آیه ۷.

۲. من نشر القرآن برأیه فلیتوا معقده من النار. تفسیر صافی، ص ۲۱.

تاکنون، مجتهدان بر اخباری‌ها غلبه یافته‌اند (مشکور، محمدجواد، ص ۴۲).

## ۲. رویکرد برون‌متنی

رویکرد برون‌متنی از شیوه‌های مختلفی برخوردار است و مکتب‌های گوناگونی که در ذیل این عنوان جای می‌گیرند، به‌طور کلی به دو دسته فلسفی و کلامی تقسیم می‌شوند. قبل از ورود و بحث از جزئیات و ویژگی‌های خاص هر گروه، رهیافت عام آنها را در تفسیر که عمده‌ترین منبع معرفت‌دینی است، از زبان استاد علامه طباطبایی می‌شنویم:

دیدگاه‌های مذهبی متکلمان نیز در عین اختلاف، آنان را به تفسیر طبق آنچه موافق مذهب کلامی‌شان بود و برگرفتن آیاتی که با مذهبشان موافق بود، دعوت می‌کرد... فیلسوفان علی‌الخصوص مشائیان، نیز در همان گردابی گرفتار آمدند که متکلمان در آن غرق شده بودند، یعنی گرداب تطبیق و تأویل آیاتی که ظاهرشان با مسلمات فلسفه به معنای اعم که شامل ریاضیات طبیعیات و الهیات و حکمت عملی می‌شود، ناسازگار است و آیات ناظر به حقایق ماورای طبیعی و آیات خلقت و حدوث سماوات و ارض و برزخ و معاد را تأویل کردند و آیات ناسازگار با فرضیه‌ها و اصول موضوعی را که در طبیعیات درباره نظام کلی و جزئی افلاک و ترتیب عناصر و احکام فلکی و عنصری و غیر این امور می‌یابیم، به‌دست تأویل سپردند؛ در عین اینکه تصریح می‌کردند که این نظریات مبتنی بر اصول موضوعه‌ای است که نه بین است و نه مبین.

عموماً عقل‌گرایان، بر عقل و مبادی بدیهی و نظری عقلی در دین‌شناسی تأکید می‌ورزند و این گروه در تبیین و تعریف مفاهیم و اثبات گزاره‌های دینی از مبادی عقلی استفاده می‌کنند و دین‌شناسی خود را بر این مبانی بنیان می‌نهند. آنان علاوه بر استفاده از این مبادی عقلی در مقدمات و گزاره‌های برون‌دینی که منطقی‌تر پذیرش دین مقدم‌اند، در تفسیر و ارزیابی و توجیه و تأویل گزاره‌های دینی، نیز از آنها بهره می‌برند.

در این رویکرد، علاوه بر شیوه فلاسفه و متکلمان در روش‌شناسی که با اندک تفاوتی از روش عقلی استفاده کرده‌اند، شیوه‌های دیگری نیز وجود دارند؛ مانند روش

تجربی یا روش کار کرد گرایي که عمدتاً روان‌شناسان و جامعه‌شناسان از آنها استفاده می‌کنند.

## ۱-۲. روش فلسفی مشایی

در بین فیلسوفان، فیلسوفان مشایی، تنها راه رسیدن به حقایق دینی و غیردینی را عقل و استدلال می‌دانند و انسان کامل به نظر آنان انسانی است که در عقل خود تصویری مطابق با واقع از هستی داشته باشد (فنايي، ابوالقاسم، ص ۳۴).

اکثر فلاسفه اسلامی پیرو این روش بوده‌اند. کندی، فارابی، بوعلی سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، میرداماد، ابن رشد اندلسی، ابن ماجه اندلسی، و... مشایی بودند. نماینده کامل این مکتب بوعلی سینا است. کتاب‌های فلسفی بوعلی، از قبیل شفاء، اشارات، نجات، دانشنامه علایی، مبدأ و معاد، تعلیقات، مباحثات و عیون الحکمة همه از نوع حکمت مشاء است. در این روش، تکیه بر استدلال و برهان عقلی است و از هیچ منبع دیگری استفاده نمی‌شود. همچنان که در سخن علامه نیز آمده بود، حتی در حقایق ماورای طبیعی نیز از عقل استفاده می‌کنند (مطهری، مرتضی، ص ۱۰۷).

## ۲-۲. روش استدلالی کلامی

متکلمان مانند فلاسفه مشاء، بر استدلال عقلی تکیه دارند؛ ولی با دو تفاوت: ۱. تفاوت در اصول و مبادی عقلی‌ای که متکلمین و فلاسفه بحث‌های خود را از آن آغاز می‌کنند.

متکلمین خصوصاً معتزله، مهم‌ترین اصلی که به کار می‌برند «حسن و قبح» است و مسائلی از قبیل «قاعدۀ لطف» و «وجوب اصلاح» مبتنی بر این اصل است؛ ولی فلاسفه این اصل را یک اصل اعتباری و بشری می‌دانند، مانند مقبولات و معقولات عملی که در منطق مطرح است و از آنها فقط در جدل استفاده می‌شود، نه در برهان. از این رو فلاسفه، کلام را حکمت جدلی می‌خوانند، نه حکمت برهانی.

