

تحویلی‌نگری در تعریف دین، از دیدگاه دین‌پژوهان معاصر غرب  
(مطالعه‌ی پنج نظریه‌پرداز مؤثر)

دکتر احد فرامرز قراملکی\* سعیده سیاری\*\*

چکیده

به طور کلی، هیچ گستره‌ای از اندیشه، از دام تحویلی‌نگری مصون نمانده است. مطالعات دین نیز از این امر مستثنی نیست. این مقاله می‌کوشد این معضل را در حوزه‌ی تعریف دین بررسی نماید. برای تبیین و توضیح این مطلب، تعاریف دین‌شناسان و اندیشمندانی مورد بررسی قرار می‌گیرد که در چارچوب مکتب‌های گوناگونی اندیشیده‌اند. رودلف اتو که از طریق تحلیل شهودی، پدیدارشناختی و روان‌شناختی تجارب دین، امر مقدس را تعریف می‌کند در جنبه‌های ناعقلانی تجارب عرفانی دچار افراط می‌شود و نمی‌تواند تعریفی فراگیر و شایسته‌ی پیچیدگی‌های دین ارائه دهد. الیاده مفهوم امر قدسی را بسط می‌دهد و امر قدسی را مقابل امر دنیوی قرار می‌دهد، اما او نیز نمی‌تواند تعریفی منسجم و همگون ارائه دهد. جان هیک به این نتیجه می‌رسد که یافتن تعریف مشترک، که همه‌ی ادیان را دربرگیرد، ممکن نیست و بنابراین به جای دین واحد، از ادیان سخن می‌گوید و ویژگی‌های شایع ادیان را برمی‌شمارد. ویتگنشتاین دین را نهادی نظام‌مند نمی‌داند و به جای دین، از عمل دینی سخن می‌گوید و دین را به عمل تحویل می‌دهد و خصایص عمل دینی را برمی‌شمارد. تعریف پل تیلیخ از دین، انعکاس دو معنا از آن است: دین در معنای عام، امری غایی و در معنای خاص، وجهی از روح بشر است. با فرادیدگاه می‌توان از تحویلی‌نگری تا حدی مصون ماند. این امر از طریق رهیافت میان‌رشته‌ای فراهم می‌شود. فرادیدگاه و رهیافت میان‌رشته‌ای ادعای کمال ندارند، اما می‌توانند به کامل شدن گام به گام تعاریف دین از طریق یک فرآیند سیستمیک و پویا کمک کنند.

**واژه‌های کلیدی:** ۱. تحویلی‌نگری ۲. امر قدسی و اتو ۳. امر دنیوی و الیاده  
۴. کثرت‌گرایی دینی هیک ۵. تیلیخ و امر غایی

## ۱. طرح مسأله

مطالعه‌ی دین به دو شیوه صورت می‌پذیرد: سنتی و نوین. نگاه دانشمندان و علمای سلف هر دین به آن و بررسی‌های دین‌پژوهانه‌ی آنها همان مطالعه‌ی سنتی دین است. مطالعه‌ی نوین دین از نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم آغاز شد. در این شیوه، دین به عنوان یک واقعیت موجود در زندگی بشر مورد بررسی قرار می‌گیرد. یعنی پدیدار دینی چونان واقعیتی مستقل و بدون تصدیق و تکذیب گزاره‌های دینی مورد پژوهش است. شناخت ماهیت و آثار و ابعاد پدیدارهای دینی هدف اصلی این نوع مطالعه است. اندیشمندان دینی معتقدند این مطالعات، که غالباً ماهیت دین و پدیدارهای دینی را مورد بررسی قرار می‌دهد، ناگزیر با دیگر گستره‌های دانش، پیوستگی عمیق دارند. به عبارت دیگر، برخی دیگر از دامنه‌های اندیشه‌ی بشری، مانند تاریخ ادیان، فلسفه‌ی دین، جامعه‌شناسی اقوام، ادیان و غیره با مطالعات دین آمیخته است. از این رو، مطالعه‌ی دین با انواع شناخت‌های بشری سر و کار دارد (۲۲، ص: ۳۶).

هر یک از رهیافت‌ها به دین، الگو و سبک خاص خود را دارد، اما برخی الگوها بین رهیافت‌ها مشترک است. یکی از الگوهایی که در رهیافت‌های مختلف و در حوزه‌های مطالعات ناظر به دین، خود را نشان می‌دهد، الگوی تحویلی‌نگری<sup>۱</sup> است. این الگو هم در تعریف دین و هم در تبیین پدیدارهای دینی، خود را آشکار می‌سازد. بنابراین ابعاد آن در دین‌پژوهی، بسیار گسترده و اثربخش است. در این مقاله، آثار و لوازم تحویلی‌نگری در تعریف دین، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

با وجود این‌که در امکان یا عدم امکان تعریف دین، به سبب دشواری ارائه‌ی یک تعریف فراگیر، گاه بحث‌هایی پدید می‌آید، اکثر دین‌شناسان به تعریف دین پرداخته، این کار را ممکن تلقی می‌کنند. در حقیقت، تعریف دین برای آنان مسأله‌ای جدی بوده است. مطلب دیگر مربوط به ضرورت ارائه‌ی تعریف برای دین است، زیرا بدون تعریف، گام نهادن در عرصه‌های دیگر هر موضوع، آشفتگی ذهنی و گاهی بدفهمی را به دنبال می‌آورد. البته در تبیین این ضرورت، افراط و تفریط‌هایی صورت گرفته است که در این میان، موضع «ابزارانگاری در تعریف» (۱۴، ص: ۱۳۹)، ضمن تأکید بر نیاز به تعریف و سودمندی آن در پژوهش، پرهیز از هدف‌انگاری تعریف را وجهی همت خویش قرار می‌دهد. اگر چنین موضعی پذیرفته شود، آن‌گاه باید بررسی کرد که نقش تعریف، به عنوان ابزاری برای بیان ایده‌ها و دیدگاه‌ها چیست؟ ابزارانگاران سه نقش عمده برای تعریف مطرح کرده‌اند: ۱. روشن ساختن ذهن و رفع ابهام، ۲. ایجاد فهم مشترک از مفهوم مورد تعریف و ۳. نظم‌دهی به باورهای ذهنی (۱۴، ص: ۱۴۰). برحسب نوع ابهام موجود، انواع مختلفی از تعاریف پدید

می‌آید که عمده‌ترین آن‌ها تعریف لفظی، تعریف اسمی و تعریف به مصداق است. بنابراین مانند گستره‌های دیگر اندیشه که در آن‌ها ارائه‌ی تعریف ضرورت دارد، این ضرورت درباره‌ی پژوهش در حوزه‌ی دین نیز احساس می‌شود. با به دست دادن تعریف، ابهام از فهم دامنه‌ی مورد پژوهش زدوده می‌شود و این امر منجر به ایجاد فهم مشترک و نظم ذهنی درباره‌ی آن موضوع می‌شود. علاوه بر این، تعریف دورنمای دیدگاه‌های مختلف و لوازم و نتایج علمی و عملی آن‌ها را در باب آن موضوع، روشن می‌سازد. بر این مبنای، قبل از مطالعه‌ی دین، باید تعریفی از آن ارائه داد و موضع خود را در قبال دین روشن ساخت.

