

# مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی



سرشناسه:	خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۴۵
عنوان و نام پدیدآور:	مسائل جدید کلامی و فلسفه دین / عبدالحسین خسروپناه
مشخصات نشر:	قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی <small>علیه السلام</small> ، ۱۳۹۳
مرجع تولید:	پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی <small>علیه السلام</small>
مشخصات ظاهری:	ج ۳
فروست اصلی:	مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی <small>علیه السلام</small> : ۱۱/۱۱/۱۳۹۳
شابک:	دوره: ۲-۱۱۶-۱۹۵-۹۶۴-۹۷۸ ج: ۲-۷-۱۰۸-۱۹۵-۹۶۴-۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی:	فیفا
یادداشت:	چاپ دوم: ۱۳۹۳
یادداشت:	چاپ سوم: ۱۳۹۸ (فیفا)
یادداشت:	چاپ چهارم: ۱۳۹۹
یادداشت:	چاپ قبلی: المصطفی، ۱۳۸۸
یادداشت:	کتابنامه
موضوع:	کلام
موضوع:	دین -- فلسفه
رده‌بندی کنگره:	۱۳۹۳ م۵ خ/ ۲۰۳ BP
رده‌بندی دیوبندی:	۲۹۷/۴
شماره کتابشناسی ملی:	۳۴۷۲۹۶۱
	BA۰۰۹۲.j۲

#### حق چاپ برای ناشر محفوظ است

#### مسائل جدید کلامی و فلسفه دین (۲)

مؤلف: عبدالحسین خسروپناه

چاپ چهارم: ۱۳۹۹ ش / ۱۴۴۲ ق

ناشر: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی علیه السلام

● چاپ: چاپخانه دیجیتال المصطفی علیه السلام ● قیمت: ۳۳۰۰۰۰ ریال ● شمارگان: ۵۰۰

#### مراکز پخش

◀ ایران، قم، خیابان معلم غربی (حجتیه)، نبش کوچه ۱۸:

تلفن: +۹۸ ۲۵ ۳۷۸۳۶۱۳۴ تلفکس: (داخلی ۱۰۵)/۳۷۸۳۹۳۰۵/۲۵

◀ ایران، قم، بلوار محمدامین، سه‌راه سالاریه. تلفن: ۳۲۱۳۳۱۰۶ - ۲۵

✉ miup@pub.miu.ac.ir    <http://buy-pub.miu.ac.ir>    [@pub\\_almustafa](https://pub_almustafa)

باسپاس از دست اندرکارانی که ما را در تولید این اثریاری رساندند.

- مدیر انتشارات: مصطفی نوبخت
- مدیر تولید: جعفر قاسمی ابهری
- ناظر گرافیک: مسعود مهدوی
- ناظر فنی: سید محمدرضا جعفری

#### همه حقوق برای ناشر محفوظ است

با توجه به هزینه‌ها و مشکلات عدیده، هر شخص حقیقی یا حقوقی که اقدام به چاپ، بازنویسی، کپی، تکثیر و یا هرگونه برداشت جهت تهیه کتاب و تبدیل آن به جزوه، cd، فایل الکترونیکی pdf، اسکن، عکسبرداری و یا انتشار در فضای مجازی نماید، شرعاً مجاز نمی‌باشد و پیگرد قانونی خواهد داشت.

## مسائل جدید کلامی و فلسفه دین (۲)

عبدالحسین خسروپناه



مرکز بین المللی  
ترجمه و نشر المصطفی ﷺ

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

## سخن ناشر

برنامه‌ریزی آموزشی، باید امری پویا و متناسب با دگرگونی‌هایی باشد که در ساختار دانش و رشته‌های علمی پدید می‌آیند.

تحولات اجتماعی، نیازهای نوظهور فراگیران و مقتضیات جدید دانش، اطلاعات، مهارت‌ها، گرایش‌ها و ارزش‌های نوینی را فرا می‌خواند که پاسخ‌گویی به آنها، ایجاد رشته‌های تحصیلی جدید و تربیت نیروهای متخصص را ضروری می‌کند.

گسترش فرهنگ‌های سلطه‌گر جهانی و جهانی شدن فرهنگ در سایه رسانه‌های فرهنگی و ارتباطی، مشکلات و نیازهای نوظهوری را پیش‌رو گذارده است که رویارویی منطقی با آنها، تنها در پرتو آراستن افراد به اندیشه‌های بارور، ارزش‌های متعالی و رفتارهای منطقی که در قالب موقعیت‌های رسمی آموزشگاهی با ایجاد رشته‌های جدید، گسترش دامنه آموزش‌ها و مهارت‌ها و تربیت سازمان یافته صورت گیرد، امکان‌پذیر است.

بالندگی مراکز آموزشی، در گرو نظام آموزشی استوار، قاعده‌مند و تجربه‌پذیر است که در آن، برنامه‌های آموزشی، متن‌های درسی و استادان، ارکان اصلی به‌شمار می‌آیند؛ پویایی برنامه‌های آموزشی نیز به هماهنگی آن با نیاز زمان، استعداد دانش‌پژوهان و امکانات موجود، وابسته است؛ چنان‌که استواری متن‌های درسی به ارائه تازه‌ترین دست‌آوردهای علم در قالب نوترین شیوه‌ها و فن‌آوری‌های آموزشی بستگی دارد.

بازنگری متن‌ها و شیوه‌های آموزشی و به‌روز کردن آنها، به حفظ نشاط علمی مراکز آموزشی کمک می‌کند.

«جامعه

المصطفی ﷺ العالمية»

«دفتر برنامه ریزی و فن آوری آموزشی»

«مسائل جدید کلامی و فلسفه دین (۲)»

( )

دفتر برنامه ریزی و فن آوری آموزشی

جامعة المصطفی ﷺ الله العالمية

## فهرست

.....	سخن ناشر	۵
.....	مقدمه مؤلف	۱۳
.....	پیش گفتار	۱۷
.....	۱. چیستی دین	۲۳
.....	ضرورت بحث از تعریف دین	۲۴
.....	تعریف لغوی دین	۲۴
.....	تعریف اصطلاحی دین	۲۵
.....	دسته‌بندی تعریف‌های ارائه شده درباره دین	۲۸
.....	دین در قرآن	۳۰
.....	دین در روایات	۳۱
.....	ارزیابی تعریف‌های دین در قرآن و روایات	۳۲
.....	۲. بررسی تعریف‌ها دین	۳۵
.....	تعریف متفکران اسلامی	۳۵
.....	تعریف‌های متفکران غربی	۳۶
.....	۱. تعریف‌های ماهیت‌گرایانه	۳۷
.....	۲. تعریف‌ها کارکردگرایانه	۳۸
.....	تعریف برگزیده	۴۳
.....	۳. دین پژوهی و رشته‌های آن	۴۷
.....	۱. فلسفه اسلامی	۴۷
.....	۲. فلسفه دین	۴۷
.....	۳. کلام اسلامی	۴۸

۴. دین پژوهی تطبیقی ..... ۴۹
۵. مردم شناسی دین ..... ۵۰
۶. روان شناسی دین ..... ۵۱
۷. جامعه شناسی دین ..... ۵۱
۸. پدیدارشناسی دین ..... ۵۲
۹. تاریخ ادیان ..... ۵۳
۱۰. معرفت شناسی دینی ..... ۵۳
۱۱. ادبیات و هنر دینی ..... ۵۳
۱۲. اسطوره شناسی دین ..... ۵۳
۴. هرمنوتیک (۱) ..... ۵۵
- تاریخچه و واژه شناسی ..... ۵۵
- تعریف هرمنوتیک ..... ۵۶
- مراحل تحول هرمنوتیک و اقسام آن ..... ۵۸
- اهداف و قلمرو هرمنوتیک ..... ۵۹
- شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸م.); (فیلسوف و متکلم آلمانی) ..... ۶۰
- نقد شلایر ماخر ..... ۶۳
۵. هرمنوتیک (۲) ..... ۶۷
- ویلهلم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۲م) ..... ۶۷
- نقد دیلتای ..... ۷۰
- هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶م) ..... ۷۰
- نقد هایدگر ..... ۷۲
- هانس گئورگ گادامر (هرمنوتیک مفسر محور) ..... ۷۳
- نقد گادامر ..... ۷۶
۶. هرمنوتیک (۳) ..... ۸۳
- دیدگاه سروش ..... ۸۶
- نقد دیدگاه سروش ..... ۸۷
- هرمنوتیک و عالمان اسلامی ..... ۸۹
- هرمنوتیک فهم قرآن ..... ۹۰
- امکان فهم قرآن ..... ۹۳
- مکانیسم فهم متن ..... ۹۵
۷. انگیزه های پیدایش دین (۱) ..... ۱۰۱
- مقدمه ..... ۱۰۱



بخش نخست: نظریه فطرت.....	۱۰۲
الف) واژه فطرت و دلیل انتخاب این واژه.....	۱۰۲
ب) ویژگی‌های امور فطری.....	۱۰۳
ج) تفاوت فطرت با غریزه.....	۱۰۳
د) مسئله ارضای بدلی.....	۱۰۴
ه) قرآن و فطری بودن دین.....	۱۰۴
و) روایات و فطری بودن دین.....	۱۰۵
ز) تقویت و تضعیف فطرت.....	۱۰۶
ح) اندیشمندان غیرمسلمان و نظریه فطرت.....	۱۰۷
ط) شبهاتی در مورد فطری بودن دین.....	۱۰۸
۸. انگیزه‌های پیدایش دین (۲).....	
الف) ترس از عوامل طبیعی.....	۱۱۳
نقد.....	۱۱۴
ب) ابزاری برای بقای جامعه.....	۱۱۵
نقد.....	۱۱۶
ج) حالت خاص وجدانی ناشی از درک امری قدسی و نورانی.....	۱۱۸
نقد.....	۱۱۹
د) عقده ادیب و عقده الکترا.....	۱۱۹
نقد.....	۱۲۱
۹. قرائت‌های مختلف از دین.....	
تاریخچه نظریه قرائت‌های مختلف از دین.....	۱۲۵
تفاوت بحث پلورالیسم دینی با مبحث قرائت‌های مختلف از دین.....	۱۲۸
تفاوت نظریه اجتهاد پذیری دین با نظریه قرائت‌پذیری دین.....	۱۲۸
نقش پیش دانسته‌ها در تفسیر.....	۱۳۱
پرسش:.....	۱۳۱
پاسخ:.....	۱۳۲
منشأ اختلاف در میان مؤلف محوران.....	۱۳۲
نتیجه بحث.....	۱۳۴
۱۰. دین و اخلاق.....	
تعریف و محورهای رابطه دین و اخلاق.....	۱۳۸
مفهوم رابطه دین و اخلاق.....	۱۴۱
جستاری در مسئله باید و هست.....	۱۴۱

۱۴۲.....	دیدگاه‌های اندیشمندان غربی.....
۱۴۴.....	دیدگاه اندیشمندان اسلامی.....
۱۴۶.....	۳. دیدگاه دکتر سروش و دین اقلی در حوزه اخلاق.....
۱۴۷.....	نقد نظریه دکتر سروش.....
۱۴۹.....	نظریه برگزیده.....
۱۵۳.....	۱۱. پلورالیسم دینی (۱).....
۱۵۳.....	تبیین مسئله.....
۱۵۳.....	تاریخچه مسئله.....
۱۵۵.....	معرفی دیدگاه‌های ارائه شده درباره تبیین کثرت در ادیان.....
۱۵۵.....	الف) طبیعت‌گرایی.....
۱۵۵.....	استدلال طبیعت‌گرایان.....
۱۵۶.....	نقد استدلال طبیعت‌گرایان.....
۱۵۶.....	ب) وحدت‌گرایان.....
۱۵۷.....	نقد وحدت‌گرایی.....
۱۵۷.....	ج) شمول‌گرایان.....
۱۵۸.....	استدلال شمول‌گرایان.....
۱۵۸.....	نقد شمول‌گرایی.....
۱۵۸.....	د) کثرت‌گرایی (پلورالیسم).....
۱۶۰.....	موضع آیه‌ها و روایت‌ها در رابطه با پلورالیسم.....
۱۶۵.....	۱۲. پلورالیسم دینی (۲).....
۱۶۵.....	۱. ناسازگاری هدایت خداوند با ضلالت اکثریت.....
۱۶۵.....	نقد:.....
۱۶۷.....	۲) تکافؤ ادله.....
۱۶۸.....	نقد.....
۱۶۹.....	۳. ناخالصی امور در عالم.....
۱۷۰.....	نقد.....
۱۷۰.....	۴. خویشاوندی همه حقایق.....
۱۷۱.....	نقد.....
۱۷۲.....	۵. آثار تاریخی منفی اعتقاد به دین حق واحد.....
۱۷۲.....	نقد.....
۱۷۲.....	۶. استناد به آیه ۱۵۹ سوره نساء.....
۱۷۲.....	نقد.....

۷. رسمیت اهل کتاب در فقه اسلامی ..... ۱۷۳  
نقد ..... ۱۷۳  
۸. ملاک سعادت ..... ۱۷۴  
نقد ..... ۱۷۴  
نظریه مختار ..... ۱۷۵  
فهرست منابع ..... ۱۷۹

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

## مقدمه مؤلف

کلام اسلامی، گستره‌ای پُر دامنه و مسائل پرشماری دارد. شناخت مبدأ و معاد و ارتباط انسان با آن، چگونگی شناساندن حقایق دین به دیگر انسان‌ها و اثبات و دفاع از سازمان اعتقادات اسلام، بر عهده این دانش قرار دارد. این امر به‌خوبی در آثار و سیره متفکران و متکلمان مسلمان، در طول تاریخ کلام اسلامی، دیده می‌شود. اما وظیفه یاد شده در مقاطعی به شکل پیچیده‌تری درآمده و لوازم و اقتضائات متفاوت و متنوعی می‌یابد. طرح مسائل بی‌پیشینه، تغییر در روش‌ها، تفاوت در مبانی، ورود مسائل مختلف از قلمرو ادیان دیگر به محیط فرهنگ اسلامی و... زمینه‌هایی هستند که وظیفه متکلمان دوران حاضر را بسیار سنگین و پیچیده کرده است.

کلام جدید، دانشی است که با بروز مسائل پیش‌گفته، در صحنه تفکر دینی پدید آمده و بنا به تغییرات بنیادین در هندسه معرفتی سازمان اعتقادات و تماس با برخی علوم مرتبط و تأثیرگذار، وظیفه تبیین، اثبات و دفاع از دین را به‌صورت جدید، ضمن روبه‌رو کردن با زمینه‌ها و مسائل نوپدید، بر عهده دارد. مسائل این دانش، به فراخور موضوع‌های پرشمار حوزه اعتقادات، گوناگونی یافته و گاه فاصله مسائل از یک‌دیگر به اندازه‌ای است که به تفاوت دو رشته علمی می‌ماند.

امروزه حوزه‌های علمیّه - که پرچمدار تبیین، اثبات و دفاع از دین و آموزه‌های متعالی آن هستند - با ضرورت‌های حساس و مهمی مواجه‌اند. یکی از این امور، آشنایی با موضوع‌ها و مسائل کلام جدید است. امروزه دفاع از دین به روش‌های مختلف، از جمله روش عقلانی و

برون دین و با استفاده از مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی، ضرورتی برتر و مأموریتی پُراهمیت در مسیر عمل به وظایف دینی متکلمان است.

مجموعه متون درسی کلام جدید، با توجه به وظیفه و اهداف یادشده تنظیم شده است. این مباحث، از پیشینه تدریس و مباحثه‌های مدت‌دار و گوناگون در مجامع علمی - تخصصی برخوردار است و شامل برخی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین مسائل کلام جدید می‌باشد که در اختیار فرهیختگان و جویندگان و خدمت‌گزاران فرهنگ اسلامی قرار می‌گیرد. جلد دوم این مجموعه، شامل مباحث ذیل است:

۱. چستی دین و تعریف‌های آن: بنا به اهمیت تعیین موضع درباره دین و محتوای آن، باید تعریفی از دین ارائه شود تا مراحل بعدی بحث، بر محور همان تعریف صورت گیرد. از این رو، این بحث و نیز، سخن از دانش‌های مرتبط با دین‌پژوهی، پیش از بحث‌های دیگر قرار گرفته است.

۲. هرمنوتیک و روش‌های فهم متن دین: این بحث، از سویی، با مبانی معرفت‌شناختی و از سویی با مبانی زبان‌شناختی و نیز، با مباحث وحی‌شناسی مرتبط است. با در دست داشتن معیاری برای فهم محتوا و متن دین، دفاع از آن نیز، به روش و شکل دقیق‌تری انجام خواهد یافت.

۳. منشأ دین: این بحث که با عنوان‌های دیگر، از جمله انگیزه‌های پیدایش دین نیز ارائه می‌شود، به این بحث می‌پردازد که دین از کجا پدید آمده و چگونه آغاز شده است و دلیل گرایش انسان‌ها به دین چیست. در این زمینه، دو گرایش کلان طبیعت‌گرایانه و خداگرایانه وجود دارد که هر مکتبی دلیلی بر رأی خود ارائه کرده‌اند. از نظر قرآن و روایات، انشای حقیقت وجودی دین از سوی خداست، اما عامل گرایش به آن، فطرت الهی انسان است که در وجود همه انسان‌ها برقرار و حکم‌فرماست. چیزی که هست، بسیاری از انسان‌ها در فهم و پاسخ به ندای فطرت خود و تشخیص مصداق‌ها دچار اشتباه می‌شوند. بنابراین، خدای تعالی، انبیا را برای هدایت، ارشاد و شکوفا کردن سرمایه‌های گران‌بهای فطرت در میان مردم برگزیده است.

۴. قرائت‌های مختلف از دین: این مبحث، به نظریه‌های نوپدید می‌پردازد که در

زمینه فهم، تفسیر و تبیین مراد دین ارائه شده است. پرسش اصلی این بخش این است که آیا می‌توان از یک دین، قرائت‌های گوناگونی داشت که در نتیجه، پای‌بندی‌های گوناگونی در پی آن پدید آید؟ این امر بدون معیار و ملاک برای فهم مفاد دین و تفسیر و تبیین آن ناممکن است، به همین دلیل در پی تعیین آن بود.

۵. دین و اخلاق: یکی از بحث‌های مهم و مرتبط به انسان و شئون زندگی او، این است که آیا میان دین و اخلاق ارتباطی وجود دارد؟ برای رسیدن به پاسخ این پرسش، باید چستی اخلاق را جست‌وجو کرده و بر آن اساس ارتباط آن را با دین - بر اساس تعریف برگزیده از دین - بررسی و تعیین کرد. در این زمینه، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد که هر یک دلایلی ارائه کرده‌اند.

۶. پلورالیزم دینی: یکی از بحث‌های مهمی که ریشه در غرب دارد، نظریه پلورالیزم دینی است. این نظریه با بهره‌برداری از برخی مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و دین‌شناختی سامان داده شده است. بررسی و نقد این نظریه و نقد آن نیز، هماهنگ با بررسی مبانی آن صورت می‌گیرد. مبانی به‌دست آمده در این نظریه، دچار چالش‌های جدی است که در صورت نقد آنها، بنای آن نظریه نیز، فرو خواهد ریخت. همچنین بررسی دیدگاه‌هایی که از نظر سیر تاریخی با پلورالیزم همراه‌اند، از نکته‌های مهم بحث از این نظریه است.

مجموعه حاضر، با همکاری صاحب‌نظران ارجمند و محققان گرامی حوزه علمیه، آقایان: مهدی عبداللهی، رضا میرزایی، سید مصطفی حسینی نسب و حسن پناهی آزاد گردآوری شده است که از ایشان تشکر و از درگاه خدای متعال، برای ایشان توفیق روز افزون و سلامت و سعادت آرزو می‌کنم.

هم‌چنین از اندیشمندان و پژوهشگران ارجمند حوزه و دانشگاه و مؤسسه‌های علمی و فرهنگی که با مطالعه این اثر، بیان دیدگاه‌ها و نقد و بررسی‌های خود، زمینه تقویت و دقت اثر را فراهم می‌آورند نیز، تشکر می‌کنم. به امید روزی که بشریت در سایه عنایت حقیقت‌متعالی خلیفه‌الهی حضرت حجة‌بن‌الحسن علیه‌السلام به مراتب برتر رشد عقلانی و معرفتی برسد. والسلام

عبدالحسین خسروپناه

حوزه علمیه قم

پاییز ۱۳۸۷

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی



## پیش گفتار

اصطلاح «کلام جدید» را نخستین بار شبلی نعمانی به کار گرفت و پس از وی، استاد شهید مطهری، بحث‌هایی با این عنوان ترتیب داد و اینک بحث و گفت‌وگو درباره آن، با گستردگی، در انجمن‌های حوزوی و دانشگاهی دنبال می‌شود. درباره چیستی کلام جدید و دلیل جدید گفتن آن، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد:

گروهی معتقدند که تنها ویژگی مشترک بین کلام قدیم و کلام جدید، واژه «کلام» است و این دو با یکدیگر تفاوت جوهری دارند؛ زیرا پرسش‌ها، پاسخ‌ها، روش‌ها، مبادی، مبانی و فضای دوران کلام قدیم، به طور کامل تفاوت یافته و باید با شیوه دیگری از موضوع‌های اعتقادی سخن گفت.

گروه دوم بر این باورند که تفاوت میان کلام قدیم و کلام جدید، تنها در شبهات و پرسش‌های مطرح در دنیای قدیم و دنیای جدید است و کلام جدید، ادامه کلام قدیم به شمار می‌آید.

گروه سوم می‌گویند که نوگرایی مخصوص موضوع‌های «کلام» است؛ یعنی چون کلام قدیم تنها به گزاره‌های ناظر به واقع پرداخته و به بحث‌های ارزشی، مانند گزاره‌های اخلاقی و حقوقی وارد نشده است و باید دانشی را که به گروه دوم می‌پردازد، کلام جدید خواند.

گروه چهارم، تجدّد را وصف مسائل کلامی دانسته‌اند؛ یعنی موضوع علم کلام در گذشته مسائلی مانند خداشناسی و معادشناسی بوده است، ولی امروزه مسائل جدیدی مانند

قلمرو دین، انسان‌شناسی، دین‌شناسی و... مطرح شده‌اند که سابقه‌ای در کلام قدیم ندارند. گروه پنجم، تجدد را وصف شبهات یا مسائل و دلایل و یا مؤیدات دانسته و تحوّل در علوم را منشأ این تجدد برشمرده‌اند.

دیدگاه برگزیده آن است که کلام جدید در مقام تعریف، متفاوت از کلام قدیم نیست و هر دو را باید در عنوان «کلام اسلامی» تعریف کرد. بر این اساس، کلام اسلامی دانشی است که به استخراج عقاید دینی از متون اسلامی می‌پردازد و پس از تنظیم، تبیین و اثبات با روش‌های مختلف، از آنها دفاع می‌کند. اما در مقام تحقّق، کلام جدید از نظام‌های هندسی مختلفی تشکیل شده که بسیاری از آنها، هیچ‌گونه سازگاری با کلام قدیم ندارند. به‌عنوان نمونه، در نگاه به تفکر فلسفی و کلامی غرب، می‌بینیم که از قرن شانزدهم با رواج فلسفه‌های آمپریسم، پوزیتیویسم، مدرنیسم و پست مدرنیسم، مکتب‌های کلامی، تفاوت عمیقی با یک‌دیگر دارند.

امروزه، بیشتر نظام‌های کلامی غرب با تفکر اومانیستی، انسان‌شناسی را بر خداشناسی مقدم کرده‌اند. پژوهشگر صاحب نظر، باید از گرفتاری در دگرگونی‌های اساسی تمدن غرب، در سده‌های اخیر، بپرهیزد، زیرا انحراف از مسیر تفکر و بی‌اعتباری کتاب مقدس، بزرگ‌ترین عامل سنت‌ستیزی و تجدد زدگی در این سرزمین شده است. بر این اساس، توجه به تحولات نوین و دغدغه خلوص دینی و نداشتن روحیه عافیت‌طلبی و سهل‌انگار و تقلیدی و نیز، پرهیز از خودباختگی فرهنگی، از ضرورت‌های متکلم است تا در ارائه راه حل مباحث کلامی کامیاب باشد. این امر، جز در سایه ورود به حوزه کلام جدید و تحقیق عمیق در متن مسائل آن، به‌دست نخواهد آمد.

اکنون که به هر رو، «تجدد» در حوزه مباحث اعتقادی راه یافته و هر روز مسئله‌ای جدید، فضایی دست نخورده را به حوزه این دانش می‌افزاید، پرسش‌های بی‌شماری در انتظار پاسخ‌های عقلانی و گره‌گشا نشسته‌اند که برای پاسخ به آنها باید با تمام توان وارد صحنه شد و برای رسیدن به هدف علم کلام، یعنی دفاع عقلانی از دین، کوشید.

این مجموعه، تنها به پاره‌ای از مباحث مهم و شاخص کلام جدید پرداخته است که عبارتند از: انتظارات بشر از دین، عقلانی بودن گزاره‌های دینی، زبان دین، عقل و دین،

علم و دین، قرآن و تئوری تحوّل و پلورالیسم دینی که هر یک از این موضوع‌ها در گستره تفکر دینی، نقشی تأثیرگذار و تعیین‌کننده دارند.

این مباحث با نگاهی برون‌متنی و بدون توجه به دین خاص، مسائلی را بررسی می‌کند که مشخصه‌های دین کامل، خردپذیر، قابل فهم و دسترسی و نجات بخش را می‌کاوند. به یقین، این چنین دینی است که از شأن و ضرورت دفاع برخوردار بوده و قابل عرضه به بشر برای تأمین سعادت دنیا و آخرت او خواهد بود. در تمام مباحث، نتیجه منطقی و مطلوب، نیل به اثبات تعالی دین مبین اسلام و وجود تمامی این ویژگی‌ها در آن است.