۲. بحث فیلسوف، یک بحث آزاد است و هدفش از قبل تعیین نشده است، برخلاف متکلم که خود را متعهد به دفاع از دین می‌داند (همان، ص ۱۰۹).

روش کلامی نیز به سه روش منشعب می‌شود: معتزلی، اشعری و شیعی.

## یک. روش کلامی معتزلی

معتزله قائل به یک اصل درباره عقل انسان هستند و آن این است که عقل انسان در

ادراک حسن و قبح اشیا، استقلال دارد؛ یعنی با قطع نظر از بیان شارع نیز می‌تواند حسن و قبح بعضی از کارها را درک کند (همان). مسئله حسن و قبح ذاتی که معتزله طرفدار، و اشاعره منکر آن بودند، بسیاری از مسائل دیگر را به دنبال خود آورد که برخی به الهیات مربوط بود و برخی به انسان از قبیل غرض داشتن خداوند در افعال و تکلیف ما لایطاق، قدرت مؤمن بر کفر و کافر بر ایمان و... (فلسفه دین و کلام جدید، ص ۳۷).

شهید مطهری (ره) در ضمن شمارش اصول مورد قبول معتزله به اصول زیر که از اهمیت روش‌شناختی و معرفت‌شناختی برجسته‌ای در باب معرفت دینی برخوردار است، اشاره می‌کند:

۱. عقل پاره‌ای از مسائل را مستقلاً [بدون نیاز به شارع] درک می‌کند.

۲. در تعارض حدیث با عقل، عقل مقدم است.

۳. قرآن را با عقل می‌توان تفسیر کرد (مطهری، مرتضی، ص ۱۶۳).

بنابراین معتزله از روش عقلی در استدلالات کلامی خود استفاده می‌کنند؛ با فرض اینکه خود را ملتزم و محصور در برهان نمی‌کنند و از استدلالات غیربرهانی، مانند نقل و جدل نیز بهره می‌برند و همان‌طور که بیان شد، اکثر استدلالات و تفکرات آنان بر حسن و قبح عقلی - که یک اصلی عقلی است - مبتنی است. روش اعتزال در حقیقت عبارت است از به کار بردن نوعی منطق و استدلال در فهم اصول دین، و در این روش اعتقاد به حجیت و حریت و استقلال عقل، اولین شرط است.

#### دو. روش کلامی اشاعره

اشاعره در حقیقت گروهی از اهل حدیث‌اند، ولی برخلاف قدمای اهل حدیث، مانند احمد بن حنبل، بحث و استدلال و به کار بردن منطق را در فهم دین جایز می‌شمردند. ابوالحسن اشعری که پایه‌گذار این مکتب است، از قرآن و سنت برای مدعای خود دلیل آورده و حتی کتابی به نام رساله فی استحسان الخوض فی علم الکلام نوشته است (همان، ص ۱۶۹).

اگرچه آنان از استدلال‌های منطقی و عقلی برای فهم دین استفاده می‌کنند، ولی به هر حال روحیه ظاهرگرایی و تقدم نقل بر عقل در موارد تعارض و محدود دانستن اصول و قواعد بدیهی عقلی و اختصاص آنها به حوزه غیر ربوبی و... همچنان به قوت خود باقی است. به‌طور مثال در طبیعیات، سیطره قانون علیت را در موارد طبیعی منکرند و آن را با



اطلاق قدرت خداوند ناسازگار می‌دانند و یا بطلان ترجیح بلامرجح را نمی‌پذیرند و افعال را تابع اغراض نمی‌دانند. به‌طور کلی روش اشاعره بر این است که اصالت را از عقل می‌گیرند و آن را به ظواهر الفاظ می‌دهند. در نتیجه، استفاده از عقل بسیار محدود می‌شود.

#### سه. روش کلامی شیعی

کلام شیعه از طرفی از بطن حدیث شیعه بر می‌خیزد و از طرف دیگر با فلسفه شیعه آمیخته است و برخلاف اهل سنت و جماعت که جریانی بر ضد سنت و حدیث تلقی می‌شود، کلام شیعه نه تنها بر ضد سنت و حدیث نیست، بلکه در متن سنت و حدیث جای دارد؛ زیرا در احادیث شیعه برخلاف احادیث اهل سنت، مسائل عمیق ماورای طبیعی یا اجتماعی مورد تجزیه و تحلیل واقع می‌شود. به همین خاطر در احادیث شیعه «تکلم» به معنای تفکر عقلانی و تجزیه و تحلیل ذهنی صورت گرفته است و گواهِ بر این مطلب بحث‌های عمیق عقلی در معارف اسلامی است که اولین بار توسط حضرت علی (ع) در خطبه‌های آن حضرت مطرح شده است و در مستندات شیعه مذکور است. بنابراین تعقل و تفکر شیعی نه تنها با تفکر حنبلی که از اساس منکر به کار بردن استدلال در عقائد مذهبی بود و با تفکر اشعری که اصالت را از عقل می‌گرفت و آن را تابع ظواهر الفاظ می‌گردانید، مخالف و مغایر است؛ با تفکر معتزلی هم با همه عقل‌گرایی آن مخالف است؛ زیرا تفکر معتزلی هر چند عقلی است، ولی جدلی است نه برهانی (همان، ص ۱۷۴). بنابراین تفکر شیعه از ابتدا استدلالی و تعقلی بوده است.

