



Research Paper

The Importance and Achievements of the Functionalism Theory of Religion

Ghasem Porhasan*¹¹ Associate Professor of Philosophy of Allameh Tabataba'i University: Tehran- Iran.[10.22080/jre.2023.24787.1171](https://doi.org/10.22080/jre.2023.24787.1171)**Received:**

December 31, 2022

Accepted:

February 12, 2023

Available online:

March 15, 2023

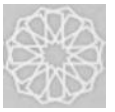
Keywords:

religion, functions, human life, pain and suffering, giving meaning.

Abstract

The basic question is whether religion should be examined based on the traditional or supernatural view, or should the historical, social and cultural effects of religion on human life and societal changes be considered as the basis of definition? Can we claim, like some religious scholars and sociologists, that religion and its role have ended in the new era, or are we facing the revival of religion and the living parts of religious people? Two basic approaches, traditional and new, explain and define religion with two completely different perspectives. If we don't make the role of religion in human life the focus of research and if we don't realistically consider the role of religion in reducing or healing human pains and sufferings, then we will still move away from the concrete approach in the study of religions and we will not be able to examine the presence of religion as the foundation of life. To give Today, without revealing the function of religion in life, peace, preventing violence and suffering, building the world of humans, providing peace in life, giving meaning to life and showing the value of living, paying attention to the foundations of human ethics, helping others and understanding others. And respecting people, and showing the human position in a glorious way, we cannot properly consider the importance and role of religion in human life. In this article, we intend to present a different meaning of the role of religion and make researchers and those interested in the field of religious studies aware of the importance of studies related to the new functions of religion, and then examine some aspects and different areas of religion in human life.

***Corresponding Author:** Ghasem Porhasan**Address:** Associate Professor of Philosophy of Allameh Tabataba'i University: Tehran- Iran.**Email:** pourhasan.ghasem@gmail.com



Extended Abstract

1. Statement of the problem

Contrary to the Originalism approach, which forms the search for the origin of religion-oriented reflections, in functionalism, the question of the positive and negative role is essential, and the historical approach of religion is not important. Originism can be considered a linear theory that mainly presents a critical and simplistic perspective on religion and emphasizes that religions, like all things, have progressed from the initial stage to the perfection stage. In addition, Originalism considers the essence of religion to be rooted in ignorance and fear due to its focus on the origin. In this regard, this approach is different from functionalism. The question of functionalists is not the history of religion, nor its evolutionary stages, but they question the importance, place, and role that religion has played or will play in societies. From the 1950s to the 1970s, functionalism was the dominant theoretical perspective in the sociology of religion. As a general theoretical approach, functionalism explains "the existence of social institutions such as religion in terms of the needs that the institutions will respond to" in society (Blasi 1998: 193). Although different types can be considered for functionalism, the main viewpoint of this approach is rooted in the attempt of Talcott Parsons (1937), who tried to combine the works and views of Durkheim and Weber. In functionalism, society was interpreted with the help of the biological model or the "organismic" analogy of the body, in which all parts work together to maintain the balance of the whole. Religion is a link that connects society. This connection and cohesion provide the basis for social solidarity.

Some researchers believe that functionalism initially seemed to be an irreplaceable and important approach and could form the foundation of the sociology of religion, but this did not happen and other competing theories, some of whose ideological foundations did not match modern conditions, emerged. In the current research, the researcher examines and evaluates the importance and role of functionalism theory in religion.

2. Method

In the present study, the researcher used the descriptive-analytical method with a critical approach to express and investigate the stated problem, and by referring to the available sources, he tried to measure and evaluate the functionalism theory about religion.

3. Discussion

The substantive definition of religion is certainly different from the functional definition of religion. Durkheim's definition of religion is functionalist, so the question of the nature of religion will no longer be meaningful in his view. However, some people say that such definitions are general and do not solve a problem; therefore, for a definition to be useful in the sociology of religion, it must have a specific framework. But the important advantage of the functional definition of religion is that it avoids both the conventional ideological bias and the "ethnic" dilemmas of the substantive definition of this phenomenon. With this explanation, it can be understood what definitions of religion are considered functionalist. For example, Lockman's definition of religion is beyond the usual descriptions. He explains that the religious phenomenon is based on the functional relationship between oneself and society. The definition of religion by Nicholas

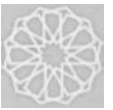


Lohmann also belongs to the functionalist perspective. He believes that religion has the duty of transforming the uncertain world for the social system; because religion cannot be limited to outside (environment) and inside (system). In other words, based on functionalism, religion must justify and accept all typologies, self-identifications, categories, and any kind of expectation and remain open to criticism. Even religion itself must be based on common sense, compatible with the foundation of reasonableness, and remain accessible and representative.

According to the functionalist definition, religion is a "system" consisting of the world in which religious people live, and naturally, there is an "environment" of unbelievers outside of religion. Both religious and non-religious people are part of the world. So Luman is not interested in the problem of God as a supreme being with whom the believer has a relationship. Instead, he pays attention to the functional adequacy of religion by referring to the complex and contemporary differentiation of society. According to Lohmann's systems theory, the function of religion can only be defined by referring to the relationship between the system, the environment, and the world. In other words, Luhmann rejects the idea of an "integrated systemic function" for religion, which is a typical idea of Durkheim's approach; instead, he suggests paying attention to the difference between the system, the environment, and the processes involved. However, despite Luhmann's statements, there is a problem that the systems theory is not compatible with functionalism and is caught in an iron logic that leaves little room for alternatives in the field of sociology of religion. Luhmann himself has stated that an idea of religion that is

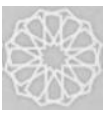
exclusively related to a functional determination is often criticized; because an abstract functional meaning is not enough to understand the internal diversity, scope, and various sects of religion. Therefore, the deficiencies which exist in the formulation of the religion's concept cannot be resolved by limiting the functional determination and showing "how" it functions satisfactorily, and as a result, by describing religion as a belief in a superhuman being.

Examining the differences between the two types of substantive and functional definitions of religion reveals the need for paying attention to the importance of a functionalist perspective on religion; because a proper sociological approach to religion leads us to abandon concepts derived from purely subjective experience, and bases every theory or explanation on a wider range of pluralistic and universal approaches. Functionalism has such a characteristic. This viewpoint seeks to focus on the similar aspect or the most important common features that can include the largest possible number of completely different religions or religious practices. Of course, the difficult part of this approach is to find the constituent elements of this similar aspect, which can be applied in different historical periods and cultures. The first element of this similar aspect can be the concept of meta-empirical reference in assigning meaning to human existence, in its different ways of expression, and to events. But the meta-empirical approach is only a hypothesis for orienting oneself in a complex context. This is what Blumer (1954) called a "sensitizing concept", that is, a minimal theoretical definition, which can be revised and adapted to different specific situations. In this way, there is no conflict between the transcendental world and



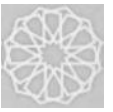
reality. Basically, it is as if one can look at the non-human presence in reality and on the other hand, from the semantic point of

view, provide an explanation that is rooted in this reality.



References

- Berger, P. (1973). *The School Reality of Religion* (pp. 107- 108). Harmondworth , Penguin.
- Giddens, A. (1971). *Capitalism and modern social theory* (pp. 206-209). Cambridge U. press.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Translated by Moafaqian, M. Ni Publishing. Tehran.
- Giddens, A. (2006). *Sociology* (pp. 540-543). Cambridge, UK. Polity Press.
- Griffiths, P. J. (2010). *Comparative Philosophy of Religion* (pp. 718-722). In *A Companion to Philosophy of Religion*, (2nd ed.). Edited by Taliaferro, C., Draper, P., & Quinn, P. L. Wiley – Blackwell.
- Hick, J. (2004). *An Interpretation of Religion* (2nd ed., pp. 252-267). Yale u.p. part four.
- Scott, Julie., & Hall, Irene. (2001). *Religion and Sociology*. Translated by Najarian, A. Resesh Publications. Tehran.
- Kant, I. (2013). *Religion in the Limits of Reason Alone*. Translated by Dareh Bedi, S. Naqsh and Negar.
- Koerner, S. (2010). *Kant's philosophy*. Translated by Ezzat A. Foladvand, Kharazmi Publications.
- Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion* (pp. 34- 45). New York, Macmilan.
- Motahari, M. (1979). *Revelation and Prophethood*. Sadra Publications.
- Motahari, M. (1998). *Devine Justice* (11th ed.). Sadra Publications.
- Motahari, M. (2013). *Collection of works* (vol. 2 and 3). Sadra Publications.
- Motahari, M. (2009). *Principles of Philosophy and the Method of Realism* (Vol. 5). Footnote, Beta.
- Motahari, M. (2005). *Notes* (Vol. 2 and 4). Sadra Publications.
- Hamilton, M. (1999). *Sociology of Religion*. Translated by Talasi, M. Tebian Publishing House, Tehran.
- Otto, R. (2017). *Mysticism, East and West*. Translated by Rahmati, I. Sofia Publishing House, Tehran.
- Williams, R. (1978). *Schleiermacher the Theologian* (pp. 25- 34). Philadelphia, Fortress Press.
- Rowe, W. (2013). *Philosophy of Religion*. Translated by Ghorban Elmi, Ayyan Publications, Tabriz.
- Schleiermacher, F. D. E. (1928). *The Cristian Faith* (2d. ed.). Trans. H. Mackintosh & Stewart, Edinburgh, T. and T. Clark.
- Smart, N. (1983). *World views, Cross cultural explorations of human beliefs* (pp. 21-24). York New : Charles Scribner s 'Sons.
- Smart, N. (1983). *World views ,Cross cultural explorations of human beliefs*. York New : Charles Scribner s 'Sons, 22.
- Smart, N. (1984). *The Religious Experience of Mankind* (3rd ed.). New York, Scribners.
- Smart, N. (1987). *Comparative – historical method*. *Encyclopedia of religion*, 3, 572-573.



Smart, N. (2009). *Human Religious Experience* (Vol. 1, 4th ed.). Translated by Gudarzi, M. Tehran, Semat Publications.

Tabatabai, S. M. H. (2015). *Shia in Islam*. Islamic Publication Office, Qom.

Tabatabaei, S. M. H. (2019). *Tafsir Al-Mizan* (Vol. 14 and 15). Translated by Mousavi, S. M. B. Islamic Publications Office.



علمی

کارکردهای انضمامی دین، تحلیلی تطبیقی از نقش دین در دوره مدرن

قاسم پورحسن*

۱ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

[10.22080/jre.2023.24787.1171](https://doi.org/10.22080/jre.2023.24787.1171)

چکیده

پرسش اساسی این است که آیا باید دین را بر مبنای نگره سنتی یا ماوراءالطبیعی موردبررسی قرار داد یا تأثیرات تاریخی، اجتماعی و فرهنگی دین بر زندگی بشری و تحولات جوامع را مبنای تعریف دانست؟ آیا می‌توان همانند برخی از دین‌پژوهان و جامعه‌شناسان ادعا کرد که در دوره جدید دین و نقش آن به پایان رسیده است یا با احیای دین و جزایان زنده دین‌داران روبه‌رو هستیم؟ دو رویکرد اساسی سنتی و جدید با دو منظر کاملاً متفاوت به تبیین و تعریف دین می‌پردازند. چنانچه نقش دین در حیات بشری را محور پژوهش قرار ندهیم و سهمی که دین در کاهش یا التیام دردها و رنج‌های بشری دارد را واقع‌گرایانه مدنظر قرار ندهیم، همچنان از رویکرد انضمامی در مطالعه ادیان دور شده و نمی‌توانیم حضور دین به‌مثابه بنیاد زیست را موردبررسی قرار دهیم. امروزه بدون آشکار ساختن کارکرد دین در زندگی، صلح، جلوگیری از خشونت‌ها و رنج‌ها، بنا نهادن دنیای انسان‌ها، فراهم کردن آرامش در زندگی، معنا بخشیدن به زندگی و نشان دادن ارزش زیستن، التفات به بنیان‌های اخلاق انسانی، کمک به دیگران و درک دیگری و احترام به انسان‌ها و شکوهمند نشان دادن مقام انسانی، نمی‌توانیم اهمیت و نقش دین در حیات بشری را به‌درستی موردتوجه قرار دهیم. در این نوشتار قصد داریم ابتدا معنای متمایزی از نقش دین ارائه کرده و محققان و علاقه‌مندان به حوزه دین‌پژوهی را متفطن به اهمیت مطالعات مربوط به کارکردهای جدید دین نموده و سپس برخی از وجوه و ساحت‌های متفاوت دین در زیست انسان‌ها را موردبررسی قرار دهیم.