اما وجود خلل و رخنه در هر تعریفی می‌تواند از اعتبار آن بکاهد. در تعریف دین نیز این رخنه‌ها را می‌توان یافت. از نشانه‌های وجود رخنه در تعریف دین، تلاش دین‌پژوهان جدید، مثلاً پدیدارشناسان دین، در بیان تعریف‌های تازه برای دین است. یکی از این رخنه‌ها تحویلی‌نگری در تعریف دین است. این مقاله بر آن است که وجود تحویلی‌نگری را در دیدگاه‌ها و تعاریف دین‌پژوهانه‌ی چند نظریه‌پرداز غربی نشان دهد. ابتدا تعریف مفید و مختصری از تحویلی‌نگری ارائه می‌شود، آن‌گاه سابقه‌ی وجود و تشخیص آن در عرصه‌های مختلف، به اختصار بیان می‌گردد، سپس رهیافت‌های مختلف در دین‌پژوهی معرفی می‌شوند و از طریق این رهیافت‌ها تحویلی‌نگری در تعریف دین ردیابی می‌شود. سرانجام تعریف هر یک از دین‌پژوهان برای آشکارسازی تحویلی‌نگری موجود در آن تعاریف، ارائه می‌شود. شایان ذکر است که تاکنون پژوهشی تطبیقی با هدف آشکارسازی این معضل در تعریف دین صورت نگرفته است و این امر می‌تواند از ابتکارات این مقاله باشد.

در عین حال، مقاله‌ی حاضر برخی سؤالات فرعی را نیز پیش می‌کشد: آیا، چنان‌که برخی پنداشته‌اند، تحویلی‌نگری از مراحل مقدماتی و اساسی دین‌پژوهی آکادمیک است (۲۴، ص: ۱) یا از معضلات مطالعه‌ی دین و پدیدارهای دینی، یا حتی موردی اصلاحی برای دگماتیسم دینی، یا تمایلی اجتناب‌ناپذیر برای تجسم خدا؟ آیا جهان کنونی با تکثر فرهنگ‌هایش نیازمند تعاریف دیگری از دین است، یا بر اساس باور برخی دیگر، برای جلوگیری از تحویلی‌نگری باید در تعریف دین، از فهم‌های ماهیت‌گرا دست شست (۲۸، ص: ۱)؟ آیا در دین‌شناسی اساساً از تحویلی‌نگری گریز و گزیری هست؟ آیا می‌توان با این نظر موافق بود که دین‌شناسی با تحویلی‌نگری آغاز می‌شود، اما می‌توان در فرایند پژوهش، از تحویلی‌نگری عبور کرد؟ آیا تحویلی‌نگری اساساً مانع شناخت دین است؟ آیا چنین عارضه‌ای در مطالعات دین‌شناختی، مولود دین‌شناسی تجربی مبتنی بر تحلیل دکارتی است؟<sup>۲</sup>

## ۲. آشنایی با تحویلی‌نگری

تحویلی‌نگری را مهم‌ترین معضل روش‌شناختی در آغاز سده‌ی بیستم شناسایی کرده‌اند. در تحویلی‌نگری، ذهنیت فرد، مغایر با جهان و واقعیات آن است (۳۰، ص: ۶). جذب یک حوزه از موضوعات و علوم در حوزه‌ی دیگر یا حذف آن به نفع حوزه‌ی دیگر، بیان دیگری از تحویلی‌نگری است (۲۹، ص: ۲۵۴). شکل ساده‌ی این مسأله در میان اندیشمندان مسلمان با عنوان «مغالطه‌ی کنه و وجه» مشهور است (۱۶، ص: ۲۸۹). تحویلی‌نگری پدیدارها و مفاهیم را به یکی از زیرمجموعه‌ها و یا اجزای آن‌ها تحلیل می‌برد (۳۲، ص: ۱). تحلیل بردن تمام سیستم به یکی از زیرسیستم‌ها و نادیده گرفتن ارتباط بین زیر سیستم‌ها از دیگر تعاریف الگوی تحویلی‌نگری است (۳۸، ص: ۱). به طور خلاصه، می‌توان گفت تعریف و تبیین یک پدیده صرفاً بر مبنای یکی از عناصر، مبانی، لوازم و آثار آن پدیده، کاهش و تحلیل آن به یکی از امور یاد شده و در یک کلام، همان تحویلی‌نگری است (۱۲، ص: ۱۹۵ و ۱۳، ص: ۱۰۲).

تحویلی‌نگری دو الگوی کلان و خرد دارد. تحویلی‌نگری در جایگاه الگویی کلان، باور به این ایده است که کل طبیعت همان است که هست، به این دلیل که قوانین علمی ساده‌ای وجود دارد که با آن قوانین ساده‌ی کلی، همه‌ی قوانین علمی دیگر ممکن است به یک معنا تحویل شوند (۳۶، ص: ۱). اما تحویلی‌نگری «خرد» اذعان به این ایده است که روش اشیا و امور همان است که آن‌ها به دلیل ویژگی‌های اجزای سازنده‌شان، بدان روش در طبیعت عمل می‌کنند؛ مثلاً الماس عنصری سخت است، زیرا اتم‌های کربنی که الماس از آن ساخته شده است، می‌توانند به طور منظم در کنار یک‌دیگر قرار گیرند (همان، ص: ۲). به نظر می‌رسد تحویلی‌نگری در مطالعات دین پژوهی، از نوع تحویلی‌نگری کلان است و به دیدگاه‌های ناظر به دین بازمی‌گردد. به همین دلیل، شناسایی و تحلیل آن از بسیاری از یک‌سونگری‌ها در حوزه‌ی دین‌پژوهی پیش‌گیری می‌کند.

## ۳. پیشینه‌ی تحقیق

تحویلی‌نگری را ابتدا پدیدارشناسان به عنوان یک معضل روش‌شناختی در حوزه‌ی علم شناسایی کردند. پیشرفت‌های چشم‌گیر علم در قرن ۱۸ و ۱۹ روند تخصصی شدن امور را بیش از پیش تسریع کرد؛ به گونه‌ای که انسان در این حال، بیشتر تحلیل‌گر بوده است تا ترکیب‌گر (۷، ص: ۱۳۵). تحلیل‌گری او به دلیل انقلاب صنعتی و تخصصی شدن علوم و نیز تولید انبوه محصولات صنعتی روز به روز تشدید شد. این شیوه به تدریج در تمام بخش‌ها و

گستره‌ها نفوذ کرد و حتی زمینه‌هایی از معرفت که اصولاً از طریق تحلیل‌گرایی قابل مطالعه نبودند، با همین روش مورد بررسی قرار گرفتند.

اما دانشمندان هنگام مواجهه با سیستم‌های پیچیده، به معضل تحویلی‌نگری پی بردند. «هایزبرگ» معتقد است ابتدا در علم جهشی اتفاق افتاد و آن فیزیک کوآنتومی بود. سپس دانشمندان با استفاده از آن، به یک جهش فلسفی رسیدند و آن این بود که مشاهده واقعیت را می‌سازد (۱۸، ص: ۵۲). در نهایت فیزیک‌دانان به این نتیجه رسیدند که علوم، به ویژه علوم تجربی، قادر به توضیح همه‌ی پدیده‌ها نیستند (۳۷، ص: ۳). پس از آن، متفکران حوزه‌های دیگر، مانند «میشل پولانی» به بررسی نتایج تحویلی‌نگری در حوزه‌هایی مثل سیاست و اخلاق پرداختند (۳۴، ص: ۶). سپس فلاسفه، به‌ویژه فلاسفه‌ی علم مانند «دنت»، به طور گسترده‌تری به نقد و بررسی این معضل پرداختند و انواع افراطی و غیر افراطی آن را توصیف کردند (۲۷، ص: ۱).

ابتدا پدیدارشناسان معضل تحویلی‌نگری را صورت‌بندی کردند. آنان وقتی با جهانی قطعه قطعه مواجه شدند که با تحلیل‌نگاری و سپس تحویلی‌نگری، کلیت خود را از دست داده بود، به دنبال نقطه‌ی وحدتی برای این پاره‌های پراکنده گشتند (۲۳، ص: ۳۳). آیا آنان در این راه موفقیتی به دست آوردند؟ به نظر می‌رسد که آنان خود گرفتار معضلی شدند که در پی حل آن بودند. برای توضیح این مسأله، ابتدا باید ویژگی‌های پدیدارشناسی فلسفی و سپس توصیفی دین مرور شوند.