استاد مطهری می‌فرماید:

در مذهب شیعه بیش از معتزلی برای عقل استقلال ثابت شده است. از نظر شیعه به حکم روایات مسلم معصومین، عقل پیامبر باطنی و درونی است؛ همچنان که پیامبر، عقل ظاهری و بیرونی است و در فقه شیعه، عقل یکی از ادله چهارگانه است (همان، ص ۱۸۸).

شاید بتوان گفت که به دلیل همین برهانی بودن و رنگ و بوی فلسفی کلام شیعه است که بعد از ظهور خواجه نصیرالدین طوسی و تألیف کتاب تجرید الاعتقاد، با بیش از ۹۰ درصد رنگ فلسفی، همه متکلمین - اعم از اشعری و معتزلی - از همان راهی رفتند که این فیلسوف و متکلم بزرگ شیعی رفت، و مثلاً کتاب‌های مواقف و مقاصد و شرح آنها همه رنگ تجرید را به خود گرفتند.

درباره روش تفسیری عرفان، مرحوم علامه طباطبایی می‌نویسند:

متصوفه نیز به خاطر پرداختن به سیر در باطن خلقت و اهتمام به شان آیات انفسی به جای عالم ظاهر و آیات آفاقی، در بحث تفسیری خود، صرفاً به تاویل اکتفا کردند و تنزیل را به کناری نهادند، و این امر جور شدن مردم در تاویل و تلفیق سخنان شعری و استدلال از هر چیزی به هر چیزی را به دنبال داشت تا آنجا که تفسیر آیات به حساب جمل و رد کلمات به زبر و بیانات و حروف نورانی و ظلمانی و غیر اینها انجامید (طباطبایی، سید محمدحسین، ج ۱، ص ۸).

روش عرفان و تصوف فقط بر تصفیه نفس براساس سلوک الی الله و تقرب به حق تا مرحله رسیدن به حقیقت تکیه دارد و به هیچ وجه به استدلالات عقلی اعتماد نمی‌کند. این روش پای استدلالیان را چوبین می‌داند و به حسب این روش، هدف، تنها کشف حقیقت نیست، بلکه رسیدن به حقیقت است. در این روش، کشف و شهود قلبی تنها منبع موثق برای درک حقایق دینی و راه وصول به ژرفای گفتارهای دینی است و برای عقل و نقل هیچ جایگاهی در این گرایش وجود ندارد و احیاناً اگر در جایی بر عقل یا نقل تکیه شده، صرفاً جهت اقناع فلاسفه یا متکلمان و رفع استبعاد و انکار آنان نسبت به دعاوی و برداشت‌های عرفانی از دین است.

روش عرفانی پیروان زیادی دارد و عرفای نامداری در جهان اسلام ظهور کرده‌اند؛ از آن جمله، بایزید بسطامی، حلاج، جنید بغدادی، ذوالنون بصری، ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدالله انصاری، محیی‌الدین عربی، مولوی رومی و... مظهر و نماینده کامل عرفان اسلامی که عرفان را به صورت یک علم مضبوط درآورد و پس از همه تحت تأثیر شدید او بوده‌اند، محیی‌الدین عربی است (مطهری، مرتضی، ص ۱۰۸). این روش، منشأ اعتقادات و اخلاقیات ویژه‌ای شده است؛ به عنوان مثال توحید در نظر عارف، یعنی اینکه موجود حقیقی فقط خدا است، جز خدا هرچه هست، نمود است، نه بود. توحید نزد عارف، یعنی جز خدا هیچ چیز نیست و توحید عارف یعنی طی طریق کردن و رسیدن به مرحله «جُزْ خدا را ندیدن»، برخلاف توحید عوام که قائل‌اند واجب الوجود یکی است نه بیشتر (همان). توحید عرفا را مخالفان عرفا تأیید نمی‌کنند و احیاناً آن را کفر و الحاد

می‌خوانند؛ ولی عرفا توحید حقیقی را همین می‌دانند.

عرفان از این جهت که در مقام تفسیر و توضیح هستی است، مانند فلسفه الهی است و همچنان که فلسفه الهی برای خود موضوع و مسائل و مبادی معرفی می‌کند، عرفان نیز، اعلان موضوع و مسائل و مبادی کرده است؛ با این تفاوت که فلاسفه در استدلال‌های عقلی خود تنها به اصول و مبادی عقلی تکیه می‌کنند، ولی عرفا مبادی و اصول به اصطلاح کشفی را مایه استدلال قرار می‌دهند و آن‌گاه آنها را با زبان عقل توضیح می‌دهند.

ابزار فیلسوف، عقل و منطق و استدلال است، ولی ابزار کار عارف، دل و مجاهده و تصفیه و تهذیب و حرکت و تکاپو در باطن است. نوع بینش فیلسوف با عارف نیز متفاوت است فیلسوف می‌خواهد هستی را فهم کند ولی از نظر عارف کمال انسان به این نیست که صرفاً در ذهن خود تصویری از هستی داشته باشد، بلکه به این است که با قدم سیر و سلوک به اصلی که از آنجا بازآمده است، بازگردد و دوری و فاصله را با ذات حق از بین ببرد و در بساط قرب، از خود فانی و به او باقی گردد (همان، ص ۱۹۱).