تاریخ دریافت:

۱۰ دی ۱۴۰۱

تاریخ پذیرش:

۲۳ بهمن ۱۴۰۱

تاریخ انتشار:

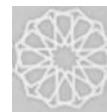
۲۴ اسفند ۱۴۰۱

کلیدواژه‌ها:

دین، کارکردها، حیات بشری، درد و رنج، دین‌پژوهی، معنابخشی.

* نویسنده مسئول: قاسم پورحسن

آدرس: دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایمیل: pourhasan.ghasem@gmail.com
ایران



۱ مقدمه

گونه‌شناسی دیگری از تقسیم‌های کارکرد دین باشد. البته کارکرد را نمی‌توان بدون تعریفی که از ذات دین به دست می‌دهیم به صورت منحاز موردتوجه قرار داد. اما پرسش مهم این است که دانشی مانند فلسفه یا الهیات یا عرفان نیز می‌تواند حتی در صورت بشری بودن چنین نقش‌هایی را ایفا نماید. با این وصف، کارکرد یگانه‌ای می‌توان برای دین قائل شد که هیچ دانش یا بنیانی نتواند آن نقش را ایفا نماید؟ بسیاری از علوم و معرفت‌ها می‌توانند کارکرد دنیوی دین را انجام داده و همانند دین عمل کنند. الهیات یا اخلاق یا عرفان و فلسفه نیز می‌توانند رابطه انسان با مبدأ را شکل داده یا تصحیح نمایند و یا سعادت اخروی را موردتوجه قرار دهند. آیا این پرسش‌ها تا اندازه‌ای مؤثر بود که برخی از ادیان به کارکرد عبادی و مناسکی دین در دنیا بسنده کرده و انتظار اخروی ما از دین محدود به رویکرد سعادت و پاداش و عقاب شود؟ بی‌تردید انحصار نقش دین در کارکرد اخروی سبب حذف دین از حیات دنیوی بشر می‌شود همان گونه که در برخی از جوامع و در دوره‌هایی از تاریخ همین رویداد رخ داده است. اگر قائل به نقش دنیوی دین هستیم باید به‌درستی و به‌دور از افراط و اغراق، به تبیین نقش دین در زندگی انسان‌ها و تحولات اجتماعی بپردازیم.

۲ گونه‌شناسی کارکرد

تمایز سنخ‌های کارکردی و تفاوت اساسی میان کارکرد معرفتی، اخلاقی، اجتماعی و فردی مانند ایجاد عدالت و اعطای آزادی، کارکرد ایمانی، عبادی، مناسکی، اعتقادی، غایت‌گرایی و سایر کارکردهای فردی و جمعی همانند حیات‌بخشی و معنادگی به زندگی یکی از مسائل مهم در دوره کنونی در دین‌پژوهی بوده و در آینده، بسیاری از مباحث دین در ذیل کارکردهای آن مطرح خواهد شد. حقیقت آن است که کارکرد دین یکی از مباحثی است که در دوره اخیر در مطالعات دین طرح شده است، گرچه

پژوهش در کارکردهای دین امری ضروری در مطالعات حوزه دین‌شناسی است گرچه تاکنون کمتر به آن به‌مثابه مسأله‌ای بنیادین التفات شده است. گاهی کارکرد دین را در ذیل قلمرو دین و گاهی در درون انتظارات بشر از دین مورد مطالعه قرار می‌دهند در حالی که پرسش از نقش دین در دنیای جدید پرسشی مستقل بوده و نیازمند پژوهشی دقیق و بنیادین است. به‌طور کلی می‌توان دو گونه کلان از کارکرد را برای دین تعریف کرد که هر کدام دارای اقسامی است. به‌عبارتی انتظاری که می‌توان از دین داشت یا انتظار دنیوی است و یا انتظار اخروی. کارکرد دنیوی دین خود به سنخ‌های مختلفی همچون، کارکرد اجتماعی، اقتصادی، زیستی، رفاه و معیشت تقسیم می‌شود. کارکرد اخروی دین با هدایت و رستگاری و سعادت بشر در پیوند است.^۱ اما باید کارکرد سومی را لحاظ کرد که لزوماً دنیوی نیست گرچه ظرف تحقق آن در ساحات دنیوی است اما با کارکرد اخروی نیز نسبت و قرابت دارد. کارکرد معنوی دین که گونه‌هایی همچون کارکرد اخلاقی، معنابخشی به زندگی، کارکرد آرامش‌بخشی، کارکرد فکری و فرهنگی و روحی و حتی کارکرد های میراثی و تاریخی را می‌توان در این دسته قرار داد را باید کارکردی مستقل برشمرد. این گونه برشمردن کارکردها بی‌تردید با دیدگاه حداکثری در باب دین سازگاری دارد.

باید دانست تقسیمات سه‌گانه مزبور تنها سنخ‌شناسی کارکرد دین محسوب نمی‌شود. به همین سبب از منظرهای مختلف می‌توان دست به دسته‌بندی و گونه‌شناسی کارکردهای دین زد. تقسیم کارکرد دین به ساحت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دین یکی از این تقسیمات مهم است. دسته‌بندی کارکرد دین به مبدأشناختی یا جهان‌شناختی و انسان‌شناختی می‌تواند

¹ - Ninian, Smart, 1983, World views, Cross cultural explorations of human beliefs, York New: Charles Scribner's Sons, 21-22



اخلاق، باورها، سعادت، شناخت خویشتن، کمال و غایات آفرینش و زندگی، بخشی دیگری از پاسخها است.^۲ آیا باید این دیدگاه را پذیرفت که دین دارای جامعیت بوده و می‌تواند نقش و پاسخی جامع برای زندگی انسان‌ها و جوامع ایفا نماید؟ بی‌تردید با دو دیدگاه خوش‌بینانه و بدبینانه در باب نقش دین و انتظاراتی که باید از دین داشته باشیم روبه‌رو هستیم. نظریه جامعیت دین را باید در درون نگاه خوش‌بینانه و البته از گونه مطالعات الهیات سنتی در باب دین قرار داد. با توجه به نقدها و نیز پرسش‌هایی که امروزه درباره کارکرد دین مطرح شده است، این نظریه نمی‌تواند پاسخی مناسب و درخور به آن بدهد. از نباید این پرسش را ساده‌انگارانه پاسخ دهیم. اینکه نقش دین را به امیدبخشی، معنادهی به حیات، اخلاقی زیستن، یا باور داشتن به خداوند و آخرت تعریف کنیم، تبیینی نادرست نیست اما تعریفی سازگار با پرسش امروزین از کارکرد دین نیست. این پاسخها بسیار کلی است و امکان ارزیابی صحیح را دشوار می‌سازد. جوامعی که به‌طور رسمی جامعه دین‌دار محسوب می‌شوند بیش از جوامع غیردینی یا سکولار، حقوق انسان‌ها را نقض می‌کنند و اعتنایی به حق انسان‌ها در تعیین سرنوشت نداشته و عمدتاً حکومت‌های استبدادی و فردمحور محسوب می‌شوند که در تناقض با ادعای حقیقی ادیان در باب عدالت و شأن شکوهمند انسان‌ها است. این معضلات ما را وامی‌دارد تا به‌درستی نقش دین در آینده حیات بشری را مورد مطالعه بنیادین قرار دهیم.

۳ دین، فرهنگ و اجتماع انسانی؛ کلرکرد اجتماعی دین

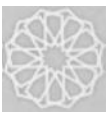
مالینوفسکی، اوانز پریچارد، براون، آنتونی گیدنز، توماس لاکمن، پیتربرگر، کلیفورد گیرتز از جمله محققانی هستند که به کارکرد دین از منظر جامعه‌شناسانه و خردنگرانه پرداختند. گیدنز به‌رغم

همواره نقش ادیان در جوامع موردتوجه متفکران و دین‌شناسان قرار گرفته است. امروزه زمانی که پرسش می‌شود دین به چه کار می‌آید مقصود آن است که دین چه نتایج و ثمراتی می‌تواند در جامعه بشری داشته و چه خدماتی می‌تواند به بشر بدهد. به عبارتی دین چه تأثیراتی در زندگی فردی و جمعی انسان‌ها می‌تواند داشته باشد و آثار و نقش دین در زندگی بشری چیست؟ آیا دین تنها وجه معرفت‌بخشی و سعادت‌زایی و معنوی در حیات انسان‌ها دارد^۱ یا می‌توان کارکردهای انضمامی اجتماعی و فرهنگی نیز داشته و ساختار زندگی بشری را دستخوش تغییرات نماید؟ شاید چنین به ذهن آید که دین باید در جست‌وجوی هدایت و سعادت بوده و نباید از آن انتظار اجتماعی، فرهنگی و انضمامی داشت. واقعیت آن است که در دویست سال اخیر که پرسش از حقیقت دین و معنای آن طرح گردید، همسان با سایر دانش‌ها از نقش و کارکرد آن نیز پرسش شده است و امروزه بیشترین مسائل در باب دین این است که چه انتظاری از دین داریم و چه کارکردی دین می‌تواند داشته باشد. این پرسشی روانشناسی‌گروانه یا دلبخواهانه نیست بلکه در دین‌پژوهی معاصر پرسشی بنیادین است و از سر ضرورت طرح می‌شود.

به‌نظر می‌رسد دیرینه‌ترین پاسخ به پرسش نقش دین، تقسیم نقش دین به کارکرد فردی و اجتماعی بوده و تاکنون نیز این پاسخ از اعتبار برخوردار است. اما این تقسیم یک پاسخ بسیار مبهم در باب نقش دین بوده و نه‌تنها نمی‌تواند تبیین صحیحی از پرسش کارکرد دین در اختیار ما قرار دهد بلکه ابهام در خصوص تأثیرات دین را افزون‌تر ساخته است. پاسخ دیگر بر تأثیرات صرف اعتقادی و عبادی تأکید داشته و شناخت مبدأ جهان، تعریف حیات اخروی و زندگی جاودانی پس از مرگ و نسبت انسان با خداوند را ثمرات و دستاورد اساسی دین بر شمردند. فراهم ساختن نظری برای

۲- ر.ک: پورحسن، قاسم، خدانا باوری، ۱۴۰۱، انتشارات صراط، تهران.

۱ - Otto, Rudolf, The Idea of the Holy, Translated by Harvey, New York, Oxford U.P. 1958, 6-7.