ویژگی‌های پدیدارشناسی فلسفی را که با پدیدارشناسی دین ربط و پیوند خاص داشت، می‌توان به ترتیب زیر شماره کرد: ۱. ماهیت توصیفی؛ ۲. در پراگماتر قرار دادن (پرهیز از حکم نسبت به پدیده)؛ ۳. مخالفت با تحویل؛ ۴. التفات (همه‌ی اعمال آگاهی معطوف به تجربه‌ی چیزی است)؛ ۵- شهود ذات (درک ذوات کلی یا ماهیات اشیا).

تقریباً همه‌ی پدیدارشناسان به پدیدارشناسی توصیفی، که ضد تحویلی‌نگری و مستلزم حصول بصیرت از ساختارهای ذاتی یا ماهوی است، قائل می‌باشند (۱۱، صص ۱۷۵-۱۷۲).

هدف پدیدارشناسی دین توصیف منسجم همه‌ی پدیدارهای مختلف دین است. به عبارت دیگر، پدیدارشناسی دین می‌خواهد دین را از دیدگاه دینداران بفهمد و دریابد که آنان با پدیدار دینی چه مفاهمی داشته‌اند. پدیدارشناسی مدعی توصیف عینی پدیده‌ها است. به عبارت دیگر، پدیدارشناسی تحقیق توصیفی صرف در باب موضوعی معین است (۳۵، ص: ۱۳۵). پدیدارشناسان به این نتیجه رسیدند که تحویلی‌نگری به این علت اتفاق می‌افتد که اندیشمند به جای درک حقیقت موضوع مورد پژوهش خود، از پیش فرض‌هایی بهره می‌گیرد که اغلب مانع دیدن حقیقت موضوع می‌شوند. آن‌ها سپس برای دوری از

تحویلی‌نگری، پیشنهاد کردند که باید از نظریه‌پردازی اجتناب کنیم و در هنگام مواجهه با پدیدارها، بدون تعلق خاطر به نظریه‌ای خاص، به این پدیدارها نزدیک شویم. در عین حال، می‌توان پیش‌فرض‌های خود را هنگام مشاهده و بررسی پدیدارها به حال تعلیق درآورد و به کنه پدیدار توجه کرد.

دین‌پژوهان نیز مانند سایر پژوهشگران، پس از درک معضل تحویلی‌نگری، برای رفع آن، به پدیدارشناسی روی آوردند. گاهی پدیدارشناسی رشته‌ای مجزا در دین‌پژوهی و گاهی به عنوان یک رهیافت مؤثر در مطالعات دینی به کار رفته است.

«برد کریستینسن»، «فان درلیو»، «ژوکو بیلکر»، «میرچا الیاده»، «شلاپر ماخر»، «پل تیلیخ» و «دوارد فارلی» از پدیدارشناسان دین هستند. «وایدن گرن»<sup>۳</sup> هدف پدیدارشناسی دین را توصیف منسجم همه‌ی پدیده‌های مختلف دین می‌داند (۱۱، ص: ۱۷۷). این پدیدارشناس با تعلیق عالم زندگی، به تحلیل و توصیف دین می‌پردازد و می‌کوشد تعلیق حکم درباره‌ی دین، به عنوان یک واقعیت نفس‌الامری یا الهی را به مجموعه‌ای از پدیدارهای مشهود انسانی فروکاهد و آن‌ها را چونان تجربه‌ی دینی ببیند و سپس از طریق اعمال روش‌های تحویل ذاتی و استعدادی و فرآیندهای معنابخشی و ایده‌سازی، محتوای تجربه‌ی دینی را با معنا کند و از این راه، پدیدارهای دینی را عینیت بخشد (۱۰، ص: ۱۲۵).

اما پدیدارشناسان در درمان تحویلی‌نگری کامیاب نبوده‌اند، زیرا حوزه‌ی دید و عمل آن‌ها چنان محدود بود که خود از چاله درآمدند و به چاه افتادند. آنان بر جنبه‌های غیر عقلانی تجربه‌های عرفانی و دینی به گونه‌ای افراطی تأکید کردند و خواستند تنوع و پیچیدگی‌های پدیدارهای دینی را بدین‌گونه تعبیر کنند. اما از جنبه‌های عینی و تاریخی پدیدارهای دینی غفلت کردند و از آن‌جا که این رویکرد فاقد مبنای تجربی و عملی بود، عملاً کارآیی خود را از دست داد.

به طور کلی، عدم کارآیی پدیدارشناسی دین، هم در مقام توجیه و تبیین دین و هم در ممانعت از تحویلی‌نگری در مطالعات ناظر بر دین، از انتقادات مهم وارد بر این رویکرد است. هم‌چنین پدیدارشناسی دین پارادایم زبان را به جای پارادایم آگاهی می‌نشانند. از آن‌جا که دین، به هیچ وجه، از سنن فرهنگی و بستر تاریخی و اجتماعی و زبان مخاطبان خود مستقل نیست، پدیدارشناسی هرگز نمی‌تواند در حوزه‌ی دین، به عینیت و یقین دست یابد (۱۰، ص: ۱۳۱). بنابراین پدیدارشناسی دین که مدعی درمان تحویلی‌نگری است، خود به این معضل گرفتار می‌شود و دین را ابتدا به پدیدار دینی تحویل می‌کند، سپس با تعلیق هرگونه پیش‌فرض و عینیت در پدیدار دینی، می‌کوشد تا پدیدار دینی را از طریق

دستیابی به ذات آن، توصیف و تبیین کند؛ در حالی که دین و پدیدارهای آن در بسترهای اجتماعی، تاریخی، فرهنگی و حتی سیاسی قابل بررسی‌اند.

#### ۴. آشنایی با رهیافت‌ها در دین‌پژوهی

واژه‌های «روی‌آورد»، «روش» و «الگو»، که در مطالعات گوناگون به کار می‌روند، گاهی با یکدیگر خلط شده، موجب سردرگمی پژوهشگران می‌شوند. «روی‌آورد» یا «رهیافت»<sup>۴</sup> گاهی با «روش»<sup>۵</sup> به صورت مترادف به کار می‌رود و گاه به صورت قسیم. مفهوم «روی‌آورد» به معنای راهی برای نزدیک شدن به مسأله و رهیافتی برای به دست آوردن نظریه و فرضیه به کار می‌رود. اما «روش» ابزاری برای نقد، سنجش و ارزیابی فرضیه‌ها و نظریه‌ها است. از این جهت، «روی‌آورد» متعلق به حوزه‌ی گردآوری و «روش» متعلق به مقام داوری است. از سوی دیگر، «رهیافت» و «رویکرد» تابع علایق شخصی افراد است، در حالی که «روش» ابزاری همگانی برای سنجش می‌باشد (۱۶، ص: ۱۹۶). الگوها یا مدل‌ها، فریم‌ها و قالب‌های خاصی هستند که می‌توان در هر یک از رهیافت‌ها یا روی‌کردها موضوع مورد مطالعه را بر اساس آن‌ها سامان بخشید؛ مثلاً «مدل تحویلی‌نگری در رهیافت روان‌شناختی» یا «مدل تحویلی‌نگری در رهیافت میان‌رشته‌ای» (۳۸، ص: ۱).

در این مقاله، «رهیافت» و «روش» به عنوان قسیم به کار رفته‌اند و الگوی تحویلی‌نگری به عنوان یک مدل در رهیافت‌های مختلف نسبت به دین و خصوصاً تعریف دین مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد. واژه‌ی «تحویلی‌نگری» گاهی با تقلیل‌گرایی یا حتی تجزیه‌گرایی اشتباه می‌شود، در حالی که «تقلیل» معادل «تحویل» نیست. هم‌چنین واژه‌ی «تحویل» با واژه‌های «تجزیه»<sup>۶</sup> و «ساخت‌شکنی»<sup>۷</sup> متفاوت است. در واقع، تقلیل و تجزیه اخص از تحویل هستند و ترجمه‌ی تحویل به تقلیل و تجزیه، خود تحویلی‌نگری است.