#### ۴-۲. روش سلوکی عرفانی و روش فلسفی اشراقی

روش سلوکی عرفانی با روش فلسفی اشراقی یک وجه اشتراک دارد و دو وجه اختلاف: وجه اشتراک آن دو، تکیه بر اصلاح و تهذیب و تصفیه نفس است؛ اما عارف استدلال را به کلی طرد می‌کند، ولی فیلسوف اشراقی آن را حفظ می‌نماید و فکر و تصفیه را به کمک یکدیگر می‌گیرد. دیگر اینکه هدف فیلسوف اشراقی، کشف حقیقت است و هدف عارف وصول به حقیقت (همان، ص ۱۰۸). ولی آنچه شایان توجه است، این است که در فلسفه اشراق جهت تصفیه باطن سیر و سلوک بر جهت عقلانیت آن فزونی می‌یابد و شیخ اشراق شرایط ویژه‌ای را برای طالبان حکمتش بیان می‌کند که عمدتاً به سیر و سلوک مرتبط می‌شود.

#### ۵-۲. روش تجربی

مرحوم علامه طباطبائی می‌فرماید:

در عصر حاضر، مسلک جدیدی در تفسیر متولد شده است و آن روش گروهی از مسلمان زادگان است که در اثر ممارست در علوم طبیعی که بر حس و تجربه مبتنی است، و علوم اجتماعی که بر استقرار تجربی و آمار مبتنی است، این روش را در پیش گرفته‌اند و به مذهب فیلسوفان

حسی مشرب پیشین اروپا یا مذهب پراگماتیسم (که می گوید ادراکات حسی انسان هیچ ارزشی ندارد، مگر به میزانی که ثمره عملی بر آن مترتب گردد، عملی که نیازهای زندگی به حکم ضرورت آن را تعیین می کند) گرایش پیدا کرده و می گویند: ممکن نیست معارف دینی یا روشی که مورد تصدیق این علوم است، مخالف باشد... و این چکیده ای است از اقوال و لوازم آرای کسانی که پیروی از روش حسی و تجربی، آنان را به چنین روش تفسیری ای سوق داده است... (طباطبایی، سید محمدحسین، ج ۱، ص ۷).

روش انسان شناسی تجربی، با مطالعه نیازهای آدمیان و نقش علوم بشری در رفع آنها، به کشف عرصه دین و نیازهای دینی دست می یابد. آن گاه با همین روش به پژوهش های دینی اقدام می کند (سروش، عبدالکریم، ص ۱۳۵).  
در گرایش تجربی، تکیه بر امور حسی و تجربی برای دست یابی به معرفت دینی است.

استاد مطهری در این باره می گویند:

در جهان اسلام، سابقه موج مخالفت با هر گونه تفکر و تعمق از طرف اهل حدیث از یک طرف، موقفیت های پی در پی روش حسی در شناخت طبیعت از طرف دیگر و دشواری تعمق و حل مسائل فلسفی از جانب سوم، گروهی از نویسندگان مسلمان را سخت به هیجان آورد و موجب پیدایش یک نظریه تلفیقی در میان آنها شد، مبنی بر اینکه الهیات قابل تحقیق است، ولی در الهیات نیز منحصرأ لازم است از روش حسی و تجربی که برای شناخت طبیعت مورد استفاده قرار می گیرد، استفاده کرد. این دسته مدعی شدند از نظر قرآن تنها راه شناخت خداوند، مطالعه در طبیعت و مخلوقات با استفاده از روش حسی است و هر راهی غیر از این راه بیهوده است؛ زیرا قرآن در سرتاسر آیات خود در کمال صراحت بشر را به مطالعه در مظاهر طبیعت که جز با روش حسی میسر نیست، دعوت کرده است و کلید رمز مبدأ و معاد را در همین مطالعه دانسته است (مطهری، مرتضی، ج ۶، ص ۸۹۱).

این گروه نیز با پیش فرض های مبنایی و معرفت شناختی که برگرفته از علوم طبیعی و تجربه، به سراغ نصوص رفته، آن را بر اساس این تجربیات، تفسیر و تبیین می کنند.

## ۶-۲. روش جامعه‌شناختی

برخی دین را یک پدیده اجتماعی دانسته، آن را از راه جامعه‌شناسی بررسی می‌کنند. جامعه‌شناسان، کاری به حقانیت و صدق و کذب گزاره‌های دینی ندارند و تنها به آثار اجتماعی آنها توجه می‌کنند و در حقیقت آنچه برای آنان اهمیت دارد، کارکردهای اجتماعی دین است. از این‌رو جدا از حقانیت و عدم حقانیت دین، آن را بررسی می‌کنند و در بی‌آند که بدانند پذیرش یا عدم پذیرش آن، چه اثرات مثبت یا منفی می‌تواند برای اجتماع داشته باشد. در نتیجه در این روش، فقط به پژوهش درباره‌ی پاره‌ای از عرصه‌های دین توجه می‌شود.