مناسک به تنهایی نمی‌تواند مقوم دین باشد، بلکه لازمه هر باور دینی است و از عوارض لازم دین به‌شمار می‌آید. حال اگر مناسک را همان کارناوال بپنداریم در این صورت نیازی نیست آن امر را دین بنامیم، بلکه هر جریان و فعالیت عرفی و تاریخی و اسطوره‌ای در درون خود واجد آئین کارناوالی است. لاکمن نیز که به جهان نمادین روی آورده و آن را مهم‌ترین کارکرد دین دانسته، توجه اساسی به واقعیات دین در دنیای امروز ندارد. خرافات و باورهای جادویی و اسرارآمیز نیز می‌توانند جهان نمادین را خلق کنند. لاکمن تأکید دارد که انسان به کمک دین از طبیعت بیرون رفته و به ساحت ماوراء دسترسی پیدا می‌کند. این نقش دین است که راه پیدا کردن به جهان ماوراء را ممکن می‌سازد. تعریف لاکمن از کارکرد ماورائی دین دیدگاهی سنتی است و نمی‌تواند تحولات تاریخی، فرهنگی و زیستی در دین را مورد توجه قرار دهد. البته لاکمن در کتاب "دین نامرئی" به عنصر اجتماعی شدن و اخلاقی شدن آدمی به واسطه مشارکت در دین نیز اشاره می‌کند که می‌تواند در بررسی کارکرد دین در دنیای امروز مهم قلمداد شود.^۳

پس از شکل‌گیری دیدگاه عرفی شدن دین در فرایند اجتماعی شدن آن، برخی از محققان بر این باور بودند که دین با حضور در جامعه و مناسبات جمعی، به‌نحو انضمامی گسترش پیدا کرده و با تنزل از ساحت قدسی، بهتر می‌تواند در دسترس قرار گرفته و بشر بر اساس نیازهای واقعی خود به آن گرایش یافته و با آن نسبت برقرار سازد. اما به تقلیل و تحویل دین و حتی به فراموشی سپرده‌شدن گوهر دین و غلبه وجه نمادین و مناسکی آن بی‌اعتنا بوده و تصور نمی‌کردند فرایند سریع و نادرست عرفی شدن (گرایش به حداکثری شدن دین در جامعه) دین سبب خواهد شد که از ساحت معنوی و حقیقی خود تهی گردد. گزینش عقلانی منظری نادرست در

باور به نقش‌های فردی دین مانند وجه اخلاقی و هنجاری و نیز ایمانی و اعتقادی، تصریح دارد که دین یکسان با این مفاهیم و حقایق نیست. وی معتقد است که نمی‌توان حتی بنیان دین که ایمان به امر متعالی است را مقوم دین دانست چون ادیان بشری نیز امروزه دین نامیده می‌شوند، در حالی که این باور، شالوده اعتقادات آنها را شکل نمی‌دهد، همان گونه که باور به عالم ماوراء را نیز نمی‌توان مقوم دین برشمرد. وی تنها دین مناسکی را مبنای تعریف دین و نقش آن دانسته و گسترش شعائر را کارکرد مهم دین تلقی می‌کند. به عبارتی گیدنز بر ویژگی اجتماعی دین یعنی دین عرفی که خود را در آئین‌ها و مناسک نشان می‌دهد و دین روانشناختی که اضطراب‌ها و دردها و رنج‌ها را التیام می‌بخشد، تأکید دارد. بدین روی وی بر دینی با کارکرد معنوی و نگرشی تأکید دارد.^۱ گیدنز حتی با احیای دین سنتی در دوره دوم مدرنیته مخالف بوده و سر برآوردن دوباره دین را محدود به جنبش‌های معنوی دین می‌داند که انسان‌ها برای هویت‌بخشی و معنابخشی بدان نیاز دارند. در حقیقت گیدنز به جای خود دین از جنبش‌های حتی رادیکال دینی سخن گفته و معتقد است این گرایش‌ها تنها در صورت گفت‌وگو با مدرنیته است که می‌توانند تداوم یابند. جنبش‌های دینی که سر ستیز با علم و دستاوردهای جدید داشته باشند، محو خواهند شد. وی همانند مارکس می‌پذیرد که دین می‌تواند کارکردی ایدئولوژیکی داشته باشد اما رویکرد ایدئولوژیک با دوره کنونی در ناسازگاری کامل است. تنها دینی که درد و رنج بشر را کاهش دهد امکان تداوم داشته و این دین نه دین سنتی بلکه گرایش جدید در دین است که وی از آن تعبیر به دین معنوی و آیینی می‌کند.^۲

روشن است که گیدنز توجهی به کارکردهای واقعی دین در زندگی بشر نداشته و مناسک را که کارکردی نحیف و رنجور است شالوده دین می‌پندارد.

^۲ - Giddens, Antony, 1971T Capitalism and modern social theory, Cambridge U. press, 206-209.

^۳ - See: Luckmann, 1967, The Invisible Religion, New York, Macmilan, 34- 45

^۱ - گیدنز، آنتونی، ۱۳۸۵، تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ترجمه ناصر موفقیان، ۱۸۹-۱۹۳.



ادیان سنتی برای تبیین پدیده دین، مانع از فهم ماهیت حقیقی دین و ارائه تبیینی واقعی از دین و نقش آن در واقعیت زندگی بشری خواهد شد. این رویکرد انتقادی سبب شد تا اسمارت، مطالعات دینی را به گستره وسیعی از معنای دین گسترش داده به نحوی که دین پژوهی بتواند جهان بینی ها و ادیان بشری را نیز در بر بگیرد. رویکرد او دفاع از عرفی شدن دین بوده و معتقد است دین به سبب فروکاسته شدن از ساحت قدسی و متعالی، توانست کارکردی واقعی را به نمایش بگذارد و مناسبات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی بشری را شکل دهد. اسمارت از نقش و تأثیر ادیان بر رفتارهای فردی و بنیان های فکری و فرهنگی و نیز هویت یابی انسان ها و حتی شکل دادن جنبش های اجتماعی سخن گفته و معتقد است در دین پژوهی نوین باید بر نسبت دین با فرهنگ، تاریخ، زندگی بشری و نهادهای اجتماعی تأکید کرد و تعامل دین با ابعاد وجود انسانی را بررسی نمود.^۳

معنا و کارکرد

بدون فهمی صحیح و بنیادین از معنای دین نمی توان تبیین درستی از کارکرد ارائه کرد. سنخ تعریفی که از دین به دست می دهیم در رویکرد ما در باب کارکرد دین تأثیر اساسی دارد. اگر دین را به ساحت اعتقاد محدود کنیم و تنها وجه عبادی آن را در تعریف دخالت دهیم آشکار است که کارکردی محدود برای دین قائل شده و کارکرد دین را به نقش سعادت اخروی ارجاع خواهیم داد. اگر محقق دین را به معنای عام و حداکثری تعریف کند قطعاً کارکردی گسترده برای آن قائل خواهد شد. رویکرد متافیزیکی و غیر متافیزیکی در بیان معنی دین تفاوت اساسی دارد. مطالعات جامعه شناسانه بر نقش اجتماعی دین استوار بوده و دین را به مثابه یک پدیدار اجتماعی تعریف می کنند که در بنیان های اساسی جامعه همچون کمک به بهبود

این باب محسوب می شود چون زمانی که دین داری بدون بنیان های دین چیرگی پیدا کند، دین وجه ایدئولوژیکی به خود گرفته و سازگاری با انتخاب عقلانی نخواهد داشت. اسمارت تأکید دارد که دین به سبب پیوندهای اجتماعی که در فرایند عرفی شدن پیدا کرده است، در حیات بشری نقش داشته و در ساحت مهمی همچون فرهنگ، اجتماع، تاریخ، ملیت (ناسیونالیسم) و هویت، تأثیرگذار بوده و بسط پیدا کرده است. از دیدگاه اسمارت، دین همواره از اهمیت بنیادین برخوردار بوده و پیوند نیرومندی میان فرهنگ، تاریخ و دین وجود داشته است. از این رو نمی توان دین را بدون نسبتش با جامعه و فرهنگ و تاریخ مورد ارزیابی قرار داد.^۱

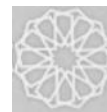
رویکرد فیلسوفان دین در باب کارکرد دین با دیدگاه جامعه شناسی دین تفاوت چشمگیری دارد. گیدنز در مقابل رویکرد فربه گی دین به واسطه عرفی شدن، معتقد است که اساساً عرفی شدن در دوره جدید بدون گسترش مدرنیته میسر نبوده است. ظهور مدرنیته به باور او اساساً سبب تضعیف دین شده و دین نمی تواند به واسطه عقلانیت در دوره مدرن، حضوری در حیات جمعی بشر داشته باشد و چه بسا به طور کلی حذف گردد.^۲ در مقابل فیلسوفان دین همچون اسمارت با طرح "زمینه دینی - فرهنگی" و تأثیر بنیادین دین بر تاریخ و فرهنگ و اجتماع انسانی، رهیافت متفاوتی را در دین پژوهی و مطالعات مربوط به نقش های دین طرح کرده است. وی می کوشد تا از دین شناسی سنتی فاصله گرفته و به پژوهش نوینی در مطالعات دینی روی بیاورد. اسمارت این نوع پژوهش درباره دین را پژوهشی تاریخی - تطبیقی و حسب تصریح و تعریفش، رویکرد انضمامی با تأکید بر اعتنای به فرهنگ های دیگر دانسته و تصریح دارد فهم دین بدون رویکرد پدیدارشناختی و همدلانه ممکن نخواهد بود. اسمارت معتقد است محدود کردن دین پژوهی به

۳ - Ninian, Smart, 1983, World views, Cross cultural explorations of human beliefs, York New: Charles Scribner s 'Sons, 21-24.

۱ - ر. ک: اسمارت، نینیان، تجربه دینی بشر، ج ۱، ترجمه

مرتضی گودرزی، تهران، انتشارات سمت، چاپ چهارم ۱۳۹۰

۲ - Giddens, Anthony, 2006, Sociology, Cambridge, UK. Polity Press, 540-543



خاتم همان دین گرانمایه‌ای است که به‌دست حضرت خاتم‌الانبیاء ظهور یافته است و قهرراً کلمهٔ اسلام بر آن منطبق می‌گردد.^۷ وی توضیح می‌دهد که منظور از دین چیزی جز تعالیم وحیانی نیست که آن تنها در دین مقدس اسلام معنا دارد.^۸ مطهری در تعریف دین، نه‌تنها بر الهی بودن و منشأ وحیانی آن تأکید دارد، بلکه فطری بودن دین را بسیار پراهمیت تلقی کرده و دین را نیاز فطری بشر برمی‌شمارد.^۹ به‌علاوه وی اعتقاد دارد که دین معنای روشنی داشته و نمی‌تواند بر انواع باورها اطلاق شود. به‌عبارتی صورت جامع دین، آن است که از جانب خداوند توسط پیامبر اکرم (ص) به انسان‌ها ابلاغ شده و با او نبوت پایان یافته است. این تعالیم همان صورت کامل و جامع دین است و برای همیشه راهبر انسان‌ها خواهد بود.^{۱۰}

در این رویکرد نه تمایزی میان حیث وجودی دین (پدیدارشناسانه) از حیث تاریخی یا نهادی شکل می‌گیرد و نه به همه ادیان التفاتی می‌گردد. حیث وجودی دین بر نسبت انسان و مبدأ به‌جای قواعد مسلم و تعبدی یا ایمانی دین تأکید می‌شود و حیث تاریخی را اساساً ذات دین برنمی‌شمارد. در حیث وجودی دین، در باب معنا داشتن گزاره‌ها، کارکرد ایجابی دین در ساحات گوناگون، نسبت دین با نیازهای معنوی انسان، دین و نسبت آن با اخلاق، فرهنگ، اجتماع و هنر و زندگی بحث خواهد شد. به همین سبب است که در فلسفه دین در سه دههٔ اخیر معنایی از دین و نسبت‌هایی با دین مورد توجه واقع شده که هیچ‌گاه در الهیات مطمح نظر و التفات نبوده است. بر این اساس باید پرسید در دورهٔ حاضر چه تلقی باید از معنا و سرشت دین داشت؟ آیا تعاریف متعارف و سنتی از دین مشکلی را حل خواهد کرد؟ آیا باید معنایی اعم از دین را مراد داشت