تا اواخر قرن بیستم، مطالعه‌ی علمی دین غالباً به یکی از رهیافت‌های مردم‌شناختی، جامعه‌شناختی و روان‌شناختی بوده است (۲۲، ص: ۴۱). از اوایل قرن بیستم، روش تطبیقی در مطالعات دینی رواج بیشتری یافت و کوشش پژوهشگران و دین‌شناسان عمده معطوف به کشف معانی پدیده‌های دینی بود. در این روش، پژوهشگر در صدد نزدیک شدن به حیات دینی پیروان ادیان دیگر از طریق مقایسه و تطبیق پدیده‌ها بود. این روش از جهاتی به روی‌کرد مکتب پدیدارشناسی فلسفی هوسرل شبیه است و گاهی پدیدارشناسی دینی خوانده می‌شود (همان). کار اصلی این پدیدارشناسی گردآوری توصیفات دقیق تجربه‌های دینی، تجزیه و تحلیل تطبیقی آن‌ها، کشف معانی پدیده‌ها و پی بردن به

چگونگی رابطه‌ی میان پدیده‌ی دینی یا امر مقدس با شخص تجربه‌گر و تظاهرات خارجی این تجربه‌ها است. پدیدارشناسی از این منظر در حقیقت، نوعی مکتب اصالت تجربه است، زیرا می‌کوشد در عالم تجارب، پدیدارهای دینی را معنا کند (۲۲، ص: ۴۲). به این ترتیب، پدیدارشناسی مزبور از الگوی تحویلی‌نگری بهره می‌جوید تا با تحویلی‌نگری مبارزه کند و این تناقض است. بررسی آثار این الگو در رهیافت‌های گوناگون دین‌پژوهی و جست‌وجوی الگو یا الگوهای جانشین، از وظایف این پژوهش است. همچنین این پژوهش از دیدگاهی فرارهیافتی به این مسأله می‌نگرد.

### ۵. تعریف دین

به رغم تعاریف متعددی که از دین به دست داده شده است، هنوز هیچ گونه توافق در خور ملاحظه‌ای درباره‌ی تعریف دین بین استادان و صاحب‌نظران وجود ندارد؛ بلکه اغلب تمایل دارند تا با توجه به خصیصه‌ی اصلی تجربه‌ی دینی، از واژه‌هایی مثل الهی، مقدس یا علاقه‌ی نهایی بشر سخن بگویند (۴، ص: ۷).

بسیاری از پژوهشگران تعریف دین را کاری دشوار می‌دانند و تعریف آن را به وجهی منفرد، عقلانی نمی‌بینند (۶، ص: ۱۸). برخی پژوهشگران نیز معتقدند که اگر به ویژگی‌های ذاتی دین را باور داشته، به عبارت دیگر، ذات‌گرا باشیم، می‌توانیم به طور معناداری از تعریف دین سخن بگوییم (۳۳، ص: ۵).

در هر حال، علاوه بر انواع سه‌گانه‌ی تعریف، تعریف هر پدیده بر حسب ویژگی‌های خود، تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز دارد. تعریف دین نیز می‌تواند بر پایه‌ی منشأ پیدایش دین یا عوامل تاریخی آن بنا نهاده شود. همچنین دین را می‌توان با توجه به ابعاد روان‌شناختی، قوم‌شناختی، جامعه‌شناختی، زبان‌شناختی و به طور کلی، کارکردهای آن تعریف کرد. و بالاخره، تعریف دین را می‌توان بر اساس پدیدار دینی سامان داد. دین‌پژوهان کوشیده‌اند که از تعریف‌های تحویلی‌نگر که اغلب بر اساس کارکردهای دین صورت می‌گیرد پرهیز کنند. ابتدا تحلیل پنج تن از دین‌پژوهان از تعریف دین ارائه می‌شود و سپس به تحلیل، مقایسه و نقد پرداخته، در نهایت، دیدگاه خود را مطرح خواهیم.

#### ۵. ۱. رودولف اتو

دین‌پژوهان کوشیده‌اند که از تجربه‌ی تحویلی‌نگری رشته‌هایی چون جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی، که دین را به عوامل تشکیل‌دهنده‌ی آن فرومی‌کاهند، پرهیز کنند. یکی از این دین‌پژوهان رودولف اتو است. به اعتقاد اتو، جوهر آگاهی‌های دینی همان «خشیت»



است که آمیزه‌ای است بی‌همتا از ترس و مجذوبیت در برابر لاهوت یا امر الوهی (۲۰، ص ۵۷).

اتو از طریق تحلیل شهودی، پدیدارشناختی و روان‌شناختی، تجارب مربوط به دین و تجلیات آن را در ذیل پرستش امر قدسی تعریف می‌کند (۱۷، ص: ۶۴) و امر مقدس را مقوله‌ای پیچیده و مرکب می‌داند که ترکیبی است از مؤلفه‌های عقلانی و غیر عقلانی و در عین حال، مقوله‌ای مطلقاً پیشینی و مقدم است (۳۱، ص: ۱۱۲). به نظر اتو، امر مقدس قابل استنتاج و استخراج نیست و شبیه احساسات اولیه است که از بیم اهریمن پدید می‌آید و آن‌گاه در سیر تحول خود، به آستانه‌ی دین می‌رسد. وی سپس تأکید می‌کند که دین در بند اخلاق یا الاهیات نیست و حیاتش را از مفروضات آن‌ها ترسیم نمی‌کند. محتوای غیر عقلانی دین، به‌سان محتوای عقلانی‌اش، ریشه‌هایی مستقل در اعماق خودش دارد (۳۱، ص: ۱۳۲).

اتو با تحلیل روایات کتاب مقدس از تجارب پیامبران و قدسیان در مواجهه با خداوند، به چنین تعریفی از دین می‌رسد؛ اما «کینگ» معتقد است که تعریف اتو از دین، یعنی «تجربه‌ی موجودی به کلی دیگر و خشیت‌انگیز»، بر ادیان آسیایی انطباق ندارد (۲۰، ص: ۵۷).

## ۵.۲. پل تبلیغ

به نظر می‌رسد صورت روشن‌تری از این بحث در آثار پل تبلیغ یافت می‌شود، آن‌جا که او دین را همبسته با فرهنگ قلمداد می‌کند. از دیدگاه او، صورت دین فرهنگ و جوهر فرهنگ دین است (۹، ص: ۱۴). تبلیغ تعریف کارکردی دین را رد می‌کند و تعریف پدیدارشناختی آن را نیز کاملاً نمی‌پذیرد، بلکه آن را به وجهی از روح بشر ارجاع می‌هد. اما این وجه در ارتباط با نوع نگرش ما به آن توصیف می‌شود. به نظر او، دین جنبه‌ای از روح بشری است؛ یعنی اگر از دیدگاه خاصی به روح بشر بنگریم، خود را به صورت امر دینی بر ما آشکار می‌کند. اما از این دیدگاه، می‌توان به عمق یا حقیقت زندگی روحانی انسان نگریست. بر این اساس، دین نوعی کارکرد خاص از زندگی معنوی انسان نیست، بلکه عمق تمام کارکردهای دیگر زندگی انسان است (۸، ص: ۱۳).