## ۷-۲. روش روان‌شناختی

برخی دین را از راه خصوصیت‌های روانی‌ای که برای فرد انسان‌ها رخ می‌دهد، شناسایی می‌کنند. از نظر آنان هر کسی راهی دارد که به کمک آن با هستی بخش خود ارتباط دارد و با او راز و نیاز می‌کند؛ چون ذات اقدس الهی برای هر صاحب دلی ظهور و نفوذی دارد (جوادی آملی، عبدالله، ص ۲۱۴).

این روش نیز یکی دیگر از روش‌های کارکردگرایی است و از آنجایی که فردی است، به تمام جهات دین نمی‌پردازد. در نتیجه نمی‌توان به دین‌شناسی کامل دست یافت. افزون بر اینکه در این شیوه، به صدق و حقانیت گزاره‌های دینی توجه نمی‌شود.

## ۳. روش جمع‌درون و برون‌متنی

در این رویکرد چند مکتب با دیدگاه‌های خاص وجود دارد. عموماً در این روش دین پژوهی منحصر در یک شیوه نمی‌شود، بلکه دو یا چند روش وجود دارد و دین‌شناسی حقیقی آن‌گاه حاصل می‌شود که همه این راه‌ها با هم طی شود و استفاده از یک روش خاص برای نیل به مقصد کافی نیست. گرچه می‌توان یک گروه دیگر را نام برد که روش عقل و نقل را رد نمی‌کنند، ولی آنها را جدا از یکدیگر دانسته و بین آنها تفکیک قائل می‌شوند و معتقدند این دو را نباید با یکدیگر مخلوط کرد.

## ۱-۳. حکمت اشراق

به‌عنوان اولین نمونه از گرایش ترکیبی، می‌توان از حکمت اشراق نام برد. گرچه قبلاً به‌طور اجمال در مورد این مکتب توضیحاتی دادیم، ولی افزون بر مطالب قبلی، می‌توان

گفت که این مشرب فلسفی در تحقیقات خود و به تبع آن در دین‌شناسی خود، از ترکیب عقل و اشراق بهره می‌برد؛ یعنی هم بر استدلال و برهان عقلی و هم بر مجاهده نفس تکیه دارد و نیروی استدلال را به تنهایی برای کشف حقایق کافی نمی‌داند. اگرچه در این روش بیشترین تأکید بر تصفیه نفس و سیر و سلوک است، ولی مانند عرفا استدلال را طرد نمی‌کند؛ بلکه آن دورا به کمک یکدیگر می‌گیرد و در هدفش که کشف حقیقت است - برخلاف عارف که هدفش وصول به حقیقت است - استفاده می‌کند (مطهری، مرتضی، ص ۱۰۷). بنابراین نه می‌توان گفت روش حکمت اشراقی کاملاً عقلی است و نه می‌توان گفت که فقط تکیه بر سیر و سلوک و تهذیب نفس دارد؛ بلکه ترکیبی از این دو است.

### ۲-۳. حکمت متعالیه

مهم‌ترین و برجسته‌ترین نمونه گرایش ترکیبی را باید در حکمت متعالیه جست‌وجو کرد. استاد شهید مرتضی مطهری می‌فرماید:

این چهار جریان در جهان اسلام ادامه یافتند تا در یک نقطه به یکدیگر رسیدند و جمعاً جریان واحدی را به وجود آوردند. نقطه‌ای که این چهار جریان با یکدیگر تلاقی کردند «حکمت متعالیه» نامیده می‌شود (همان).

حکیم و عارف شیعی، مرحوم صدرالمتألهین شیرازی، با احاطه و جامعیتی درخور تحسین، به جمع عقل و نقل و شهود، یا عرفان و برهان و قرآن، پرداخت و با تسلط بی‌نظیر بر آرا و اقوال کلامی، فلسفی و عرفانی و نیز احاطه بر نصوص دینی، مکتبی نو در فلسفه و میراثی ارزشمند در تاریخ تفکر اسلامی از خود بر جای گذاشت و روشی نو در دین‌شناسی پی افکند.

صدرالمتألهین رسماً فلسفه خود را حکمت متعالیه خواند و فلسفه وی به همین نام مشهور شد. مکتب صدرالمتألهین از لحاظ روش، شبیه مکتب اشراقی است؛ یعنی به استدلال و کشف و شهود توأم معتقد است، ولی از نظر اصول و از نظر استنتاجات متفاوت است. در این مکتب بسیاری از مسائل مورد اختلاف فلسفه و عرفان و یا مورد اختلاف فلسفه و کلام برای همیشه حل شده است. فلسفه صدرالمتألهین یک فلسفه التقاطی نیست؛ بلکه یک نظام خاص فلسفی است که هرچند روش‌های فکری گوناگون اسلامی در پیدایش آن مؤثر بوده‌اند، باید آن را نظام فکری مستقلی دانست (همان).

روش حکمت متعالیه، از این جهت فلسفی است که از مبادی منطقی و فلسفی در استدلالات خودش استفاده می‌کند و استدلالات او مبتنی بر صغرا و کبرا و نتیجه می‌باشد،

ولی در موارد مختلفی نکات خاصی را بیان می‌کند و آنها را «نکته عرشیه» می‌خواند که مبتنی بر تصفیه و تهذیب و سیر و سلوک است؛ چنان که امام صادق (ع) می‌فرماید: العلم نور یقذفه الله فی قلب من اراد الله... افزون بر آنکه در برخی موارد از قرآن نیز شواهد قرآنی بر استدلالات فلسفی خویش می‌آورد. همچنین می‌توان از تفسیر قرآن و شرح اصول کافی او نام برد که در آنها مفاهیم دینی را در پرتو حکمت متعالیه تفسیر و تحلیل کرده است.