ناهنجاری‌های اجتماعی، کنش‌های صحیح انسان‌ها در جامعه، جلوگیری از نابسامانی‌ها و نیز فروپاشی اجتماعی، جامعه‌پذیری و عهده‌داری مسئولیت‌های اجتماعی تأثیرگذار است. در منظر متافیزیکی و سنتی، دین را به اعتقادات، مناسک، اخلاق و احکام تعریف می‌کنند.^۱ علامه طباطبایی در کتاب شیعه در اسلام به تقسیم‌بندی ساحت دین روی آورده و معتقد است که دین آسمانی به‌طور کلی از دو بخش اعتقاد و عمل تألیف یافته که بخش اعتقادی، مجموعه‌ای از اعتقادات اساسی و واقع‌بینی‌ها است که باید انسان پایهٔ زندگی خود را بر آنها قرار بدهد و آن‌ها سه اصل کلی توحید، نبوت و معاد می‌باشند.^۲ وی دین حق را مجموعه‌ای از اعتقادات و اعمال و رفتارهای دین‌داران برشمرده^۳ و از دین فطری که مجموعه اعتقادات و اعمالی که فطرت آدمی آن را اقتضا می‌کند، دفاع به عمل می‌آورد. علامه دین فطری را مطابق با خلقت و جهازات خلقی انسان برشمرده و آن را مطابق با آیه فطرت می‌داند. از این رو وی تنها دین اسلام را قیم و استوار تلقی می‌کند.^۴

مطهری نیز دیدگاهی الهیاتی- متافیزیکی در باب دین طرح کرده و دین را مجموعه‌ای از احکام الهی برمی‌شمارد که آدمی به‌وسیله اعتقاد بدان (خدا، پیغمبر و معاد) صاحب امن یعنی طمأنینهٔ نفس و نوعی شور و حبّ و عشق می‌گردد.^۵ وی تصریح دارد که دین خدا یکی است و تمامی پیامبران به یک دین دعوت کرده‌اند و با وجود برخی تفاوت‌ها، اصول مکتب انبیاء که دین نامیده می‌شود، یکی است.^۶ وی در عدل الهی نیز همین نظر را تقویت کرده و می‌نویسد که دین حق در هر زمانی، یکی بیش نیست. از دیدگاه او دین اسلام همان دین تسلیم است که در هر زمانی شکلی داشته و در دورهٔ

۱- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۱، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۵۹-۵۶.

۲- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۵، شیعه در اسلام، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۲-۱۴۴.

۳- طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۹، ج ۱۵، ۶۹.

۴- طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۹، ج ۱۴، ۳۴۰.

۵- مطهری، مرتضی، یادداشت‌ها، ۱۳۸۳، ج ۲، ۵۰۴.

۶- مطهری، ۱۳۵۷، وحی و نبوت، قم، ۴۵-۴۴.

۷- مطهری، ۱۳۷۶، عدل الهی، چاپ یازدهم، ص ۲۵۳-۲۵۱.

۸- مطهری، ۱۳۹۱، یادداشت‌ها، ج ۴، ص ۱۲۱-۱۲۲.

۹- مطهری، پاورقی اصول فلسفه، بی‌تا، ج ۳۳، ۲۷.

۱۰- مطهری، ۱۳۹۱، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۲۲۶-۲۲۵.



دیگران تلاش کردند تا بر اساس آموزه محوری و به معنی خاص وجود احکام و شریعت دست به تعریف دین بزنند. این دسته دین را به طور کلی یا واجد آموزه‌های وحیانی دانسته یا آن را تهی از آن برمی‌شمارند. اگر نظریه آموزه را جدی نگیریم و تنها دو دین اسلام و یهود را آموزه‌ای تلقی کنیم در این صورت باید بر اساس کارکردها یا شباهت خانوادگی دست به تعریف دین زد. ممکن است نظریه آموزه محوری این دشواری را نیز داشته باشد که بخش زیادی از دین‌داران و ادیانی چون مسیحیت، ادیان شرقی همچون هندوئیسم، بودیسم، تائوئیسم، شینتوئیسم، جینیزم و نظایر آن را حذف کنیم. نظریه شباهت خانوادگی یا به عبارت بهتر ویژگی‌های مشترک دین‌ها نیز می‌تواند راه‌حلی مناسب به نظر آید. این ویژگی‌ها می‌توانند چنین باشند: خدا یا حقیقت غایی یا امر متعالی، پرستش، مناسک و شعائر، باورها یا اعتقادات، احساسات یا سرسپردگی، زندگی اخلاقی و رستاخیز. اسمارت در کتاب تجربه دینی بشر تا حدودی به این دیدگاه پرداخته و معتقد است با توجه به دشواری تعریف دین، راهی غیر از تعریف آن به کمک ویژگی‌های مشترک نیست.^۲

تعاریف دین را به‌طور کلی می‌توان در چهار قسم و گونه قرار داد: ۱. گونه نظری یا مفهومی؛ ۲. گونه عملی یا کنشی و رفتاری؛ ۳. گونه تجربی یا احساسی یا عاطفی و شهودی؛ ۴. گونه مناسکی و آیینی. برخی گونه چهارم را در درون احساسی قرار داده‌اند که به نظر می‌رسد نادرست باشد. این معانی و گونه‌ها با اجزای چهارگانه دین و نیز با ساحت‌های هفتگانه دین تفاوت دارد. به‌علاوه باید دانست که این دسته‌بندی متمایز از رویکردهای دین‌پژوهی است. چنین به نظر می‌رسد که درباره رهیافت‌های چهارگانه می‌توان نظریه خطی را ترسیم کرد. دوره اول تلاش‌ها در باب فهم دین را باید عمده‌تاً نظری تلقی کرد. وجه احساسی که با اشلائیر ماخر بسط

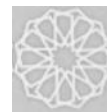
که همه ادیان وحیانی و غیروحیانی و حتی سنت‌ها و ایدئولوژی‌ها را نیز در بر بگیرد؟

به نظر نمی‌رسد در دوره معاصر پژوهشگر دینی وجود داشته باشد که تعریفی واحد و یکسان از دین را پذیرفته باشد. تمامی تعاریف بر اساس شباهت‌ها و اشتراکات در جنس دین صورت گرفته است. چنانچه پژوهشگری بخواهد دست به تعریف دین بزند یا از میان تعاریف صورت گرفته از دین، تعریفی واحد را برگزیند، با امری بسیار دشوار روبه‌رو می‌شود. به آسانی نمی‌توان دست به تعریف دین زد مگر آنکه شباهت (حتی اگر شباهت ظاهری و خانوادگی باشد) و یا پیوند همه ادیان در امری مشترک همچون باور به خدا یا امر متعالی یا عمل و رفتارهای خاص دینی مانند نیایش را مبنای تبیین قرار داده و بر این اساس دین را به اعتقاد به وجود امری متعالی و قدسی یا رفتار خاص اعتقادی و آیینی تعریف کنیم. باور به خدا و پرستش او تنها یک شباهت عام است. خدا در ادیان، دارای معانی و تصاویر گوناگونی است. از این حیث این معنای عام نمی‌تواند شاخصه‌های مهم ادیان را روشن ساخته و تعریفی از آنها به دست دهد. برای تعریف دین سه مسأله باید مورد توجه قرار گیرد: نخست تفاوت‌های اساسی ادیان، دوم ویژگی‌های منحصر به فرد هر دین به‌رغم اشتراکات و شباهت‌ها، سوم تفاوت رویکرد متافیزیکی و پسمتافیزیکی به دین. گریفیتس، سه نوع رویکرد را در مطالعات تطبیقی دین مطرح می‌کند که در اینجا می‌توان اهمیت آن را نشان داد: ۱- تعریف و گونه‌شناسی؛ ۲- تحلیل ساختاری؛ ۳. حیث اثباتی.

می‌توان دین را به کوششی برای فهم حقیقت متعالی، یا وضعیت و حالات ناب روحی، یا باور به خدا یا مجموعه‌ای از اعتقادات، شعائر و مناسک، اخلاق و شریعت یا احکام تعریف کرد و بر این اساس قلمرو دین را ساحت قدسی و ماورائی برشمرد.

² - Ninian Smart, The Religious Experience of Man-kind, 3rd ed. New York, Scribners, 1984, 8-10

¹ - Griffiths, Paul J. 2010, Comparative Philosophy of Religion, in A Companion to Philosophy of Religion, 2nd ed. Edited by Charls Taliaferro, Paul Draper and Philip L. Quinn, Wiley - Blackwell, 718-722.



غفلت ورزید. در دین‌پژوهی جدید، دین پدیده‌ای اجتماعی است. اجتماعی بودن دین ذاتاً تعارضی با سرچشمهٔ قدسی و الهی بودن آن ندارد. نباید پنداشت هرگاه دین را امری جمعی تعریف کنیم بالضرورة باید آن را از خاستگاه وحیانی یا الوهی‌اش بیرون برانیم. اجتماعی بودن دین بدان معنی است که نقش‌های انسانی، تاریخی و فرهنگی دین موردتوجه قرار گرفته و کارکردهای اجتماعی آن موردبررسی قرار گیرد. تاریخ ادیان نشان می‌دهد که دو شالوده دین و اخلاق توانستند نقش‌های مهمی در حیات بشری ایفا نموده و کارکردهای بنیادینی همچون انسجام‌بخشی جمعی، جلوگیری از تباهی‌ها و نابسامانی‌ها، تعالی بخشی فرهنگ، شکل دادن بنیان‌های زیست مطلوب، جهت‌دهی به ساختار اجتماعی و ساختار قدرت‌ها، نظم‌بخشی اجتماعی و نظایر آن داشته باشند.^۴ با توجه به کارکردهای اجتماعی دین، نباید دین را به‌صرف اعتقادات تعریف کرد. دین به‌مثابه یک نظام عمل می‌کند و بسیاری از ارزش‌ها و هنجارها را دچار دگرگونی کرده و تاریخ و زیست متفاوتی را شکل داده است.

در دورهٔ مدرن، "دین بشری و عرفی" به‌جای "دین الوهی" در تحولات اصلاح مذهبی سر برآورده بود و میان دین‌داری و الوهیت جدایی شکل گرفته بود. دین نزد کانت متعلق شناخت نظری نیست یعنی عقل نظری نه توانایی معرفت به خدا و دین را دارد و نه امکان فهم دین در محدودهٔ عقل نظری است.^۵ کانت معتقد است که دین و خداوند از منظر عقلی ضرورت نداشته و تنها از دیدگاه اخلاق است که ضرورت می‌یابند دستور مطلق نزد او همان اصل اخلاقی است که ما را نه به تفکر بلکه تنها اصاعت و پیروی فرا می‌خواند یعنی دین یک دستور اخلاقی برای افعال ما است که بیرون از عقل نظری

یافت نتیجه ناکامیابی کوشش‌های نظری در غرب بود. در دوره حاضر ساحت وجودی دین که ناظر بر نحوه معیشت و نسبت دین با حیات فرد است، مطمح نظر واقع شد. هر کدام از این رهیافت‌ها با دو روش تعریف منطقی و تعریف تجربی دین در پیوند است. جان هیک در کتاب تفسیری از دین، از این روش در تعریف دین و حتی اثبات خدا به‌مثابه وجود متعالی شخصی بهره برده و حق فی‌نفسه را از حق به‌تجربه درآمده متمایز می‌سازد.^۱ تمامی دیدگاه‌هایی که دین را به مجموعه اعتقادات و باور به امری ماوراءالطبیعی یا هر نوع کوششی برای فهم امور مقدس و متعالی یا قدرت نامکشوف و نامحسوس و غیرقابل‌شناخت تعریف کرده‌اند را باید در درون این نوع قرار داد.