الیاده تعریف دین بر مبنای کارکردهای آن را تحویلی‌نگر دانست و دین را به «امر قدسی» در مقابل مقابل امر دنیوی تعریف کرد. اما تبلیغ دین را امری مقابل امر دنیوی نمی‌داند. به نظر او چنین نگرشی به امر دنیایی و امر مقدس، نشان از وضعیت و هستی اضطراری آن‌ها دارد. از دیدگاه او، این تقابل عرضی است و با حذف آن، معنای حیات دنیوی و معنای حیات معنوی جایگاه حقیقی خود را بازمی‌یابند. او معتقد است دین عمق

زندگی انسان را که با غبار زندگی مادی پوشانده شده بود، آشکار می‌سازد و باعث می‌شود که انسان با نوعی خاص از تجربه مواجه شود: تجربه‌ی امر مقدس. تجربه‌ی چیزی هیبت‌انگیز که معنایی غایی و سرچشمه‌ی شجاعت غایی است. این شکوه و فر از آن چیزی است که دین می‌نامیم، اما در جوار شکوهش شرم نیز نهفته است. دین خود را به امر غایی مبدل می‌کند و ساحت دنیوی را پست و حقیر می‌سازد و کسانی را که بر آن گردن نهند آزار می‌دهد (۸، ص: ۱۶).

تیلیخ در ادامه، تقابل امر دنیوی و امر قدسی را ناشی از تنگنای آن دو می‌داند و چنین می‌گوید: «... ساحت دینی و دنیوی در تنگنا و مضیقگی یکسانی قرار دارند. این دو نباید از هم جدا باشند. هر دو باید آگاه باشند که هستی جداگانه‌ی هر یک نشان از وضعیت و هستی اضطراری آن دو است و هر دو در دین به معنای اعم آن و در تجربه‌ی مسأله‌ی غایی ریشه دارند. هرگاه این نکته یافت شود، خصومت دین و دنیا از بین می‌رود و دین جایگاه راستین خود را در حیات معنوی انسان، یعنی در ژرفای آن باز می‌یابد و از درون این ژرفا به همه‌ی نقش‌های روح بشر، جوهر و معنای غایی نیروی داوری و شجاعت آفرینش را ارزانی می‌دارد» (۸، ص: ۱۷).

دین در معنی اعم آن نزد تیلیخ، همان امر غایی است و در معنی اخصش، وجهی از روح بشری. امر غایی همان وجود الوهی است و دین به معنای اخص آن، جلوه‌های خلاق آن امر الوهی در روح بشر است. او آن‌گاه یادآور می‌شود که اگر دین به معنای اخص، یعنی وجهی از روح بشر، خود را به جای دین به معنای اعم، یعنی امر غایی (وجود الوهی) مطرح کند و ساحت دنیوی را پست شمارد و آموزه‌ها و مناسک آن جای امر غایی را بگیرند، یا به عبارت دقیق‌تر، دین اعم به دین اخص تحویل شود، آن‌گاه جدال امر دنیوی و امر قدسی در می‌گیرد و این برای هر دو ناگوار است. بنابراین دین به معنای اخص باید همواره آینه‌ی دین به معنای اعم باشد، تا جایگاه راستین خویش را در حیات معنوی انسان باز یابد و به همه‌ی نقش‌های روح بشر جوهر و معنای غایی بخشد.

### ۵.۳. ویتگنشتاین

ویتگنشتاین تعریف مشخصی از دین ارائه نداده است. چیزی که درباره‌ی دیدگاه دینی ویتگنشتاین می‌توان گفت این است که او حداقل به دین چونان نهادی نظام‌مند ننگریسته است. نورمن مالکوم از نزدیک‌ترین شاگردان او، با بازگو کردن جملاتی که ویتگنشتاین در پاسخ به سؤالات یا در موقعیت‌های گوناگون ابراز داشته است، نشان می‌دهد که این فیلسوف، به رغم این جمله‌ی معروفش که «من مرد دینداری نیستم»، تعهدی عمیق به احساس دینی دارد: «اگر چیزی خوب است الهی نیز است و تنها فوق طبیعی

می‌تواند فوق طبیعی را بیان کند» (۲۱، ص: ۳۶). مالکوم سپس می‌گوید او نمادگرایی دین را عالی می‌دانست، اما به نظام‌سازی‌های الاهیاتی بی‌اعتماد بود (۲۱، ص: ۳۸).

اندیشه‌ی دینی ویتگنشتاین را باید در تناسب این اندیشه‌ها با اندیشه‌های فلسفی جست‌وجو کرد. ویتگنشتاین معتقد است وظیفه‌ی فیلسوف این است که توصیف کند یا چیزی را پیش روی ما نهد؛ نه این‌که آن را توضیح دهد یا استنتاج کند. او توصیف کاربرد یک کلمه را توصیف بازی زبانی آن کلمه می‌داند. ولی صرفاً ویژگی‌هایی از یک کلمه نیازمند توصیف‌اند که باعث حیرت فلسفی می‌شوند. اصطلاح «بازی زبانی» به معنای اهمیت دادن به این حقیقت است که سخن گفتن بخشی از یک فعالیت یا شکلی از حیات است (۲۱، ص: ۱۲۰). سپس ویتگنشتاین از بازی زبانی به عنوان مدلی برای بیان عمل دینی استفاده می‌کند: «یک عمل دینی خود یک بازی زبانی است. طرحی است که در آن، کلمات و حالات چهره و بدن در افعال، عبادات، دعا و اعتراف، آیین‌آمزش و شکرگزاری به هم بافته می‌شوند. اعمال دینی بخشی از تاریخ طبیعی بشر هستند و از دیگر اشکال تاریخ طبیعی توضیح‌پذیرتر نیستند. گفتن این‌که یک عمل از یک میل دینی بنیادین برخاسته است، همان قدر قابل توضیح نخواهد بود که گفته شود اشیا به واسطه‌ی نیروی جاذبه، بر زمین سقوط می‌کنند» (۲۱، ص: ۱۳۷).

ویتگنشتاین از اصطلاح عمل دینی به جای دین سخن می‌گوید، زیرا به اعتقاد او اصل اساسی در یک زندگی دینی، پذیرش آموزه‌ها یا اصول عقاید نیست، بلکه اعمال است. سپس او برخی خصایص اعمال دینی را برمی‌شمارد، از جمله توضیح‌ناپذیر بودن این اعمال و آمیختگی آن‌ها با حسی که جهان را به مثابه‌ی معجزه می‌بیند یا حیرتی که در برابر توضیح‌ناپذیر بودن بازی‌های زبانی در انسان پدید می‌آید. به باور او، احساس دینی، تفکر دینی و عمل دینی همه بیانی از این اعتقادند که در اعمال انسانی، امکان بروز خطا و ناراستی وجود دارد؛ یعنی وقتی ما در پی بت ثروت و مقام هستیم یا دوست داریم تمجید شویم یا به یاری هم‌نوعان نمی‌شتابیم و ... در تمامی این حالات، در خطا هستیم. به طور کلی، ویتگنشتاین بهای اندکی به نظام‌های کلامی قایل می‌دهد. او بر این باور است که بعد مهم در احساس صادقانه‌ی دینی، تأکید بر تغییر حیات فرد، اصلاح شیوه‌های زندگی او و کمک به دیگران است (۲۱، ص: ۱۴۴).

اگرچه ویتگنشتاین بر اهمیت احساس صادقانه‌ی دینی در تغییر حیات فرد و اصلاح شیوه‌های زندگی انسان‌ها و در نهایت کارکردهای بیرونی دین تأکید دارد، چگونگی این امر به درستی آشکار نیست.