۱. مبحث «انتظار بشر از دین»، به این مسائل می‌پردازد که دین‌داران و عالمان دینی و در نگاهی عام، همه انسان‌ها، چه انتظارهایی از دین داشته باشند. پرسش متناظر با سخن نخست این است که آیا دین در حوزه‌های گوناگون علمی و مسائل مختلف زندگی بشر، از قبیل اجتماع، اقتصاد، انسان‌شناسی، سیاست، حقوق و به‌طور کلی، علوم انسانی، حضور و دخالت دارد یا نه؟ به عبارت دیگر، انتظار بشر از دین به این پرسش منتهی می‌شود که حضور دین در زندگی انسان، حضور حداقلی است یا حداکثری و در هر دو صورت، مدعیان، چه دلایلی بر اثبات ادعای خود دارند؟

۲. «عقلانی بودن گزاره‌های دینی»، به بررسی اثبات‌پذیری و خردپذیری گزاره‌های دینی برگرفته از متون دینی می‌پردازد. روشن است که این امر نیز، نیازمند ارائه تعریفی برگزیده از دین است. اثبات‌پذیری و عقلانی بودن گزاره‌های هر دین را باید با اصول عقلانی و عقلایی سنجید تا به میزان خردپذیری یا خردگریزی آنها دست یافت. بهره‌مندی از مبانی قطعی، از جمله ختم به بدیهیات اولیه و گزاره‌های پایه، ویژگی بارز و تکیه‌گاه محکم گزاره‌های خردپذیر است.

۳. «رابطه عقل و دین»، از دیرباز مورد توجه دین‌داران بوده و همواره ایشان را به این اندیشه واداشته که اساساً عقل و دین چه نسبتی باهم دارند و در صورت بروز تعارض میان آن دو، راه حل چیست؟ آیا باید دین را به نفع عقل کنار نهاد یا عقل را به سود دین گذاشت؟ این گفتار با بررسی دیدگاه‌های مختلف در این‌باره، راه حل و شکل منطقی

برقراری همراهی میان عقل و دین را ارائه کرده است. البته از دیدگاه اسلام، این دو، هیچ مخالفت و جدایی با هم نداشته و هر دو برای بشر حجّت الهی‌اند.

۴. «زبان دین»، مبحثی است که از جهاتی با رشته‌هایی از جمله، فلسفه تحلیل زبانی، فلسفه زبان، مناہج التفسیر و هرمنوتیک، در ارتباط است. پرسش این گفتار این است که آیا متن دین نیز، برای بیان احکام و آموزه‌های خود از قواعد گفتار و محاوره‌ای و زبان طبیعی بهره می‌برد یا زبان دین، ویژه خود دین بوده و ممکن است دسترسی به آن برای انسان عادی امکان‌پذیر نباشد؟ برای دستیابی به معنای مدّ نظر در متن دین، باید از کدام تئوری از تئوری‌های معنا پیروی کرد؟ در این حوزه، بسیاری از نویسندگان غربی به اظهار نظر پرداخته‌اند که برخی از آنها به نفی بنیاد دین می‌انجامد.

ما معتقدیم که دین با بیان آموزه‌های خود از طریق زبانی قابل فهم، روشن و برخوردار از قواعد دستوری و محاوره‌ای و نیز، هم‌سازی با زبان طبیعی بشر، آموزه‌ها و دستورهای خود را، به‌طور آشکار، در دسترس بشر قرار داده است.

۵. موضوع «علم و دین» نیز، از جهتی همانند مبحث «عقل و دین» است، زیرا هدف مهم از آن بحث، رسیدن به راهی برای سازگاری یافته‌های علمی با محتوای دین است. پرسش‌های مهم این گفتار، نخست این است که نسبت علم و دین چیست؟ دوم این‌که چگونه می‌توان علم را دینی دانست؟ و سوم این‌که معیار دینی کردن یا دینی دانستن علم چیست و آیا اساساً این هدف گذاری درست و پذیرفتنی است؟

۶. جست‌وجوی نظر «قرآن» دربارهٔ مراحل آفرینش انسان از سویی و ارزیابی نظریه‌ها و فرضیه‌های موجود در این حوزه - به‌طور مشخص «نظریهٔ تحوّل» که از داروین و لامارک برجای مانده - از سوی دیگر، مبحث مهمی با عنوان قرآن و تئوری تحوّل را تشکیل داده است. در این گفتار، ضمن بیان دیدگاه‌های دانشمندان و متفکران طرفدار این تئوری و دیدگاه‌های مخالفان آن، برای دستیابی به دیدگاه قرآن کریم راه سپرده و کوشیده‌ایم تا مسئله را با استفاده از خود قرآن، به سرانجام برسانیم.

۷. «پلورالیسم دینی» یکی از مباحث دامنه‌دار، مهم و رایج در دوران حاضر است. چپستی پلورالیسم، مبانی، عوامل پیدایی، رویکردهای درونی آن، تفاوت آن با نظریه تساهل،

روش‌شناسی نظریه‌های مطرح در این باره، تفکیک پلورالیسم در دو حوزه صدق و نجات بخشی و بالأخره، تحلیل، ارزیابی و نقد این نظریه، مباحث این گفتار را تشکیل داده‌اند. بدین وسیله از پژوهشگران ارجمند، آقایان: رضا میرزایی (انتظارات بشر از دین)، حسن پناهی آزاد (عقلانی بودن گزاره‌های دینی، زبان دین، عقل و دین، علم و دین و قرآن و تئوری تحوّل) و حسن اسماعیل پورنیازی (پلورالیسم دینی) که این‌جانب را در امر گردآوری و تنظیم این اثر یاری کرده‌اند، سپاس‌گزاری می‌کنم و از خداوند منان توفیق و سعادت ایشان را خواستارم.

عبدالحسین خسروپناه  
قم، زمستان ۱۳۸۷

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

## ۱

### چیستی دین

مفاهیم نظری، به ویژه مفاهیمی که با انسان ارتباط دارند، به طور عمده معرکه آرا واقع می‌شوند. مفهوم «دین» نیز، از این وضعیت مستثنا نیست؛ به همین دلیل، همواره در کانون دیدگاه‌های گوناگون قرار داشته است و تاکنون، صاحب‌نظران به توافق مشترکی درباره آن دست نیافته‌اند.

البته این پیچیدگی، بدان معنا نیست که انسان‌ها به طور کلی از درک آن عاجز باشند. به تعبیر رابرت هیوم:

دین به اندازه‌ای ساده است که هر بچه عاقل و بالغ یا آدم بزرگ می‌تواند یک تجربه دینی حقیقی داشته باشد و به اندازه‌ای جامع و پیچیده است که برای فهم کامل و بهره‌گیری تام از آن، نیازمند به تجزیه و تحلیل می‌باشد.<sup>۱</sup>

میرچا الیاده نیز، این چنین بر این نکته مهم تصریح می‌کند:

شاید هیچ کلمه دیگری غیر از این نباشد که همواره و آشکارا خیلی صاف و ساده به کار برود؛ ولی در واقع نمایانگر نگرش‌هایی باشد که نه فقط بسیار متفاوتند، بلکه گاه، مانعة‌الجمع‌اند.<sup>۲</sup>

به هر حال، تعریف‌های متفاوت و گوناگونی از «دین» شده است و حتی برخی دین‌شناسان، نظر به مشکلاتی که تعریف دین را احاطه کرده و آن را امری دشوار و مناقشه‌انگیز کرده است، مسئله تعریف دین را خان اول در وادی هفت‌خان دین‌شناسی نامیده‌اند!<sup>۳</sup>

۱. رابرت هیوم، ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۱۸.

۲. میرچا الیاده، فرهنگ و دین، ویرایش: بهاء‌الدین خرماهی، ص ۲۰۲.

۳. همایون همتی، شناخت دانش ادیان، ص ۲۰.

### ضرورت بحث از تعریف دین

منطق دانان در شناخت علوم و مسائل آن، شش پرسش عمده را مطرح کرده و آنها را بر اساس ترتیب منطقی، به صورت زیر طبقه‌بندی می‌کنند:

۱. تحلیل مفهوم (بیان «ما»ی شارحة الاسم)؛
۲. پرسش از هستی و تحقق (بیان هلیه بسیطه)؛
۳. تحلیل ماهوی (بیان «ما»ی حقیقی)؛
۴. پرسش از چگونگی، خواص و احکام (بیان هلیه مرکبه)؛
۵. پرسش از سبب تحقق (لم ثبوتی)؛
۶. پرسش از دلیل تحقق (لم اثباتی).

جستار روشمند در هر زمینه معرفتی، از نظر منطقی، مرهون رعایت ترتیب منطقی مطالب است. بنابراین، پیش از پرداختن به خواص، آثار و احکام هر امری و حتی پیش از پرداختن به بحث از اثبات و نفی یک امر، باید تعریف روشن و متمایزی از آن به دست داد.<sup>۱</sup>

بنابراین، مباحث دین‌پژوهی، از جهت موضوع شناسی، نیازمند تعریف «دین» هستند و تعریف دین، یکی از مبادی تصویری مباحث دین‌پژوهی است. از سوی دیگر، علت بسیاری از اختلاف‌ها و چالش‌های موجود در حوزه دین‌پژوهی، گوناگونی این تعریف‌ها و تصوورهاست و در واقع، اندیشمندان به‌جای نزاع علمی و معنوی در دام نزاع‌های لفظی گرفتار شده‌اند.

### تعریف لغوی دین

«دین» در لغت به معنای اطاعت، جزا، خضوع، تسلیم و... است؛<sup>۲</sup> اما باید توجه داشت که تعریف‌های لغوی دین در زبان‌های گوناگون، یعنی همان مطلب «ما»ی شارحة‌الاسم در مباحث دین‌پژوهی، مشکلی را حل نمی‌کند و آنچه مهم است، شناخت واقعیت و ماهیت دین و شاید مصداق مورد بحث است. حتی مباحث زبان‌شناختی از قبیل این که «آیا این

۱. محمدتقی جعفری، فلسفه دین، ص ۲۰.

۲. راغب اصفهانی، مفردات، ذیل واژه «دین».



الفاظ برای ماهیات و ذوات اشیاء وضع شده‌اند یا برای معانی عرفیه» نیز، در بحث ما کارساز نیست، زیرا این‌گونه مباحث، مشکل معرفتی را حل نمی‌کنند؛ پس باید به دنبال تعریف اصطلاحی دین باشیم.

### تعریف اصطلاحی دین

پیش از ورود به بیان تعریف‌های مختلف از دین، ذکر چند نکته، ضروری است:

۱. غرض از تعریف، تمایز نهادن بین شیء تعریف شده و غیر آن است که گاه با تمایز ذاتی تحقق می‌پذیرد و گاه با تمایز عرضی؛ تعریفی که تأمین‌کننده تمایز ذاتی باشد، «حد» نام دارد و تعریفی که بیانگر تمایز عرضی باشد، «رسم» نامیده می‌شود. اگر در تعریف حدی همه ذاتیات جمع شود، «حد تام» و اگر برخی از آنها لحاظ شود، «حد غیر تام» خوانده می‌شود. انواع دیگر تعریف‌ها، مانند تعریف‌های لفظی و لغوی، اشاره‌ای، کنایه‌ای و... نیز، در منطق مطرح شده‌اند.

۲. بیان همه ذاتیات یک شیء و درج همه آنها در تعریف، بسیار دشوار است. ولی از آن‌جا که دین، موجودی اعتباری است، تعریف به ذاتیات در آن معنا ندارد. اما باید توجه داشت که شرط اساسی در تعریف، آن است که جامع افراد و مانع اغیار باشد؛ به عبارت دیگر، دارای وضوح مفهومی و انطباق مصداقی باشد.

۳. آسیب‌شناسی تعریف دین: در یک تقسیم‌بندی کلان می‌توان دین را به «دین محقق» و «دین حق» تقسیم کرد. دین حق، همان دین آسمانی و الهی است که از سوی خداوند متعال برای هدایت انسان‌ها بر پیامبران نازل شده و پس از نزول، گرفتار تحریف به زیادت و نقیصه نشده باشد؛ ولی دین محقق، مجموع اعتقادات و مناسکی است که انسان‌ها بدان رو آورده و در زندگی دنیوی از آن بهره می‌برند؛ اعم از این‌که منشأ الهی داشته باشد یا مردمی، تحریف شده باشد یا در صیانت و سلامت کامل به سر برود.

حال باید گفت که ارائه تعریفی جامع و مانع از دین محقق که تمام ادیان تاریخ بشر را - که از صدها دین و مذهب تجاوز می‌کنند - در برگیرد، با موانع و مشکلاتی مواجه است که آن را کاری دشوار و تا حدودی ممتنع جلوه می‌دهد. برخی از این مشکلات و آفت‌ها عبارتند از:

۳-۱. اختلاف در روش‌شناسی تعریف دین: دین‌پژوهان در تعریف دین، از روش یکسانی بهره نمی‌گیرند. برخی با استفاده از منابع دینی به تعریف دین می‌پردازند که بی‌شک تعریف‌های ارائه شده، به دلیل گوناگونی منابع دینی، متنوع خواهد بود. در مقابل، عدّه‌ای از پژوهشگران، روش‌های برون‌دینی، مانند پدیدارشناختی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، کارکردگرایی، فلسفی، مراجعه به دین‌داران و... را در پیش گرفته‌اند که هر یک از این روش‌ها، تعریف یا تعریف‌های متعددی را به ارمغان می‌آورند.

۳-۲. اختلاف در مصداق‌های دین، به عنوان ابزار شناخت ماهیت دین: اساسی‌ترین مشکل در تعریف دین، کثرت اختلاف در مناسک و اعتقادات موجود در ادیان است. از این رو، بعضی از تعریف‌های ارائه شده در مکتب‌های فلسفی و اجتماعی، مانند مارکسیسم را نیز شامل می‌شوند. از سوی دیگر، دایره برخی تعریف‌ها، چنان محدود است که تمامی افراد و مصداق‌های دین را شامل نمی‌شود.

مشکل اساسی در تعریف دین، این است که اگر بخواهیم تعریف جامع و مانعی از آن ارائه کنیم، در ابتدا باید به مشترکات تمام ادیان توجه کنیم؛ حال آن‌که هنوز این مسئله در فلسفه دین، حل نشده است که آیا همه ادیان موجود - نه ادیان واقعی تحریف نشده - امور یا امر مشترکی دارند تا بتوان بر اساس آن مشترکات، تعریف جامع و مانعی را ارائه کرد یا خیر؟ پذیرش نظریه «شبهت خانوادگی»<sup>۱</sup> ویتگنشتاین از سوی بعضی از فیلسوفان دین، مانند پذیرفتن این معناست که هیچ‌گونه امر مشترکی میان ادیان، وجود ندارد.

۳-۳. خلط میان دین و دین‌داری: کسانی که با روش تجربی و کارکردگرایی، دین را تعریف کرده‌اند، گاهی میان عملکرد دین‌داران با پیامدهای دین، تمایز قائل نشده و رفتارهای منفی دین‌داران را در تعریف دین گنجانده‌اند.

۳-۴. نداشتن مصداق محسوس و مادی برای دین: هر چند مفاهیم دارای مصداق‌های حسّی نیز، از نداشتن تعریف جامع و مانع رنج می‌برند، ولی مفاهیمی که مصداق حسّی ندارند، گرفتار ابهام بیشتری هستند که دین نیز، یکی از این مفاهیم است که از مصداق‌های حسّی و قابل اشاره حسّی، برخوردار نیست.

1. Family Resemblance.

۵-۳. تأثیر پیش فرض‌ها در تعریف دین: برخی، چستی دین را نخستین مسئله دین پژوهی دانسته‌اند، درحالی‌که تعریف دین باید در مراحل انجامین دین پژوهی قرار گیرد، زیرا پیش فرض‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، جهان‌بینی و ایدئولوژی‌ها، بر تعریف دین اثر می‌گذارند و همین امر باعث اختلاف در تعریف‌های دین شده است. برای نمونه، اگر محقق دین پژوه، باور صادق مدلل را ممکن بداند و در تئوری‌های صدق، به نظریه مطابقت رو آورد، یعنی شناخت صادق را شناخت مطابق با واقع بداند و در بحث معیار شناخت، نظریه مبناگروی را بر نظریه‌های پراگماتیسم و انسجام‌گرایی مقدم بدارد، به عبارت دیگر، نسبی‌گرا نباشد، وجود حقایق دینی را می‌پذیرد و معیاری را برای کشف آنها معرفی می‌کند و براساس آن، به تعریف رئالیستی از دین رو می‌آورد. ولی اگر دین پژوهی، نسبی‌گرا باشد و معیار معرفت را انکار کند، نمی‌تواند به تعریف ثابتی دست یابد.

نتیجه این‌که تعریف دین، زاییده مبانی گوناگون است.

۶-۳. پرسش از درون‌دین یا برون‌دین: یکی دیگر از عوامل اختلاف در تعریف دین، این است که عده‌ای برای رسیدن به حقیقت دین، مراجعه به وحی و متون دینی را پیشنهاد می‌دهند و از ابزارها و روش‌های برون‌دینی پرهیز می‌کنند. گروهی نیز، روش‌های برون‌دینی را ترجیح می‌دهند.

علاوه بر اختلاف در متون دینی ادیان مختلف، تفاوت در مدل‌های عقلی در مکتب‌های فلسفی نیز، به چالش میان تعریف‌های دین می‌افزاید.

۷-۳. به‌کار بردن مفاهیم مبهم و کیفی در تعریف‌های دین: پاره‌ای از نویسندگان، به‌جای روشن کردن مفهوم دین، با به‌کارگیری مفاهیم پیچیده و مبهم‌تر از آن، بر ابهام این واژه می‌افزایند.

۸-۳. استفاده از تعریف‌های لغوی و لفظی، به‌جای تعریف‌های اصطلاحی: گروهی از متکلمان و دین‌شناسان، برای تبیین دین، به معانی لغوی آن، اطاعت، جزا، خضوع و... روی آورده‌اند و یا این‌که به فرهنگ‌های واژه‌ای دین،<sup>۱</sup> مراجعه کرده‌اند؛ درحالی‌که پیش از این گفتیم، هیچ‌یک از این روش‌ها به شناخت واقعیّت دین کمک نمی‌کنند؛ به‌ویژه با

توجه به این نکته زبان‌شناختی که الفاظ، برای ماهیت و ذات اشیاء وضع نشده‌اند. ۳-۹. تحریف پاره‌ای از ادیان محقق: بسیاری از ادیان در طول تاریخ حیات خود، دست‌خوش تحریف به زیادت یا نقیصه شده‌اند و همین امر، موجب پیدایش فرقه‌ها و مذهب‌های گوناگون شده است که این تحریف متنی و معرفتی ادیان و مذاهب در اختلاف تعریف دین، نقش به‌سزایی دارد.

۳-۱۰. نگرش جزء نگرانه، به جای کل نگرانه: بسیاری از تعریف‌ها، به یک یا چند بُعد از ابعاد دین - آن هم دین خاص - توجه کرده‌اند و یا به ویژگی‌هایی توجه داشته‌اند که در همه ادیان تجلی ندارند. از این رو، تعریف دین به سرنوشت قصه فیل در «مثنوی مولوی» دچار شده است.

۴. آخرین نکته‌ای که باید پیش از ورود به بیان تعریف از دین، به آن پرداخت، دسته‌بندی تعریف‌های گوناگونی است که دین‌پژوهان با وجود این همه موانع در تعریف دین، عرضه کرده‌اند:

#### دسته‌بندی تعریف‌های ارائه شده درباره دین

در گام نخست باید تعریف‌های مطرح شده درباره دین را براساس روش درون‌دینی و برون‌دینی تقسیم کرد.

پاره‌ای از تعریف‌های دین، با مراجعه به متون دینی (آیه و روایت‌ها) به دست می‌آیند و دسته دیگر با نگاه برون متون دینی به تعریف‌های جامعه‌شناسانه، روان‌شناسانه، پدیدارشناسانه، معرفت‌شناسانه و کارکردگرایانه پرداخته‌اند.

از سوی دیگر، تعریف‌های برون دینی براساس توجه به وجود یا توجه به ماهیت، به تعریف‌های وجودی و ماهیتی، یا تعریف در مقام بایستی و تعریف در مقام هستی دین تقسیم می‌شوند. برخی از دین‌پژوهان، در تعریف دین، به مقام بایستی دین توجه کرده‌اند و برای مثال گفته‌اند: «دین عبارت است از مجموعه‌ای از آموزه‌ها و گزاره‌هایی که از سوی خداوند، در اختیار بشر قرار می‌گیرد». عده‌ای دیگر نیز، بر مقام تحقق و وجود دین، یعنی دین محقق و نازل شده در حیات اجتماعی انسان‌ها و یا دین وارد شده در کتاب و سنت توجه کرده‌اند.

فیلسوفان دین که به تبیین عقلانی بودن باورهای دینی و درستی و نادرستی گزاره‌ها و آموزه‌های دینی می‌پردازند، در تعریف‌های خود به مقام بایستی دین توجه دارند. ولی متکلمان در تعریف دین به دین نازل شده در کتاب و سنت و متون دینی روی می‌آورند. از سوی دیگر، تعریف‌های جامعه‌شناسان، روان‌شناسان و مردم‌شناسان که بیشتر به پژوهش درباره پدیده‌های روانی و اجتماعی نظر دارند و با صرف نظر از درستی و نادرستی ادعاهای دینی، درصدد تبیین روابط علی و معلولی میان دین و پدیده‌های عینی هستند، از سنخ تعریف‌های ناظر به مقام تحقق دین شمرده می‌شوند.

شایان ذکر است که اندیشه‌وران اسلامی پیشین، افزون بر رویکرد معرفت‌شناسانه، رویکرد کارکردی نیز به دین داشته‌اند و ضمن بیان حقانیت و درستی مدعیات دینی، درباره آثار، غایات و فواید معرفتی و غیر معرفتی دین‌شناسی و دین‌باوری نیز، سخن گفته‌اند و فواید اخروی و دنیوی بسیاری را به دین نسبت داده‌اند.

البته نباید توجه به رویکرد کارکردی به دین را با روش کارکردگرایانه و پراگماتیستی به دین، یکسان انگاشت، زیرا روش پراگماتیستی، صدق را مترادف منفعت می‌داند. ولی روش رئالیستی، صدق و حقیقت را به مطابقت با واقع تفسیر می‌کند. فیلسوفان و متکلمان اسلامی، روش رئالیستی را در گزاره‌ها و آموزه‌های دینی می‌پذیرند، ولی کارکردهای دین را نیز، انکار نمی‌کنند. درحالی که طرف‌داران روش پراگماتیسم، کارکردهای دین را قبول دارند، ولی روش رئالیستی و حقانیت به معنای مطابقت با واقع را نمی‌پذیرند.

در یک تقسیم دیگر، تعریف‌های دین را می‌توان به شش گونه ارائه کرد:

۱. تعریف‌های کارکردگرایانه؛
۲. تعریف‌های اخلاق‌گرایانه؛
۳. تعریف‌های ماهوی و معرفتی؛
۴. تعریف‌های غایت‌گرایانه؛
۵. تعریف‌های طبیعت‌گرایانه؛
۶. تعریف‌های ترکیبی و عام.

اکنون پس از بیان دسته‌بندی‌های مختلف تعریف‌ها، به بررسی تعریف‌های دینی از

دیدگاه قرآن، روایات، متفکران اسلامی و متفکران غربی می‌پردازیم:

## دین در قرآن

واژه «دین» در «قرآن کریم» ۹۲ بار با معانی ذیل به کار رفته است:

۱. دین به معنای «جزا و پاداش»؛ ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾<sup>۱</sup>، ﴿إِنَّمَا تُوْعَدُونَ لَصَادِقٌ \* وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ﴾<sup>۲</sup>.
۲. دین به معنای «اطاعت و بندگی»؛ ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾<sup>۳</sup>.
۳. دین به معنای «ملک و سلطنت»؛ ﴿وَقَتْلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾<sup>۴</sup>، ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾<sup>۵</sup>.
۴. دین به معنای «شریعت و قانون»؛ ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِلَّهِ الدِّينُ﴾<sup>۶</sup>.
۵. دین به معنای «ملت»؛ ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِثْلَ آبِرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾<sup>۷</sup>.
۶. دین به معنای «تسلیم»؛ ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾<sup>۸</sup>، علامه طباطبائی، کلمه اسلام را در این آیه شریفه به تسلیم در برابر معارف و احکامی که از مقام ربوبی می آید و به وسیله رسولان بیان می شود، تفسیر می کند و اختلاف شریعت‌ها را به کمال و نقص برمی گرداند.<sup>۹</sup> امیر مؤمنان علی علیه السلام نیز، در حدیثی می فرماید: «الاسلام هو التسليم».<sup>۱۰</sup>
۷. دین به معنای «اعتقادات»؛ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾<sup>۱۱</sup>.

۱. فاتحه، آیه ۴.

۲. ذاریات، آیه ۵ و ۶.

۳. زمر، آیه ۱۱.

۴. بقره، آیه ۱۹۳.

۵. انفال، آیه ۳۹.

۶. کافرون، آیه ۶.

۷. انعام، آیه ۱۶۱.

۸. آل عمران، آیه ۱۹.

۹. طباطبائی، المیزان، ج ۳، ص ۱۲۰.

۱۰. ری شهری، میزان الحکمه، ج ۴، ص ۵۲۷، ح ۸۱۱.

۱۱. بقره، آیه ۲۵۶.

علامه طباطبائی در تفسیر این آیه شریفه می‌فرماید:

دین، سلسله‌ای از معارف علمی است که اعمالی را به‌دنبال دارد. پس می‌توان گفت: دین، اعتقادات است و اعتقاد و ایمان، از امور قلبی به شمار می‌روند که اکراه و اجبار بر آنها حکومت نمی‌کند. اکراه در اعمال ظاهری، افعال و حرکات بدنی و مادی اثر دارد.<sup>۱</sup>

### دین در روایات

پیشوایان دین اسلام، دین را به ارکان و ویژگی‌هایش، از جمله ایمان، یقین، حبّ و بغض قلبی، معرفت داشتن، دوستی و ورزیدن، اخلاق نیکو، نورانیت، عزت، طلب علم، مایه حیات و مانند اینها تفسیر کرده‌اند؛ از جمله امیر مؤمنان علی علیه السلام در این باره می‌فرماید:

- «غایه الدین، الایمان».<sup>۲</sup>
- «إِنَّ الدِّينَ كَشَجَرَةٍ، أَصْلُهَا الْيَقِينُ بِاللَّهِ».<sup>۳</sup>
- «إِنَّ أَفْضَلَ الدِّينِ، الْحُبُّ فِي اللَّهِ وَ الْبَغْضُ فِي اللَّهِ».<sup>۴</sup>
- «أَوَّلُ الدِّينِ، مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهَا التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ».<sup>۵</sup>
- «إِعْلَمُوا أَنَّ كَمَالَ الدِّينِ، طَلَبُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلُ بِهِ».<sup>۶</sup>
- «الدِّينُ وَ الْأَدَابُ، نَتِيجَةُ الْعَقْلِ».<sup>۷</sup>
- «الدِّينُ، لَا يَصْلِحُهُ إِلَّا الْعَقْلُ».<sup>۸</sup>
- «أَصْلُ الدِّينِ، أَدَاءُ الْأَمَانَةِ وَ الْوَفَاءُ بِالْعَهْدِ».<sup>۹</sup>
- «غَايَةُ الدِّينِ، الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ إِقَامَةُ الْحُدُودِ».<sup>۱۰</sup>

۱. المیزان، ج ۲، ص ۳۴۳.