روشن است که با یک دور هرمنوتیکی در تعریف دین روبه‌رو هستیم. این مهم‌ترین مسأله‌ای است که تاکنون در باب کارکردهای دین کمتر بدان توجه شده است. باور دارم که نقطه آغاز در فهم معنای دین، تعریف دین نیست بلکه کارکرد دین است که معنای دین را روشن می‌سازد. اگر دین را پدیده‌ای اجتماعی بدانیم یا حتی اگر به نقش‌های انسانی- فرهنگی، مدنی و اجتماعی دین توجه کرده و کارکردهای اجتماعی و تاریخی دین را بنیان مطالعات در فهم معنای دین قرار دهیم درمی‌یابیم که دیگر نمی‌توان همانند رویکرد سنتی مطالعات دینی، دین را تنها به باورهای درونی و ایمانی فرد و احساس دلدادگی و سرسپردگی شخصی به امری متعالی تعریف نماییم.^۲ تعریف دین به احساس وابستگی صرف فردی، با نقش اجتماعی و تاریخی دین ناسازگار خواهد بود. چنانچه بخواهیم انتظار بشر از دین را موردتوجه قرار دهیم نباید دین را به لحظه آگاهی بی‌واسطهٔ صرف تقلیل داد^۳ و از کارکرد جمعی دین

۴ - ملکم همیلتون، جامعه‌شناسی دین، ۱۳۷۷، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات تبیان، تهران، ۱۹۶-۱۹۹.

۵ - Rossi, J. 2006, Reading Kant through Theological Spectacles, Kant and the new Philosophy of Religion, Indian university Press, 124-127.

۱ - John Hick, An Interpretation of Religion, 2004, secon edition, Yale u.p. part four, 252-267

۲ - R. Williams, Schleiermacher the Theologian, 1978, Philadelphia, Fortress Press, 25- 34

۳ - Schleiermacher, F.D.E. The Cristian Faith, 1928, 2d. edition, Trans. H. Mackintosh & Stewart, Edinburgh, T. and T. Clark, 3-5.



قرار داده است. رهیافت فرهنگی - تاریخی یا پدیدارشناسی پویا در مطالعات دینی، می‌کوشد تا از دین‌شناسی سنتی فاصله گرفته و به پژوهش نوینی که مبتنی بر نسبت دین با انسان است، در مطالعات دینی روی بیاورد. می‌توان این نوع پژوهش درباره دین را پژوهشی تاریخی، تطبیقی، انضمامی و نیز پدیدارشناختی و همدلانه نام نهاد.

بنیان اسمارت ضمن نقد بنیان‌های پدیدارشناسی دین سنتی، می‌کوشد تا گذاری به رهیافتی جدید در دین‌پژوهی داشته باشد. وی این رهیافت را "پدیدارشناسی دین پویا" نام نهاده و از روش تاریخی- تطبیقی بهره می‌جوید. شالوده اصلی این شیوه، توجه به تحولات پدیدارهای دینی در بستر تاریخ است. او بر این باور است که مطالعات دین‌پژوهی و فلسفه‌ی دین معاصر از دو کاستی اساسی رنج می‌برد. مشکل نخست آن است که در باب ادیان دیدگاه خطی حاکم بوده و بر اساس هرمی از حقانیت و برتری ذاتی ادیان درباره تعریف و قلمرو و کارکرد آن دست به مطالعه می‌زنند و ادیان را در چارچوب مراتبی موردتوجه قرار می‌دهند. مشکل دوم این است که در دین‌پژوهی معاصر تنها به ادیان اندکی توجه شده و بسیاری از دین‌ها که از کارکرد نیرومند در زندگی واقعی بشر امروز برخوردارند، موردغفلت واقع شده است. شاید بتوان گفت مسأله بررسی تأثیر دین در زندگی بشر، مهم‌ترین رویکردی باشد که در مطالعات دینی جدید مورداهتمام قرار گرفته است. این امر می‌تواند وجوه ایجابی و عینی دین را آشکار ساخته و نسبت دین با حیات انسانی را عیان نماید. نسبت دین و زندگی، دین و فرهنگ، دین و قدرت، دین و جامعه، دین و آئین‌ها بنیانی‌ترین مسائلی هستند که در این رویکرد مورد مطالعه قرار می‌گیرند.

رهیافت‌های نوین در دین، عمدتاً برای اصلاح هر چه بهتر مناسبات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی منجر می‌شود. او به جای پرسش از حقانیت یا برتری ادیان

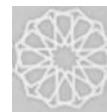
است.^۱ بر این اساس نخستین مرحله از اخلاقی شمردن دین، به تفکر کانتی بازمی‌گردد که به دنبال ناکامیابی‌های الهیات دینی و عقل شکل گرفته بود. این حیث اخلاقی شدن دین دو نتیجه سراسر متعارض داشت: ناسوتی شدن دین، انسانی شدن دین. نتیجه اول محصول تنزل از الوهیت دین بود، اما نتیجه دوم تابعی از شکست دستگاه‌های الهیاتی بود که با زندگی عینی انسان‌ها نسبتی نداشتند. دین در وجه انسانی شدن بود که نیاز انسان و درد و رنج او را محور قرار داد. کانت معتقد بود بر اساس الهیات طبیعی یا عقلی نمی‌توان از خداوند و دین سخن گفت چون هیچ معرفتی عقلی از دین و خدا نداریم. انسان تنها می‌تواند به دیدگاه کانت، شناخت اخلاقی از دین و خدا داشته باشد و کوشش‌های ما در اثبات عقلی و نظری آن بی‌ثمر و حتی ناممکن است. کانت در کتاب مهم خود دین در قلمرو عقل تنها کوشید تا معنای اخلاقی بودن دین را نشان دهد که این معنای از دین نه گسترش و بسط آن بلکه تحویل و تقلیل دین بود. وی تأکید دارد که دین مبتنی بر اعتقاد و باور با عمل اخلاقی انسان ناسازگار است و حتی با فعل اخلاقی مغایرت داشته و آن را تباہ می‌سازد، لذا تنها باید دین اخلاقی را دین نامید.^۲

۴ کارکردهای انسانی دین

تفاوت اساسی دین‌شناسی سنتی و جدید در التفات و عدم‌التفات به کارکردهای عینی و انسانی دین است. رویکرد نخست نمی‌تواند به انتظار بشر از دین پاسخی خرسندکننده دهد و یا اساساً ناتوان از ارائه پاسخی مطلوب است. رویکرد دوم به‌طور کلی ذات و شالوده دین را اجتماعی بودن می‌داند که در بستر زندگی اجتماعی بشر ظهور کرده و داعیه پاسخ به معضلات، پرسش‌ها و نیازهای مهم انسان را داشته است. این رویکرد، "زمینه دینی - فرهنگی" و تأثیر بنیادین آن بر زیست دین‌دارانه را موردتوجه

۱ - استفان کورنر، فلسفه کانت، ۱۳۸۰، ترجمه عزت ا... فولادوند، انتشارات خوارزمی، ۲۸۳.

۲- کانت، دین در محدوده عقل تنها، ۱۳۸۱، ترجمه صانعی دره بیدی، نقش و نگار، ۸۲-۸۰.



بین‌الادیانی و فرهنگ‌ها و ادیان را موردتوجه قرار داد.^۳ ضرورتی ندارد در این نوع مطالعات، ادیان و فرهنگ‌ها و زیست‌ها در هم اندراج یابند، اما بسیار حیاتی است که دیگر باورها، ادیان، آئین‌ها و فرهنگ‌ها را فهم کنیم. در مطالعات دین در دوره جدید، ناچاریم دیگران را بفهمیم. دیگران بخشی از باورهای بنیادین دینی محسوب می‌شوند. دین فرهنگ‌ها، تاریخ‌ها و اجتماعات را شکل داده و در آنها تغییراتی اساسی پدید آورده است. بدون فهم این کارکردها نمی‌توان فهمی از نقش ادیان در حیات بشری ارائه داد.

محور مطالعه مدرن از دین، تحلیل جامع‌تر، بی‌طرفانه، تکثرگرایانه، انضمامی و پدیدارشناسانه است.^۴ از این جهت اسمارت دو هدف عمده و اساسی برای این نوع مطالعه که گاهی آن را روش «تاریخی - تطبیقی» می‌نامد بیان می‌کند؛ نخست، اثبات پدیده‌های دینی مشابه و توجه به پیوندهای تاریخی بین ادیان و دوم، روشن ساختن کارکردهای جدید دین. از نظر اسمارت این‌گونه مطالعه، بیش از یک قرن سابقه ندارد، هرچند ریشه‌های آن به آخر دهه‌های قرن هجدهم برمی‌گردد، یعنی دوره‌هایی که با عنوان «روشنگری اروپایی» نامیده می‌شود. این نوع مطالعه که سعی می‌کند از طریق مطالعات مقایسه‌ای، پژوهش‌های تاریخی و همدلی بیشتر، مروری بر تجربه دینی داشته باشد، امروزه فراتر از ریشه‌های غربی‌اش رفته و در هند، چین، ژاپن، آفریقا و... موردتوجه قرار گرفته است.^۵

اگر در مطالعات سنتی در دین بر خاستگاه الوهی دین تأکید می‌شد که وجه ماورائی آن اهمیت داشت و رابطه انسان با مبدأ یا جهان و خدا را تصحیح می‌کرد یا تغییر می‌داد، در دین‌پژوهی جدید قصد داریم حیات بشری و نسبت آن با دین را

نسبت به یکدیگر، می‌پرسد آیا دین می‌تواند به زندگی بشر کمک کند و مانع جنگ‌ها، نزاع و آشوب‌ها گردد و زمینه‌های صلح و دوستی را فراهم ساخته و ناهنجاری‌ها و فقر را به‌طور نسبی و کلی از بین برده و به سرنوشت و زیست بشر کمک کند؟ بر اساس پدیدارشناسی پویا، تعریفی نو از دین ارائه می‌شود و گستره و شمولیت حداکثری در باب تعریف دین موردپذیرش واقع می‌شود. به‌علاوه در این بینش، تأکید می‌گردد که همه باورها و ایده‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی را می‌توان دین تلقی کرد. اسمارت طبق این نظر معتقد است که برای ارائه تصویر جامع و درست از دین باید فرهنگ‌ها، ایدئولوژی‌ها، زندگی‌ها و تمدن‌ها نیز به‌دقت مورد نظر کارشناسی و کاوش علمی قرار گیرد. هدف اصلی اسمارت کاوش در ارتباط با میزان تأثیرگذاری ادیان بر رفتارهای فردی و جنبش‌های اجتماعی است. اسمارت تصریح می‌کند که هدف این نوع مطالعه، نشان دادن قدرت ایده‌ها و اعمال دینی و تعامل آنها با سایر ابعاد وجود انسانی است.^۱

مطالعات جدید درباره دین به پژوهش در باب نمادها و رفتارها، احساسات و انگیزه و مناسک و شعائر و نیز بافتار فرهنگی و سیاسی و تاریخی می‌پردازد این روش سبب آگاهی یافتن از شالوده‌های ادیان مختلف، مردمان جهان با فرهنگ‌های گوناگون شده و این موضوعی پراهمیت است.^۲ در حقیقت هدف اساسی مطالعه مدرن از دین، آشکار ساختن رویکرد عمل‌گرایانه آن است یعنی در این پژوهش باید ادیان و جهان‌بینی‌ها را مورد مطالعه قرار داد تا فهمی از میزان تأثیر آنها بر رفتار فردی، کنش‌های اجتماعی و بافتار فکری به‌دست آید. به همین دلیل به‌جای تأکید بر حقیقت دین و حقانیت ادیان که ادعایی مسیحیت محورانه در مطالعات دینی بود، باید روش مطالعات

³ - N, Smart, 1987, Comparative - historical method, M. Eliade, Ed. In: Encyclopedia of religion, first ed. York New: Macmillan Inc, Vol 3, PP:572- 573.