## ۵.۴. میرچا الیاده

آثار پدیدارشناسانی مانند میرچا الیاده در پژوهش‌های دینی جایگاه مهمی دارند. الیاده مخالفت شدید خود را با روی‌کردهای تقلیل‌گرایانه بیان می‌کند و بر این باور است که دین فقط وقتی فهمیده می‌شود که آن را از دریچه‌ی نگاه مؤمنان ببینیم (۵، ص: ۲۷۰). الیاده مفهوم امر قدسی و مواجهه با آن را که اتو بیان کرده بود گسترش داد و محدودیت‌های آن را رفع کرد (۲۰، ص: ۵۷). او معتقد است که ساده‌ترین نحوه‌ی تعریف قداست، مقابله‌ی آن با امر دنیوی است (۲، ص: ۲۴). الیاده بر این باور است که در نگاه به هستی و تمام مظاهرش، حسی مذهبی در وجود انسان برانگیخته می‌شود و حتی اندیشه در طبیعت و ساختارهای جهان، تجربه‌ی دینی را برای انسان پدید می‌آورند. وی در این باره می‌گوید: «کیهان فعل و آفرینش خدا به گونه‌ای بنیاد یافته است که نوعی حس مذهبی تعالی اولوهیت، از راه صرف وجود آسمان در انسان برانگیخته می‌شود» (۳، ص: ۱۱۵).

به این ترتیب، خشیت که در نگاه اتو، آمیزه‌ی ترس و مجذوبیت در برابر لاهوت است، از مشاهده‌ی فعل و آفرینش خدا پدید می‌آید و بنابراین کیهان به خودی خود، سرشار از قداست است. از این رو طبیعت برای انسان دینی هرگز طبیعی نیست، بلکه همواره از قداست امر مقدس برخوردار است. آن‌گاه الیاده در پی آن است که قدر مشترک تعاریف پدیده‌ی مذهبی را به دست آورد و به تعریفی شایسته برای قداست بپردازد.

به اعتقاد الیاده، تحدید و تعریف قداست مستلزم در اختیار داشتن مقادیر شایانی از قدسیات، یعنی امور و واقعیات قدسی از قبیل آیین‌ها، اساطیر، تماثیل الهی، اشیای مقدس و نیایشی و ... است و ناهمگونی این امور قدسی که در آغاز، موجب آشفتگی و اغتشاش ذهن است، اندک اندک دست و پاگیر می‌شود. (۲، ص: ۲۴). این دشواری تحدید و تعریف، زمانی تشدید می‌شود که دین را از نظر مؤمنان بنگریم. از دیدگاه او لازم است که بکوشیم هر سند (آیین، اسطوره، خدا یا آفرینش جهان) را به چشم تظاهری از قداست در ذهن کسانی که پذیرندگان آن هستند، بنگریم (۲، ص: ۲۴).

به این ترتیب، علی‌رغم این‌که امر قدسی همه‌چیز را می‌تواند فراگیرد، تعریف منسجم و همگونی از آن نمی‌توان ارائه داد و به عبارت دیگر، به تعداد پذیرندگان دین و تظاهرات قداست در ذهن آن‌ها امر قدسی وجود دارد. مسلماً یافتن قدر مشترکی در این امور قدسی بسیار دشوار می‌نماید. شاید به همین علت، الیاده ترجیح می‌دهد امر قدسی و تقابل آن با امر دنیوی را جای‌نشین تعریف دین نماید.

## ۵.۵. جان هیک

در حالی که کوشش الیاده برای یافتن قدر مشترک تجلیات امر قدسی در صور گوناگون است، جان هیک بر این باور است که می‌توان هر یک از باورها نسبت به امر قدسی را به مثابه‌ی امری مستقل در نظر گرفت، به گونه‌ای که پدیدارهای متعدد فراوانی تحت نام دین گرد آیند. وی درباره‌ی تعریف دین می‌گوید: «تعاریف متعددی پیشنهاد گردیده است. برخی از این تعاریف مبتنی بر پدیدارشناسی‌اند و می‌کوشند آنچه را که در میان کلیه‌ی صورت‌های قابل پذیرش دین مشترک است توضیح دهند؛ مانند تعریف دین به شناخت یک موجود فوق بشری که دارای قدرت مطلقه است و خصوصاً باور داشتن به خدا یا خدایان متشخص که شایسته اطاعت و پرستش‌اند (فرهنگ مختصر آکسفورد). تعاریف دیگر عمدتاً به شرح و تفسیر این اصطلاح می‌پردازند؛ از جمله می‌توان تعریف روان‌شناختی دین را نام برد، مانند این تعریف: «احساسات، اعمال و تجربیات افراد در هنگام تنهایی آن‌گاه که خود را در برابر هر آنچه الهی می‌نامند» می‌یابند (ویلیام جیمز)؛ تعاریف جامعه‌شناختی، مثل این تعریف: «مجموعه‌ای از باورها، اعمال، شعائر و نهادهای دین که افراد بشر در جوامع مختلف بنا کرده‌اند (پارسونز)؛ تعاریف طبیعت‌گرایانه مثل: «مجموعه‌ای از اوامر و نواهی که مانع عملکرد آزاد استعدادهای ما می‌گردد (اس. رایناخ) و یا تعاریف دینی از دین مثل: «دین اعتراف به این حقیقت است که کلیه‌ی موجودات تجلیات نیرویی هستند که فراتر از علم و معرفت ماست» (هربرت اسپنسر)» (۲۴، ص: ۱۹).

هیک به نقد تعاریف یادشده می‌پردازد و آن‌ها را ساخته‌ی مفروضات ذهنی قبلی می‌انگارد. او یادآور می‌شود همه‌ی این تعاریف به نوعی برساخته‌اند، یعنی ابتدا در نظر می‌گیرند که این اصطلاح چه معنایی باید داشته باشد، سپس همان را به صورت یک تعریف بر آن بار می‌کنند. شاید این تلقی واقع‌گرایانه‌تر باشد که اصطلاح «دین» دارای یک معنای واحد و مورد قبول همه نیست، بلکه پدیدارهای متعدد فراوانی تحت نام دین گرد می‌آیند و به نحوی که ویتگنشتاین آن را شباهت خانوادگی می‌نامد، با یکدیگر مرتبط هستند. مثال خود او در این مورد، کلمه‌ی بازی است. نمی‌توان بازی را به چیزی که از آن لذت می‌بریم تعریف کرد یا بگوییم بازی همان رقابت است یا آن را چیزی بدانیم که مستلزم مهارت است. در واقع، هیچ‌یک از این خصوصیات به تنهایی معنای جامع و مانع نیست. با وجود این، انواع مختلف بازی از لحاظ کیفی با صورت‌های دیگر بازی تداخل معنایی پیدا می‌کنند، به گونه‌ای که کل این مجموعه‌ی متداخل در یک شبکه‌ی پیچیده از شباهت‌ها و اختلافات، با یکدیگر مرتبط هستند که ویتگنشتاین آن را به شباهت و اختلافات موجود در اعضای یک خانواده تشبیه می‌کند (۲۴، ص: ۲۰).

سپس هیک از این مثال ویتگنشتاین درباره‌ی بازی کمک می‌گیرد تا به تعریف دین بپردازد: «می‌توان از برداشت ویتگنشتاین در زمینه‌ی تعریف اصطلاح دین مدد گرفت. شاید یک ویژگی خاص از میان پدیدارهای مختلف که بتوان نام دین بر آن نهاد وجود نداشته باشد؛ بلکه بهتر است به مجموعه‌ای از شباهت‌های خانوادگی قائل شد. در بسیاری از ادیان، پرستش خدا یا خدایان متعدد وجود دارد، لیکن فی‌المثل در «تروادبودیسم» پرستش خدا وجود ندارد. هم‌چنین اغلب ادیان بر همبستگی و حس هم‌دردی اجتماعی تأکید می‌کنند. با وجود این، یکی از تعاریف مناسب دین این است: آنچه انسان با تنهایی خویش می‌کند (ان. وایتهد)» (۲۳، ص: ۱۹).