۲. میزان الحکمه، ج ۳، ص ۳۷۱ - ۳۸۷.

۳. همان.

۴. همان.

۵. نهج البلاغه، خطبه اول.

۶. میزان الحکمه، ص ۳۷۱ - ۳۸۷.

۷. همان.

۸. همان.

۹. همان.

۱۰. همان.

۱- «لا حياة الا بالدين».

۲- «الدين، نور».

۳- «الدين، عز».

پیامبر اسلام ﷺ، در این باره می فرماید: «الخلق الحسن، نصف الدين».

امام باقر علیه السلام نیز، درباره دین می فرماید: «الدين، هو الحب و الحب هو الدين».

امام صادق علیه السلام نیز، دین را مترادف محبت تعریف کرده اند: «هل الدين الا الحب».

### ارزیابی تعریف‌های دین در قرآن و روایات

بسیاری از تعبیر درباره دین در متون اسلامی، از جمله معنای «جزا»، ملک، سلطنت و ... ارتباطی به مقصود ما از دین در مباحث دین‌پژوهی ندارند و این اشاره‌ها وابسته به صفات و افعال الهی اند. پاره‌ای دیگر از تعبیر، از جمله آیه ۱۱ سوره «زمر» و احادیثی مانند: «غاية الدين، الايمان» و «ان شجرة الدين، اصلها اليقين بالله» نیز، به تبیین دین‌داری ناظرند، نه بیان حقیقت دین. بنابراین، قلم عربی فقط دین به معنای «اعتقادات»، با مباحث دین‌پژوهی ارتباط دارد، چرا که اعتقادات، بخشی از حقیقت دین را تشکیل می‌دهند. ولی از مجموع آیات و روایات می‌توان دین را به «مجموعه‌ای از معارف، احکام و اخلاق» و در یک کلام «ما جاء به النبي» تفسیر کرد.

### چکیده:

۱. تعریف دین به عنوان یکی از مبادی تصویری مباحث دین‌پژوهی، بر دیگر مسائل مقدم است و ضرورت دارد.

۲. دین در لغت، به معنای اطاعت، جزا، خضوع و ... است، ولی تعریف لغوی این واژه، مشکل ما را حل نمی‌کند.

۱. همان.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

۵. العروس الحویزی، تفسیر نورالتقلین، ج ۵، ص ۲۸۵، ح ۴۹.

۶. میزان الحکمه، ج ۳، ص ۳۹۵.



۳. آسیب‌ها و مشکلات تعریف دین عبارتند از: اختلاف در روش‌شناسی، اختلاف در مصداق‌ها، آمیختن بحث دین با دین‌داری، نداشتن مصداق محسوس برای دین، تأثیر پیش‌فرض‌ها، پرسش از درون یا برون‌دین، به‌کار بردن مفاهیم کیفی، استفاده از تعریف‌های لغوی، تحریف پاره‌ای از ادیان محقق و نگرش جزء نگرانه به جای کل نگرانه.

۴. تعریف‌های اصطلاحی، در ابتدا به درون‌دینی و برون‌دینی، تقسیم می‌شوند.

۵. تعریف‌های دین، در یک تقسیم دیگر، به شش قسم تقسیم می‌شوند:

کارکردگرایانه، اخلاق‌گرایانه، ماهوی، غایت‌گرایانه، طبیعت‌گرایانه و ترکیبی.

۶. واژه «دین» در قرآن در این معانی به‌کار رفته است: «جزا»، «بندگی»، «سلطنت»،

«شریعت»، «ملت»، «تسلیم»، «اعتقادات».

۷. دین در روایت‌ها در این معانی به‌کار رفته است: «ایمان»، «یقین»، «حب و بغض

قلبی»، «معرفت»، «دوستی و رزیدن» و ...

۸. از مجموع معانی به‌کار رفته در «قرآن» و روایت‌ها، تنها معنای «اعتقادات» با

مباحث دین‌پژوهی ارتباط دارد.

### پرسش:

۱. چرا مباحث دین‌پژوهی نیاز به تعریف دین دارند؟

۲. دین در لغت به چه معناست؟ آیا تعریف لغوی دین، مشکل مباحث دین‌پژوهی را

حل می‌کند یا نه؟

۳. موانع تعریف اصطلاحی دین را بیان کنید.

۴. مهم‌ترین مشکل در تعریف دین چیست؟

۵. تعریف درون‌دینی و برون‌دینی از دین را توضیح دهید.

۶. اقسام شش‌گانه تعریف‌های دین را نام ببرید.

۷. دین در قرآن به چه معنایی به‌کار رفته است؟

۸. دین در روایت‌های اسلامی به چه معنایی به‌کار رفته است؟

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

## بررسی تعریف‌ها دین

در درس گذشته، به تعریف دین در کتاب و سنت پرداختیم، حال در این درس، به بررسی تعریف‌های اصطلاحی دین، در فرهنگ اسلام و غرب، می‌پردازیم.

### تعریف متفکران اسلامی

متفکران اسلامی، با توجه به مسئله ضرورت بعثت انبیا و رسیدن انسان به قرب الهی و تکامل او به عنوان هدف اصلی و اساسی دین که از طریق فلسفه و علم، تحصیل‌ناپذیر است، به ویژگی مشخصی، چون احساس معنوی، اعتقادات، اخلاق، احکام، اعمال و مناسک، به صورت جداگانه بسنده نکرده و با توجه به تعریف‌های لغوی، قرآنی و حدیثی، به تعریف‌های اصطلاحی دین، دست زدند. اکنون به پاره‌ای از این تعریف‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. علامه طباطبایی دین را این‌گونه تعریف می‌کند: «مجموع این اعتقاد (به خدا و زندگی جاودان) و مقررات متناسب با آن، که در مسیر زندگی مورد عمل قرار گیرد».<sup>۱</sup>
۲. آیه‌الله مصباح یزدی: «دین، اصطلاحاً به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و دستورات عملی متناسب با این عقاید است».<sup>۲</sup>
۳. آیه‌الله جوادی آملی: «مراد از دین، مکتبی است که از مجموعه عقاید، اخلاق،

۱. طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۳.

۲. مصباح یزدی، آموزش عقاید، ص ۱۱.

قوانین و مقررات اجرایی تشکیل شده است و هدف آن، راهنمایی انسان برای سعادت‌مندی است.<sup>۱</sup>

۴. آیه‌الله سبحانی: «دین، یک معرفت و نهضت همه‌جانبه به سوی تکامل است که چهار بُعد دارد: اصلاح فکر و عقیده، پرورش اصول عالی اخلاق انسانی، حُسن روابط افراد اجتماع و حذف هرگونه تبعیض‌های ناروا».<sup>۲</sup>

۵. سید مرتضی علم الهدی: «دین، عبارت است از آنچه پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به سوی آن دعوت کرده است».<sup>۳</sup>

۶. مقداد السیوری: «دین، عبارت از طریقت و شریعت است».<sup>۴</sup>

۷. الطیب البصری المعتزلی: «دین، به معنای تدبیر و ورزیدن به طاعات و اجتناب از محرّمات است».<sup>۵</sup>

۸. سعدالدین تفتازانی: «دین، عبارت است از قوانین الهی که وضع شده‌اند تا صاحبان عقل را با اختیار خودشان به خیر بالذات نائل سازند».<sup>۶</sup>

۹. دکتر عبدالکریم سروش: «دین، عبارت است از کتاب و سنت؛ دین، ارکان و اصول و فروع دین نازل بر نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است. دین، عبارت است از متون دینی و اصول و رفتار پیشوایان دینی؛ دین، یعنی کتاب و سنت و تاریخ زندگی پیشوایان دینی».<sup>۷</sup>

همان‌طور که روشن است در برخی از این تعریف‌ها، بین «دین» و «تدبیر» جمع شده است؛ مانند تعریف هفتم و در برخی دیگر، میان دین و متون دینی؛ مثل تعریف نهم.

### تعریف‌های متفکران غربی

همان‌طور که پیش از این گفته شد، تعریف‌های دین را می‌توان به شش قسم «کارکردگرایانه»، «اخلاق‌گرایانه»، «غایت‌گرایانه»، «طبیعت‌گرایانه»، «ماهیت‌گرایانه» و

۱. جوادی آملی، انتظار بشر از دین، ص ۲۴.

۲. سبحانی، فصلنامه نقد و نظر، ش ۲، ص ۱۹.

۳. اشرف‌الدین صاعد البریدی، الحدود و الحقایق، ص ۱۶ (به نقل از کلام جدید، ص ۳۳).

۴. مقداد السیوری، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، ص ۱۴.

۵. الطیب البصری المعتزلی، المعتمد فی اصول الدین، ص ۱۹۲ (به نقل از کلام جدید، ص ۳۳).

۶. سعدالدین تفتازانی، شرح العقائد النسفی، ج ۱، ص ۶ (به نقل از کلام جدید، ص ۳۴).

۷. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تنویریک شریعت، ص ۲۵، ۷۹، ۱۲۱ و ۲۵۵.

«ترکیبی» تقسیم کرد. ما در این بخش با بیان هریک از این اقسام، برخی از تعریف‌های ارائه شده از سوی متفکران غربی را نیز نقل می‌کنیم.

#### ۱. تعریف‌های ماهیت‌گرایانه

تعریف‌های سنتی، بر اساس آنچه در منطق تعریف ارسطویی تأکید می‌شود، در مقام نشان دادن هویت دین هستند؛ یعنی: دین از چه مقوله‌ای است و عناصر مؤلفه و مقومات ماهوی آن چیست.

(الف) هربرت اسپنسر: «دین، اعتراف به این حقیقت است که کلیه موجودات، تجلیات نیرویی هستند که از علم و معرفت ما فراتر است».<sup>۱</sup>

(ب) برادلی: «دین، بیش از هر چیز، کوششی است برای آن‌که حقیقت کامل خیر را در تمام وجوه هستی مان باز نماییم».<sup>۲</sup>

(ج) رویل: «دین، ادراک رابطه‌ای است بین جان بشر و جان مجهول‌الکنهی که انسان، تسلط او را بر خود احساس و نعمت جوار او را آرزو می‌کند».<sup>۳</sup>

(د) سارتر: «دین، طرح انسان برای خدا شدن است».<sup>۴</sup>

(ه) لغت‌نامه آکسفورد: «دین، عبارت است از شناسایی انسان از قدرت نادیدنی برتر».<sup>۵</sup>

علاوه بر تعریف‌ها گفته شده، غالب تعریف‌ها متفکران اسلامی نیز، از این قسمند. متفکران دیگری هم‌چون: ماکس مولر، بونهافر، تایلر، هولاک الیس، اسپنگلر، شاکول، هولباخ، سانتانیا، اتو، کاسیرر و جان دیویی نیز، به تعریف ماهیت‌گرایانه روی آورده‌اند.

این دسته از تعریف‌ها درستند، ولی بیشتر آنها در برگیرنده تمام بخش‌های مختلف دین نیستند.

۱. جان‌هیگ، فلسفه دین، ص ۱۵.

۲. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۱۸.

۳. فضل‌الله کمبانی، ماهیت و منشأ دین، ص ۱۱۳.

۴. (Sartre, Being and no thingness, p ۷۶۰)؛ به نقل از: محمد تقی جعفری، فلسفه دین، ص ۷۱.

5. oxford English Dictionary.

## ۲. تعریف‌ها کارکردگرایانه

همان‌طور که گذشت، برخی در تعریف دین، رویکرد کارکردگرایانه را در پیش گرفته‌اند. رویکردهای روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، از هیافت‌های مهم دین‌پژوهی جدید هستند که براساس عوامل و آثار روانی و اجتماعی به تعریف دین و تبیین پدیده‌های دینی می‌پردازند. ما در این قسمت، تعریف‌های کارکردگرایانه را در دو بخش جداگانه «روان‌شناسانه» و «جامعه‌شناسانه» بیان می‌کنیم:

### الف) تعریف‌های روان‌شناختی

- ویلیام جمیز: «دین، عبارت از احساسات، اعمال و تجربیاتی است که افراد به تنهایی و در پیشگاه خدا می‌یابند».<sup>۱</sup>

- ماکس پلانک: «به عقیده من، هر شخص عالم و متفکر، به این امر متوجه می‌شود که اگر بنا باشد تمام نیروهای فوق بشری در حال تعادل و هماهنگی با یکدیگر کار کنند، لازم است که به عنصر دینی در طبیعت خویش معترف باشند و در پرورش آن بکوشند. این تصادفی نیست که متفکران بزرگ همه اعصار، چنان نفوس دینی ژرفی داشته‌اند».<sup>۲</sup>

- یونگ: «دین، عبارت از یک حالت مراقبه، تذکر و توجه دقیق به معنی عوامل مؤثر است که بشر، عنوان قدرت قاهره را به آنها اطلاق می‌کند و آنها را به صورت ارواح، شیاطین، خدایان، قوانین، صور مثالی، کمال مطلوب و غیره مجسم می‌کند».<sup>۳</sup>

- فروید: «دین، کاوش انسان برای یافتن تسلی دهنده‌های آسمان است، تا او را در غلبه بر حوادث بیمناک زندگی کمک کند».<sup>۴</sup>

- فرایزر: «دین، عبارت است از سازش با قوای افضل و برتر از انسان که به گمان آدمی، این نیرو، طبیعت و زندگی بشر را اداره می‌کند و در اختیار خود دارد».<sup>۵</sup>

بسیاری از تعریف‌های دانشمندان جدید در بیان دین، رنگ روان‌شناختی دارد و غیر

۱. فلسفه دین، ص ۱۵.

۲. ماکس پلانک، علم به کجا می‌رود؟، ص ۲۳۵.

۳. محمد تقی جعفری، فلسفه دین، ص ۸۶.

۴. به نقل از: فلسفه دین، محمد تقی جعفری؛ (Freuds, Futre of an ۱۱۱ Iuiusion, pp, ۵۷, ۵۸).

۵. همان، ص ۹۴.

از موارد گفته شده، تعریف‌های متفکران دیگری، هم‌چون: شلایر ماخر، سامول کینگ، آلبرت روید، بولتمان، کواستبام، روپلر، رایناخ، گلدزیهر، هردر، فویرباخ و کوفمان نیز، از این نوع تعریف‌ها هستند.

ویژگی مهم این نوع از تعریف‌ها این است که به‌طور عمده، به حالت‌های دین‌داری دین‌داران و آثار دین‌داری اشاره دارند، درحالی‌که اگر ما بخواهیم دین را تنها با دریافت‌های درونی انسان‌ها شناسایی کنیم و آن را تعریف کنیم، بدیهی است که جدا کردن آنها از توهم، تخیل و انواع انگیزه‌های غیر دینی، اگر غیرممکن نباشد، بسیار دشوار خواهد بود.<sup>۱</sup>

#### ب) تعریف‌های جامعه‌شناختی

تعریف‌های جامعه‌شناختی، تعریف‌هایی هستند که دین را بر اساس علل و آثار اجتماعی و یا اساساً بر مبنای تحویل دین به پدیده‌ای اجتماعی تعریف می‌کنند؛ برای نمونه:

- دورکیم: «دین، دستگاهی از باورها و آداب است، در رابطه با مقدّساتی که مردم را به‌صورت گروه‌های اجتماعی به یک‌دیگر پیوند می‌دهد».<sup>۲</sup>

«دین، نظام وحدت یافته‌ای است از اعتقادات و اعمال مربوط به اشیای مقدّس؛ یعنی اشیایی که مجزاً شده و تحریم گردیده‌اند، اعتقادات و اعمالی که همه‌گروندگان را در جمعیت اخلاقی واحدی که معبد نامیده می‌شود، وحدت می‌بخشد».<sup>۳</sup>

- پارسونز: «مجموعه‌ای از باورها، اعمال، شعایر و نهادهای دینی که افراد بشر در جوامع گوناگون بنا کرده‌اند».<sup>۴</sup>

افزون بر دو تعریف بالا، فیور و جفرسون نیز با رویکرد جامعه‌شناختی به تعریف دین پرداخته‌اند.

این تعریف‌ها، به باورهای دینی که بخش مهمی از حقیقت دین را تشکیل می‌دهند،

۱. همان، ص ۸۰.

۲. نیکلاس آبر کرومی، فرهنگ جامعه‌شناسی، ص ۳۲۰، (به نقل از کلام جدید، ص ۳۴).

۳. باتامور، جامعه‌شناسی، ص ۱۶۰، (به نقل از کلام جدید، ص ۳۴).

۴. فلسفه دین، ص ۱۵.

اشاره می‌کنند. ولی نقطه ضعف آنها در این است که بیشتر، باورهایی را در نظر دارند که دین‌داران به دین نسبت می‌دهند؛ اعم از این که جزو حقیقت دین باشند یا به صورت خرافه و بدعت به دین نسبت داده شوند.

### ج) تعریف‌ها اخلاق‌گرایانه

– ماتیو آرنولد: «دین، همان اخلاق است که احساس و عاطفه به آن، تعالی، گرما و روشنی بخشیده است».<sup>۱</sup>

– تی یل: «در حقیقت، دین، وضعیتی روحی یا حالتی ناب و حرمت‌آمیز است که آن را خشیت می‌خوانیم».<sup>۲</sup>

– وایتهد: «دین، دستگاهی از حقایق کلی است که چون صادقانه آنها را بپذیرند و به صورت صحیح فهم کنند، اثر تغییر شخصیت و اخلاق از آن آشکار می‌شود».<sup>۳</sup>

– انیشتین: «مذهب، عبارت است از مجموعه احساسی عارفانه در مقابل قوانین جهان و احساس مسئولیت اخلاقی در مقابل هم‌نوعان ما».<sup>۴</sup>

علاوه بر تعریف‌ها گفته شده، تعریف اورت دین مارتین، کانت و پل جانسن نیز، از نوع تعریف‌ها اخلاق‌گرایانه است.

این نوع از تعریف‌ها، افزون بر توجه بیش از حد به یک بُعد دین، یعنی اخلاق و احساس انسان‌ها و غفلت از ابعاد دیگر آن، باز به دین‌داری دین‌داران توجه بیشتری کرده‌اند، تا به حقیقت دین.

### د) تعریف‌های غایت‌گرایانه<sup>۵</sup>

از آن جا که هدف هر پدیده‌ای، بیانگر آن پدیده است، می‌توان در تعریف یک شیء، هدف آن را فهمید. در اصطلاح منطق‌دانان، هدف به منزله علت غایی قابل اخذ در حد و برهان است؛ ولی لغزش و ابهام در تعریف غایت‌گران، خلط میان هدف و فایده است.

۱. همان.

۲. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۱۸.

۳. محمد اقبال لاهوری، احیای فکر دینی، ص ۴.

۴. فضل الله کمپانی، ماهیت و منشأ دین، ص ۱۱۲.

۵. محمد تقی جعفری، همان، ص ۱۰۵ - ۱۰۸.



- کارل بارت: «دین، جست‌وجوی انسان برای رسیدن به خداست و همیشه منتهی به یافتن خدا می‌شود. به شرط آن‌که مطابق میل انسان باشد».

- ریشل و ترولش: «دین را به این عنوان لحاظ کردند که واجد خودسالاری و رأی و قدرت عقل برای تأثیرگذاری است».

ه) تعریف‌های طبیعت‌گرایانه و ملحدانه

- اس رایناخ: «دین، مجموعه‌ای از اوامر و نواهی است که مانع عملکرد آزاد استعدادها می‌گردد»<sup>۱</sup>.

این نوع تعریف‌ها، براساس پیش‌فرض‌های ملحدانه و ماتریالیستی ارائه شده‌اند؛ افزون بر این‌که اوامر و نواهی الهی، نه تنها مانع رشد استعدادهای انسان‌ها نیستند، بلکه در فعلیت بخشیدن به آنها مؤثرند.

و) تعریف‌ها ترکیبی

تمام تعریف‌های گفته شده در قسمت‌های پیشین، دچار اشکال‌های مشترکی هستند؛ از جمله این‌که تنها به یک ساحت و بُعد از ابعاد دین توجه کرده‌اند؛ برای مثال تنها به اخلاق یا احساس یا اعتقاد و یا کارکردهای جامعه‌شناختی یا روان‌شناختی توجه کرده‌اند، درحالی‌که ساحت‌های دیگری از دین نیز، وجود دارد که نباید از آنها غافل شد؛ به همین دلیل، بسیاری از متفکران غربی زمین به تعریف‌های ترکیبی دست زده و ارکان اعتقادی، اخلاقی، سمبلیک، آداب و مناسک، کارکردها و... را در تعریف دین مورد توجه قرار داده‌اند.

- جیمز مارتینو (تعریف اعتقادی و اخلاقی): «دین، اعتقاد به خدایی همیشه زنده، یعنی اعتقاد به اراده و ذهنی الهی که حاکم بر جهان است و با نوع بشر، مناسبات اخلاقی دارد»<sup>۲</sup>.

- رابرتسون (تعریف اعتقادی و سمبلیک): «دین، عبارت است از مجموعه‌ای از اعتقادات و سمبل‌ها و ارزش‌هایی که مستقیماً از آنها به دست می‌آیند که به تفاوت و

۱. جان هیک، فلسفه دین، ص ۱۵.

۲. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۱۸.

تمایز بین حقیقت تجربی و مافوق تجربی متعال مرتبط می‌باشد. امور تجربی، از لحاظ دلالت و معنا نسبت به امور غیر تجربی، از اهمیت کمتری برخوردارند.<sup>۱</sup>

- کارل دوبل (تعریف نظام‌واری از اعتقادات و آداب): «نظام متحد اعتقادات و آداب که به یک حقیقت مافوق تجربی و متعالی مرتبط می‌شود و تمام معتقدان و پیروان خویش را در جهت تشکیل یک جامعه اخلاقی، وحدت می‌بخشد».<sup>۲</sup>

- آلن تستار (تعریف اعتقادی و آدابی): «مجموعه سازمان یافته‌ای از آداب، آیین‌ها و اعتقاداتی که معرفت یک اصل معین و مؤثر را که در عین حال، جهان‌بینی آن مجموعه را ساختار بخشیده و آداب و رسوم و آیین‌هایی را معنا می‌بخشد، مفروض و مسلم می‌پندارد».<sup>۳</sup>

- جاستراو: «دین، از سه چیز مرکب است: ۱. اعتراف به قدرت و یا قدرت‌هایی که در حیطه اختیار ما نیستند؛ ۲. ادراک مقهوریت نسبت به این قدرت یا قدرت‌ها؛ ۳. طلب ارتباط با این قدرت یا قدرت‌ها و از این سه جزء، عبارت زیر حاصل می‌شود: دین اعتقادی است نظری به یک یا چند قوه مفارق از ما و مسلط بر ما و نتیجه این اعتقاد، چند امر است: تشکیلات و قوانین معین، اعمال مخصوص، نظامات خاصی که ما را به این قوه یا قوا مربوط و متصل می‌سازند».<sup>۴</sup>

- کلیفورد گیرتز (تعریف اعتقادی و سمبلیک): «دین، عبارت است از نظامی از نمادها و سمبل‌ها که طوری عمل می‌کنند که موجب وجود انگیزه‌ها و آمادگی‌های نیرومند عمیق و پایدارتر انسان‌ها می‌شوند. به تدوین و تنظیم تصورات و مفاهیم نظم کلی وجود می‌پردازد و برای مفاهیم و تصورات، چنان نمود و ظهوری از حقیقت می‌پوشاند که می‌نماید این انگیزه‌ها و ترتیبات، مبتنی بر حقیقت هستند».<sup>۵</sup>

- میلتون بینگر (تعریف اعتقادی، مناسکی، غایت‌گرایانه): «دین، یک نظام اعتقادی و

۱. ژان پل ویلم، جامعه‌شناسی ادیان، ص ۱۷۱.

۲. همان.

۳. همان.

۴. ماهیت و منشأ دین، ص ۱۱۲ و ۱۱۳.

۵. ژان پل ویلم، همان، ص ۱۶ و ۱۷.

عملی دارای لطف و رحمت است که بدان وسیله، گروهی از مردم می‌توانند از عهده حل مسائل غایی حیات انسانی برآیند. این عملکرد را با انحای پاسخ‌هایی که انسان‌ها می‌توانند به مسائل پرسش‌هایی چون: مرگ، درد و رنج و معنای غایی وجود بدهند، یکی دانسته است.<sup>۱</sup>

- وب استون: ویژگی‌های زیر را خصوصیت‌های مشترک دین، معرفی می‌کند:

۱. اعتقاد به موجودات ماورای طبیعی؛
۲. تمایز امر قدسی از امر دنیوی؛
۳. شعاعی که پیرامون اشیاء متمرکزند؛
۴. مجموعه قواعد اخلاقی که خدا یا خدایان ضامن اجرای آن هستند؛
۵. احساسات خاص دین (مانند خشیت، حیرت، احساس گناه و شکر) که در حضور اشیاء مقدّس و در انجام دادن آداب و رسوم پدید می‌آیند؛
۶. عبادت و شکل‌های دیگر ارتباط با خدا یا خدایان؛
۷. دیدگاه کلی درباره جهان، به منزله یک کل و مقام انسان در آن (جهان‌بینی)؛
۸. سازماندهی نسبتاً کلی زندگی انسان بر پایه آن دیدگاه (ایدئولوژی)؛
۹. گروه اجتماعی متحد به یاری عوامل فوق (امت یا کلیسا).<sup>۲</sup>

### تعریف برگزیده

حق مطلب آن است که برای تعریف دین در مباحث دین‌پژوهی، ابتدا باید غرض و هدف خود را از تعریف روشن کنیم. اگر در مباحثی چون قلمرو دین، زبان دین، رابطه دین و دنیا، انتظار بشر از دین، به دنبال دین حدّ اقلّی هستیم که دست کم اعتقاد به امر مقدّس و حیات جاودان، در آن حضور دارد، به‌طور طبیعی، تعریفی از دین ارائه می‌شود که دایره معرفتی و محتوایی کمتری دارد و بیشترین مصداق‌ها را دربر می‌گیرد. ولی اگر مقصود از این پرسش‌ها، دین معین باشد، باید تعریفی ارائه کرد که بر همان منطبق شود.