### مکتب تفکیک

شیوه دیگر از رویکرد برون‌دینی روش مکتب تفکیک است.

شایان ذکر است در سده چهاردهم هجری و به منظور بیان معارف اصیل اهل‌البیت (ع) تفکری ظاهر شد که در حقیقت می‌توان گفت به نوعی همان تفکر اخباری است که به صورت ملایم‌تر و به شکلی دیگر نمود پیدا کرده است. براساس آموزه‌های این مکتب، نه تنها جمع میان داده‌های وحیانی و عقلانی و عرفانی میسر نیست، بلکه در غالب موارد حکم به تباین آموزه‌های دینی و عقلی می‌شود.

در رأس پایه‌گذاران تفکیک میان عقل و نقل می‌توان از عالم عالی‌مقام مرحوم میرزا مهدی اصفهانی نام برد که با مهاجرت به مشهد، مکتب تفکیک در خراسان پایه‌ریزی شد و هم‌اکنون نیز تفکرات ضد فلسفی ایشان بر فضای علمی خراسان حاکم است. اگرچه در کلمات میرزای اصفهانی، نه اسمی به نام مکتب تفکیک وجود دارد و نه مدعی چنین مکتبی است؛ بلکه عنوان «مکتب تفکیک»، مدت‌ها پس از وی و توسط برخی شاگردان ایشان پیشنهاد شد و مقبولیت یافت. برای آشنایی بیشتر با این مکتب، به برخی کلمات خود آنان اشاره می‌کنیم:

اصحاب مکتب تفکیک بر خالص فهمیدن علم وحیانی و معارف آسمانی و تربیت و سیاست قرآنی و حدیثی اصرار می‌ورزند و به مکتب‌های ترکیبی و فلسفه‌های تاویلی که انسجام مبانی آنها جز با تاویل آیات و آرا میسر نیست، به هیچ وجه روی نمی‌گردند و زلال علوم قرآنی و حدیثی را از آمیخته شدن با دیگر جریان‌ها پاس می‌دارند (حکیمی، محمدرضا، ص ۱۵۱ و ۱۵۲).

مکتب تفکیک یعنی آن جهان‌بینی و جهان‌شناسی و دستگاه فکری و مبانی اعتقادی که میان مفاهیم و اصطلاحات بشری یا ممتزج از سویی، و معارف

خالص الهی و آسمانی برآمده از کتاب و سنت از سویی دیگر فرق می‌گذارد؛ و در مورد سه مکتب وحی، فلسفه و عرفان، تفکیکی است نه تأویلی و مزجی و التقاطی و تطبیقی، زیرا این امر را ناشدنی می‌داند و این سه جهان‌بینی را در حد هم و عین هم نمی‌شناسد (همان، ص ۱۶۱).

به‌طور کلی مکتب تفکیک ضمن پذیرش هر سه روش قرآن و عرفان و برهان، در عرصه دین‌پژوهی، به تفکیک هر سه روش از یکدیگر تأکید دارد تا معارف و شناخت‌های خالص قرآنی، فلسفی و عرفانی به دست آید و از معارف و شناخت‌های ممتزج قرآنی-عرفانی، قرآنی-فلسفی و... پرهیز کند (همان، ص ۱۵۴). مکتب تفکیک تنها به جداسازی فلسفه و عرفان از تعالیم و حیاتی تأکید می‌کند و سخنی از تجربه به میان نمی‌آورد و ضمن احترام به تمامی نظام‌های فلسفی و عرفانی، نسبت به تعارض آموزه‌های دینی با مسائل فلسفی یا عرفانی پاسخ نمی‌دهد و بیشتر به حیثیت سلبی دین‌پژوهی تأکید می‌کند؛ اما فرایند فهم دینی و روش دین‌پژوهی را دقیقاً مشخص نمی‌سازد.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در تاریخ تفکر اسلامی در ارتباط با تبیین نسبت عقل و دین یا عقل و ایمان، نظریات مختلفی بیان شده است که ذکر نمودیم. عمده‌ترین آنها ظاهر‌گرایان بودند که جمود خاصی بر ظواهر دینی داشتند و عقل‌گرایان نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند: برخی قائل بودند که همه معارف دینی با عقل درک می‌شود و برخی دیگر عقل‌گرایان نقل‌پذیر بودند که عقل و وحی را به‌عنوان دو منبع معرفت و شناخت انسانی ذکر می‌کنند.

پذیرش شیوه ظاهر‌گرایان مانع از ورود هر گونه اندیشه تازه و فکر جدید به صحنه معارف دینی می‌شود؛ زیرا اندیشه بر پرسش استوار است و هرگاه پرسش اساسی نباشد، اندیشه واقعی نیز وجود نخواهد داشت؛ اما آنان قائل بودند که بدون هر گونه سؤال و پرسشی باید ایمان آورد (همان، ص ۱۵۱ و ۱۵۲).