⁴- Smart, 1983, 3-4

⁵- Ibid, 12-14.

¹ Ninian, Smart, 1983, World views, Cross cultural explorations of human beliefs, York New: Charles Scribner's Sons, 22.

²- Ibid, 1-3



الوهی آن است. تجربه دینی، احساس سرسپردگی به خدا، احساس خود به عنوان موجود مخلوق، خشوع، ترس درونی، تعظیم، شکوه و خشیت و تواضع، معانی اساسی هستند که مقومات دین را به دیدگاه آنان تشکیل می‌دهد و ناب‌ترین و برجسته‌ترین شکل دین چیزی جز تجربه دینی نیست، تجربه‌ای که آگاهی از موجود مقدس بوده و تمایزی میان خود و امر متعالی وجود نداشته و اساس این آگاهی را وابستگی به خدا شکل دهد. کارکرد حقیقی دین در این نوع مطالعات پیشینی این است که عالی‌ترین شکل رابطه انسان با خدا را ایجاد نماید. این اتحاد مطلق فرد با خدا که در تجربه نومینوسی ظهور می‌کند، مهم‌ترین ثمره دین در فرد است.^۱

۵ کلرکرد انضمامی دین

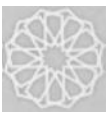
دین کارکردهای معرفتی، اخلاقی، اجتماعی و فردی، فرهنگی، زیستی و تاریخی دارد. این نقش‌ها در کنار کارکرد عبادی و اعتقادی و نیز مناسکی سبب شده است تا انسان‌ها دین را شالوده زندگی قرار دهند. تحولات دوران اخیر سبب تضعیف دین شده است. مهم‌ترین علت این امر را باید در عدم برآورده شدن انتظارات (خواه افزون‌خواهی و خواه واقعی) دانست. بشر در دوره‌ای انتظارات بسیار و حداکثری از دین داشته و بر این تصور بود که تمامی پرسش‌ها و نیازها را باید بر دین عرضه کرد. پرسش از حقیقت دین و پرسش از سنخ انتظاری که باید از دین داشت، مجدداً در دوره اخیر و به شکلی کاملاً متفاوت طرح شده است. البته باید پذیرفت که نقش ادیان در جوامع و تأثیر آن بر زندگی انسانی همواره مورد توجه بوده است. لیکن امروزه زمانی که پرسش می‌شود چه انتظاری باید از دین داشت، ماهیت پرسش تغییر کرده است. پرسش‌های دیروز بر نگاه متافیزیکی و جست‌وجوی امور ماوراءالطبیعی استوار بود اما پرسش‌های امروزی در

موردپژوهش قرار دهیم. به همین سبب می‌کوشیم تا نقش‌های اجتماعی، فرهنگی، اخلاقی و به‌طور خاص انسانی دین را موردبررسی قرار دهیم. دین چه خدماتی در جوامع بشری دارد و چه حسناتی خواهد داشت؟ حتی اگر منشأ دین را وحی و ساحت الوهی بدانیم آیا می‌توانیم از نقش اجتماعی، اخلاقی و انسانی دین غفلت ورزیم یا اساساً باید کارکردهای انسانی دین را مهم‌ترین بنیان دین‌پژوهی قرار داد؟ آیا می‌توان اصلاح فرهنگ را از دین انتظار داشت؟ آیا دین معیشت و نظام اقتصادی انسان‌ها را بهبود می‌بخشد؟ دین تا چه میزان می‌تواند قواعد ارزشی زیست و نظام اخلاقی را پایه‌ریزی کرده و اخلاق و نحوه زیست بشر را دگرگون سازد؟ چرا بشر امروز در جست‌وجوی کارکرد عینی و جزئی دین بوده و پرسش‌های انضمامی و در عین حال حیاتی زندگی را بر دین عرضه می‌کند؟

به نظر می‌رسد با نگره پسینی به دین و نقش آن در جوامع انسانی، باید معنای انتظار را موردواکاوی مجدد قرار داده و بر نقش حداکثری دین تمرکز کرد. مسأله این است که بشر امروز یا از دین بهبود حیات، اخلاق، زندگی اجتماعی، ممانعت از جنگ و خشونت را انتظار دارد و یا هیچ نمی‌خواهد. پرسش و دغدغه مطالعات دینی هنوز بر نسبت انسان با امر متعالی و مبدأ استوار بوده و چندان نتوانسته است نقش اجتماعی و فرهنگی دین را موردتوجه قرار دهد. محدود ساختن دین بر صرف اعتقادات فردی و بر صرف احساس به‌نوعی عدم اهتمام به نقش‌های اجتماعی دین است. بسیاری از دین‌شناسان، دین را تنها به تجربه دینی یا به آگاهی از خود تقلیل داده و به رویکرد جدید مطالعات دینی بی‌توجه بوده‌اند. بسیاری همانند ردولف اوتو معتقدند که بنیان دین، چیزی جز آگاهی و معرفت به «موجودی دیگر»، به‌عنوان موجود مقدس یا خدا نیست. در این سنخ از تعریف دین، تنها مسأله بنیادین دین، همان شناخت خداوند و فهم ساحت

^۱ - رو، ویلیام، فلسفه دین، ترجمه قربان علمی، انتشارات آیین،

تبریز، ۱۳۸۱، ۱۰۹-۱۱۰.



در حیات بشری تأکید دارد، وجه تعالی بخشی و حتی ایمانی و احساس سرسپردگی به مبدأ متعالی را انکار نمی‌کند و به گفته پیتربرگر الحاد روش‌شناختی را مبنای مطالعات خود قرار می‌دهد. در اینجا پرسش اساسی این است که مسأله اصلی در دین‌پژوهی، خاستگاه دین و قدسی بودن آن و نحوه پیدایش ادیان و حقانیت آن نیست بلکه پرسش بر سر کارکردهای فردی و اجتماعی دین است.^۱

ممکن است چنین تصور شود که کارکرد انضمامی دین بدان معنا است که بشر نیازهایی دارد همچون ارزش زندگی کردن، داشتن غایت و هدف برای زندگی، نیاز بشر به پرستش و احساس نیاز به موجود متعالی، رهایی از بی‌معنایی در حیات و پناه بردن به دین برای معنا بخشیدن به زندگی. بر اساس این فهم، هیچ چیزی به جز دین نمی‌تواند این‌گونه از نیازهای انسان را برآورده سازد. کارکرد دین این است که به چنین نیازهایی پاسخ دهد. این برداشت هم با نگاه حداکثری به دین سازگار است، هم با رویکرد درونگرایانه و ایمانی سرآشتی دارد و هم می‌توان پذیرفت دین چنین کارکردهایی نیز دارد، اما مسأله در باب نقش‌های دین در وضعیت کنونی و آینده این نیست که چنین کارکردهایی می‌تواند داشته باشد یا خیر. پرسش این است اگر تمامی این امور به بنیادی بنام عقل سپرده شود یا عرف بتواند زندگی رایج آدمی را تمشیت کند، یا غرایز بنیادین انسانی برای معنابخشی و ارزش زیستن کفایت کند و دانش‌های اخلاقی، فرهنگی، اجتماعی بتوانند نقش‌های دین را ایفا نمایند، در آن صورت کدام قلمرو خاص دین خواهد بود؟ چه ساحتی را می‌توانیم لحاظ کنیم که تنها دین در آن نقش خواهد داشت؟ رودولف اوتو تأکید دارد که هیچ امری به جز دین نمی‌تواند نیازهای بشر در توجه به امر قدسی و تجربه نومیوس را پاسخ دهد. تنها دین است که به باور حقیقت امر الوهی را به انسان می‌چشاند.^۲ اوتو در آغاز کتاب مفهوم امر قدسی توضیح می‌دهد که دین همان

جست‌وجوی تأثیرات عینی دین بر زندگی بشری است. منظر پرسش کاملاً انضمامی و خردگرایانه است. هنگامی که پرسش می‌شود دین به چه کار می‌آید غرض آن نیست که دین بالضروره باید ایدئولوژیک باشد، در غیر این صورت کارکردی نخواهد داشت، بلکه مقصود آن است که دین چه نتایج و ثمراتی می‌تواند در جامعه بشری داشته باشد و چه خدماتی می‌تواند به بشر بدهد. به عبارتی دین چه تأثیراتی در زندگی فردی و جمعی انسان‌ها می‌تواند داشته باشد و آثار و نقش دین در زندگی بشری چیست؟ ثمرات مثبت عرفی شدن این است که نقش دین در حیات بشری پراهمیت شده و با زندگی، فرهنگ و اجتماع انسانی پیوند می‌خورد و به عبارتی ساحت انضمامی دین عیان می‌گردد.

منظر انضمامی به دین در صدد جان بخشیدن به دین است که آن را از ساحت محدود بیرون آورده و به گستره زندگی و اخلاق و صلح و اجتماع و فرهنگ وارد کند. دین از ایفای نقش بازماند یا ویرانگر شد. واکاوی درون دین در جست‌وجوی زنده کردن دین است. دین یک وجه درونی دارد و یک وجه بیرونی. حقانیت و ناحقانیت، ستیز و انکار، دلایل ظهور و تقدم و مزیت و برتری ادیان اموری هستند که در نگاه نخست متوجه درون دین است اما نقش، خدمات و حسنات، تأثیر بر زندگی انسان‌ها و جوامع، کارکردهای بیرونی دین محسوب می‌شوند. تاکنون دین‌شناسی عمدتاً به ساحت‌های درون دین توجه داشت و به همین دلیل ستیزها و مناقشات به‌نحو طبیعی از این رهیافت‌ها برمی‌خاست. لیکن پرسش مهم و امروزی این است که ادیان چه نقشی می‌توانند در جنگ و صلح، التیام دردها و رنج‌های بشر، زدودن ظلم‌ها و ستمگری‌ها، خرسندی‌ها و کامیابی‌های انسان، راه بردن جوامع به سوی زیست معقول و مبتنی بر امید، معنابخشی به زندگی بشر داشته باشند. این رویکرد پدیدارشناسانه و جدید که بر نقش انضمامی دین

^۲- رودولف اوتو، عرفان شرق و غرب، انشا الله رحمتی، نشر سوفیا، ۱۳۹۷، ۷۸-۷۵.

^۱ - P. Berger, The School Reality of Religion, 1973, Harmondworth, Penguin, 107- 108.



پیشینیان در تقلیل دین به پدیداری عرفی یا اجتماعی سر ستیز داشت و تأکید نمود که دین پدیداری الوهی و مربوط به یک قدرت متعالی.^۲ کوشش اوتو این است تا در کتاب «مفهوم امر قدسی» ذات دین را مورد توجه قرار دهد. در اندیشه اوتو، ذات دین نه متافیزیک است و نه اخلاق همانند کانت و نه احساس صرف همانند اشلایر ماخر. اوتو گرچه احساس را برای مرتبه نخست می‌پذیرد اما ذات حقیقی دین را نومینوس برشمرده و برخلاف اشلایر ماخر که ذات دین را احساس و سرسپردگی می‌دانست،^۳ وی ذات دین را «امر قدسی» عنوان کرد.^۴ اما اوتو تصریح می‌کند که اصطلاح نومینوس بهتر می‌تواند بنیان‌های تجربه مینوی را تبیین سازد. وی معتقد است واژه مقدس معنایی تاریخی و عرفی به خود گرفته است و نمی‌تواند چندان خصلت‌های اساسی این سنخ از تجربه را آشکار سازد.