۱. همان.

۲. محمدتقی جعفری، همان، ص ۴۲.

با این توضیح، مطلق دین را چنین می‌توان تعریف کرد:

«دین، عبارت است از مجموعه حقایق و ارزش‌هایی که از طریق وحی یا الهام و یا هر طریق قطعی دیگر - مانند عقل - برای هدایت و سعادت انسان‌ها بر پیامبران نازل می‌شود». توضیح این‌که، پاره‌ای از معارف، از طریق عقل، حس، تجربه و نقل به دست می‌آیند. علوم و معارفی چون: فلسفه، ریاضیات، منطق؛ علوم تجربی طبیعی، مانند: شیمی، فیزیک، زیست‌شناسی؛ علوم تجربی انسانی، مانند: روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم تربیتی، مدیریت، تاریخ و دستور زبان و ادبیات، همگی از رهگذر حسی یا عقلی و نقلی به دست می‌آیند، اعم از این‌که در جهت هدایت و سعادت انسان قرار گیرند یا این‌که چنین هدفی را تأمین نکنند. ولی دین، حقایقی است که از راه‌هایی مانند الهام و وحی که برای همگان قابل دسترسی نیست یا را قطعی دیگری که قابل دسترس است، تحصیل می‌شود و تأمین‌کننده سعادت و هدایت انسان است.

اما تعریف دقیقی که بر دین «اسلام»، انطباق دارد، چنین است:

«دین اسلام، عبارت است از مجموعه‌ای از عقاید، احکام و اخلاق (یا همان مجموعه حقایق و ارزش‌ها) که خداوند متعال، به وسیله منابع و ابزارهایی چون: کتاب، سنت، عقل و فطرت، برای هدایت و سعادت انسان‌ها بر پیامبر اکرم اسلام ﷺ نازل کرده است». بنابراین، یک رکن حقیقت دین، خداوند متعال است که نقش فاعلی در پیدایش دین دارد و رکن دیگر، انسان است که نقش قابلی را ایفا می‌کند و رکن سوم آن، پیامبر، عقل قطعی، فطرت و پیشوایان دیگر دینند که نقش منبع را دارند.

#### چکیده:

۱. متکلمان و متفکرین اسلامی، تعریف‌های گوناگونی از دین ارائه کرده‌اند، هم‌چون: «مجموع اعتقاد به خدا و مقررات متناسب با آن»؛ «مجموعه عقاید، اخلاق و مقررات اجرایی»؛ «آن‌چه پیامبر اسلام ﷺ به آن دعوت کرده است» و ...
۲. تعریف‌های متفکران غربی به شش دسته تقسیم می‌شوند: ۱. ماهیت‌گرایانه؛ ۲. کارکردگرایانه (روان‌شناختی و جامعه‌شناختی)؛ ۳. اخلاق‌گرایانه؛ ۴. غایت‌گرایانه؛ ۵. طبیعت‌گرایانه و ۶. ترکیبی.

۳. تعریف‌های ماهیت‌گرایانه به دنبال نشان دادن هویت دین و تعیین مقومات و عناصر مؤلفه آن هستند.
۴. تعریف‌های کارکردگرایانه، بر اساس عوامل و آثار روانی و جامعه‌شناختی به تعریف دین می‌پردازند.
۵. تعریف‌های اخلاق‌گرایانه ناظر به بعد اخلاقی دین و احساس انسان‌ها هستند و مثل دسته سابق، به دین‌داری دین‌داران توجه بیشتری کرده‌اند تا به خود دین.
۶. تعریف‌های غایت‌گرایانه، هدف دین را در تعریف آن به‌دست آورده‌اند؛ ولی این تعریف‌ها دچار خلط میان هدف و فایده هستند.
۷. تعریف‌های طبیعت‌گرایانه که بر اساس پیش‌فرض‌های ملحدانه و ماتریالیستی، تصویری منفی از دین ارائه می‌دهند.
۸. در تعریف‌های ترکیبی، بر خلاف اقسام سابق، سعی شده است تا به ساحت‌های مختلف دین - اعتقادات، اخلاق، آداب و مناسک، کارکردها - توجه شود.
۹. تعریف برگزیده: «دین، عبارت است از: مجموعه حقایق و ارزش‌هایی که از طریق وحی یا الهام و یا هر طریق قطعی دیگر - مانند عقل - برای هدایت و سعادت انسان‌ها بر پیامبران نازل می‌شود».

#### پرسش

۱. چند نمونه از تعریف‌های متفکران اسلامی را برای دین بیان کنید.
۲. اقسام شش‌گانه تعریف‌های متفکران غربی را بیان کنید.
۳. تعریف‌های ماهیت‌گرایانه دین را توضیح دهید.
۴. تعریف‌های کارکردگرایانه دین را شرح دهید.
۵. تعریف‌های اخلاق‌گرایانه دین را توضیح دهید.
۶. تعریف‌های غایت‌گرایانه دین را بیان کنید.
۷. تعریف‌های طبیعت‌گرایانه دین را توضیح دهید.
۸. تعریف‌های ترکیبی دین را توضیح دهید.
۹. تعریف برگزیده دین را بیان کنید.
۱۰. براساس تعریف برگزیده، دین اسلام را تعریف کنید.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

## دین پژوهی و رشته‌های آن

«دین پژوهی» عبارت است از رشته‌های مختلفی که با روش‌های گوناگون به تحقیق، مطالعه و بررسی ابعاد دین می‌پردازد. درباره ابعاد گوناگون دین، بر اساس ادیان موجود، به‌طور یکسان نمی‌توان داورى کرد؛ ولی دین اسلام، ابعاد عقیدتی، فقهی و حقوقی، اخلاقی، فردی، اجتماعی، تربیتی، سیاسی و... را دربردارد. رشته‌های دین‌پژوهی عبارتند از:

### ۱. فلسفه اسلامی

در فرهنگ اسلامی، تعریف‌های گوناگونی برای فلسفه شده است؛ برخی از آنها مجموعه معارف بشری را دربر می‌گیرند<sup>۱</sup> و پاره‌ای دیگر، تنها به علم الهی که در بردارنده امور عامه و الهیات به معنای اخص است، اختصاص دارند.<sup>۲</sup>

### ۲. فلسفه دین

«فلسفه دین»، به معنای تفکر فلسفی در زمینه دین است؛ حال اگر آن را دفاع عقلانی و فلسفی از اعتقادات دینی معرفی کنیم، در آن صورت ادامه دهنده نقش و کارکرد طبیعی (عقلی) ساخته می‌شود که الهیات و حیاتی متفاوت است و غایت آن، اثبات وجود خدا، از راه برهان‌های عقلی است. ولی امروزه فلسفه دین، تنها به تفکر فلسفی و عقلانی دین،

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۰.

۲. محمدحسین طباطبایی، بدایة الحکمة، ص ۶.

گفته می‌شود و نمی‌توان آن را وسیله‌ای برای آموزش دین دانست. در این صورت، حتی لا ادریون<sup>۱</sup> و ملحدان<sup>۲</sup> نیز، می‌توانند هم‌چون دین‌داران به تفکر فلسفی در زمینه دین بپردازند. از این رو فلسفه دین، شعبه‌ای از فلسفه است که به تحقیق درباره مفاهیم و نظام‌های اعتقادی دینی می‌پردازد. این فلسفه، پدیدارهای اصلی تجربه دینی و مراسم عبادی و اندیشه‌ای را که این نظام‌های عقیدتی، بر آن مبتنی هستند، بررسی می‌کند.<sup>۳</sup>

مهم‌ترین مباحث رشته دین‌پژوهی عبارت است از: تعریف دین، منشأ دین، برهان‌های اثبات وجود خدا، پلورالیسم دینی، شبهات شر، اوصاف خدا، رابطه علم و دین، اخلاق و دین، هنر و دین، زبان دین، گوهر و صدف دین، قلمرو دین و... تحقیق و پژوهش در این مسائل در حوزه فلسفه دین، تنها با روش عقلی، صورت می‌پذیرد.

### ۳. کلام اسلامی

این رشته دین‌پژوهی، با بیان کردن غایت، روش، موضوع، کارکرد، وظیفه متکلم و... تعریف شده و با مدل‌های مختلف کلام فلسفی، فلسفه کلامی، کلام نقلی و کلام عرفانی، ظاهر شده است.

پاره‌ای از تعریف‌های ارائه شده بدین شرح است:

۱. قاضی عضدالدین ایجی، مؤلف مواقف می‌گوید:

«کلام، دانشی است که انسان در پرتو آن، قدرت پیدا می‌کند که عقاید دینی را از راه ایراد دلایل و رد شبهات، اثبات نماید».<sup>۴</sup>

۲. ابن خلدون می‌گوید:

«دانش کلام، دانشی است که متضمن اثبات عقاید ایمانی به وسیله ادله عقلی و رد بر بدعت گذارانی است که از اعتقادات مذاهب سلف و اهل سنت، منحرف شده‌اند؛ رمز این عقاید ایمانی، توحید است».<sup>۵</sup>

۱. کسانی که اعتقاد دارند شناخت حقیقت غایی (مانند خدا) امکان‌پذیر نیست.

۲. آن‌که به خدا اعتقاد ندارد یا از دین برگشته است.

۳. جان هیک، فلسفه دین، ص ۱۲ و ۱۳.

۴. سید شریف الجرجانی، شرح المواقف، ج ۱، ص ۳۴.

۵. عبدالرحمن ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ج ۱، ص ۴۵۸.



۳. محقق لاهیجی بعد از نقد و بررسی دیگر تعریف‌های متکلمان از دانش کلام، این علم را چنین تعریف می‌کند:

«کلام، صناعتی نظری است که به واسطه آن، انسان بر اثبات عقاید دینی توانا می‌شود».<sup>۱</sup>

۴. تعریف گزیده شده:

با توجه به رسالت متکلمان، اهداف دانش کلام و با در نظر گرفتن موضوع و روش این علم، تعریف برگزیده از علم کلام چنین است: «علم کلام، دانشی است که به استنباط، تنظیم و تبیین معارف و مفاهیم دینی پرداخته و براساس شیوه‌های مختلف استدلال، اعم از برهان، جدل، خطابه و.. گزاره‌های اعتقادی را اثبات و توجیه کرده و به اعتراض‌ها و شبهات مخالفان پاسخ می‌دهد».

در این تعریف، علاوه بر توجه به موضوع کلام، به غایت و روش‌شناسی آن نیز، توجه شده است. با توجه به این تعریف، فواید و اهداف علم کلام عبارتند از: «تبیین معارف و مفاهیم دینی، استنباط آنها، تنظیم آنها، شناخت دین به شیوه تحقیقاتی نه تقلیدی، اثبات مدعیات اعتقادی، پاسداری از عقاید دینی و زدودن شبهات».

مهم‌ترین مباحث کلام اسلامی عبارتند از:

اثبات وجود خداوند متعال، بررسی صفات الهی، اثبات توحید خداوند متعال، مباحث مربوط به افعال الهی (حدوث و قدم عالم، حدوث و قدم قرآن و کلام الهی، قضا و قدر، جبر و اختیار، بلا، هدایت و ضلالت، اعواض، آجال، عدل الهی، ضرورت بعثت انبیا، امامت و خلافت، معاد و حیات اخروی) و پاره‌ای از قواعد کلامی (حسن و قبح عقلی، قاعده لطف و قاعده اصلح و...).

#### ۴. دین پژوهی تطبیقی<sup>۲</sup>

«دین پژوهی تطبیقی» که گاهی به آن تاریخ ادیان<sup>۳</sup> نیز، گفته می‌شود، دانشی است نوپا که در مغرب زمین ظهور کرده و همواره از پویایی و بالندگی خاصی برخوردار بوده است. این دانش، به‌ویژه در روزگار ما، شاخ و برگ‌های زیادی یافته است که رسیدن به مرحله

۱. عبدالرحمن لاهیجی، شوارق الالهام، ج ۱، ص ۹.

2. Comparative Study of religion.  
3. History of religions.

تخصّص در هریک از آنها، محتاج عمری جداگانه است. این رشته نیز، مانند بسیاری از رشته‌های دیگر، از زاینده عصر روشنگری است و اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم، پیدایش آن به اواخر قرن نوزدهم می‌رسد.

یواخیم واخ،<sup>۱</sup> دین‌شناس و جامعه‌شناس نامدار معاصر، در کتاب مطالعه تطبیقی دین که پس از مرگش انتشار یافت، درباره تاریخچه، وضعیت کنونی و آینده رشته ادیان چنین می‌نویسد:

قرن حاضر به پایان نخواهد رسید، مگر آن‌که شاهد تأسیس دانش یک‌پارچه و یک‌دستی باشد که اکنون اجزایش پراکنده است. دانشی که قرن‌های گذشته، وجود نداشته و هنوز نیز تعریف آن به درستی روشن نیست. دانشی که شاید برای نخستین بار، دانش دین‌شناسی<sup>۲</sup> نامیده خواهد شد.<sup>۳</sup>

سررشته دین‌پژوهی تطبیقی را در آثار زبان‌شناس آلمانی به نام ف. ماکس مولر (۱۸۲۳-۱۹۰۰م.) قرار می‌دهند. دانش وسیع مولر از زبان «هند و اروپایی»، رهیافت تطبیقی او به «فقه اللغه» و سرایت دادن روش آن به دین‌پژوهی و نیز، حمایت آشکار او از این رشته، به عنوان یک رشته علمی، در طول حیات وی، راه را برای تأسیس کرسی‌های مربوط به این رشته در دانشگاه‌های پیشتاز اروپا باز کرد.<sup>۴</sup>

#### ۵. مردم‌شناسی دین

رهیافت مردم‌شناسی به دین، که یک حوزه یا رشته نظام‌مند است، در فرهنگ غرب، ریشه‌های عمیقی دارد. پیشینه این امر را می‌توان به روشنی تا آثار تاریخ‌نویسان قوم‌شناس یونانی و گذشتگان رومی آنها پی گرفت.

تکامل‌گرایی اجتماعی و زیستی قرن نوزدهم، در نظریه‌های مردم‌شناختی دین، نقش مهمی دارد. ای. ی. تیلور (۱۸۳۲ - ۱۹۱۷ م) قوم‌شناس انگلیسی، یکی از نخستین محققانی بود که مفاهیم تکاملی را در دین‌پژوهی به کار برد. او مؤسس دین‌پژوهی مردم‌شناختی است.

1. Yoachimwach

2. Science of religion.

۳. همایون همتی، کیهان فرهنگی، ش ۱۴۶.

۴. میرچا الیاده، دین‌پژوهی، دفتر اول، ص ۱۳۴.

وی بر مبنای آداب، رسوم و عقاید فرهنگ‌های بدوی، به شواهدی دربارهٔ مرحله نخستین دین دست یافت. به نظر او، مرحله نخستین دین عبارت بوده است از: «اعتقاد به ارواحی که نه فقط در وجود انسان‌ها، بلکه در همهٔ ارگانیسم‌های طبیعی و اشیاء خانه دارند».

ر. مارت (۱۸۶۶-۱۹۴۳م) و رابرتسون اسمیت (۱۸۴۶-۱۸۹۴م) نیز، دو مردم‌شناس دیگر انگلیسی‌اند که در این باره تحقیق کرده‌اند.<sup>۱</sup>

#### ۶. روان‌شناسی دین

«روان‌شناسی دین» آن‌گونه که امروزه دریافته می‌شود، موجودیتش را مدیون به هم‌زمانی پیدایش ادیان تطبیقی در قرن نوزدهم اروپا با پیدایش دو رشته دیگر است که در آغاز با دین بی ارتباط بودند. این دو رشته، عبارتند از:

۱. «روان‌شناسی اعماق»<sup>۲</sup> که در حوزه علوم پزشکی به صورت نخستین جست‌وجوی منظم نظریه‌ای در باب ضمیر ناخودآگاه برای درمان بیماری‌های روانی، پدیدار شد؛
۲. «فیزیولوژی روان‌شناختی» که از فیزیولوژی به صورت کوششی برای جانشین‌سازی دستگاه و تکیه‌گاه فلسفی مربوط به نظریه ادراک، با سنجش و آزمایشگری عینی، انشعبا یافت. به‌رغم دانش وسیع و رهیافت فراوانی که در آثار نخستین پیشتازان روان‌شناسی دین مشهود بود، این نیاکان دوگانه، این رشته را به دو رویکرد متعارض مقید کردند که سرانجام، طیف رهیافت‌های امروزی در زمینه روان‌شناسی دین را تشکیل داد.<sup>۳</sup>

#### ۷. جامعه‌شناسی دین

سابقه ملاحظه‌اندیشه‌ورانه رابطه بین دین و جامعه، به یونانیان باستان باز می‌گردد؛ ولی نخستین بار، ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۸هـ) از نقش دین در نهادهای اجتماعی و سیاسی، سخن گفت. متفکران برجسته مسیحی، هم به نقش شکل‌دهنده دین در جامعه و هم واکنش دین در برابر نیرو و نفوذ فراینده دنیوی، توجه شایان کردند. فیلسوفان جدیدی که

۱. همان، ص ۱۳۷.

2. Depth psy chology.

۳. همان، دفتر دوم، ص ۲۵۳.

بینش و گرایش دینی نداشتند، این رابطه را تنها از دیدگاه دنیوی مطالعه می‌کردند؛ چنان‌که از اندیشه کنت و اسپنسر جلوه‌گر بود.

«جامعه‌شناسی دین»، جنبه‌ای از جامعه‌شناسی آگاهی و فرهنگی تلقی می‌شده است، همان‌طور که کارل مارکس، آشکارا اعلام کرد که آگاهی انسان‌ها، با روابط اجتماعی و اقتصادی، تعیین می‌شود.

ظهور مطالعه جامعه‌شناختی دین در عصر جدید، از سوی پارسونز، داگلاس و توماس لوکمان، با ظهور سرمایه‌داری، چند فرهنگی، مدارای دینی و دولت لیبرال، پیوند نزدیکی دارد. بنابراین، نمی‌توان ادعا کرد که این رشته یک شیوه طبیعی ملاحظه دین و جامعه است؛ بر عکس، این یک فرآورده فرهنگی است که در نتیجه دگرگونی‌های تاریخی اندیشه غربی پدید آمده است که پژوهشگران را واداشته تا از ادعاهای هنجارآفرین دین یا جامعه مورد پژوهش خود، فاصله بگیرند. در نتیجه، جامعه‌شناسی دین، محصول یکی از تعلقات اساسی آن است؛ یعنی دنیوی سازی یا عرفی سازی اندیشه و نهادهای دینی.

اما رشته جامعه‌شناسی دین، پیوندهای نزدیک‌تری با الهیات و دین مستقر پیدا کرده است.<sup>۱</sup>

#### ۸. پدیدارشناسی دین<sup>۲</sup>

«پدیدارشناسی دین» در طی قرن بیستم هم، به عنوان رشته عمده‌ای از دین پژوهی و هم به عنوان رهیافت مؤثری به دین، به کار رفته است.

محققان، از این اصطلاح، معنای گوناگونی را اراده کرده‌اند. برخی از پژوهشگران معاصر، چون: گئووایدن گرن و آک هولت کرانتس این واژه را در مطالعه تطبیقی و رده‌بندی انواع مختلف پدیده‌های دینی به کار برده‌اند و گروهی دیگر، نظیر یواخیم واخ و میرچا الیاده، پدیدارشناسی دین را یک رشته یا شیوه خاص در دین پژوهی می‌دانند. پدیدارشناسی دینی عده‌ای از محققان نیز، به‌طور کامل متأثر از پدیدارشناسی فلسفی شان بوده است.<sup>۳</sup>

۱. همان، دفتر دوم، ص ۳۱۱ - ۳۱۲.

2. Phenomenology of religion.

۳. همان، دفتر اول، ص ۱۶۷ - ۱۶۹.

## ۹. تاریخ ادیان

علل پیشرفت و انحطاط ادیان و پیامدها و دست‌آوردهای آنها، در مراحل مختلف تاریخ و نقش ادیان در فرهنگ و تمدن سازی در دانش، به نام «تاریخ ادیان» مطرح می‌شود.

### ۱۰. معرفت‌شناسی دینی

معرفت‌شناسان، علوم و معارف را به درجه اول و دوم تقسیم کرده‌اند؛ از سوی دیگر، آنها معرفت‌شناسی را نیز، به معرفت‌شناسی پیشینی و پسینی تقسیم کرده‌اند. «معرفت‌شناسی دینی»، بخشی از معارف درجه دوم و معرفت‌شناسی پسینی است که از احکام و عوارض معارف دینی بحث می‌کند.

### ۱۱. ادبیات و هنر دینی

تأثیر دین در شاخه‌ها و زوایای مختلف هنری و ادبی، شاخه دیگری از دین‌پژوهی را به وجود آورده و براساس آن، تقسیم‌بندی هنر به تجسمی و غیر تجسمی و نیز ادبیات منظوم و منثور، به دینی و غیر دینی یا سکولار، ظاهر شده است.

### ۱۲. اسطوره‌شناسی دین

دین، مطالبی سمبلیک و رمزآلود دارد که پرداختن به آن، به تحقیق جداگانه و دانش مجزایی نیازمند است که دانش «اسطوره‌شناسی دین» را پدید می‌آورد.<sup>۱</sup>

## چکیده

۱. دین‌پژوهی عبارت است از: رشته‌های مختلفی که با روش‌های گوناگون، به تحقیق، مطالعه و بررسی ابعاد دین می‌پردازند.

۲. رشته‌های دین‌پژوهی عبارتند از:

۱. فلسفه اسلامی؛ ۲. فلسفه دین؛ ۳. کلام اسلامی؛ ۴. دین‌پژوهی تطبیقی؛ ۵. مردم‌شناسی دین؛ ۶. روان‌شناسی دین؛ ۷. جامعه‌شناسی دین؛ ۸. پدیدارشناسی دین؛ ۹. تاریخ ادیان؛ ۱۰. معرفت‌شناسی دین؛ ۱۱. ادبیات و هنر دینی؛ ۱۲. اسطوره‌شناسی دین.

۱. عبدالحسین خسرو پناه، کلام جدید، ص ۱۱.

۳. «فلسفه دین» عبارت است از: تفکر فلسفی در زمینه دین که برخی از مباحث آن عبارتند از: ۱. تعریف دین؛ ۲. منشأ دین؛ ۳. برهان‌های اثبات وجود خدا؛ ۴. پلورالیسم دینی؛ ۵. زبان دین و ۶. قلمرو دین.
۴. «دین‌پژوهی تطبیقی» که زاینده عصر روشنگری است، به مطالعه تطبیقی ادیان می‌پردازد و به وجود آورنده آن، ماکس مولر است.
۵. «مردم‌شناسی دین» که ریشه در آثار تاریخ‌نویسان «یونان» و «روم» دارد، به دنبال دین‌شناسی بر مبنای آداب، رسوم و عقاید ملت‌هاست.
۶. «روان‌شناسی دین»، با پیوند دو رشته روان‌شناسی اعماق و فیزیولوژی روان‌شناختی، در قرن نوزدهم، پدید آمد.
۷. «جامعه‌شناسی دین»، به بررسی رابطه بین دین و جامعه می‌پردازد.
۸. «پدیدارشناسی دین»، هم به عنوان یکی از رشته‌های دین‌پژوهی و هم به عنوان رهیافتی مؤثر به دین، به کار رفته است.
۹. «تاریخ ادیان»، به علل پیشرفت و انحطاط ادیان، پیامدهای آنها و نقش ادیان در فرهنگ و تمدن سازی می‌پردازد.

#### پرسش

۱. دین‌پژوهی را تعریف کنید.
۲. رشته‌های دین‌پژوهی را نام ببرید.
۳. فلسفه دین را تعریف کرده، برخی از مباحث مهم آن را نام ببرید.
۴. مردم‌شناسی دینی را تعریف کنید.
۵. روان‌شناسی و جامعه‌شناسی دینی را تعریف کنید.
۶. تاریخ ادیان به چه مباحثی می‌پردازد؟

## هرمنوتیک (۱)

### تاریخچه و واژه‌شناسی

واژه یونانی هرمنوتیک،<sup>۱</sup> از زمان افلاطون کاربرد داشته است و ارسطو هم از این کلمه، برای نام‌گذاری بخشی از کتاب ارغنون خود - که مربوط به مبحث منطق قضایاست - استفاده کرده است. وی آن بخش را «پاری ارمیناس»، به معنای در باب تفسیر نام گذاشت و در آن، به بررسی ساختار دستوری گفتار آدمی پرداخت؛ اما اصطلاح هرمنوتیک که شاخه‌ای از دانش است، تا عصر «رنسانس» و «رفرمیسم مذهبی»، یعنی قرن شانزدهم میلادی، هنوز تحقق خارجی نیافته بود؛ از این رو، این مفهوم به منزله شاخه‌ای خاص از دانش، پدیده‌ای نوظهور و مربوط به دوران «مدرنیته» است.<sup>۲</sup>

در قرن هفدهم، برای نخستین بار از واژه هرمنوتیک، برای اشاره به مباحث مربوط به روش تفسیر متن استفاده شد و این مسئله، زمانی تحقق یافت که نیاز به اصول و قواعد درست فهم کتاب مقدس، برای مکتب «پروتستان» ضرورت یافت، زیرا از کلیسای کاتولیک روی گردانده بود و به دنبال معیار تفسیر متون مقدس می‌گشت.

دانش هرمنوتیک در این معنا، بیش از هر چیز در حکم روش‌شناسی تأویل و نوعی روش و منطق برای تفسیر کتاب مقدس بود. از این رو دانه‌اور (۱۶۵۴م) کتاب خود را

1. hermeneutike

۲. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۵.

هرمنوتیک قدسی یا روش تفسیر متون قدسی نامید.<sup>۱</sup> او هرمنوتیک را در این کتاب، به منزله قواعد و روش‌های لازم برای تفسیر کتاب مقدس دانست.