در مورد عقل نیز باید توجه داشت که عقل برهانی، منبع دین است و با ملاحظه دلیل معتبر نقلی فتوایش همان فتوای دین است. بنابراین برهان عقلی، همتای دلیل نقلی معتبر است و جایگاه آن در برخی موارد بیش از اعتبار دلیل نقلی است، مانند اصول دین. در برخی موارد نیز همراه دلیل نقلی است، مانند آنچه در محدوده دین مطرح است که در



این صورت عقل همتای نقل فتوا می‌دهد و این دو مؤید یکدیگر خواهند بود، درست مانند دو دلیل عقلی یا دو دلیل نقلی که یکدیگر را تأیید می‌کنند. گاهی نیز بعد از دلیل نقلی است، مانند مواردی که عقل حکم خاص شیئی را نیابد و دلیل معتبر نقلی نیز وجود نداشته باشد؛ مانند آنچه در اصول فقه مطرح است. در چنین مواردی عقل حکم به برائت یا احتیاط و یا تخییر می‌کند. ولی آنچه مهم است، تشخیص جایگاه عقل است تا این دو با یکدیگر خلط نشوند (همان، ص ۱۶۱).

عقل مصطلح فلسفی نیز اگر به معنای استنتاج مسائل نظری از بدیهیات و بین کردن مطالب غیربین باشد، چنان که در فلسفه و منطق رایج است، در متون نقلی نیز مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد؛ همچنان که قرآن نیز برهان عقلی اقامه کرده است و در مواردی نیز ادله‌ای را به انبیای گذشته آموخته که در مقام احتجاج با ملحدان اقامه نموده‌اند و حتی در برخی موارد ملحدان را به تأمل دعوت می‌کند (همان).

البته چون جزئیات، اعم از علمی، عینی، حقیقی و اعتباری در دسترس برهان عقلی نیست، توجیه عقلانی ندارند. در نتیجه جزئیات دین نیز در حیطه برهان عقلی قرار نمی‌گیرند و نمی‌توان با عقل از آنها حمایت کرد، ولی در کلیات و خطوط کلی طبیعت و شریعت، تعلیل عقلانی راه می‌یابد. بنابراین گزاره‌های دینی که در حقیقت گزارشی از حقایقی است که در عالم طبیعت یا مثال با برزخ و یا قیامت و عالم عقول موجود است، فهم آن توسط عقل مقدور است. به عنوان مثال عقل ضرورت اصل پاداش نیک را که منطبق بر بهشت و نعمت‌های آن است و یک مفهوم کلی است، اثبات می‌کند، ولی بهشت مشخص و خاص را نمی‌تواند اثبات یا نفی کند؛ چون یک موجود جزئی عینی و خارجی است (همان، ص ۱۷۴).

روش‌های کارکردگرایی مانند روان‌شناسی و جامعه‌شناسی نیز به دلیل اینکه به پژوهش در تمام عرصه‌های دین نمی‌پردازد و از پژوهش در تمامی عرصه‌ها ناتوان است، روش مناسبی نمی‌تواند باشد.

تجربه نیز روش صحیحی برای دین‌پژوهی نیست؛ چراکه اولاً بسیاری از مطالب دقیق، فوق حس و تجربه حسی است و هرگز به شکار حس و دام تجربه در نمی‌آید، مانند توحید و معاد؛ زیرا این گونه از معارف بلند عقلی، فقط با برهان غیرحسی و غیرتجربی قابل اثبات یا بطلان است. ثانیاً با توجه به فراوانی مکاتب و گزاره‌های دینی، اگر

بخواهیم از راه تجربه و حس به صحت یا بطلان آن فتوا دهیم، باید همه را آزمایش کنیم و این زمان زیادی را می‌طلبد که بیشتر از عمر معمولی انسانی است. در نتیجه بشر با شکاکیت روبه‌رو می‌شود و نمی‌تواند مذهب حق را تشخیص دهد.

در مورد کسانی که قائل به تفکیک هستند و بین عقل و وحی جدایی قائلند، باید گفت که اگرچه بدون هیچ شکی باید دین را از طریق وحی گرفت، ولی آنچه مهم است طریق وصول به وحی است و مهم‌تر طریق فهم معارف و حیانی است. علاوه بر اینکه طبق روایات اسلامی عقل و وحی هر دو حجت هستند و زمانی دارای ارزش خواهند بود که در کنار یکدیگر باشند و جدا از هم نمی‌توانند بشر را به سمت کمال حقیقی سوق دهند. افزون بر این، مکتب تفکیک مانند سایر مکاتب دارای موضوع و مبادی خاصی نیست و در کلمات اولیای آن تصریحاً سخنی از مبادی و روش تحقیق مسائل به میان نیامده است. در نتیجه تحقیق درباره روش این مکتب کمی دشوار می‌نماید.