امروزه دین نه به‌مثابه صرفاً امر قدسی بلکه به‌منزله مهم‌ترین پدیده اجتماعی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. دین در مطالعات امروزی، امری است که با ساحت‌های اجتماعی، زندگی بشر، نهادهای جمعی و حتی نیروها و عوامل تأثیرگذار بر جوامع انسانی در پیوند بوده و با بنیادهای اجتماعی زندگی انسان‌ها رابطه‌ای چندجانبه دارد به‌نحوی که نوع زیست، ساختار مدنی و اجتماعی، شالوده اخلاق جمعی، فرهنگ و تاریخ جوامع و منظر انسان‌ها در باب زندگی را به‌شدت تحت‌تأثیر قرار داده و بدون التفات به نهادهای اجتماعی به‌دشواری می‌توان از نقش دین در حیات بشری سخن گفت. نمی‌توان گسترشی که در معنای دین و کارکرد آن رخ داد را ندیده گرفت. دیدگاه سعادت‌بخشی و قدسی‌نگری در دین جای خود را به منظر واقع‌بینانه داد که در آن پرسش می‌شود که دین چه نسبتی با انسان و نهادهای اجتماعی داشته و مسأله عرفی شدن دین

تجربه مینوی است که مواجهه‌ای مستقیم و شخصی و نفسانی است و نمی‌توان توصیفی عقلی یا اخلاقی از آن به‌دست داد چون امری تعبیرناپذیر است گرچه معرفت بخش است. اوتو بر حیث درونی یا شهودی و یا نفسانی تجربه در دین تأکید دارد و این تجربه را قابل فروکاستن به مفاهیم و تفاسیر و نیز قابل تحویل به امر دیگری غیر از دین نمی‌داند. اوتو معتقد است تنها در پرتو ایمان و تجربه دینی است که می‌توان این اشتیاق و تجربه را در دیگری برافروخت و او را آماده تجربه مینوی کرد. از دیدگاه اوتو، تجربه خدا، امر متعالی، دریافت امر قدسی امری هستند که دین آن را در اختیار ما قرار می‌دهد. این سخن بدان معنا است که هیچ دانشی و امری نمی‌تواند در ساحات یادشده جای دین را بگیرد. گزاره‌های فلسفی یا علمی، ذاتاً توانایی کمک به بشر برای به‌دست آوردن چنین تجربه‌ها و نیازهایی را نداشته و نمی‌توانند نه به‌نحو ثبوتی، نه اثباتی و نه انکاری و سلبی، کارکرد دین را داشته و مواجهه ناب و تجربه مینوی را منتقل کنند. دین می‌تواند درون و جان انسان‌ها را بشوراند و او را بیدار کند تا درون او برای کسب تجربه آماده گردد. این بنیادی‌ترین نیاز بشر از منظر اوتو است.^۱

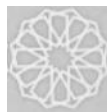
اوتو معتقد است که به‌واسطه چنین تجربه‌ای است که ادیان گوناگون ظهور پیدا می‌کنند. در تجربه مینوی، متعلق معرفت موجودی متعالی، قدسی و الوهی است. خشوع و احساس عبودیت و مخلوق بودن در برابر خداوند ناشی از آن است که انسان احساس ناتوانی و عجز در خود و درعین حال احساس عظمت و نیرومندی در خدا می‌کند. وی در توضیح همین ویژگی دین است که با تقلیل ساحات دینی از جایگاه متعالی به امری و پدیده‌ای انسانی یا اجتماعی و روان‌شناختی مخالفت می‌نماید. به باور او فروکاستن دین به امری عرفی یا فرهنگی سبب عدم فهم دین خواهد شد به همین سبب با برداشت

³.Schleiermache1958, 49

⁴.Otto, 1957, 5

¹.Otto, Rudolf, The Idea of the Holy, Translated by Harvey, New York, Oxford U.P.1958,5-9

².Proudfoot, 1985, 118



نقش‌های عینی دین در زندگی بشری است. رویکرد کارکردی بر تأثیر اجتماعی دین تأکید داشته و اعتقاد دارد که معنا و نقش دین در دنیای امروز دچار تغییرات اساسی شده و نباید دین را به ساحت باور و اثبات محدود کرد.^۱ دین از این منظر باید در نسبت با نقشی که بر حیات انسانی ایفا خواهد کرد مورد مطالعه قرار بگیرد. رویکرد نخست تنها به ماهیت دین و درستی آن بسنده کرده و از کارکرد دین غفلت می‌ورزد اما رویکرد دوم دین را به تعریف و سرشت و ایمان به ماوراء ارجاع نداده، بلکه در صدد است تا نتایج و ثمرات و خدمات دین را در زندگی و تاریخ و اجتماع بررسی نماید.

۶ کلکردهای جدید و انتظارات بشری

نقش و کارکردهای دین دچار دگرگونی‌های اساسی شده است. این تحولات را نه می‌توان انکار کرد و نه سراسر سلبی ارزیابی کرد گرچه سبب فروکاستن دین به مناسک و تجربه و آئین‌های جمعی شده و بنیان و گوهر دین را به نسپان برده است. اگر ادعا کنیم که دین در دوره جدید از نظام باور دور شده و تبدیل به نظام کنش شده است، سخنی نادرست نگفته‌ایم. مهم‌ترین خصلت این تغییر آن است که دین سراسر تبدیل به یک نهاد یا پدیده‌ای اجتماعی شده و نظام متافیزیکی و اعتقادی آن در حال رنگ باختن است. می‌توان این دگرگونی را هم بدبینانه تفسیر کرد که دین در حال از دست رفتن بوده و رفتارهای اجتماعی و بشری در حال جایگزینی هستند و هم می‌توان از آن تفسیری خوش‌بینانه عرضه کرد به اینکه دین با زندگی و حیات اجتماعی بشر پیوند خورده است. اگر دین را همچون دورکهایم و اسمارت به نظامی از رفتارهای اجتماعی یا امری بشری و تاریخی و فرهنگی تعریف نماییم، در این صورت، دین می‌تواند پشتوانه اخلاق، فرهنگ و نظام جمعی بشری گردیده و به آن انسجام ببخشد. اما

و گزینش عقلانی آن در دوره جدید چگونه باید مورد مطالعه قرار گیرد؟

رویکرد بررسی انضمامی دین در صدد است تا روشن سازد که آیا نقش دین را تنها به وجه عبادی و اعتقادی محدود کنیم یا می‌توان آن را به‌سان یک پدیده (خواه تاریخی، خواه اجتماعی و خواه اعتقادی) مورد بررسی قرار داد؟ چنانچه دین در رویکرد دوم مطالعه شود چه نتایجی در پی خواهد داشت؟ آیا بدون رویکرد دوم در مطالعه ادیان می‌توان از نسبت دین با جامعه امروز، فرهنگ و اخلاق بشر سخن گفت؟ آیا اساساً آینده دین، به قدسی بودن دین گره خواهد خورد یا به‌واسطه نقشی است که می‌تواند در حیات بشری ایفا نماید؟ باید میان دو سنخ سنتی و جدید در مطالعه ادیان تفاوت اساسی قائل شد. تا پیش از تحولات جدید، عمده مطالعات در باب دین را باید درون دینی، مدافعه‌گروانه و ایمانی-اعتقادی (با رویکرد الهیاتی) تلقی کرد. پرسش اکنون این است که دین چه نقشی در زندگی انسان‌ها دارد؟ آیا تفاوت‌های زندگی، جامعه، فرهنگ و حتی تاریخ جوامع تحت‌تأثیر دین شکل گرفته است؟ آیا دین یک بنیاد تلقی می‌شود که اسیر پدیده‌ها و ساحات را باید تابعی از آن دانست و تحت‌تأثیر آن مورد مطالعه قرار داد یا دین هم‌طرز با سایر پدیده‌های جمعی بشری است که باید در رویکرد تأثیرات متقابل دین با سایر نهادها دست به مطالعه آن زد؟ این سنخی از مطالعه دین است که در برابر مطالعات درون ایمانی قرار می‌گیرد و می‌توان آن را مطالعات بیرون دینی یا برون‌انگارانه برشمرد.

مسأله این است که رویکرد متافیزیکی تعریف از دین با رویکرد کارکردی و اجتماعی دین تفاوت بنیادین دارد. رویکرد نخست نمی‌تواند نقش‌های جمعی و فرهنگی دین را مورداعتنا قرار دهد و تنها در جست‌وجوی نسبت انسان با ماوراء است و از درستی و نادرستی ایمان و باورها سخن به‌میان می‌آورد. غفلت بزرگ این رویکرد عدم توجه به

۱ - جولی اسکات و آیرین هال، ۱۳۸۲، دین و جامعه‌شناسی، ترجمه افسانه نجاریان، انتشارات رسش، ۴۸.



وجه پسینی و انضمامی و عینی تغییر پیدا کند. پدیدارشناسی پویا در جست‌وجوی تأثیرات دین بر جزئیات زندگی و اخلاق و فرهنگ است. این رویکرد با مطالعات سنتی در باب دین تفاوت بنیادین دارد. در این رویکرد نمی‌توان تعریف واحدی از دین ارائه داد یا قائل به ذات‌گرایی در باب ادیان شد. هسته مشترک و گوهری وجود ندارد که همه ادیان را به آن هسته مرکزی ارجاع داد. دین تابعی از تاریخ، اجتماع و فرهنگ خاص خواهد بود. دین همراه با زندگی مردمان آن جامعه و فرهنگ و اخلاق آنها رشد کرده و حتی سبب تغییرات و تطوراتی در بنیان‌های تاریخ، اجتماع، اخلاق و فرهنگ مردمان آن سرزمین نیز شده است. نقشی که هندوئیسم بر زندگی و اخلاق و فرهنگ و تاریخ شرق و مردمان هند داشته است متفاوت از کارکردی بود که اسلام یا مسیحیت بر مردمان و سرزمین‌های خود داشته‌اند.