واژه هرمنوتیک، از فعل یونانی *hermeneuin*، به معنای «تفسیر کردن» گرفته شده است و معنای اسمی آن، *hermeneia*، یعنی «تفسیر» است. شکل‌های مختلف این کلمه، شامل به فهم درآوردن چیز یا موقعیتی مبهم است. این واژه را با «هرمس»، خدای پیام‌رسان یونانیان مرتبط می‌دانند که مفسر و شارح بود و پیام خدایان را که محتوای آن فراتر از فهم آدمیان بود، برای آنها به صورت قابل درک در می‌آورد. برخی از محققان ساختار سه ضلعی تفسیر را شاهد صدقی بر این ارتباط می‌دانند؛ این سه ضلع عبارتند از:

۱. نشانه، پیغام یا متن که نیازمند فهم و تفسیر است؛

۲. واسطه حصول فهم یا مفسر (هرمس)؛

۳. رساندن پیام متن به مخاطبان.

این ساختار بسیط، اصلی‌ترین مباحث هرمنوتیک را دربر می‌گیرد: مسائلی مانند ماهیت متن، مقصود از فهم متن و چگونگی تأثیرپذیری فهم از پیش‌فرض‌ها و باورها. گذشته از به کارگیری این واژه، به عنوان شاخه‌ای از دانش و معرفت، هرمنوتیک، در معنای اسمی و وصفی هم، به عنوان نام شاخه‌ها و گرایش‌ها و مکتب‌های مختلف موجود در حوزه تفکر هرمنوتیکی استفاده می‌شود؛ مثل «هرمنوتیک کتاب مقدس»، «هرمنوتیک ادبی»، «هرمنوتیک روش‌شناختی» و «هرمنوتیک هایدگر» یا برای نمونه گفته می‌شود: نظریه هرمنوتیکی، الهیات هرمنوتیکی و واقعه هرمنوتیکی.

ریشه بحث‌های هرمنوتیکی معاصر را باید در اندیشه‌ها و نوشته‌های نیچه جست‌وجو کرد.<sup>۲</sup>

### تعریف هرمنوتیک

تعریف‌های گوناگونی از هرمنوتیک ارائه شده است؛ با جمع‌بندی آنها می‌توان نتیجه گرفت که در واقع نمی‌توان تعریفی فراگیر از آن ارائه داد، به گونه‌ای که همه مسلک‌ها و

۱. محمد باقر سعیدی روشن، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، ص ۹۱.

۲. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه غرب، ج ۷، ص ۳۹۸-۴۰۰.



گرایش‌های هرمنوتیکی را بتواند پوشش دهد به دلیل این که نگاه‌های متفاوتی دربارهٔ رسالت، هدف و کارکرد هرمنوتیک وجود دارد که گاهی به‌طور کامل فرق می‌کنند و باهم جمع نمی‌شوند؛ در این جا به تعدادی از این تعریف‌ها اشاره می‌شود:

۱. جان مارتین کلادنیوس (۱۷۱۰-۱۷۵۹م)، علوم انسانی را مبتنی بر «هنر تفسیر» می‌دانست و هرمنوتیک را نام دیگر آن قلمداد می‌کرد. در واقع، از نظر او، هرمنوتیک، هنر دستیابی به فهم کامل عبارت‌های گفتاری و نوشتاری است. این هنر بر مجموعه‌ای از قواعد مشتمل است؛ یعنی چیزی شبیه به منطق که به از بین بردن ابهام‌های متن یاری می‌رساند.

۲. فردریک آگوست ولف، هرمنوتیک را چنین تعریف می‌کند: «علم به قواعدی که به کمک آن، معنای نشانه‌ها درک می‌شود». هدف این علم، درک اندیشه‌های گفتاری و نوشتاری شخص مؤلف یا گوینده است درست مطابق با آنچه او می‌اندیشیده است. این تلقی از تفسیر و کارکرد هرمنوتیک، فهم را نه تنها نیازمند درک زبان متن، بلکه محتاج دانش تاریخی نیز، می‌داند. مراد از دانش تاریخی، شناخت زندگی مؤلف و وضعیت تاریخی و جغرافیایی سرزمین اوست؛ مفسر ایده‌آل، هر آنچه را که مؤلف می‌دانسته باید بداند.

۳. شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴م)، به هرمنوتیک هم‌چون «هنر فهمیدن» می‌نگریست و معتقد بود که تفسیر متن، همواره در معرض خطر ابتلا به کج‌فهمی قرار دارد. بنابراین، هرمنوتیک باید به‌منزله مجموعهٔ قواعدی روشمند برای از بین بردن این خطر به‌کار گرفته شود؛ چرا که بدون چنین هنری، راهی برای رسیدن به فهم، وجود نخواهد داشت.

۴. ویلهلم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱م)، هرمنوتیک را دانشی می‌داند که عهده‌دار ارائه روش‌شناسی علوم انسانی است. هدف اصلی تلاش هرمنوتیکی دیلتای، ارتقای اعتبار و ارزش علوم انسانی و هم‌تراز کردن آن با علوم تجربی است.

۵. بابنر، یکی از نویسندگان معاصر آلمانی، هرمنوتیک را «آموزه فهم» معرفی می‌کند. این تعریف با «هرمنوتیک فلسفی» هایدگر و گادامر تناسب دارد؛ چرا که هدف از هرمنوتیک فلسفی، وصف کردن ماهیت فهم است و هرمنوتیک فلسفی، برخلاف هرمنوتیک‌های گذشته، نه به مقوله فهم متن منحصر می‌شود و نه خود را در چارچوب

فهم علوم انسانی محدود می‌کند، بلکه به مطلق فهم، نظر دارد و درصدد تحلیل واقعۀ فهم و تبیین شرایط وجودی حصول آن است.

با توجه به این تعریف‌ها و تعریف‌های ارائه شده دیگر، می‌توان به این نتیجه رسید که شاید نتوان تعریفی جامع برای هرمنوتیک ارائه کرد یا دست‌کم بسیار دشوار خواهد بود. بر همین اساس، برخی از متفکران این حوزه، به تعریف مسامحی هرمنوتیک بسنده کرده‌اند؛ برای نمونه، پل ریکور آن را این‌گونه تعریف می‌کند: هرمنوتیک، نظریۀ عمل فهم است در جریان روابطش با تفسیر متون<sup>۱</sup> و ریچارد پالمر هم می‌گوید:

هرمنوتیک، امروز عرضه‌کننده سنت تأمل فلسفی آلمان و اخیراً فرانسه در باب ماهیت فهم است که از طریق شلایر ماخر، دیلتای و هایدگر گسترش یافته است و امروزه، گادامر و ریکور به ارائه آن می‌پردازند.<sup>۱</sup>

### مراحل تحوّل هرمنوتیک و اقسام آن

در یک جمع‌بندی از مراحل سیر و تکامل هرمنوتیک، می‌توان گفت که هرمنوتیک در آغاز راه به دنبال یافتن روشی برای رسیدن به فهم درست از متون دینی و کتاب مقدّس بوده است و سپس، تفسیر مطلق متون را دنبال کرده و پس از آن، در پی قاعده‌سازی و روش‌شناسی قاعده‌مند فهم متون بوده است.

از زمان دیلتای، هدف اصلی هرمنوتیک، تدوین روشی برای به‌دست آوردن علوم انسانی معتبر شده است. در تمام این مراحل، کشف مراد متکلم یا مؤلف، مهم تلقی می‌شد. ولی از زمان هایدگر، گادامر، ریکور و دریدا، هرمنوتیک فلسفی تأسیس شد و بدون توجه به درستی فهم، درصدد ارائه نگرش توصیفی و پدیدارشناختی، نسبت به ماهیت فهم و روش رسیدن آن، برآمدند.

نتیجه آن‌که هرمنوتیک، دو مرحله «هرمنوتیک روش‌شناختی» و «هرمنوتیک فلسفی» را سپری کرده است. هرمنوتیک روش‌شناختی هم، دامنه‌های مختلفی را گذرانده است؛ به این صورت که در ابتدای راه، متون مقدّس، در میانه راه، مطلق متون و در انتهای راه، مطلق علوم انسانی را پوشش داده است.

۱. درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۲ - ۳۰؛ کلام جدید، ص ۹۷ - ۱۰۲.

دایره شمول هرمنوتیک فلسفی، از هرمنوتیک روش‌شناختی هم بیشتر است، چراکه شامل تمام معارف بشری، متون نوشتاری، گفتاری و متون تجسمی و تمام پدیدارها می‌شود؛ درحالی‌که هرمنوتیک دیلتای، تنها علوم انسانی و هرمنوتیک شلایرماخر، متون ادبی و هرمنوتیک کلاودیوس، متون مقدس دینی را در بر می‌گیرند.

در یک تقسیم‌بندی دیگر، می‌توان هرمنوتیک را دارای سه مرحله دانست؛ مرحله نخست، «هرمنوتیک کلاسیک» است که در صدد ارائه روش و منطق تفسیر متون مقدس و مطلق متون بوده است؛ مرحله دوم «هرمنوتیک رمانتیک» است که با شلایرماخر آغاز شده و به جای ارائه روش فهم، درصدد ارائه روش جلوگیری از بدفهمی بوده یا طرح تفسیر فنی و روان‌شناختی آن را عرضه کرده است. هرمنوتیک، در این مرحله، از «نهضت رمانتیسم» قرن هجدهم میلادی تأثیر پذیرفته است. مرحله سوم «هرمنوتیک فلسفی» است که با هایدگر در اوایل قرن بیستم آغاز شد و به کمک گادامر، ریکور و دریدا استمرار یافت.<sup>۱</sup>

در یک طرح کلی می‌توان سیر تحوّل هرمنوتیک را این‌گونه بیان کرد:

«هنر تفسیر کتاب مقدس، هنر تفسیر متون علم به قواعد فهم متون، روش جلوگیری از بدفهمی، روش‌شناسی علوم انسانی و تبیین ماهیت فهم».

### اهداف و قلمرو هرمنوتیک

به دلیل گوناگونی و گستردگی مباحث هرمنوتیکی و وجود زمینه‌ها و گرایش‌های متفاوت و ناسازگار، نمی‌توان تعریفی که پسند همگان باشد از آن ارائه کرد؛ چنان‌که درباره دامنه و قلمرو مباحث آن نیز، اتفاق نظری وجود ندارد. در رابطه با اهداف مشترک برای گرایش‌های هرمنوتیکی هم باید گفت که چرخش‌های جدی و بنیادینی که در جهت‌گیری هرمنوتیکی و نوع نگاه به وظایف و درون‌مایه آن در طی تاریخ به وقوع پیوسته، هدف‌ها و غرض‌ورزی‌های کاملاً متفاوت و ناسازگاری را برای آن رقم زده است. از این‌رو، نمی‌توان هدفی مشترک را بین دیدگاهی که هرمنوتیک را روش صحیح

۱. کلام جدید، ص ۹۷ - ۱۰۲؛ برگرفته از مقاله «هرمنوتیک»، دایره‌المعارف دین، میرچا الیاده.

درک متن و از بین بردن شبهات موجود در آن می‌داند و دیدگاهی که غرض از تأمل هرمنوتیکی را تبیین روش‌شناسی علوم انسانی می‌انگارد، مشاهده کرد. حتی می‌توان گفت که در «هرمنوتیک فلسفی» هم، تلقی مشترک و جامعی در مورد اهداف آن وجود ندارد.<sup>۱</sup> بنابراین، برخی در پاسخ به پرسش «هرمنوتیک درباره چیست؟» گفته‌اند: «هرمنوتیک سنت تفکر و تأملی فلسفی است که می‌کوشد مفهوم فهمیدن را روشن کند و به این پرسش پاسخ دهد که چه چیزی سازنده معنای هر چیز معنادار است؛ این «هر چیز» می‌تواند شعر، متن حقوقی، عملی - انسانی، زبان و یا فرهنگ بیگانه باشد.<sup>۲</sup>

در مجموع می‌توان گفت که هدف مباحث هرمنوتیکی، پاسخ به پرسش‌هایی از این قبیل است که آیا می‌توان به عنوان مفسر و شناسنده یک کلام که درباره آن ذهنیت و نگرش خاصی داریم، بدون دخالت پیش‌داوری و پیش‌فرض، به معنای آن برسیم؟ آیا عبارات‌ها، علاوه بر معنای ظاهری، معنای دیگری نیز دارند؟ آیا دست‌یابی به آن معنای غیرظاهری امکان دارد؟ چرا بین مفسران یک متن اختلاف پیدا می‌شود؟ آیا تفاوت در پیش‌فرض‌های مؤلفان و مفسران و فاصله تاریخی میان آن دو، موجب پیچیدگی‌های کلامی می‌شود؟ آیا تفاوت در قواعد و روش‌های تبیین و تفسیر، آدمیان را به این مکتب‌های گوناگون می‌کشاند؟ آیا می‌توان به مقصود مؤلف، از جمله باری تعالی دست یافت؟ آیا راهی برای تمییز فهم درست از نادرست وجود دارد یا باید مانند تفکر هایدگری، به نوعی نسبیّت در فهم روی آورد؟ آیا هر متن نیاز به تفسیر دارد یا بدون عمل تفسیر هم می‌توان به معنای متن دست یافت؟ از همه مهم‌تر، حقیقت فهم و فهماندن چیست؟

بعد از بحث‌های مقدماتی در مورد هرمنوتیک، اکنون به معرفی برخی از چهره‌های مطرح و تأثیرگذار در بحث‌های هرمنوتیکی می‌پردازیم.

### شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸ م.)؛ (فیلسوف و متکلم آلمانی)

شلایر ماخر، حرکت جدیدی را در هرمنوتیک آغاز کرد که مبدأ تحول و نگرش نو در تفسیر متون دینی شد. در نگرش سنتی، روند فهم متن، امری طبیعی تلقی می‌شد. الفاظ

۱. درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۳۸.

۲. همان، ص ۳۰.

گویای معانی بودند و برای فهمیدن به چیزی جز دانستن زبان و قواعد دستوری نیاز نبود، جز در موارد ابهام متن که فن هرمنوتیک و روش تفسیر، نقش کمک را ایفا می‌کرد؛ اما شلایرماخر «بدفهمی» را یک اصل گرفت و آن را در تمام مراحل فهم پذیرفت و هرمنوتیک خود را که نظریه فهم متن در تمام مراحل تفسیر بود، با این پرسش آغاز کرد که یک عبارت گفتاری یا نوشتاری چگونه فهمیده می‌شود؟

هرمنوتیک شلایرماخر، به متون کهن اختصاص ندارد و دربردارنده کتاب مقدس هم هست. وی با تبدیل فهم به کانون نظریه هرمنوتیک، برای فهم کتاب مقدس، به آموزه‌های کلیسا اعتقادی نداشت و روش هرمنوتیکی خود را عام و کلی می‌دانست. او در عصری زندگی می‌کرد که دو فلسفه روماتیک و انتقادی کانت، در آلمان، رایج بود. از این رو، هرمنوتیک او آمیخته‌ای از این دو نگرش بود. وی در آرزوی قرار دادن شیوه‌های عام برای فهم بود.

تفاوت شلایرماخر با کلادنیوس در این است که کلادنیوس نیاز به هرمنوتیک را تنها در جاهایی می‌دانست که ابهامی در راه فهم متن وجود داشت؛ اما شلایرماخر، مفسر را همواره و در هر فهمی از متن، نیازمند هرمنوتیک می‌داند، چرا که هرمنوتیک از نظر او دانشی است که مانع بد فهم می‌شود و امکان بدفهمی، همیشه وجود دارد. در واقع می‌توان گفت که کلادنیوس، اصل را بر درست بودن فهم و تفسیر می‌گذاشت، مگر این که ابهامی پیش آید؛ اما شلایرماخر، اصل را بر بد فهم می‌گذاشت، مگر این که به کمک قواعد هرمنوتیک از بدفهمی پرهیز شود.<sup>۱</sup>

شلایرماخر برای قرار دادن قواعد عام برای فهم - همان‌طور که کانت قبل از هرگونه علم‌شناسی و دین‌پژوهی به نوعی ذهن‌شناسی و قواعد کلی و عام شناخت‌شناسی پرداخت - دو تفسیر مختلف دستوری<sup>۲</sup> و فنی<sup>۳</sup> یا روان‌شناسی را عرضه کرد و پایه‌های هرمنوتیک خود را به آن دو تفسیر استوار کرد:

۱. تفسیر دستوری: متوجه مشخصات گفتار و انواع عبارات‌ها و صورت‌های زبانی و

۱. همان، ص ۲۸.

2. grammatical

3. technical

فرهنگی است که مؤلف در آن زیسته و تفکر او را مشروط و معلوم کرده است؛

۲. تفسیر فنی یا روان‌شناختی: به فردیت نهفته در پیام مؤلف و ذهنیت خاص وی التفات دارد؛ به عبارت دیگر، هر بیانی، اعم از گفتاری و نوشتاری، باید جزئی از نظام زبانی باشد و فهمیدن آن، بدون شناخت این نظام، ممکن نیست؛ اما چنان بیانی، اثر انسانی نیز، هست و باید آن را در متن زندگی کسی فهمید که آن را ادا کرده است. البته به اعتراف وی، قبل از تفسیر فنی، باید شیوه ادراک نویسنده را از موضوع و زبان و هر چیز دیگر - که بتوان درباره اسلوب متمایز نگارش نویسنده یافت - آموخت.

به اعتقاد شلایر ماخر، توجه به زبان مشترک و ویژگی‌های عمومی زبان یا فرهنگ و فراموش کردن نویسنده و ویژگی‌ها و نوآوری‌های او، ما را از عنصر فهم دور می‌کند؛ به عبارت دیگر، فهمیدن یک جزء، به معنای فراموش کردن زبان اوست. وی به جهت اهمیت و هدف واقعی هرمنوتیک، مبنی بر کشف معنای متن مؤلف، برای تفسیر روان‌شناختی اهمیت بیشتری قائل بود. به اعتقاد او در تفسیر دستوری، دو عنصر مهم وجود دارد: نخست این‌که هرچه تأویل دقیق در یک سخن دانسته می‌شود، جز در گستره زبان‌شناسی که میان مؤلف و مخاطبش مشترک است، دانستنی نیست و دوم این‌که معنای هر واژه در یک متن، در ارتباط آن واژه با دیگر واژگان آن متن به دست می‌آید؛ عنصر اول: ارتباط مؤلف و مخاطب را ممکن می‌کند و عنصر دوم: ارتباط درونی نظام زبان را روشن می‌کند.

شلایرماخر، تفسیر فنی را هم شامل دو روش «شهودی» و «قیاسی» می‌داند که روش شهودی، مفسر را هدایت می‌کند تا به جای مؤلف قرار گیرد و از این راه تا حدودی می‌تواند احوال مؤلف را به دست آورد؛ روش قیاسی هم مؤلف را جزئی از نوع کلی به‌شمار می‌آورد و با قیاس مؤلف با دیگر مؤلفان که جزء همان نوع کلی هستند، به مشخصات متمایز او دست می‌یابد، چرا که فردیت هرکس، تنها از طریق مقایسه و کشف اختلاف‌ها درک می‌شود.

شلایرماخر، عنصر نیت مؤلف را آن‌گونه که کلادنیوس طرح کرده بود، قبول نداشت. وی معتقد بود که مؤلف، از آن‌چه که آفریده، بی‌خبر است و از جوانب گوناگون آن اطلاعی ندارد. شناخت تأویل‌کننده از مؤلف، بیش از شناختی است که مؤلف از خود

دارد. او عنصر «تمام زندگی مؤلف را با مفهوم «نیت مؤلف» جایگزین کرد، زیرا اثر هنری، نشان دهنده تمام زندگی مؤلف است، نه نیت او در لحظه آفرینش اثر. شلایر ماخر با این که اعتقادی به نیت مؤلف نداشت، اما وجود معنای نهایی، اصلی و قطعی را برای متن، می پذیرفت و به این مسئله اعتقاد داشت که هر واژه در هر عبارت، یک معنا دارد، که آن معنا معنای بنیادی است و متنی که توان تفسیر و تأویل چند دیدگاه را داشته باشد، وجود ندارد. به اعتقاد او، مفسر با هر روشی، سرانجام باید به معنای نهایی و قطعی متن برسد. معنای نهایی از نظر شلایر ماخر، معنایی است که براساس روش‌ها و ابزار متفاوت، دگرگون پذیر نباشد. وی معتقد است برای شناخت سخن انسان، باید او و تمام زندگی او را شناخت و از طرف دیگر، برای شناخت او هم، شناخت سخنش امری ضروری است. در این جا به تعبیر شلایر ماخر، دایره شناخت و به تعبیر دیگران، دایره هرمنوتیکی پدیدار می شود و بخش مهمی از دانش هرمنوتیک دنبال حل این دور است.<sup>۱</sup>

#### نقد شلایر ماخر

۱. اگر ویژگی‌های شخصی و فردی در زبان - که امری اجتماعی است و نه تنها وسیله‌ای اجتماعی، بلکه عین زندگی اجتماعی است - مؤثر باشد، در آن صورت نباید دیالوگ و فهماندن و فهمیدنی بین افراد یک جامعه و آشنایان به زبان، صورت بگیرد؛ درحالی که واکنش‌ها و عکس‌العمل‌های ناشی از فهم، به روشنی پیداست. این که برخی انتقادگران به نقد پاره‌ای از تألیف‌ها می پردازند و مؤلفان هم به نقد انتقادگران پاسخ می دهند، دلیل بر وجود نوعی ارتباط گفتاری و تفاهمی است. پس نتیجه می گیریم که آن ویژگی‌های روان‌شناسانه و تفسیر فنی که شلایر ماخر به آن توجه خاص داشت چندان در ساختار زبان مؤثر نیست؛ گرچه انگیزه‌های روانی در نوع گفتار می تواند تأثیرگذار باشد.

۲. ایشان تفسیر فنی را شامل روش شهودی و قیاسی می داند و در روش شهودی، مفسر را به جای مؤلف می نشانند. ایراد ما به این مطلب این است که این عمل برای مؤلفانی که از دنیا رفته‌اند، امکان ندارد و برای مؤلفان هم عصر مفسر هم، کار بسیار

۱. کلام جدید، ص ۱۰۲ - ۱۰۴؛ نقل از ام نیوتن، مجله ارغنون، «هرمنوتیک»، شماره ۴، ص ۱۸۴ و ۱۸۵؛ ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۲۲ - ۵۲۷.

دشواری است؛ چون هر انسانی بعد از آموزش‌ها و تعلیم و تربیت‌های گوناگون، ساختار شخصیتی خاص پیدا می‌کند و هر اندازه تلاش کند تا این جایگزینی صورت پذیرد، به‌طور کامل امکان‌پذیر نیست.

۳. روش قیاسی شلایرماخر در تفسیر فنی نیز، خالی از اشکال نیست، زیرا قیاس مؤلف با مؤلفان دیگر برای تشخیص اختلاف‌ها، مشکل دور یا تسلسل را به همراه دارد. در ضمن، نوع کلی از چه طریقی قابل شناسایی است؟ اگر از طریق افراد و استقرای موارد به‌دست می‌آید، در این صورت نیز، شناخت یقینی قابل دسترسی نیست.

۴. شلایرماخر، به نیت مؤلف، اعتقادی نداشت و به‌جای آن عنصر، تمام زندگی مؤلف را بیان می‌کرد و اطلاعات مفسر درباره مؤلف را بیش از خود مؤلف می‌دانست؛ درحالی‌که هدف هر مفسر آن است که مراد و نیت مؤلف را بشناسد. گرچه ممکن است مطالب دیگری از عبارات‌های مؤلف به‌دست آید که چندان فایده‌ای برای مفسری که دنبال کشف مراد مؤلف است، نداشته باشد.

۵. به اعتقاد شلایرماخر، هر متنی معنای اصلی و نهایی دارد که دگرگون نمی‌شود؛ درحالی‌که اگر برای هر گزاره‌ای مدلول مطابقی و مدلول‌های التزامی قائل شویم و یا به تعبیر عارفان، آن را مشتمل بر بطن‌ها و درجاتی بدانیم، می‌توانیم چندین معنا را در عرض هم‌دیگر، به یک جمله و عبارت لفظی استناد بدهیم.

۶. این رویکرد به لحاظ این‌که دو تفسیر دستوری و روان‌شناختی دارد، در بسیاری از موارد، گرفتار نوعی تناقض خواهد بود؛ زیرا تفسیر دستوری به قواعد عام دستوری زبانی و فرهنگ مشترک نظر دارد و تفسیر روان‌شناختی، به ویژگی‌های شخصی و نوآوری‌های خصوصی مؤلف عنایت دارد و در بسیاری از مواقع، این دو تفسیر، دو معنای متفاوت را به ارمغان خواهند آورد که مفسر، فقط یکی از آنها را می‌تواند بپذیرد.<sup>۱</sup>

#### چکیده:

۱. اصطلاح هرمنوتیک، به عنوان شاخه‌ای خاص از دانش، پدیده‌ای مربوط به دوران مدرنیته است و در قرن هفدهم دان هاور آن‌را به‌کار برده است. او این واژه را



به منزله قواعد و روش‌های لازم برای تفسیر «کتاب مقدس» می‌دانست.

۲. بحث‌های هرمنوتیکی جدید، ریشه در اندیشه‌ها و نوشته‌های نیچه دارد.

۳. تعریف‌های گوناگون و گاهی متفاوتی از هرمنوتیک ارائه شده است، به گونه‌ای که شاید نتوان قدر جامعی بین آنها به دست آورد. کلاونیوس، هرمنوتیک را هنر دست‌یابی به فهم کامل عبارت‌های گفتاری و شنیداری می‌دانست. شلایر ماخر به آن مانند «هنر فهمیدن» می‌نگریست که باید به منزله مجموعه قواعدی روشمند، برای خطر ابتلا به بدفهمی استفاده شود و دیلتای هم، هرمنوتیک را عهده‌دار ارائه روش‌شناسی علوم انسانی می‌دانست.

۴. هرمنوتیک، دو مرحله روش‌شناختی و فلسفی را طی کرده است. هرمنوتیک روش‌شناختی در ابتدای راه، شامل متون مقدس و سپس، شامل هرمتنی بوده است. هرمنوتیک فلسفی هم که از زمان هایدگر و گادامر مطرح شد، درصدد ارائه نگرش توصیفی و پدیدارشناسانه، نسبت به ماهیت فهم و چگونگی رسیدن به آن بود.