بنابراین چگونه داده‌های عقلی حجت نباشند و توجه به عقل به حداقل خود برسد، در حالی که انبیای الهی فرستاده نشده‌اند مگر برای شکوفایی استعداد بشر: لیثیروا دقائن العقول (نهج البلاغه، خطبه ۱). در نتیجه در مقوله دین پژوهی ما ناچار به استفاده از عقل و وحی به عنوان دو منبع شناخت دین هستیم. طبیعتاً گزاره‌های وحیانی از طریق انبیا و اوصیای الهی به دست ما می‌رسد که منابع موثقی هستند و گزاره‌های عقلانی نیز به خاطر اینکه از خطا مصون بمانند، باید از طریق برهان که مبتنی بر مقدمات بدیهی است، به دست آیند؛ تا از قطعیت برخوردار باشند. بنابراین با رعایت این موارد عقل و نقل هر دو قطعی خواهند بود و عقل قطعی با نقل قطعی هیچ‌گاه تعارض ندارد.

حاصل سخن آنکه باید در عرصه دین پژوهی از روش جمع درون و برون دینی آن هم مدل بهره‌گیری از کتاب و سنت و عقل و تجربه و تاریخ و شهود استفاده کرد. با عقل به اثبات و حجیت متون دینی پرداخت و با تجربه و تاریخ و شهود به تأیید باورهای دینی دست یازید و باورهای موجود در کتاب و سنت را در هدایت و سعادت انسان به کار گرفت. ظواهر آیات و روایات را به جز در صورت وجود قراین قطعی عقلی، کنار نزد و از روش‌ها و کلید فهم قرآن، یعنی قواعد ادبی و قوانین عام زبان شناختی، مانند قاعده عام و خاص، مطلق و مقید، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ و غیره بهره برد.

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی.
۲. ابن سینا، النجاة.
۳. همو، عیون الحکمة، تحقیق عبدالرحمن بدوی، وكالة المطبوعات و دارالعلم، کویت و لبنان، ۱۹۸۰، الطبعة الثانية.
۴. احمدی، بابک، ساختار و تاویل متن.
۵. ارسطو، کون و فساد، ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۷.
۶. همو، مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۸.
۷. اندلسی، ابن حزم، الفصل فی الملل و الالهواء و النحل.
۸. الایجی، قاضی عضدالدین، مواقف، منشورات شریف رضی، قم، ۱۳۷۰، چاپ اول.
۹. التفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، بیروت، عالم الکتب.
۱۰. الکندی، کتاب الکندی الی المعتمد فی الفلسفة الاولى، تحقیق الدكتور احمد فؤاد الالهوانی، القاهرة.
۱۱. جزایری، سیدنعمت الله، انوار النعمانیة.
۱۲. بحرانی، یوسف، حدائق الناضره فی احکام العترة الطاهرة.
۱۳. پل تیلیش، الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور.
۱۴. جان هیگ، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، دین شناسی، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول.
۱۶. حسینی بهشتی، علیرضا، «روش شناسی در حوزه اندیشه سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۹، تابستان ۱۳۷۹.
۱۷. حکیمی، محمدرضا، مکتب تفکیک، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۸. خسروپناه، عبدالحسین، جزوه «مبانی و منابع کلام»، درس های نگارنده در مؤسسه امام صادق (ع).
۱۹. همو، کلام جدید، چاپ سوم.
۲۰. دین پژوهی، دفتر اول و دوم.
۲۱. دیوید کوزنزهوی، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور.
۲۲. رسائل اخوان الصفا، المجلد الاول، دارالبیروت، بیروت، ۱۹۸۳.
۲۳. سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت، انتشارات صراط.

۲۴. سعیدی مهر، محمد، «فلسفه تحلیلی و دین پژوهی تحلیلی»، مجله قیاسات، شماره ۲۷.
۲۵. شهرستانی، محمدین عبدالکریم، الملل و النحل.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن.
۲۷. فارابی، ابونصر محمدین محمد، احصاء العلوم، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۸. فخر رازی، شرح عیون الحکمة، الجزء الثاني.
۲۹. فنایی، ابوالقاسم، فلسفه دین و کلام جدید، چاپ اول.
۳۰. فیض کاشانی، ملامحسن، تفسیر صافی.
۳۱. کارل یونگ، روان شناسی ضمیر ناخودآگاه، ترجمه محمدعلی امیری، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۳۲. همو، روان شناسی و دین، ترجمه فواد روحانی، انتشارات امیر کبیر.
۳۳. لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام.
۳۴. مجلسی، محمدباقر، بحارلأنوار، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۳۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، «المشارع و المطارحات».
۳۶. مشکور، محمدجواد، فرهنگ فرق اسلامی، انتشارات آستانه قدس رضوی، چاپ سوم.
۳۷. مطهری، مرتضی، دوره کامل آشنایی با علوم اسلامی، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۶۲ و ۱۳۸۲.
۳۸. همو، مجموعه آثار.
۳۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۹.
۴۰. ملکلم هملیتون، جامعه شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی.
۴۱. ملکیان، مصطفی، «روش شناسی در علوم سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۴، تابستان، ۱۳۸۰.
۴۲. نهج البلاغه، خطبه ۱
۴۳. همتی، همایون، «پیشینه تاریخی ادیان»، کیهان فرهنگی، ش ۱۴۶، مهرماه ۱۳۷۷.

44. *Religion and Psychology*, The Encyclopedia of Religion, Ed.: Mircea Eliade, 1987, pp. 75-82 .

45. *Hermeneutics*, The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade, 1987.