هیک سپس به تبیین مدل شباهت‌های خانوادگی در پاسخ‌گویی به اختلاف نظرها درباره‌ی دین می‌پردازد و آن را به عنوان مدلی برای پی بردن به اختلافات و شباهت‌های میان ادیان رسمی و ایدئولوژی‌های غیر دینی می‌داند. مثلاً مارکسیسم در برخی از ویژگی‌های خانواده‌ی ادیان بزرگ شریک است، مثل آرمان اخروی، و در عین حال، فاقد برخی خصوصیات اصلی آن‌ها است. سپس هیک ویژگی بسیار شایع این مجموعه‌ی متداخل از شباهت‌های خانوادگی ادیان را مطرح می‌کند. به اعتقاد او، درون این مجموعه‌ی متداخل از شباهت‌های خانوادگی، یک ویژگی فوق‌العاده شایع وجود دارد، اگرچه این ویژگی در همه‌جا مشهود نیست. این ویژگی همان چیزی است که معمولاً با لفظ «نجات» یا «رستگاری» از آن یاد می‌کنیم که البته در ادیان ابتدایی وجود ندارد (۲۳، ص: ۲۰).

بر مبنای تکثرگرایی و واقع‌گرایی انتقادی هیک، ادیان به عنوان واقعیاتی در جهان وجود دارند، اما ما هرگز از آن‌ها آن‌گونه که در ذات خود هستند آگاه نیستیم؛ بلکه همواره آن طور که آن‌ها بر ما با نظام شناختاری ما و توانایی‌های عقلی ما ظاهر می‌شوند آگاهی می‌یابیم (۲۵، ص: ۲). هیک به بررسی شباهت‌های خانوادگی ادیان می‌پردازد و معتقد است آن‌جا که دین واحد وجود ندارد و ادیان گوناگون هستند، ارائه‌ی تعریف واحد ساخته و پرداخته‌ی مفروضات ذهنی است. اما از بیان هیک می‌توان تعریف زیر را از دین استنتاج کرد: دین باور به موجود یا نیرویی فوق بشری است که غالباً این باور در مواجهه‌ی انسان با تنهایی خود احساس می‌شود. هم‌چنین این باور موجب حس هم‌دردی و همبستگی اجتماعی می‌گردد و با آرمان اخروی و رستگاری انسان همراه است.

## ۶. تحلیل و مقایسه

فیلسوفان دین به جای تعریف دین، خصایص مهم یا ابعاد کلی و مشترک در میان تمام ادیان را برشمرده‌اند. آن‌ها برای دین، غیر از تبیین افعال خدا، وظیفه‌ی تنظیم زندگی

فردی و اجتماعی انسان‌ها را نیز در نظر می‌گیرند. اگر چه تعاریف آنان از دین با تعاریف پدیدارشناسان در تعارض است، زیرا آن‌چه پدیدارشناسی از دین می‌جوید امری ذهنی است، به همان خطای پدیدارشناسی دچار است. به کنار نهادن پیش فرض‌ها و مواجهه با پدیده‌ای به نام دین به چه معنا است؟ آیا در این صورت، چیزی غیر از باورهای غیر عملی و غیر تجربی به دست می‌آید؟ فلاسفه‌ی دین با نگاه دیگری به دین می‌نگرند. آنان دین را تبیین‌کننده‌ی مسایلی مثل منشأ جهان، افعال خدا و رابطه‌ی بین انسان و خدا و جهان می‌دانند. بسیاری از فلاسفه‌ی دین به جنبه‌ی عینی و عقلانی دین توجه خاص دارند، اما هر دو گروه در رهیافت خود نسبت به دین، دچار خطای تحویلی‌نگری شده‌اند. هم فلاسفه‌ی دین که از دین چیزی جز عینیت طلب نمی‌کنند و در واقع، کل آن را به برخی جنبه‌های آن تحویل می‌کنند و هم پدیدارشناسان، که جنبه‌های عینی و عملی آن را به دست فراموشی می‌سپارند و داعیه‌ی رسیدن به کنه آن را دارند، هر دو تحویلی‌نگر هستند. اکنون باید به این پرسش پاسخ دهیم که با این تفاسیل، با توجه به اهمیت ویژه‌ای که تعریف، در نظام ذهنی انسان دارد، درباره‌ی تعریف دین چه می‌توان گفت. آیا می‌توان از تعریفی کامل و کارآمد درباره‌ی دین سخن گفت؟ حقیقت این است که تا زمانی که آدمی در این جهان و با انواع محدودیت‌های جسمی و ذهنی زندگی می‌کند، نمی‌تواند با قطعیت تام و تمام، از شناخت کامل چیزی سخن بگوید. از سوی دیگر، دیدیم که کثرت‌گرایی هیک به تنهایی جواب‌گوی مسأله نیست و تنها به برابری هم‌ارزی دیدگاه‌ها می‌انجامد. در چنین شرایطی، نیچه هنگام رو به رو شدن با چنین کثرت‌گرایی که از سوی هیک مطرح شد به دیدگاه دیگری گرایش یافت که آن دیدگاه‌گرایی<sup>۹</sup> نام داشت. او از چارچوب یک دیدگاه در کنار دیدگاه‌های دیگر، به تفسیر زاویه‌ی دیدگاه‌های دیگر نمی‌پردازد، بلکه از فرادیدگاه به دیدگاه‌های زیرین خود می‌نگرد. به عبارت دیگر، هر قدر اجازه دهیم زوایای بیشتری از پدیدار با ما سخن بگویند، چشم‌های بیشتر و گوناگون‌تری بر آن گماشته‌ایم و این امر به ما امکان می‌دهد که بگوییم مفهوم ما از آن چیز کامل‌تر است. این فرادیدگاه دارای ماهیت انسجامی و انتقادی است که در چارچوب چنین الگویی، هیچ دیدگاهی برتری غالبی ندارد، بلکه دیدگاه‌ها برای رسیدن به یک دیدگاه کامل‌تر با هم تعامل دارند.

## ۷. نتیجه

تحویلی‌نگری در زمینه‌های گوناگون مطالعه‌ی دین آشکار می‌شود. مثلاً در زمینه‌ی تعریف دین و پدیدار دینی یا در تبیین پدیدار دینی، تعاریف ارائه شده از دین، کم و بیش با این معضل دست به گریبان هستند. پدیدارشناسی به رغم این که ادعای ارائه‌ی راه حلی

برای تحویلی‌نگری دارد، بسیاری از تعاریف پدیدارشناسان دین خالی از معضل تحویلی‌نگری نیست. مثلاً بر تعریف اتو از دین انتقادات زیادی وارد است. به اعتقاد منتقدان، تعریف او، که بر جنبه‌های ناعقلانی برخی از تجربه‌های عرفانی معطوف است، برای تعبیر و تفسیر تنوع و پیچیدگی‌های داده‌های دینی، چنان‌چه باید فراگیر نیست و نیز به صورت تاریخی و فرهنگی خاص پدیدارهای دین توجه ندارد. عدم انسجام و ناهمگونی تعریف الیاده، عدم تعریف واحد از دین در نگاه هیک، ابهام در تعریف ویتگنشتاین از دین و تحویل دین به دو معنای امر غایی و وجهی از روح بشر نزد تیلیخ، از نمونه‌های دیگر تحویلی‌نگری در مطالعات دین و به ویژه در تعریف دین می‌باشد. برای پیشگیری از دام تحویلی‌نگری، باید نگرش جدیدی به پدیده‌ها داشت. باید از فرادیدگاه به آن‌ها نگریست. برنامه‌ی پیشگیری از تحویلی‌نگری و رسیدن به فرادیدگاه از طریق رهیافت میان‌رشته‌ای میسر است. این برنامه‌ی پژوهشی از طریق تلفیق روشمند و منسجم تعاریف و یا از طریق چالش نظام‌مند رهیافت‌ها می‌تواند به هدف خود نائل شود. فرادیدگاه مدلی را پدید می‌آورد که مانند یک سیستم باز عمل می‌کند. این سیستم در ارتباط متقابل با محیط خود می‌باشد و در عین حال، می‌تواند ارتباطاتی را به وجود آورد و ویژگی‌های کمی و کیفی جدیدی بسازد. در این فرادیدگاه، دیدگاه‌های متنوعی را می‌توان به یک روش کل‌نگرانه نگریست. رهیافت میان‌رشته‌ای را می‌توان به مثابه‌ی شبکه‌ای از گفت‌وگوها دانست که نتایج این گفت‌وگوها منجر به تبادل نظر بیشتر می‌شود، به گونه‌ای که چرخه‌های بازخوردی فزون‌ساز شکل می‌گیرند. مذاکرات نهایی در شبکه، به سیستمی مشترک از باورها، توجیهات و ارزش‌ها می‌انجامد و در چنین سیستمی است که ما به مجموعه‌ای از تعاریف دین دست می‌یابیم که هرچند تک تک دچار معضلات زیادی از جمله تحویلی‌نگری هستند، اما اگر به صورت سیستمی پیوسته و باز از تعاریف نگریسته شوند، می‌توانند هر لحظه کامل‌تر از گذشته شوند.