۵. طرح کلی سیر تحول هرمنوتیک را این‌گونه می‌توان ارائه کرد:

«هنر تفسیر کتاب مقدس، هنر تفسیر متون، علم به قواعد فهم متون، روش جلوگیری از بدفهمی، روش‌شناسی علوم انسانی و تبیین ماهیت فهم».

۶. مباحث هرمنوتیکی، به سؤال‌هایی از این قبیل پاسخ می‌دهد که آیا می‌توان بدون دخالت پیش‌داوری و پیش‌فرض، سؤال‌هایی به معنای کلام یا متن دست یافت؟ دلیل اختلاف بین مفسران یک متن چیست؟ آیا نیت مؤلف، قابل دست‌یابی است یا نه؟ آیا ملاک و معیاری برای تمیز فهم درست و نادرست وجود دارد؟ آیا هرمتنی نیاز به تفسیر دارد؟ حقیقت فهمیدن و فهماندن چیست؟

۷. از نظر شلایرماخر، بدفهمی یک اصل است و امکان آن در همه مراحل فهم متن وجود دارد. بنابراین، او دنبال قرار دادن روش‌های عام برای فهم بود تا مانع بدفهمی در تفسیر متون شود؛ او به این منظور، تفسیر دستوری و تفسیر فنی یا روان‌شناسی را ارائه کرد.

تفسیر دستوری، ناظر به ویژگی‌های گفتار و انواع عبارت‌ها و صورت‌های زبانی و فرهنگی است که مؤلف در آنها زیسته است و تفسیر فنی، ناظر به فردیت نهفته در پیام مؤلف و ذهنیت خاص وی است.

۸. شلایرماخر، تفسیر دستوری را دارای دو عنصر می‌دانت:

الف) تأویل‌های دقیق یک سخن جز در گسترهٔ زبان‌شناسی، دانستنی نیست؛

ب) معنای هر واژه در یک متن در ارتباط آن با واژه‌های دیگر متن به دست می‌آید.

۹. از نظر شلایرماخر، تفسیر فنی هم شامل روش شهودی و قیاسی است؛ روش

شهودی باعث جایگزینی مفسر به جای مؤلف می‌شود و روش قیاسی، مؤلف را جزئی از

نوع کلی مؤلفان می‌داند که در مقایسه با آنها ویژگی‌های متمایز او ظاهر می‌شود.

۱۰. شلایرماخر مؤلف را بی‌خبر از آنچه آفریده است، می‌داند و شناخت مفسر را

نسبت به مؤلف، بیشتر از شناخت مؤلف از خودش می‌داند. او با این‌که به وجود نیت

مؤلف اعتقادی نداشت، اما وجود معنای نهایی و اصلی را برای متن می‌پذیرفت.

۱۱. بر دیدگاه شلایر مآخر نقدهای گوناگونی وارد است؛ از جمله این‌که: دیدگاه او

منجر خواهد شد به انکار هر نوع فهمیدن و فهماندنی بین افراد یک جامعه و آشنایان به

زبان در گفت‌وگوهایشان. از سوی دیگر، این‌که مفسر خودش را به جای مؤلف بگذارد،

کاری نشدنی و دست‌کم بسیار دشوار است و نداشتن نیت و هدف برای مؤلف در

تألیفش، پذیرفتنی نیست.

#### پرسش:

۱. واژه هرمنوتیک از چه زمانی و برای اولین بار، چه کسانی از آن به عنوان شاخه‌ای از

دانش استفاده کردند و دلیل این کاربرد چه بود؟

۲. تعریف‌های مهم طرح شده برای هرمنوتیک را بیان کنید.

۳. مراحل سیر تحولی هرمنوتیک را بیان کنید.

۴. دو تفسیر ارائه شده از طرف شلایرماخر برای قرار دادن شیوه‌های عام فهم متون را

ذکر کرده است، تقسیم‌های آن دو را هم بیان کنید.

۵. دیدگاه شلایرماخر نسبت به نیت مؤلف را بیان کنید.

۶. چه نقدهایی بر دیدگاه شلایر مآخر وارد است؟

## ۵

## هرمنوتیک (۲)

ویلهلم ديلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۲م)

این فیلسوف آلمانی، یکی از پیش‌کسوتان هرمنوتیک در غرب است که رویکرد شلايرماخر را گسترش داد. وی شاگرد اگوست بک بود و در خانواده روحانی پروتستانی متولد شد. زمینه فکری او، جمع بین تفکر فیلسوفانی مانند نیچه، هگل و... بود و در جوانی به ویراستاری آثار و مقاله‌های شلاير ماخر اشتغال داشت. از آنجایی که ديلتای در فلسفه، روان‌شناسی و تاریخ، صاحب نظر بود، هیچ چیزی در نظر او بدون ظرف تاریخ، قابل شناسایی نیست. از این رویکرد به تاریخ‌نگری معرفتی یاد می‌شود. مهم‌ترین اثر ديلتای در زمینه هرمنوتیک، رساله «سر چشمه و تکامل هرمنوتیک» است که در سال (۱۹۰۰م) آن را نوشت. وی علاوه بر تجدید روش شلاير ماخر در تبدیل هرمنوتیک خاص به عام، به بحث ارتباط هرمنوتیک با نگرش تاریخی پرداخت که در زمان او رواج داشت. با این روش، مبنایی را برای علوم انسانی پایه‌گذاری کرد، به بیان دیگر، او قبل از پرسش، از چگونگی فهم یک متن برجا مانده از گذشته، به این سؤال پاسخ داد که چگونه می‌توان استمرار تاریخی را که اساسی‌ترین تجلی زندگی آدمی است، درک کرد.

ديلتای از سه گرایش رمانتیک، هرمنوتیک شلاير ماخر - به‌ویژه در گستره دانش تاریخ - و پوزیتیویسم، تأثیر اثباتی و ابطالی پیدا کرد. تأثیر اثباتی وی از دو گرایش نخست، در زمینه پذیرش نیت مؤلف و توجه به روان‌شناسی در ویژگی‌های فردی مؤلف بود و تأثیر ابطالی وی، از پوزیتیویسم و مکتب تحصیلی از آن جهت بود که آن مکتب، تنها

الگوی معرفت‌شناسی را توصیف تجربی می‌دانست و دیلتای برای مقابله با شبهات آنها نوعی معرفت‌شناسی را برای علوم انسانی و تاریخی مطرح کرد.

در قرن هجدهم، پرسش‌های گوناگونی درباره علوم انسانی و روش‌های آن و نیز، تمایز آنها با علوم تجربی طبیعی مطرح شد. بنابراین، دیلتای به فکر روشی معتبر برای علوم انسانی افتاد. برخی معتقدند که انسان با موجودات دیگر تفاوت دارد، زیرا جهانی در حال تغییر و دگرگونی است که با هیچ روش مشخص و ثابتی قابل مطالعه و ارزیابی نیست؛ ولی دیلتای برخلاف آنها به پژوهش در علوم انسانی و ارائه روش مناسب، اعتقاد داشت. وی در تحقیق خود به چند نکته اشاره کرده است:

۱. باید انسان را به‌عنوان واقعیت اجتماعی تاریخی، مطالعه کنیم، زیرا تا زمانی که انسان در مرحله‌ای از زمان و مکان شخصی قرار نگیرد، شناسایی آن امکان‌پذیر نیست؛
۲. هر یک از رشته‌های مختلف علوم انسانی از جنبه‌های خاصی از زندگی بحث می‌کنند؛ این رشته‌ها برای بیان واقعیت انسان، باید در یک مکان، برخورد کنند.
۳. برای مطالعه انسان، لازم است تمام ابعاد او، اعم از افکار، احساس، رفتار و...، مطالعه شود.

۴. ویژگی، در فهمیدن و روش خاص فهمیدن است.

اما در جواب این پرسش که فهمیدن چگونه شدنی است؟ از دور «هرمنوتیک» در علوم انسانی استفاده می‌کند؛ یعنی در علوم انسانی، شناخت افراد، منجر به شناخت جامعه و شناخت جامعه، منجر به شناخت افراد می‌شود. هرمنوتیک دیلتای، به نحو آشکاری به تمایز بین روش‌های علوم انسانی با روش‌های علوم طبیعی تکیه می‌کند. روش ویژه علوم انسانی، فهمیدن است؛ درحالی‌که روش مخصوص به علوم طبیعی، روش تبیین و توصیف مناسبات علی و معلولی میان پدیده‌هاست. موضوع تحقیق دانشمند طبیعی، حوادث و اثرهایی است که ساخته انسان نیستند و به کمک استخدام قوانین کلی، تبیین نمی‌گردند؛ درحالی‌که تاریخ‌نویسان، در پی فهم کارهای عاملان حوادث است و می‌کوشد تا از طریق کشف نیت‌ها، اهداف، آرزوها و نیز منش و شخصیت و خصایص آنها، دلیل رفتارشان را بفهمد؛ این کارها درک شدنی‌اند، زیرا کارهای بشری‌اند و برخلاف حوادث طبیعی، باطنی دارند که ما نیز، به دلیل بشر بودن می‌توانیم آنها را بفهمیم؛ به عبارت دیگر،

روش علوم طبیعی، روش استقرایی علمی است و روش علوم انسانی و تاریخ، تأویل است. واقعیت تاریخ با استقرا سر و کار ندارد، زیرا رخدادهای آن تکرار ناپذیر است. از این رو، شناختن علوم تاریخی، پس از تحقیق و به کمک منطق تأویل امکان پذیر است. او معتقد بود که از طریق معرفت تاریخی، یعنی فهم انواع صورت‌های عینیت یافته‌ای که بشر در ضمن تجربه حیات خود، آن را آشکار کرده است، ماهیت بشر را می‌شناسیم. به اعتقاد وی، وظیفه اهل هرمنوتیک، تحلیل فلسفی، تحوّل فهم و تأویل در علوم انسانی است.

دیلتای با ارائه روش‌شناسی خود در علوم انسانی، گام جدیدی در هرمنوتیک و تأویل متون برداشت و با عنایت به ویژگی‌های روانی مؤلف و گسترش تاریخی آن، توصیه‌های جدیدی را در این باره عرضه کرد.

تأویل از دیدگاه او زمانی به کار می‌آید که بخواهیم چیز بیگانه و ناشناخته‌ای را از طریق موارد آشنا بشناسیم. او واژه را نشانه‌ای قراردادی می‌داند؛ همان‌طور که فریاد ناشی از درد، نشانه‌ای طبیعی است. برخی نشانه‌ها مانند آثار ادبی، دارای نیت و مقصود هستند؛ یعنی به کار می‌آیند تا معنای خاص بیافرینند.

دیلتای، همانند کلادنیوس، ملاک اصلی معنا در متن را نیت مؤلف می‌داند و حتی معنای متن را با نیت ذهنی مؤلف متحد می‌شمرد و معتقد بود که هنر، از اراده، منفعت‌ها و نیت هنرمند جدا نیست و تأویل، ابزار شناخت این نیت است؛ با این تفاوت که دیلتای متن را تجلی زندگی و در واقع زندگی روحی و روانی مفسر می‌داند؛ او همانند شلایرماخر معتقد بود که مفسر باید خودش را به مؤلف نزدیک کند، نه این که مؤلف و تألیف را به عصر خود بازگرداند؛ با این وجود، تأویل کننده سخن مؤلف، درک کامل‌تری نسبت به خود مؤلف خواهد داشت. بنابراین دیلتای، هدف اصل هرمنوتیک را درک کامل‌تری از مؤلف می‌داند، به گونه‌ای که خود مؤلف نیز، از چنین درکی محروم بوده است.

وی علاوه بر نیت مؤلف، به امکان کشف معنای نهایی متن هم باور داشت و با این حال معتقد بود که هر اثر هنری، معناها و مفهوم‌های پیچیده و پنهان بسیار دارد و کشف معنای نهایی، زمانی ممکن است که معنای اثر را با کشف زمینه معنایی آن بشناسیم. همان‌طور که معنای کنش فرد را از طریق شناخت مجموعه کنش‌های او، اعم از اجتماعی

و فرهنگی، می‌شناسیم؛ به اعتقاد او، ما می‌توانیم با بررسی اسناد، حقایق، داده‌های تاریخی، آمار و... جهان زنده مؤلف، یعنی همان دنیای ذهن او را بشناسیم. دیلتای، هدف تأویل‌کننده را از میان بردن فاصله زمانی و تاریخی میان او و مؤلف می‌دانست و شرط تحقق آن را پشت‌سر نهادن تمام پیش‌داوری‌های برآمده از زمان حاضر و رسیدن به افق اندیشه‌های مؤلف و رهایی از قید و بندهای تاریخ معاصر و تعصب و پیش‌داوری‌ها بیان می‌کرد.<sup>۱</sup>

### نقد دیلتای

دیلتای، بیشتر درصدد بیان روشی برای علوم انسانی بود تا از طریق آن به فهماندن طبیعت آدمی بپردازد؛ حال این‌که روش‌شناسی او در زمینه علوم انسانی چه قدر موفق بوده است، بحثی دیگر می‌طلبد؛ اما در رابطه با آنچه ایشان درباره روش تغییر متون گفته است، می‌توان چند نکته گفت و نقدهایی بر آن ارائه کرد:

۱. دیلتای، جهت نزدیک شدن به افق مؤلف، پشت‌سر نهادن پیش‌داوری‌ها، پیش‌فرض‌ها و قید و بندهای تاریخ معاصر را پیشنهاد می‌کرد؛ درحالی‌که هر معرفتی، بر پیش‌فرض مبتنی است، مگر معرفت‌های بدیهی. علم به معناهای متون نیز، به یک سری پیش‌فرض‌هایی استناد دارد که غفلت از آنها، کار تفسیر متن را متزلزل خواهد کرد.
۲. برخی از نقدهایی که بر شلایرماخر وارد شده، بر دیدگاه دیلتای هم وارد است؛ هم‌چون نقدهای شماره اول، چهارم و پنجم.<sup>۲</sup>

### هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶م)

هایدگر، به پیروی از روش پدیدارشناسی استاد خود، ادمنوند هوسرل، رویکردی را در هرمنوتیک آغاز کرد که نه به قواعد تأویل متن اشاره داشت و نه به روش‌شناسی علوم انسانی، بلکه بیانگر خود فرآیند فهم و تفسیر، به منزله رکن بنیادی هستی انسان باید

۱. درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۲ - ۳۰؛ کلام جدید، ص ۹۷ - ۱۰۲؛ نامه فرهنگ، شماره‌های ۱۴ و ۱۵؛ ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۳۰ - ۵۳۸؛ دیوید کورنزی هوی، حلقه انتقادی، ص ۱۷ - ۴۵ به نقل از کلام جدید، ص ۱۰۶ - ۱۱۱.

۲. کلام جدید، همان، ص ۱۱۱.

مطالعه شود. هایدگر معتقد است که هدف فلسفه راستین، پاسخ به پرسش از معنای هستی است و باید فلسفه، راهی برای قاعده‌مند کردن این پرسش جست‌وجوی معنای هستی، بیابد.

او معتقد است که از میان وجودها، وجود انسانی که از آن همواره با تعبیر آلمانی «دازاین» (هستی آن‌جا) یاد می‌کند، تنها راه شناخت ما از هستی است، زیرا دازاین، وجودی است که بیشترین پرسش را از معنای هستی دارد و تحقیق از معنای هستی، یکی از امکان‌های وجودی اوست. بنابراین، یگانه راه ما به سوی شناخت و درک هستی، تحلیل ساختار وجودی «دازاین» است. او پدیدارشناسی دازاین را به منظور رسیدن به درک معنای هستی، رسالت اصلی فلسفه و حقیقت فلسفه راستین می‌داند و این پدیدارشناسی را هرمنوتیک می‌نامد، زیرا فعل یونانی *hermeneuin* به معنای «چیزی را قابل فهم کردن» است و پدیدارشناسی و دازاین، هستی را قابل فهم می‌کند.<sup>۱</sup>

مراد هایدگر از تعبیر «دازاین»، توجه دادن به پایان‌پذیری انسان است، به این معنا که او همواره در موقعیتی خاص و در جهان خویش به سر می‌برد.<sup>۲</sup>

از نظر هایدگر، فهم، بر زبان و تفسیر تقدّم دارد. آنچه را او فهم می‌نامد و آن را از مقدمه‌های هستی «دازاین» می‌شمارد، امری بنیادی‌تر از دانش بشر است. دازاین پیش از آن‌که به زبان آید، در قالب قضیه، دانشی را ابراز می‌کند و حتّی پیش از آن‌که در رابطه با امری تفکّر کند، از آن امر، فهم هرمنوتیکی دارد.<sup>۳</sup> به عبارت دیگر: از آن‌جا که وجود انسانی، خود جریانی از اکتشاف هستی‌شناختی است، علم هرمنوتیک، نزد هایدگر، نظریه‌ای بنیادی است در خصوص چگونگی به ظهور رسیدن فهم در وجود انسان. زبان در مقام بیان و پرده‌برداری از حقایق، کشف‌گوینده نیست، بلکه کشف هستی جهان است.<sup>۴</sup>

یکی از مباحث فهم هرمنوتیکی هایدگر، نظر او دربارهٔ مقدم بودن هر نوع فهمی بر پیش‌ساختار است. به اعتقاد او، انتظارات، مفروض‌ها و مفهوم مرتکز در ما هستند که بستر

۱. در آمدی بر هرمنوتیک، ص ۳۹ - ۴۰.

۲. همان، ص ۱۴۱.

۳. همان، ص ۱۶۲.

۴. تحلیل زبان قرآن، ص ۹۷.

فهم ما را آماده می‌کنند و نیز، آغاز فهم و تفسیر از مفسر است و به مفسر هم تمام می‌شود. فهمیدن یک اثر یا یک متن و یا یک شیء خارجی، سازوکاری حلقوی دارد. آغاز فهمیدن از ماست و این فهم پیشینی، با اثر یا متن و یا شیء خارجی سنجیده می‌شود و در این همکاری، فهم دیگری در پی فهم نخستین، در ما شکل می‌گیرد و این امر، هم‌چنان ادامه می‌یابد.<sup>۱</sup>

به نظر هایدگر، تاریخی بودن وجود انسان، امری ذاتی و وجودی است و بر اساس این زمان‌مندی و تاریخ‌مندی انسان، بشر، سرشت و ماهیت مشترک و ثابت ندارد؛ هر چه ما می‌فهمیم برگرفته و سازگار با دنیای تاریخی ماست، مفسر در خویشتن تاریخی خود، زندگی و فهم می‌کند و هرگز نمی‌تواند به دنیای تاریخی دیگر (مؤلف) قدم گذارد.<sup>۲</sup> از متکلمان جدید مسیحی، بولتمان، به شدت تحت تأثیر هایدگر قرار گرفت؛ به اعتقاد او، تفسیرهای ما از کتاب‌های مقدس با پیش‌فرض‌های فلسفی و نظری، اعتبار می‌یابند. بنابراین، در هر تفسیر، تنها پرسش اساسی آن است که این پیش‌فرض‌ها چه اندازه درست‌اند.<sup>۳</sup>

### نقد هایدگر

هایدگر، تلقی قاطع و روشنی از هرمنوتیک ارائه نمی‌کند. اگر هرمنوتیک او در «هستی و زمان» هستی‌شناسی فهم است، در نوشتارهای بعدی او دیگر نگرش فلسفی، از نوع هستی‌شناسی، معرفی نمی‌شود. به‌رحال در آثارهای بعدی هایدگر، هرمنوتیک در ارتباط زبان و تفسیر متن بوده و او دنبال درک معنای پنهان متن است.

هایدگر در تأویل بحث‌های کهن فلسفی می‌کوشد تا از طریق ریشه‌یابی واژگان و توجه به افق معنایی آنها از تلقی خاص پیشینیان از واژگانی که امروزه معنای دیگری دارند، با خبر شود؛ برای نمونه، او با بیان این‌که «فیزیک» در زبان یونانی به معنای «هستی» بوده، نه طبیعت، متافیزیک را به «فراتر از هستی رفتن» معنا می‌کند. دلیل این تغییر دیدگاه

۱. درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۱۷۱.

۲. همان، ص ۱۷۸.

۳. همان، ص ۱۷۵.



هایدگر، شاید این باشد که او دریافته است که سوق دادن هرمنوتیک از روش‌شناسی فهم، به هستی‌شناسی فهم، نوعی انحراف است و راهی برای رسیدن به حقیقت نمی‌گشاید. علاوه بر این‌که تحلیل هایدگر از «دزاین»، دنیای اختصاصی هر دزاین و پیش‌فرض‌های گریز ناپذیر او و نیز ارائه نکردن معیاری استوار برای جدا کردن پیش‌فرض‌های درست از نادرست و محبوس شدن در دام ذهنیت‌گرایی فردی، شاهراهی برای نسبت‌گرایی محض است و راه‌گریزی از آن وجود ندارد.<sup>۱</sup>

### هانس گئورگ گادامر (هرمنوتیک مفسر محور)

گادامر، متولد (۱۹۰۱م) در لهستان و شاگرد مارتین هایدگر، در هرمنوتیک فلسفی خود، وام‌دار استاد خود است. او کتاب خود حقیقت و روش را در سال (۱۹۶۰م) که شرح این دیدگاه است، منتشر کرد و شاید وجه تسمیه این کتاب، ترکیبی از اندیشه‌های هایدگر و دیلتای، حقیقت را از فلسفه هایدگر و روش را از هرمنوتیک دیلتای باشد.

گادامر به هرمنوتیک فلسفی خویش، بنیانی هستی‌شناختی می‌دهد تا خود را از هرمنوتیک روش‌شناختی جدا کند و از این جهت، با هایدگر هم‌سو است؛ اما هدف اصلی هرمنوتیک گادامر، با هدف اصلی هرمنوتیک هایدگر، یکسان نیست. هستی‌شناسی مورد نظر هایدگر، درک معنای هستی است؛ اما هستی‌شناسی گادامر، هستی‌شناسی فهم است و از آن‌جاکه فهم را همواره تفسیری و تأویلی می‌داند، در ماهیت تأویل و تفسیر، تأمل می‌کند و به‌جای ارائه روش تفسیر، در خود تفسیر و چگونگی رسیدن به آن اندیشه می‌کند.

تأمل در ماهیت فهم و تأویلی بودن آن برای هایدگر، هدفی متوسط است و به‌دنبال پاسخ، به پرسش از معنای هستی است؛ حال آن‌که برای گادامر، باز کردن حقیقت فهم و بنیان وجودی آن، هدف اصلی است.<sup>۲</sup>

«فهم» در هرمنوتیک گادامر ویژگی‌هایی دارد، مانند: اثرپذیری از تاریخ، سنت و پیش‌داوری‌های ذهنی فهم‌کننده. بنابراین، فهم از نظر او وابسته به پرسش و پاسخ است و هیچ فهمی بدون پیش‌داوری نیست.

۱. درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۹۹.

۲. همان، ص ۴۱ و ۴۲.

گادامر، پیش داوری درست و نادرست را از هم جدا می‌کند و پیش‌داوری درست را منشأ فهم و پیش‌داوری نادرست را موجب بدفهمی می‌داند. اما معیار روشنی برای بازشناسی این دو نوع پیش‌داوری ارائه نمی‌کند. به اعتقاد او، از آن‌جا که پیش‌داوری و پیش‌فهم، که همواره با ذهن فهم‌کننده است و در اختیار او نیست. امکان جدایی میان آنها وجود ندارد. او می‌گوید:

تلاش برای رهایی از تصوّرات خودمان در امر تفسیر، نه تنها ناممکن، بلکه بی‌معنا و نامعقول است. تفسیر کردن، دقیقاً به معنای وارد کردن پیش‌تصوّرات خویش در بازی است، تا جایی که معنای متن، واقعاً بتواند برای ما به سخن آید.<sup>۱</sup>

او هم‌چنین معتقد است که فهم، پیوسته متأثر از افق معنایی و موقعیت هرمنوتیکی فهم‌کننده است و به دلیل این‌که افق معنایی متأثر از تاریخ است، در نتیجه، فهم همیشه تاریخی است. دلیل دیگر او بر تاریخی بودن فهم این است که افق فهم، امری گذرا و در حال تغییر بوده و همیشه در حال شکل گرفتن است. بنابراین، از آن‌جا که انسان در سنت به‌سر می‌برد و از آن متأثر است و فهم او به همهٔ امور، از تاریخ و سنت اثر می‌پذیرد، نمی‌تواند از سنت بیرون آمده و آن را هم‌چون موضوع بنگرد و فهم عینی خالی از تأثیرات تاریخ از آن داشته باشد.

اساس سخن گادامر آن است که فهم، واقعه‌ای است که در همهٔ اشکال آن از تاریخ و سنت (مجموعه تفسیرها و فهم‌های پیشینیان) اثر می‌پذیرد. موقعیت هرمنوتیکی هر فهم و تفسیر، انباشته از پیش‌داوری‌های او در برخورد با موضوع مورد تحقیق اوست که این پیش‌داوری‌ها برخاسته از تاریخ و سنتی است که وی در آن به‌سر می‌برد.

از سوی دیگر، با توجه به آن‌که فهم، رویکردی کاربردی دارد، یعنی فهم یک اثر با توجه به موقعیت، وابستگی‌ها، انتظارات و وضعیت حاضر فهم‌کننده صورت می‌پذیرد، این رویکرد، به تناسب موقعیت جدید فهم‌کننده به فهم نو نیاز دارد؛ به همین دلیل، گادامر با توجه به دخالت دوسویهٔ ذهنی مفسّر و خود اثر، در ساماندهی فهم، از عنوان امتزاج افق‌ها (fusion of horizons) استفاده می‌کند. دور هرمنوتیکی و حلقوی فهم نیز، تأکیدی بر همین معناست که فهم از مفسّر آغاز می‌شود؛ یعنی پیش از آن‌که متن یا اثر هنری را کسی

۱. کلام جدید، ص ۱۱۲.

القا کنند، این مفسّر است که در پیچه فهم را می‌گشاید و معنایی را به سوی موضوع پیش می‌افکند؛ او می‌گوید: شخصی که در فهم یک متن می‌کوشد تا همواره عمل پیش‌افکنی (projecting) را صورت دهد، به محض این‌که معنای نخستین متن برایش ظاهر می‌شود، معنایی را برابر کل متن پیش می‌افکند؛ از سوی دیگر، معنای نخستین، تنها به این علت ظاهر می‌شود که او متن را با انتظاراتی خاصی قرائت می‌کند.