این سنخ از مطالعه در ادیان تفاوت آشکاری با دین‌پژوهی سنتی دارد. در این رویکرد ساحات تاریخ، فرهنگ، اخلاق، زندگی و اجتماع در پیوند با دین مورد مطالعه قرار می‌گیرند. این شیوه پژوهش را به‌نوعی می‌توان مطالعات پدیدارشناسانه نامید اما باید ویژگی دیگری را بر آن افزود تا از رویکرد پدیدارشناسی‌ای که در جست‌وجوی هسته مشترک ادیان و گوهر دین است، متمایز گردد. هم می‌توان به آن پدیدارشناسی انضمامی نام داد و هم پدیدارشناسی پویا که نینیان اسمارت ادعا کرده است.^۱ پرسش اساسی این است که آیا دین می‌تواند به انسان‌ها زندگی ببخشد و آرامش و صلح را به ارمغان آورد و سبب زندگی بهتر انسان‌ها گردد؟ آیا دین قدرت بر جلوگیری از خشونت‌ها و جنگ‌ها را دارد؟ آیا دین می‌تواند اخلاق، فرهنگ و جامعه مطلوب را شکل دهد؟ این یک پرسشی کلی و عام نیست تا انتظار داشته باشیم که ادیان کارکرد یکسان و نقشی همانند داشته باشند. این پرسش بر ساحات مستقل ادیان تأکید دارد. هر دینی را باید در زندگی و جامعه خاص موردپرسش و بررسی قرار

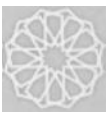
اشکال این تعریف آن است که خاستگاه دین را باید کنش بشر دانسته که از دل آئین‌ها و مناسک سر برآورده است. این تفسیر از دین سبب گسسته شدن آن از منشأ الهی و قدسی شده و کارکرد اعتقادی دین حذف خواهد شد. رویکرد اجتماعی دین در حال چیرگی است. جوامع امروزی دین را برای پنج نقش خواستارند:

- (الف) شکل دادن انسجام درونی جوامع بر مبنای فرهنگ و تاریخ و زندگی خاص آن جامعه؛
- (ب) کارکرد اخلاقی با تفسیر عرفی و عمل‌گرایانه از دین جهت شکل دادن رفتارهای صحیح آدمیان و کنترل خشونت‌ها و افراط‌ورزی‌های اجتماعی و فردی؛
- (ج) ظهور دادن یا تقویت کردن آئین‌ها و مناسک جهت ایجاد همبستگی و انسجام اجتماعی؛
- (د) نجات انسان از درد و رنج و غلبه یافتن بر جنگ و خشونت‌های ویرانگر؛

(ه) معنابخشی به زندگی و آرامش بخشیدن به انسان و نجات بشر امروزی از پوچی و تهی بودن در پرتو بازتفسیر از ارزش زیستن و ایجاد اصل امید.

مهم‌ترین تحول در دین در دوره جدید را باید اجتماعی شدن دین دانست. این تحول به معنای آن است که دین نقشی اساسی در بافتار، ساختار، زمینه و کنش‌ها و کارکردهای اجتماعی دارد. نمی‌توان نقش دین را در دوره معاصر در حوزه جمعی نادیده گرفت و تنها بر وجه قدسی و معنوی دین تأکید کرد. اکثر متفکران و محققان، بنیادی‌ترین تحول معنایی دین را حیث اجتماعی آن برشمردند که دین به تدریج از صرف اعتقادات به حضور در حیات جمعی بشر گسترش یافته است. الگوهای رفتاری انسان‌ها در دنیای امروز تغییر یافته و ارزش‌های اجتماعی دچار دگرگونی‌های اساسی شده است. این تحولات امروزه در نسبت با نهاد دین مورد مطالعه قرار می‌گیرد. رویکرد اجتماعی دین سبب شده است تا نوع مطالعات دین‌پژوهی از وجه پیشینی و متافیزیکی به

¹- Smart, 1983, 2-5.



گفت. حقیقت آن است که به واسطه این سنخ از مطالعات بود که دریافتیم دین تأثیرات نیرومندی در حیات بشری از حیث جزئیات تاریخی و فکری و فرهنگی ایفا کرده است. مطالعات جامعه‌شناسانه دین این فایده را دارد که دین را بسان یک پدیده اجتماعی و عینی مورد مطالعه قرار می‌دهد و نقش دین در ساحات جزئی زندگی انسان را بررسی می‌کند. امروزه با گزینش عقلانی و اجتماعی در باب دین روبه‌رو هستیم. چنین نیست که تجدد سبب حذف دین شده باشد حتی عرفی شدن دین سبب شده تا منظر عقلانی جایگزین گردد و دیدگاه عقلانی در باب دین هم به انتخاب جوامع توجه دارد، هم نقش انضمامی دین را مورداهتمام قرار می‌دهد و هم بر تأثیرات عینی دین در زندگی انسان‌ها تأکید می‌ورزد.^۲ این نکته درست است که با ظهور دوره جدید و مسأله تجدد، دین به‌طور اساسی موردچالش قرار گرفته است، اما همین امر سبب شد تا دین‌پژوهان با مشکلات دین در دوره جدید روبه‌رو شده و مطالعات سنتی درباره دین را ناپسندیده برشمرده و نسبت دین با ساحات عینی و اجتماعی و تأثیرات آن در زندگی بشری را صحیح‌تر موردتوجه قرار دهند. در پرتو این کوشش‌ها بود که معنای دین، انتظارات از دین، نقش و کارکرد دین و نسبت دین با امور دچار تغییرات اساسی گردید.

منابع مالی:

این مقاله فاقد هرگونه منابع مالی است.

سهم نویسندگان:

قاسم پورحسن به عنوان نویسنده مسؤول این مقاله را نوشته است و نویسنده مسؤول مسؤولیت این مقاله را بر عهده می‌گیرد.

تعارض منافع:

این مقاله فاقد هرگونه تعارض منافی است.

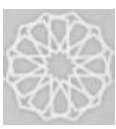
داد. بر اساس این منظر، رویکرد سنتی مطالعه ادیان سبب خواهد شد تا نقش دین در زندگی انسان‌ها موردغفلت قرار گیرد.^۱ مطالعه جدید سبب می‌شود تا دریابیم دین با فرهنگ و اخلاق و زندگی و جامعه چه نسبتی دارد و چگونه یک دین می‌تواند تاریخ و فرهنگ متفاوتی را نسبت به دین دیگر شکل دهد؟ آیا ادیان زندگی و معنا و ساخت متفاوتی را در جوامع مختلف شکل می‌دهند؟ آیا دین چنین قدرتی دارد؟ در این صورت چگونه می‌توان تأثیرات شگرف و اساسی دین را در جوامع انسانی و بر تاریخ و فرهنگ بشری مورد مطالعه قرار داد؟

۷ نتیجه‌گیری

نمی‌توان تغییرات در معنای دین و نقش دین در زندگی بشر و جوامع انسانی در دوره جدید را موردغفلت قرار داد. نزاع دین و علم، نسبت دین با عرفی شدن و مسأله بسیار اساسی سکولاریسم، تجدد و بنیان‌های آن و تأثیر و نسبت دین با آن، گذار از مطالعات متافیزیکی در باب دین و روی آوردن به تأثیرات عینی و اجتماعی دین از جمله مهم‌ترین تغییراتی هستند که در هر مطالعه‌ای از دین باید موردتوجه قرار گیرند. نباید دین را در درون ایمان‌گرایی محدود کرد یا به مسأله تجدد و منظر عقلانی در باب دین بی‌اعتنا بود. دین امروزه نه به معنای الوهی بلکه بسان پدیده‌ای اجتماعی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. گرچه ممکن است ضرورتاً با دیدگاه تقلیل‌گرایانه در مطالعه دین موافق نباشیم اما نمی‌توان رویکرد جدید در تعریف و کارکرد دین را به کناری نهاد. دین امروزه در کنار سایر نهادها عمل می‌کند. انتظار از دین همانند کارایی و کارآمدی از سایر ادیان نگریسته می‌شود. بی‌معنا خواهد بود دین را به ساحت امر ناگفتنی و رازآمیز ارجاع دهیم. بی‌تردید بر این اساس دیگر نمی‌توان به‌درستی از تأثیرات و کارکردهای دین در نسبت با انسان، نهادهای اجتماعی و تاریخ و فرهنگ و اخلاق سخن

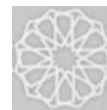
² - Giddens, Anthony, 2006, Sociology, Cambridge, U.K. Press, 5th ed. 540-542.

¹ - Hyman, Gian, 2004, The Study of Religion and the Return of Theology, In: Journal of the American Academy of religion, Vol. 72, No.1, pp.198- 199.



تقدیر و تشکر:

از همه اساتید و دوستانی که در ارتقای سطح کیفی مقاله یاری نموده‌اند تشکر و قدردانی می‌شود.



منابع

- اسمات، نینیان، ۱۳۹۰، **تجربه دینی بشر**، ج ۱، ترجمه مرتضی گودرزی، تهران، انتشارات سمت، چاپ چهارم.
- اوتو، رودولف، ۱۳۹۷، **عرفان شرق و غرب**، انشا الله رحمتی، نشر سوفیا، تهران.
- اسکات، جولی، هال، آیرین، ۱۳۸۲، **دین و جامعه‌شناسی**، ترجمه افسانه نجاریان، انتشارات رسش. تهران.
- رو، ویلیام، ۱۳۸۱، **فلسفه دین**، ترجمه قربان علمی، انتشارات آیین، تبریز.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۵، **شیعه در اسلام**، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- طباطبایی، سید محمدحسین، **تفسیر المیزان**، ترجمه سید محمدباقر موسوی، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۹. ج ۱۵ و ۱۴
- کانت، **دین در محدوده عقل تنها**، ۱۳۸۱، ترجمه صانعی دره بیدی، نقش و نگار.
- John Hick, **An Interpretation of Religion**, 2004, second edition, Yale u.p. part four, 252-267
- Luckmann, 1967, **The Invisible Religion**, New York, Macmilan, 34- 45.
- N, Smart, 1987, **Comparative - historical method**, M. Eliade, Ed. In: Encyclopedia of religion, first ed. York New: Macmilan Inc, Vol 3, PP:572- 573.
- Ninian Smart, **The Religious Experience of Mankind**, 3rd ed. New York, Scribners, 1984.
- Ninian, Smart, 1983, **World views, Cross cultural explorations of human beliefs**, York New: Charles Scribner s 'Sons, 21-24.
- Ninian, Smart, 1983, **World views, Cross cultural explorations of human beliefs**, York New: Charles Scribner s 'Sons, 22.
- کورنر، استفان، **فلسفه کانت**، ۱۳۸۰، ترجمه عزت ا... فولادوند، انتشارات خوارزمی.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۸۵، **تجدد و تشخیص**: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ترجمه ناصر موفقیان، نشر نی. تهران.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۵۷، **وحی و نبوت**، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، **عدل الهی**، چاپ یازدهم، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۱، **مجموعه آثار**، ج ۳ و ج ۲، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، پاورقی، بی تا، ج ۵.
- مطهری، مرتضی، **یادداشت‌ها**، ۱۳۸۳، ج ۲ و ج ۴، انتشارات صدرا.
- ملکم همیلتون، **جامعه‌شناسی دین**، ۱۳۷۷، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات تبیان، تهران.
- Giddens, Anthony, 2006, **Sociology**, Cambridge, U.K. Press, 5th ed. 531-535 540-542.
- Giddens, Anthony, 2006, **Sociology**, Cambridge, UK. Polity Press, 540-543
- Giddens, Antony, 1971, **Capitalism and modern social theory**, Cambridge U. press, 206-209.
- Griffiths, Paul J. 2010, **Comparative Philosophy of Religion**, in A Companion to Philosophy of Religion, 2nd ed. Edited by Charls Taliaferro, Paul Draper and Philip L. Quinn, Wiley - Blackwell, 718-722.
- Hyman, Gian, 2004, **The Study of Religion and the Return of Theology**, In: Journal of the American Academy of religion, Vol. 72, No.1, pp.198- 199.



- Otto, Rudolf, 1958, **The Idea of the Holy**, Translated by J. W. Harvey, New York, Oxford U.P.
- P. Berger, **The School Reality of Religion**, 1973, Harmondworth, Penguin, 107- 108. Proudfoot, 1985, 118.
- R. Williams, **Schleiermacher the Theologian**, 1978, Philadelphia, Fortress Press, 25-34
- R. Williams, **Schleiermacher the Theologian**, 1978, Philadelphia, Fortress Press, 25-34
- Rossi, J. 2006, **Reading Kant through Theological Spectacles**, Kant and the new Philosophy of Religion, Indian university Press, 124-127.
- Schleiermacher, F.D.E. **The Cristian Faith**, 1928, 2d. edition, Trans. H. Mackintosh & Stewart, Edinburgh, T. and T. Clark.
- Schleiermacher, F.D.E. 1958, **On Religion, Speeches to its Cultured Despisers**, Translated by J. Oman, New York, Harper and Row.