## یادداشت‌ها

### 1. Reductionism

۲. برای مطالعه‌ی برخی سؤالات مطرح‌شده، ر.ک: ۱۳.

### 3. Winden Gren

### 4. approach

### 5. method

۶. reductionism از reduce گرفته شده که با واژه‌ی decrease به معنای «تقلیل» معادل نیست.



7. decompose

8. deconstruction and diminish

9. perspectivism

## منابع

۱. ابن سینا، حسین، (۱۳۶۶)، حدود، ترجمه‌ی محمدمهدی فولادوند، ج ۲، تهران: سروش.
۲. الیاده، میرچا، (۱۳۷۲)، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه‌ی جلال ستاری، چاپ اول، تهران: سروش.
۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰)، مقدس و نامقدس ماهیت دین، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، چاپ اول، تهران: خرد ناب.
۴. بوش، ریچارد و همکاران، (۱۳۷۴)، جهان مذهبی ادیان در جوامع امروز، ترجمه‌ی عبدالرحیم گواهی، جلد اول، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۵. پالس، دانیل، (۱۳۸۲)، هفت نظریه در باب دین، ترجمه‌ی محمد عزیزی بختیاری، قم: مرکز انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی امام خمینی (ره).
۶. پترسون، مایکل و همکاران، (۱۳۷۷)، عقل و اعتقاد دینی، در آمدی بر فلسفه دین، مترجمان: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات طرح نو.
۷. تافلر، الوین، (۱۳۷۱)، موج سوم، ترجمه‌ی شهین‌دخت خوارزمی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۸. تیلیخ، پل، (۱۳۷۶)، الاهیات فرهنگ، ترجمه‌ی مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، چاپ اول، تهران: طرح نو.
۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵)، پویایی ایمان، ترجمه‌ی حسین نوروزی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۰. خاتمی، محمد، (۱۳۸۲)، پدیدارشناسی دین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. داگلاس، آلن، (۱۳۷۵)، «پدیدارشناسی دین»، دایره‌المعارف دین، ج ۱۱، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، جلد اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۲. سیاری، سعیده، (۱۳۸۴)، «مطالعات میان‌رشته‌ای در حوزه‌ی دین‌پژوهی»، *پایان‌نامه‌ی کارشناسی/ارشد، دانشکده‌ی الاهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران*.
۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۵)، «از تحلیل‌گرایی دکارت تا تحویلی‌نگری مدرنیسم»، *فصلنامه‌ی اندیشه نوین دینی*، قم: شماره‌ی ۴ و ۵، سال دوم.
۱۴. فرامرز قراملکی، احد، (۱۳۸۳)، *اصول و فنون پژوهش در گستره‌ی دین‌پژوهشی*، قم: مرکز مدیریت حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰)، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، مشهد: انتشارات علوم اسلامی رضوی.
۱۶. کورت، رودلف، (۱۳۷۸)، *درآمدی بر دین‌شناسی جدید*، ترجمه‌ی همایون همتی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
۱۷. کاکو، میکیو و تامسون، جنیفر، (۱۳۸۲)، *فراسوی انیشتین، مروری بر تکامل فیزیک نظری پس از انیشتین*، ترجمه‌ی رضا خزانه، تهران: انتشارات فاطمی.
۱۸. کین، سیمور و شارپ، اریک، (۱۳۷۵)، «مطالعه‌ی دین»، *دایره‌المعارف دین*، ج ۱۴، ویراسته‌ی الیاده، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. کینگ، وینسون، (۱۳۷۵)، «دین»، *دائرةالمعارف دین*، ج ۱۲، ویراسته‌ی الیاده، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. مالکوم، نورمن، (۱۳۸۳)، *دیدگاه دینی ویتگنشتاین*، ترجمه‌ی علی زاهدی، تهران: انتشارات گام نو.
۲۱. مجتبایی، فتح‌الله، (۱۳۸۰)، *دین پژوهی*، چاپ اول، تهران: انتشارات هرمس.
۲۲. موحد، ضیا، (۱۳۷۵)، «فلسفه‌ی پدیدارشناسی»، *فصلنامه‌ی فرهنگ*، تهران: سال نهم، شماره‌ی ۲.
۲۳. هیک، جان، (۱۳۸۱)، *فلسفه دین*، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، ویراسته‌ی خرمشاهی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
۲۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۲)، *بعد پنجم، کاوشی در قلمرو روحانی*، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، تهران: انتشارات قصیده‌سرا.

۲۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳)، مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه‌ی دکتر عبدالرحیم گواهی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه‌ی انتشاراتی تبیان.

26. Dennett, D, (2004), "Scientific Reductionism", *Encyclopedia of Wikipedia*.

27. Eslinger, L, (1999), *Reductionism in the Study of Religion*, University of Calgary.

28. Harrison, S., V., (2006), "The Pragmatics of Defining Religion in a Multi-cultural World", *International Journal for Philosophy of Religion*, editor Eugene Thomas long, department of philosophy, Columbia, USA: University of South Carolina.

29. Kim, J., (1998), "Reductionism Problems", *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, general editor Edward Craig, London.

30. Larouche, L., H., (2004), "When even Scientists were Brainwashed", *Executive Intelligence Review*, New York.

31. Otto, R., (1950), *The Idea of the Holy*, translated by Johan Harvey, London: Oxford University Press, second edition.

32. Polkinghorne J., C., (2003), "Reductionism", online *International Encyclopedia of Religion and Science*, [www.disf.org/en/Voci/104.asp](http://www.disf.org/en/Voci/104.asp).

33. Pihlstrom, S., (2007), "Religion and Pseudo – religion: an Elusive Boundary", *International Journal for Philosophy of Religion*, editor Eugene Thomas long, department of philosophy, Columbia, USA: University of South Carolina.

34. Smith, G., (1994), "on Reductionism", Tennessee, [smith2.sewanee.edu/texts/Ecology/OnReductionism.html](http://smith2.sewanee.edu/texts/Ecology/OnReductionism.html).

35. T. Schmit, R., (1998), "Phenomenology", *Encyclopedia of Philosophy*, Poul Edward, vol 6, pp: 135 – 13.

36. Weinberg, S., (2004), "Reductionism Redux", [http:// pespmc1.vub.ac. Be/ AFOS/ Debate.html](http://pespmc1.vub.ac.Be/AFOS/Debate.html).

37. Weinberg, S., (2002), "Is the Universe a Computer?", *The New York Review of Books*, New York.

38. Watson, P., (2004), personal letter.

39. Yam, ban –Yanner, (2004), "Dynamics of Complex Systems", USA,  
[necsi.org/publications/dcs/](http://necsi.org/publications/dcs/).