به اعتقاد گادامر، فهم در علوم انسانی از سنخ واقعه است؛ فهم یک اثر هنری، واقعه تاریخی، تفسیر متن و مانند آن حادثه‌ای است که برای ما اتفاق می‌افتد و چیزی نیست قابل پیش‌بینی و کنترل، روش‌مند، تکرارپذیر و در دسترس همگان، از طریق روش باشد. اساساً در علوم انسانی، ما خود وارد بازی فهم می‌شویم و وجود تاریخی ما در عمل فهم دخالت می‌کند؛ بنابراین، «وجود تاریخی» قابل پیش‌بینی و کنترل روش‌شناسی نیست، زیرا «واقع بودن»، جنبه‌ای از وجود تاریخی است. از نظر او، کاربری روش تجربی در علوم انسانی، نه ممکن است و نه مطلوب. بیرون شدن از جهان خود و نادیده گرفتن موقعیت هرمنوتیکی و پیش‌داوری‌های خویش، به منظور دستیابی به فهم عینی، همان‌گونه که ناممکن است، نامطلوب نیز هست.<sup>۱</sup>

در هرمنوتیک گادامر، مفسّر در فرآیند هرمنوتیک، نگرانی قصد مؤلف اثر را، ندارد و به‌طور کلی، معنای یک متن، فراتر از آن چیزی است که ابتدا مؤلف قصد کرده است. رسالت فهم، در حقیقت مربوط به معنای خود متن است. از نظر گادامر، مؤلف یکی از مفسّران متن است که فهم و تفسیر او از متن، هیچ برتری بر دیگر تفسیر، ندارد؛ پس قصد او نقش تعیین‌کننده‌ای در عمل فهم ایفا نمی‌کند.

برخلاف هرمنوتیک شلایر مایر که تفسیر متن را باز تولید ذهنیت و هدف مؤلف می‌دانست. در هرمنوتیک گادامر، تفسیر متن، رهاوردی تولیدی (productive) است و مفسّر در فرآیند تفسیر متن با ذهنیت خود و درآمیختن با متن، معنای جدیدی را ایجاد می‌کند. در نگاه او، معنای متن فراتر از مؤلف آن گام برمی‌دارد. گادامر، اگرچه فهم متن را از سنخ گفت‌وگویی دو طرفه دانسته، دست‌آورد آن را به دو طرف گفت‌وگو و فهم متن را

۱. درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۵۰.

حاصل ترکیب افق معنایی متن و مفسر می‌داند. با این حال، هرمنوتیک را روشی برای دستیابی به معنای مورد نظر مؤلف یک متن نمی‌داند. در دیدگاه هرمنوتیکی او، نمی‌توان برای متن، معنایی معین و مشخص قائل شد، بلکه مطابق این نظریه، در موقعیت‌های هرمنوتیکی متفاوت و با پرسش‌های نو، می‌توان معناهای جدیدی را برای متن آفرید.

برای فهم باید از ورای آنچه که در متن گفته شده است، سؤال کرد و متن را همانند پاسخ به یک پرسش فهمید. در این دیدگاه، تفسیر یک متن، هرگز به نقطه پایان نمی‌رسد و هیچ‌گاه نمی‌توان از درستی یا برتری تفسیری بر تفسیر دیگر سخن گفت، زیرا اگر ما بپذیریم که فهم متن چیزی جز پاسخ متن به پرسش‌های بی‌پایان و آغشته به پیش‌داوری‌های مفسر نیست، در این صورت، هرگز نمی‌توان از فهم کامل و نهایی متن سخن گفت. از سوی دیگر، وقتی فهم را توافق مفسر با متن و ترکیب افق معنایی او با متن دانستیم، در این صورت، معیاری در دست نیست تا برتری فهمی را بر دیگر فهم‌ها اثبات کند، بلکه فقط می‌توان گفت که یک فهم از فهم دیگر متفاوت است، نه این‌که بهتر از آن باشد.<sup>۱</sup>

### نقد گادامر

دیدگاه هرمنوتیک فلسفی گادامر، بیش از همه، مورد هجوم اندیشمندان غربی، هم‌چون: یورگن هابرماس، ولفهارت پاتنبرگ و وئی.دی. هیرش قرار گرفته است.

۱. هابرماس و دیگران، نظریه هرمنوتیک گادامر را نوعی نسبی‌گرایی معرفی کرده‌اند.<sup>۲</sup> گادامر با طرح نظریه خود و تقابل دو افق معنایی مفسر و متن و نیز تأثیر سنت‌ها، میراث‌های فرهنگی، پرسش‌ها، انتظارات و پیش‌فرض‌ها در تفسیر مفسران، به نوعی دیگر از نسبیّت مشابه با کانت رسید.

کانت، «معرفت» را ترکیبی از ذهن و خارج می‌دانست و معتقد بود که ماده معرفت از خارج و صورت آن از ذهن به دست می‌آید. برخی برای فرار از نسبیّت، به روایت دیگری از نسبی‌گرایی گادامر پرداختند و آن را به زمینه‌گرایی (contentualism) معنا

۱. کلام جدید، ص ۱۱۱ - ۱۱۵؛ تحلیل زبان قرآن، ص ۱۰۱ - ۱۰۴.

۲. حلقه انتقادی، ص ۲۵۸.

کردند؛ با این بیان که تفسیر متن، وابسته به شرایطی است که در آن تحقق می‌یابد و از لحاظ شرایط، همواره امری نسبی به شمار می‌رود؛ یعنی از لحاظ زمینه تفسیر، چارچوب‌های خاص یا مجموعه‌هایی از مفاهیم تفسیر، از جمله روش‌های تفسیری را دربردارد. البته از آن‌جا که هیچ زمینه‌ای مطلق نیست، پس راه‌های متفاوتی برای تفسیر وجود دارد. ولی همهٔ زمینه‌ها به‌طور یکسان، مناسب یا توجیه پذیر نیستند.<sup>۱</sup>

بنابراین، هرکس بر اساس موقعیت خاص خود، انگیزه فرهنگی و علوم و معارفی که از گذشتگان به میراث برده است، به تفسیر آثار هنری و ادبی و متون فرهنگی و دینی می‌پردازد و گونه‌ای اختلاف در تفسیر پیدا می‌شود، نه این‌که مفید نسبت نیست‌انگارانه باشد، بلکه مقتضای واقع‌بینی و توجه به میراث‌های فرهنگی اوست.

این توجیه، مشکل نسبت گادامر را حل نمی‌کند، زیرا نخست این‌که تئوری گادامر، تمام دامنه فهم و معرفت را دربرمی‌گیرد و نسبت به تطابق معرفت با واقع، هیچ اظهار نظری نمی‌کند، بلکه حقیقت معرفت‌شناسانه را به تطابق ذهن با عین معنا نمی‌کند و سازگاری معارف را ملاک حقیقت می‌داند که مستلزم نسبت نیست‌انگارانه است، زیرا حقیقت به معنای تطابق ذهن با عین، مستلزم سازگاری معارف است؛ ولی عکس آن کلیت ندارد؛ دوّم این‌که تفاوت آشکاری میان آثار هنری و فرهنگی با متون دینی و غیردینی وجود دارد. این آثار، در بیشتر موارد از سنخ معرفت نیستند، بلکه از جمله چیزهای خارجی و اشیاء هستند؛ درحالی‌که متون به لحاظ این‌که حامل معناهای وضع شده‌اند، از سنخ معرفتند؛ سوم این‌که مفسران به دنبال تفسیر درست و فهم معنای متن و مقصود مؤلفند و روش گادامر، این هدف را دنبال نمی‌کند. چهارم این‌که اگر زمینه‌گرایی، شرایط ثابت و پایداری برای فهم متون عرضه می‌کرد، هرمنوتیک گادامر از نسبت نیست‌گرایی، جان سالم به‌در می‌برد؛ ولی گادامر به زمینه مطلق، اعتقاد ندارد.

۲. اعتراض دیگری که از سوی هابرماس مطرح شده است، نظریه گادامر را نفی و باطل می‌کند و تأثیر قهری و تکوینی میراث‌های فرهنگی بر فهم و معرفت را نقد می‌کند و به امکان آزادی و انتقاد نسبت به این میراث‌ها معتقد است.<sup>۲</sup>

۱. همان، ص ۷۲ و ۷۳.

۲. همان، ص ۲۶۹.

۳. لازمه سخن گادامر آن است که راه نقد و انتقاد بسته باشد، زیرا هر کسی براساس نسبتی که از امانت‌ها و میراث‌های فرهنگی، پیش‌فرض‌ها و انتظاراتها و پرسش‌ها دارد، به تفسیر می‌پردازد و ارزش درستی تمام آنها یک‌سان است و حتی می‌بینم که تفسیر درست و کامل، نزد گادامر بی‌معناست؛ درحالی‌که با بداهت تحقق انتقادهای فراوان به تفسیرهای گوناگون را مشاهده می‌کنیم.

از این نقدها به روش‌ها و پاره‌ای نیز، به خود فهم‌هاست. تنها معرفت‌های بدیهی و یا شناخت‌های نظری که به بدیهیات منتهی می‌شوند، از نقد در امان‌اند.

۴. اگر هر فهمی نیاز به پیش‌فرض داشته باشد، گرفتار دور یا تسلسل خواهد شد، زیرا فهم آن پیش‌فرض‌ها نیز، محتاج پیش‌فرض‌های دیگری است و این سلسله، تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد.

۵. هدف مفسران در تفسیر متون، رسیدن به مقصود مؤلف است، نه کشف معناها و تفسیرهای زمان مفسر و از آن جهت که زبان یک نهاد اجتماعی است و وضع‌کنندگان لغت، میان الفاظ و معناها اقتران ایجاد کرده‌اند، تحقق آن هدف امکان‌پذیر است. در نتیجه، امکان تشخیص فهم درست از نادرست وجود دارد. البته اگر به دنبال کشف معناهای عصری باشیم، در این صورت تأثیر پیش‌فرض‌ها و علوم زمان، باعث تحوّل معناها و تبدیل تفسیرها می‌شود.

۶. با توجه به این‌که از دیدگاه گادامر، پیش‌فرض‌ها و انتظاراتها در فهم مفسران اثر می‌گذارند، هیچ ملاک و ضابطه‌ای از سوی ایشان جهت مقابله با تفسیرهای دل‌بخواهی و مذهب اصالت معنا ارائه نشده است؛ به بیان دیگر: هیچ‌گونه معیار و ملاک عینی در نظریه او وجود ندارد و برای مفسران، صرف توجه به ساختار یا امکان فهم کافی نیست و اعتبار و درستی فهم نیز، برای آنها اهمیت دارد.<sup>۱</sup>

با توجه به آنچه گفته شد، امیلیوتی در سال (۱۹۶۲م) هایدگر و گادامر را ناقدان ویرانگر عینیت خواند که هرمنوتیک را در باتلاق بی‌معیار نسبیت فرو بردند.<sup>۲</sup>

۱. کلام جدید، ص ۱۱۵ - ۱۱۸.

۲. تحلیل زبان قرآن، ص ۱۰۵.

۷. از معاصران، هیرش نیز، هرمنوتیک فلسفی را به چالش کشاند. به اعتقاد او هدف مورد جست‌وجوی مفسر، کوشش برای درک معنای مقصود مؤلف و باز تولید ذهن وی است. بنابراین، از گادامر انتقاد می‌کند که چرا تفسیر را فعالیتی تولیدی از سوی مفسر، بدون لحاظ کردن قصد مؤلف می‌داند. به اعتقاد هیرش، هرچند که مفسر نمی‌تواند با یقین، به مطابقت فهم خویش با مراد مؤلف حکم کند، اما این مسئله به معنای ناممکن شدن درک مراد مؤلف نیست. بنابراین، اعتبار فعلی، هدف تفسیر به‌شمار می‌آید. به همین جهت، هیرش ضرورت تن دادن به معیارهای تأیید تفسیر را پیشنهاد می‌کند.<sup>۱</sup> از سوی دیگر، او به تاریخ‌گرایی هرمنوتیک اعتراض می‌کند و می‌گوید: اگر شکاف میان گذشته و حال به راستی همان قدر که هرمنوتیک تاریخ‌گرا ادعا می‌کند، عمیق است، پس هیچ فهمی، حتی فهم متون زمان حال هم ممکن نیست، زیرا تمام لحظه‌های زمان حال به یک معنا متفاوتند و فاصله میان اشخاص نیز، به اندازه دوران تاریخی وسیع است.<sup>۲</sup>

به‌هرحال باید گفت که ویژگی هرمنوتیک جدید که هایدگر و گادامر آن‌را پایه‌ریزی کردند، با تفاوت‌هایی که در انواع آن وجود دارد، کاوش در خود فهم و حرکت از روش‌شناسی و معرفت‌شناسی، به هستی‌شناسی است و علاوه بر هایدگر و گادامر، کسان دیگری چون: پل ریکور، ژاک دریدا و... هم، جزء نمایندگان این رویکرد جدید هرمنوتیکی هستند.

### چکیده

۱. دیلتای، رویکرد شلایر ماخر را در هرمنوتیک گسترش داد. مهم‌ترین اثر او در این زمینه، «سرچشمه و تکامل هرمنوتیک» است. او از سه گرایش رمانتیک، هرمنوتیک شلایر ماخر و پوزیتویسم، تأثیر اثباتی و ابطالی پذیرفت. وی معتقد به وجود نیت مؤلف بود. دیلتای، دنبال پژوهش در علوم انسانی و ارائه روش مناسب برای علوم انسانی بود.

۲. او معتقد بود که باید انسان را به عنوان واقعیت اجتماعی - تاریخی مطالعه کرد. برای مطالعه انسان، باید به مطالعه تمام ابعاد او پرداخت. وی برای فهمیدن از دور

۱. همان، ص ۱۱۳.

۲. حلقه انتقادی، ص ۱۲۹ - ۱۳۰.

هرمنوتیکی در علوم انسانی استفاده کرد و وظیفه اهل هرمنوتیک را تحلیل فلسفی و دگرگونی فهم و تأویل در علوم انسانی دانست.

۳. دیلتای، هدف مفسر را از میان بردن فاصله زمانی و تاریخی میان خود و مؤلف می‌دانست و شرط تحقق آن را پشت‌سر نهادن تمام پیش‌داوری‌های برآمده از زمان حاضر و رسیدن به افق اندیشه‌های مؤلف و نیز، رهایی از قید و بندهای تاریخ معاصر و تعصب و پیش‌داوری‌ها بیان می‌کرد.

۴. در هرمنوتیک هایدگر، خود فرآیند فهم و تفسیر، به منزله رکن اساسی هستی انسان مطالعه می‌شود. به اعتقاد او، تنها راه ما برای شناخت هستی، تحلیل ساختار وجودی «دازاین» است. علم هرمنوتیک نزد هایدگر، نظریه‌ای بنیادی در خصوص چگونگی به ظهور رسیدن فهم در وجود انسان است. به اعتقاد او، هر نوع فهمی مقدم بر پیش‌ساختار است و انتظارات و مفروض‌ها در ما هستند که بستر فهم ما را آماده می‌کنند.

۵. به اعتقاد هایدگر، تاریخی بودن وجود انسان، امری ذاتی و وجودی است. از این رو، بشر سرشت و ماهیت مشترک و ثابت ندارد و هر چه می‌فهمد، برگرفته و سازگار با دنیای تاریخی اوست.

۶. گادامر، کتاب حقیقت و روش را در بیان دیدگاه هرمنوتیکی خود نوشت. او حقیقت را از فلسفه هایدگر و روش را از هرمنوتیک دیلتای گرفت. گادامر دنبال هستی‌شناسی «فهم» بود و از آن‌جا که فهم را همیشه تفسیری و تأویلی دانست، در ماهیت تأویل و تفسیر، تأمل می‌کرد. برخلاف هایدگر که دنبال درک معنای هستی بود.

۷. فهم در دیدگاه گادامر، دیالکتیکی و مبتنی بر پرسش و پاسخ است و هیچ فهمی هم بدون پیش‌داوری نیست.

۸. او معتقد است که فهم همواره از افق معنایی و موقعیت هرمنوتیکی فهم‌کننده تأثیر می‌گیرد و چون افق معنایی هم، متأثر از تاریخ است، پس فهم همیشه تاریخی است.

۹. به نظر گادامر، «فهم» حادثه‌ای است پیش‌بینی و کنترل‌ناپذیر که روش‌مند و تکرارپذیر و از طریق روش در دسترس همگان نیست.

۱۰. در هرمنوتیک گادامر، مفسر، نگرانی نیت مؤلف را ندارد، بلکه رسالت فهم، مربوط به معنای خود متن است و مؤلف هم یکی از مفسران متن است که قصد او نقش



تعیین‌کننده‌ای در عمل فهم ندارد. به اعتقاد او، نمی‌توان برای متن، یک معنای آشکاری در نظر گرفت. در این دیدگاه، تفسیر یک متن، هرگز به نقطه پایان نمی‌رسد و هرگز نمی‌توان از برتری تفسیری بر تفسیر دیگر سخن گفت.

۱۱. منتقدان اصلی گادامر، اندیشمندان غربی، هم‌چون: هابرماس، پاتنبرگ و هیرش هستند که دیدگاه او را نوعی نسبی‌گرایی معرفی کرده‌اند و از طرف دیگر کلیت‌نظریه او را انکار کرده‌اند.

هیرش از گادامر انتقاد می‌کند که چرا تفسیر را فعالیتی تولیدی از سوی مفسر، بدون لحاظ کردن قصد مؤلف می‌داند. به تاریخ‌گرایی هرمنوتیک گادامر هم اعتراض می‌کند و لازمه تاریخ‌گرایی را ممکن نبودن فهمیدن هر متن، حتی متون زمان حال می‌داند.

#### پرسش:

۱. ویژگی هرمنوتیک دیلتای چیست؟
۲. نکات اصلی تحقیق دیلتای در ارائه روش معتبر برای علوم انسانی چیست؟
۳. دیدگاه دیلتای در مورد نیت مؤلف و امکان کشف آن چه بود؟
۴. معنای هرمنوتیک از نظر هایدگر چیست؟
۵. سازوکار حلقوی فرآیند فهم را از دیدگاه هایدگر بیان کنید.
۶. نقد دیدگاه هایدگر را بیان کنید.
۷. وجه تمایز هرمنوتیک گادامر و هایدگر در چیست؟
۸. دیدگاه گادامر را در مورد ماهیت فهم بیان کنید.
۹. دیدگاه گادامر در مورد نیت مؤلف و معنای متن چیست؟
۱۰. سخن کسانی که نسبی‌گرایی گادامر را به زمینه‌گرایی معنا کرده‌اند، را توضیح دهید و اشکالات آن را بگویید..
۱۱. اشکال وارد شده هیرش بر دیدگاه گادامر را بیان کنید.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

## ۶

### هرمنوتیک (۳)

هرمنوتیک به علت توجه ویژه به مقوله زبان و تفسیر، به کانون اصلی تفکر معاصر تبدیل شده است، زیرا دانش‌هایی نظیر نقد ادبی، نشانه‌شناسی، فلسفه زبان، فلسفه تحلیلی و الهیات، ارتباط گسترده‌ای با مقوله زبان یا فهم متن دارند و هرمنوتیک - به ویژه هرمنوتیک فلسفی - به علت طرح دیدگاه‌های رادیکال و انقلابی، چالش‌هایی را در این حوزه‌ها ایجاد کرده است. این نظریه‌ها همان‌طور که تاریخ‌نویسان یا هنرشناس را به تکاپوی علمی وامی‌دارد، متکلم و محقق علوم دینی را نیز، تحت تأثیر قرار می‌دهد، زیرا برخی پیش‌فرض‌های پذیرفته شده در زمینه امکان‌دستیابی به فهم عینی و امکان فهم مطلق و غیر نسبی را به مبارزه می‌طلبند.<sup>۱</sup>

هرمنوتیک معاصر، از دو جهت تفکر دینی را تحت تأثیر خود قرار داده و پرسش‌های جدیدی را برای آن مطرح کرده است:

الف) پاره‌ای از مباحث هرمنوتیک، معطوف به تفکر فلسفی درباره فهم، به طور مطلق و صرف نظر از فهم، در زمینه خاص است. در این گونه از مباحث، در مورد ماهیت فهم و چگونگی رسیدن به آن و نیز، ویژگی‌های اصلی آن، قضاوت‌ها و احکام عامی صادر می‌شود که دامنه آن معرفت دینی و فهم و تفسیر متون دینی را نیز، دربرمی‌گیرد و در نتیجه، میان مباحث هرمنوتیک و معرفت دینی، پیوند برقرار می‌کند.

ب) ادیان ابراهیمی (اسلام، مسیحیت و یهودیت) مبتنی بر وحی و کلام الهی‌اند و

۱. درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۴۵.

این امر، باعث می‌شود که این ادیان در ابعاد مختلف از متون دینی و تفسیر و فهم آنها تأثیر پذیرند؛ این پیوند عمیق میان فرهنگ دینی و مقوله تفسیر متون دینی، موجب می‌شود تا ارائه دیدگاه‌های نو در زمینه تفسیر و فهم متون، شیوه رایج و پذیرفته شده تفسیر متن را به چالش بکشاند و عالمان دینی را با پرسش‌های جدید، روبه‌رو کند.

درک رایج و متعارف از متون دینی که از آن در ادبیات روشنگری معاصر، به «قرائت سنتی از دین» یاد می‌شود، بر این پایه‌ها استوار است:

۱. هر متنی دارای معنایی مشخص و نهایی است که مراد جدی صاحب متن و گوینده کلام بوده و برای رساندن آن معنا، متکلم یا مؤلف، الفاظ و کلمات را به استخدام در آورده است و وظیفه مفسر، درک و دریافت آن مراد و معناست. این معنا امری ثابت و تغییرناپذیر است و ذهنیت مفسر نقشی در آن ندارد.

۲. رسیدن به این هدف، از راه پیمودن روش متعارف و عقلایی فهم متن، میسر است، زیرا متکلم و مؤلف متن، مراد خود را از طریق الفاظ و ترکیب‌های لفظی می‌رسانند و دلالت الفاظ بر معانی، تابع وضع لغوی و اصول و قواعد عقلایی محاوره و تفهیم و تفاهم بوده و تخطی از این اصول، فهم متن را مختل می‌سازد.

۳. حالت ایده‌آل برای مفسر، رسیدن به فهمی یقینی و اطمینان‌آور از مراد جدی است. این یقین در متن‌هایی که «نصوص» نامیده می‌شوند و دلالتشان بر مراد روشن است، حاصل می‌شود. در غیرنصوص که در اصطلاح «ظواهر» نامیده می‌شوند، مفسر به یقین نمی‌رسد و بنابراین در مقوله تفسیر متن، به‌ویژه متون دینی، به‌دنبال دستیابی به فهم حجت و نصوص معتبر هستیم و تفسیری حجت خواهد بود که روش‌مند، درست و با حفظ اصول و قواعد عقلی حاکم بر محاوره، حاصل شده باشد. از این‌رو، متن هر تفسیری را بر نمی‌تابد.

۴. فاصله زمانی میان پیدایش و تکوین متن و مفسر آن، مانع دستیابی به مراد جدی متن نخواهد بود.

۵. فهم عملی، «متن محور» و «مؤلف محور» است. بنابراین، مفسر باید دنبال مراد مؤلف باشد؛ بدین ترتیب، پیش‌داوری مفسر به عمل فهم خدشه وارد خواهد کرد و این تفسیر، «تفسیر به رأی» خواهد شد.

۶. «نسبی‌گرایی تفسیری» پذیرفتنی نیست؛ یعنی این‌گونه نیست که معیاری برای یقین و تمییز فهم درست از نادرست نداشته باشیم و فهم حقیقی از فهم غیرحقیقی قابل تشخیص نباشد، تا این‌که فهم گوناگون از یک متن، پذیرفتنی باشد.

این نوع قرائت سنتی و مقبول از متن و در نتیجه تفکر دینی رایج و متداول، از سوی برخی از گرایش‌های هرمنوتیکی، به‌ویژه هرمنوتیک فلسفی، به چالش کشیده شد. از این‌رو، تفکر دینی با اشکال‌ها و شبهات تازه‌ای روبه‌رو شد، زیرا تفکر دینی، ارتباط محکمی با روش تعیین شده سنتی فهم متن دارد؛ از جمله، آموزه‌ها و دست‌آوردهای هرمنوتیک فلسفی در موارد زیر، زمینه‌های اصلی این چالش را فراهم کرد:

۱. فهم متن، از افق معنایی مفسر با متن به‌دست می‌آید. بنابراین، دخالت ذهنیت مفسر در فهم، شرط وجودی رسیدن به فهم است.

۲. امکان دست‌یابی به فهم مطابق با واقع وجود ندارد، زیرا پیش‌دانسته‌های مفسر در رسیدن به فهم دخیل هستند.

۳. امکان قرائت‌های مختلف از متن، بدون هیچ محدودیتی وجود دارد، زیرا به‌واسطه تغییر مفسر و افق معنایی او، قابلیت نامحدودی از امکان ترکیب افق معنایی مفسر با متن فراهم می‌آید.

۴. هیچ فهم ثابت و غیرسیالی نداریم و درک نهایی و تغییرناپذیر از متن وجود ندارد.

۵. ما با متن مواجه هستیم نه با پدیدآورنده متن؛ و نویسنده آن هم یکی از خوانندگان متن است و متن موجود جداگانه‌ای است که با مفسر به گفت‌وگو می‌نشیند. بنابراین، هدف از تفسیر متن، درک «مراد مؤلف» نیست.

۶. معیاری برای تمییز تفسیر معتبر از نامعتبر نداریم، زیرا اصلاً چیزی به نام تفسیر معتبر نداریم.

۷. هرمنوتیک فلسفی، سازگاری تمام‌عیاری با نسبی‌گرایی تفسیری دارد و میدان وسیعی برای تفسیر افراطی متن می‌گشاید.<sup>۱</sup>

## دیدگاه سروش

با توجه به آنچه گفته شد، برخی از اندیشمندان مسلمان، تحت تأثیر افکار هرمنوتیکی متکلمان و فلاسفه دین‌پژوه غرب قرار گرفته‌اند و افکار آنها را در جامعه اسلامی ترویج می‌کنند. سروش، مؤلف کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت، از جمله این اشخاص است که می‌توان برخی مبانی هرمنوتیکی ایشان را این‌گونه ذکر کرد:

۱. صامت بودن متون دینی: او می‌گوید: «عبارات، نه آبستن که گرسنه معانی‌اند؛ حکیم آنها را چون دهان‌هایی باز می‌بیند، نه چون شکم‌هایی پر. عبارات، گرسنه معانی‌اند، نه آبستن آنها».<sup>۱</sup>

۲. مسبوقیت معانی الفاظ به تئوری‌ها: وی می‌نویسد: «فهمیدن زبان هر عصر، در گرو فهمیدن تئوری‌های علمی و فلسفی آن عصر است و بدین لحاظ، ثبات الفاظ و عبارات، به هیچ روی تضمین‌کننده ثبات معانی نیست، زیرا تغییر تئوری‌های اهل عصر در تن الفاظ ثابت، روح معانی مختلف می‌دمد و این است معنای آن‌که «عبارات گرسنه معانی‌اند، نه آبستن آنها». نتیجه می‌گیریم که برای فهم زبان یک قوم، ذهن را باید از تئوری‌ها و جهان‌بینی آن قوم انباشت».<sup>۲</sup>

۳. فهم، در گرو پرسش فهمندگان: سروش در این‌باره می‌گوید: «فهم و گزینش از شریعت، متناسب و موزون با سؤال‌های عصر آنها بوده و آن فهم و گزینش، اینک برای خود ما حادثه‌ای تاریخی است. سؤال‌های عصر ما، برگزینش و آرایش تازه‌ای از مواد شریعت فرمان می‌دهند و این گزینش‌ها و آرایش‌ها را نهایت نیست».<sup>۳</sup>

۴. مسبوق بودن پرسش‌ها و پاسخ‌ها به معلومات پیشین.<sup>۴</sup>

۵. فهم عبارات، در گرو انتظارات: «سخن این است که از داشتن آن انتظارات و از تأثیرشان در فهم دین، گریزی نیست و فهمی را که صحیح می‌دانیم، باز هم به

۱. قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۶۷.

۲. همان، ص ۲۹۶.

۳. همان، ص ۲۶۲.

۴. همان، ص ۲۶۵.

پیشینه‌ای مستند است و فهم صحیح آن نیست که مستغنی از پیشینه باشد.<sup>۱</sup>  
۶. سازگاری معارف دینی با معارف غیردینی: «درک ما از شریعت، با درک ما از طبیعت و ماورای طبیعت (علم و فلسفه) دائماً باید تصحیح و تعدیل شود».<sup>۲</sup>

### نقد دیدگاه سروش

علاوه بر تناقض‌گویی‌هایی که مؤلف محترم در مقاله‌های مختلف خود، حول موضوع مطرح شده دارد، درباره مبانی ذکر شده از سوی وی نقدهایی وارد است که به تعدادی از آنها به‌طور مختصر اشاره می‌شود:

۱. یکی از خطاهای آشکار مؤلف، قیاس شریعت و متون دینی با عالم طبیعت است. برای شناخت طبیعت، دو عنصر «طبیعت» و «دانشمند طبیعت‌شناس» حضور دارند؛ ولی در شناخت شریعت، ما با سه عنصر «حقایق دینی»، «متون دینی» و «عالم دین‌شناس» روبه‌رو هستیم و متون دینی، الفاظی هستند که حکیم الهی آنها را با علم به وضع و اعتبار نزدیک بودن الفاظ با معانی خود، بیان کرده است.

طبیعت، وجودی خارجی است و از سنخ لفظ و عبارت و معرفت نیست؛ درحالی‌که متون دینی، از سنخ عبارت‌ها، الفاظ و معرفت‌اند. پس این دو پدیده قیاس مع‌الفارق و تمثیل شریعت به دانشمندی که مهر سکوت بر لب نهاده، ناتمام است، بلکه شریعت به دانشمندی می‌ماند که همواره در حال سخن گفتن و بیان حقایق است و هرکس به اندازه مراجعه‌اش از آن بهره می‌برد و به حقایق دینی دست می‌یابد. بنابراین، این سخن که «الفاظ شریعت حاوی معانی نیستند و این عالم است که بر تن آنها جامه معانی می‌پوشاند»، سخنی نادرست است.

۲. زبان، نهاد و فرهنگ اجتماعی است که به‌صورت فرآیند در سه‌گام شناخته می‌شود: الف) وضع و اعتبار که وضع‌کنندگان لغت آن را میان الفاظ و معانی پدیدار می‌سازند و نوعی اُنس و الفت شدید میان آن دو برقرار می‌شود، به‌گونه‌ای که هر شخص آگاه به زبان، با شنیدن لفظ، به معنا و مدلول تصویری آن پی می‌برد، به‌ویژه با

۱. همان، ص ۳۵۴.

۲. همان، ص ۱۸۵ - ۱۸۶.

توجه به ساختار ذهنی انسان که با نوعی یادآوری معانی هماهنگ است.

ب) کشف مدلول تصدیقی و جدی متکلم که با تکیه بر اصل مطابقت مدلول تصدیقی، با مدلول تصویری به دست می‌آید؛ یعنی ارتکاز عقلایی بر این است که تا وقتی گزینه‌ای بر خلاف مدلول تصویری اقامه نشود، متکلم همان مدلول تصویری را اراده کرده است. پس در صورت پذیرش حقیقت وضع و این اصل عقلایی که شارع مقدس آن را تأیید و امضا کرده است، صامت دانستن لفظها و عبارت‌ها، بدون دلیل و غیرمنطقی است.

ج) تشخیص زبان متکلم؛ یعنی آیا متکلم با زبان عامیانه با مردم سخن می‌گوید یا با زبان عرف خاص و تخصصی. در صورتی که با عرف عامیانه سخن بگوید، نباید از شنیدن لفظ «آب» یا «نمک» فرمول NaCl یا H<sub>2</sub>O را به عنوان مقصود جدی متکلم در نظر گرفت. از این رو، این جمله مؤلف که «فهمیدن زبان هر عصر، در گرو فهمیدن تئوری‌های علمی و فلسفی آن عصر است، فقط ناظر به جایی است که متکلم در صدد توضیح فرمول علمی یا فلسفی باشد. بلکه علمی بودن زبان، به وجود متکلم علمی، مخاطبان علمی، موقعیت علمی و اصطلاحات علمی تحقق می‌یابد و در آن صورت است که شناخت تئوری‌های علمی و فلسفی عصر متکلم، برای فهمیدن زبان امر ضرورت دارد؛ البته آن هم نه تمام تئوری‌ها، بلکه تئوری‌های مربوط به آن زبان و بیان.

۳. اگر خداوند بر اساس نظریه علمی و فلسفی با عموم مردم سخن بگوید، فعل و تکلم او با صفت حکمت او سازگاری ندارد، زیرا مخاطبانش عموم مردمند و باری تعالی با ابزار خاصی با آنها سخن گفته است که در نتیجه، در پاره‌ای از روزگاران، هیچ‌کدام از آن مخاطبان و در این عصر، بیشتر آنها به مقام فهم کلام او نمی‌رسند، زیرا با آن نظریه علمی و فلسفی آشنایی ندارند. در این صورت، عمل تکلم که برای فهمیدن و فهماندن صورت می‌گیرد، بیهوده و غیرحکیمانه خواهد بود.

۴. نقش پرسش‌ها در بارور کردن و رشد معرفت دینی، انکارپذیر نیست. اما این ادعا که تا پرسشی نباشد، معرفتی نخواهد بود (به نحو موجه کلیه) ناتمام است، زیرا می‌توان تصور کرد که کسانی با انگیزه‌های دیگر و بدون هرگونه پرسش، به سراغ متنی بروند و آن را بفهمند؛ همان‌طور که می‌توان تصور کرد، کسی بدون انتظار به سراغ متنی برود و معناهای واقعی الفاظ را به دست آورد. هر متنی مدلول مطابقی و مدلول التزامی دارد و



پرسش و انتظار در فهم مدلول مطابقی و التزامی بین بالمعنی الاخص نقشی ندارد و علم به وضع الفاظ برای آن معناها، در کشف این دو دسته مدلول، کافی است. ولی مراتب دیگر مدلول‌های التزامی، به وسیله پرسش‌های خاص و انتظارات معین به دست می‌آید.

۵. هماهنگی معرفت و فهم ما از شریعت، با شناخت ما از طبیعت و ماورای طبیعت، زمانی ضروری است که ما بهره‌مندی معناهای الفاظ شریعت از علوم بشری طبیعی و عقلی و نیز، وحدت قلمرو آن دو اندیشه را بپذیریم و در صورت پذیرش این دو مطلب، به این نکته نیز، باید توجه کنیم که رعایت سازگاری معارف قطعی طبیعت و ماورای طبیعت با معارف شریعت، ضرورت دارد و بر دانشمند دینی لازم است تا اندیشه‌های دینی خود را با اندیشه‌های علمی و عقلی قطعی، هماهنگ کنند و تا زمانی که اندیشه غیردینی قطعی در دست نباشد، عدول از ظواهر جایز نیست و مشمول آیات ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾<sup>۱</sup> و ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾<sup>۲</sup> می‌شود.

۶. اگر برای فهم کلام متکلم، به شناخت جهان و دنیای متکلم نیازمند باشیم، از آن‌جا که دانستنی‌های او که درصدد بیان آنها به مخاطبان خود است، جزئی از جهان اوست و از طریق کلام او شناخته می‌شود، به‌ناچار برای فهم کلام وی، گرفتار دور باطل خواهیم شد، زیرا شناخت کلام، به شناخت جهان متکلم وابسته است و شناخت جهان متکلم هم، بر شناخت کلام او متوقف است. از سوی دیگر، در مورد خدای متعال باید گفت که شناخت کامل کلام او ممکن نیست، زیرا شناخت کامل جهان واقع، از قدرت بشر خارج است.<sup>۳</sup>

### هرمنوتیک و عالمان اسلامی

واژه هرمنوتیک، مانند عنوان‌های نوظهور دیگری هم‌چون زبان‌شناسی، فلسفه زبان و...، جایگاهی جداگانه در بین شاخه‌های مختلف علوم اسلامی نداشته است. اما می‌توان

۱. اسراء، آیه ۳۶.

۲. نجم، آیه ۲۸.

۳. عبدالحسین خسرو پناه، انتظارات بشر از دین، ص ۱۰۴ - ۱۱۳.

بحث‌هایی مرتبط با مباحث رایج هرمنوتیکی را در حوزه تفکرات دینی و آثار ارائه شده متفکران دینی یافت.

اندیشمندان علوم قرآنی و اصولی، همواره در آثار خود، جهت اهداف فقهی و تفسیری، به مباحثی از قبیل علم تفسیر و تفاوت آن با تأویل، روش‌ها و شیوه‌های تفسیری و انواع تفسیر نقلی، رمزی، اشاری، شهودی، عقلی و اجتهادی، تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر به رأی و مباحث الفاظ، هم‌چون علم به وضع، انواع دلالت‌های تصویری، تصدیقی اولی، تصدیقی ثانوی، کشف مراد مؤلف و متکلم، مسئله ظهور و... پرداخته‌اند، البته عالمان اسلامی بر خلاف گادامر، و ریکور به نیت مؤلف و همانند شلایر مآخر و دیلتای، به معنای نهایی و اصیل متن و کلام باور داشتند.

به‌طور عمده می‌توان به این‌گونه مباحث در دوجا دست یافت، هرچند که با عنوان مباحث هرمنوتیکی از آنها یاد نمی‌شود:

۱. بیشتر در علم اصول که بخش عمده‌ای از آن به مسائل مربوط به فهم متن و قواعد حاکم بر فهم متون دینی اختصاص دارد و از آن بخش، به «مباحث الفاظ» تعبیر می‌شود.
۲. در مقدمات تفسیر هم، مفسران به‌صورت پراکنده به پاره‌ای از مباحث مربوط به کیفیت فهم و تفسیر قرآن مجید می‌پردازند که این مطالب نیز، در واقع مباحثی هرمنوتیکی هستند. مرحوم علامه طباطبایی با ارائه روش تفسیری «قرآن به قرآن» ایده تفسیری متفاوتی ارائه کرد. از سوی دیگر، عالمان اخباری، معتقد بودند که هدف خداوند فهماندن مراد و مقصود خویش به وسیله نفس آیات قرآنی نبوده است، بلکه تفسیر واقعی و مراد از آیات را باید به کمک روایات معصومان شناخت. برخی از عارفان و صوفی‌مسلمانان هم، به تفسیر انفسی قرآن از راه تهذیب نفس، گرایش داشتند.

البته می‌توان گفت که مباحث هرمنوتیک فلسفی، در میان متفکران مسلمان، سابقه‌ای ندارد.<sup>۱</sup>

### هرمنوتیک فهم قرآن

هرمنوتیک فلسفی، بر عناصر و مؤلفه‌هایی هم‌چون امور ذیل تأکید داشت: تأثیر و مداخله اجتناب‌ناپذیر ذهنیت، پیش‌آگاهی‌ها، گرایش‌ها، وابستگی‌ها و پرسش‌های مفسر که

۱. درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۵۲ - ۵۴.

معلول عصر، فرهنگ و اقتضائات تاریخی محیط او، از یک سو و نبود معنای مرکزی برای متن و تأثیر نداشتن قصد مؤلف در آن، از سوی دیگر و نفی معیار و منطق مشترک بین اندیشه‌ها، به منظور سنجش و ارزیابی فهم معتبر از نامعتبر، از سوی سوم است. همه این موارد باعث می‌شود تا به طرفداران «هرمنوتیک مدرن» گمان می‌کنند هرگونه فهمی، از جمله فهم متون دینی، فقط ارزش شخصی، نسبی و غیرناظر به واقع دارد و در خصوص فهم متون دینی نیز، فهم‌های غیرنهایی و پایان‌ناپذیر مطرح شود. بنابراین، از آن‌جاکه مهم‌ترین متن دینی ما مسلمانان قرآن کریم و سخنان پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام است و فهم آنها برای عمل کردن به دستورهای آنها و در نتیجه، رسیدن به سعادت ابدی ضرورت دارد، به نکته‌هایی درباره «هرمنوتیک فهم قرآن» و در پی آن، سخنان پیامبر ﷺ و ائمه معصومین علیهم السلام اشاره می‌شود:

۱. اگر قرآن سخن خداست و برای هدایت انسان‌ها فرستاده است - که هست - به حکم عقل باید پذیرفت که سخن خدا، سخنی هدف‌دار و معنادار است و مقصود معینی را در خود نهفته دارد و در صدد انتقال آن به مخاطب خود است. در این صورت، فرض ابهام ذاتی و نبود یک معنای مشخص مرکزی در سخن خداوند، آن‌گونه که در آثار بشری ادعا می‌شود، امری ناپذیرفتنی خواهد بود، چرا که مشخص نبودن معنا و نبود یک محور قصد شده در هیچ متن علمی و سخن هیچ‌گوينده عاقلی، پذیرفتنی نیست، چه رسد به کلام خداوند حکیم که نداشتن هدف معین در کلامش، منافی حکمت او خواهد بود.

۲. از آن‌جاکه سخن هر متکلمی نشان‌دهنده حدود دانش اوست و قرآن هم بازتاب علم فراگیر خداوند است، بنابراین فرض تأثیرپذیری مفاد و محتوای قرآنی از اوضاع و احوال خارجی و اقتضائات عصری، پذیرفتنی نیست.

۳. با توجه به هدف‌داری، معناداری و تأثیرناپذیری گوينده قرآنی از محیط بیرونی و نامتناهی بودن دانش او، فرض طرح معناهای برتر و فکر نشده از سوی مؤلف که نیازمند جعل و تولید معنای جدید از سوی خواننده خواهد بود، در مورد تفسیر قرآن، مجال بروز ندارد. به عبارت دیگر، گرایش هرمنوتیکی متن‌محورانه یا مفسر‌محورانه محض در مورد قرآن، پذیرفتنی نیست، بلکه اساس، تفسیر معنای متن و خواسته‌های مؤلف حکیم بوده و نقش مفسر، کشف و باز تولید رازهای جای گرفته در متن و

معنای تعبیه شده در آن است، نه تولید و قرارداددن معنای ناخواسته مؤلف.

۴. براساس اصل زیرساخت توحیدی که متن قرآن را تجلی گاه خواسته‌ها در آموزه‌های خداوند یگانه می‌شمارد، هرگز نمی‌توان رهیافت‌های تفسیری آن را از مقصدها و پیام‌های خدا، جدا دانست و قطع شده از هدف‌های گوینده فرض کرد و به تفسیر سخن وی نشست که چنین تفسیری، دیگر تفسیر قرآن نبوده، بلکه تفسیر به رأی است که به شدت از آن نهی شده است.

۵. از باورهای پایه در اندیشه یک متفکر مسلمان این است که قرآن، آخرین پیام خداوند برای انسان در روی زمین است که آخرین پیامبر خدا بر بشر عرضه کرده است و از هرگونه کمی و فزونی در امان و حجت خدا بر بندگان است. بنابراین، با توجه به این اصل و پذیرش جاودانگی هدایت قرآن، هر چند نزول آن در عصری خاص صورت گرفته است، اما این مسئله هرگز باعث نمی‌شود که متن و محتوای قرآن، رنگ و بوی عصری به خود بگیرد و پیام آن، محدود به زمان نزول باشد، بلکه قاعده اساسی در معناشناسی قرآن، دریافت پیام فراتاریخی است. بنابراین، اگر معارف و مفاد قرآنی از سوی اندیشمندی مسلمان، محدود به عصری خاص شود، آن‌گونه که برخی گفته‌اند: «دعوی ما این است که فهم فراتاریخی از کتاب و سنت نادرست است و ما باید با روش فهم تاریخی، یعنی درک موقعیت و واقعیت‌های زمان، مکان و عصر ورود آنها به این متون نزدیک شویم...». محدودیت‌های زبان به هیچ‌کس، حتی به پیامبر ﷺ هم اجازه نمی‌دهد که همه آن‌چه را در همه عصرها می‌توان گفت، او در یک عصر بگوید؛ یعنی هیچ مصلح فراتاریخی و فرازمانی نداریم.<sup>۱</sup>

باید گفت که دیدگاه این شخص، نسبت به خدا، وحی، قرآن و پیامبر ﷺ دیدگاهی غیرتوحیدی است، چراکه چنین دیدگاهی، بیشترین امتیازی که به پیامبر ﷺ می‌دهد این است که او را مصلح می‌داند، نه یک مبعوث الهی؛ همان‌طور که وحی را هم حاصل تجربه شخص پیامبر ﷺ می‌داند که متأثر از فرهنگ و محیط اوست و نه فرود پیام مستقیم و روش شده به لفظ و معنا از سوی خدا.

۱. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی دین، ص ۲۴۶ - ۲۷۶.

به دیگر سخن، این رهیافت، بیش از هر چیز از نوع نگاه وی به دین ناشی می‌شود و به تأثیر از غرب، دین را نوعی کلام بشری قلمداد می‌کند که از تجربه‌های شخصی برخاسته و سپس در قالب مفاهیم و کلمات در آمده است، نه آموزه‌ها و دستورهایی که نص وحی و کلام خداوند است. بنابراین، استواری و اصالت متن در این نگاه خدشه‌دار است.<sup>۱</sup>

در این دیدگاه، در اصل وحی و متن وحیانی، هیچ‌گونه نقش چشم‌گیری برای خدا و تدبیر تشریحی او در سرنوشت بشر، لحاظ نمی‌شود.

۶. آگاهی‌ها و پیش‌فرض‌ها، پرسش‌ها و انتظارات، تمایل‌ها و گرایش‌های درونی مفسّر، همه به نوعی می‌توانند در فهم و چگونگی تفسیر وی از متن، تأثیرگذار باشند. اما اینها از فهم واقع باز نمی‌دارد، بلکه موجب حدّ نصاب دانستن‌ها نسبت به موضوع و محتوای هر متن و پیراستن گرایش‌های غیرحقیقت‌جویانه و قاعده‌مندی در تفسیر می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت که از میان دیدگاه‌های مختلف و قرائت‌های گوناگون، معیاری برای داوری بین تفسیر مطابق با واقع و تفسیرهای نامعتبر وجود دارد.

۷. دیدگاه مفسّر محوری و نسبی‌انگاری معرفت دینی، پایه‌بآورهای اعتقادی و آیین‌های رفتاری، متن دینی را به تردید و حتّی به انکار می‌کشاند، چرا که اگر بنا شود رهیافت هرکس، تنها اعتبار شخصی داشته باشد و راه‌گزینی هم از این سرگردانی وجود نداشته باشد، نتیجه آن نوعی آنارشسیسم فکری، نفی دین و حقایق دینی و نشان دادن اندیشه‌های افراد انسانی به‌جای خواست و مقصود هدایت‌مندان خدا خواهد بود، نه قرائت از دین. از این رو، تئوری قرائت‌های پایان‌ناپذیر و نسبی‌گرا (نه طولی و مکمل) در تفسیر، با این تصوّر که تفسیر، ترکیبی از افق ذهنی هر مفسّر با متن است، امری مردود خواهد بود.<sup>۲</sup>

### امکان فهم قرآن

در رابطه با تفسیرپذیری و امکان فهم «قرآن» می‌توان به دلایل عقلی و نقلی استناد کرد، از جمله:

الف) ضرورت بحث و ارسال کتاب‌های آسمانی، بر اساس حکمت الهی؛ فلسفه

۱. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۱۳ و ۲۴.

۲. تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، ص ۳۸۹ - ۳۹۸، با تلخیص.

ارسال انبیا و فرستادن کتاب‌های آسمانی، فراهم آوردن زمینه تکامل یافتن افراد انسانی است. بنابراین، انسان‌ها باید بتوانند این متون آسمانی را بفهمند تا هدف آن‌را تأمین کنند. اگر متون یاد شده، به‌ویژه «قرآن» که آخرین متن الهی است، قابل فهم نباشند یا انسان‌ها امکان فهم آن‌را نداشته باشند، هدف از بین می‌رود و نزول «قرآن» بیهوده خواهد بود و کار بیهوده از خدای حکیم سر نمی‌زند. پس در واقع می‌توان گفت که هدایت‌مندی «قرآن» در گستره تمامی آحاد انسانی، نیازمند تفسیر پذیری متن قرآن است.

ب) ویژگی‌هایی که قرآن برای خود ذکر می‌کند، نشان دهنده قابل فهم بودن آن برای مخاطبان آن است؛ به‌عنوان نمونه قرآن خود را سخنی رسا و گویا برای عموم مردم معرفی می‌کند: ﴿هَذَا بَلَّغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوْا﴾<sup>۱</sup> یا خود را درمان دردهای مردم می‌شناساند: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ﴾<sup>۲</sup> یا این‌که خود را نور و کتاب مبین می‌داند: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾<sup>۳</sup> هم‌چنین آیه‌هایی که به تکرار از مخاطبان خود می‌خواهد تا تفکر و تدبر کنند، هم‌چون آیه ﴿كُنْتُمْ أَزْوَاجًا لِّئَلَّيْكُمْ مِّبْرَكٌ لِّدَّبَرُوا ءَايَاتِهِ ؕ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾<sup>۴</sup>؛ این کتابی است با خیر و برکت که بر تو نازل کردیم تا در آیات آن بیاندیشند و خردمندان، الهام و تذکر یابند.

ج) پیامبر ﷺ و ائمه معصومین علیهم السلام به مناسبت‌های گوناگون، مسلمانان را به مراجعه به قرآن و هدایت جویی از آن سفارش کرده‌اند، مانند روایت‌هایی که در فتنه‌های روزگار، ما را به مراجعه به قرآن توصیه می‌کنند یا روایت‌هایی که برای تعیین درستی و نادرستی روایات پیامبر و اهل‌بیت علیهم السلام عرضه کردن آن روایات را بر قرآن توصیه می‌کنند، برای نمونه پیامبر ﷺ فرموده: «انَّ عَلِيَّ كُلَّ حَقٍّ، حَقِيقًا وَ عَلِيَّ كُلِّ صَوَابٍ، نَوْرًا فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ»<sup>۵</sup>.

۱. ابراهیم، آیه ۵۲.

۲. یونس، آیه ۵۷.

۳. مائده، آیه ۱۵.

۴. ص، آیه ۲۹.

۵. الکافی، ج ۱، باب الاخذ بالسنة و شواهد الكتاب، حدیث ۱، ص ۶۹.

د) بسیاری از سخنان پیامبر ﷺ و امامان معصوم علیهم السلام در رابطه با «قرآن» ناظر به چگونگی و راه و رسم تفسیر و فهم این کتاب آسمانی و بیان شرایط معرفتی و روانی مفسر است که این روایت‌ها هم، نشان‌دهنده امکان فهم کتاب خدا برای مخاطبان آن هستند.<sup>۱</sup>

### مکانیسم فهم متن

معرفت دینی در غرب، با مبانی و روش معرفت‌شناختی تجربی و نیز متون مصطلح دینی آنها مرتبط است که نوشته انسان‌های معمولی و بدون محتوای آسمانی است. این نوع معرفت دینی، با معرفت دینی ما مسلمانان تفاوت اساسی و ماهوی دارد که از لحاظ مبانی معرفت‌شناختی، عقل و فطرت و نیز وحی را از مجراهای معرفتی بشر دانسته و از لحاظ متن دینی، عین سخن خداوند را، چه از نظر لفظ و چه از نظر معنا، در اختیار داریم.

پس از آن‌که امکان فهم قرآن و تفسیر آن و دست یافتن به معنای مقصود مؤلف آن (خداوند) اثبات شد، باید به این نکته اشاره شود که علوم و معارف نهفته در «قرآن» درجه و مرتبه‌های گوناگونی دارد و دلالت آیه‌ها بر آن معارف، یکسان نیست؛ فهمیدن بخشی از این معارف برای عموم، آسان و دلالت آیات کریم بر آن، آشکار است و کسانی که عرب‌زبان باشند یا زبان عربی را فراگرفته باشند، بدون نیاز به تفسیر می‌توانند به آن معارف دست یابند. اما فهم مراتب دیگری از معانی آیات قرآنی، برای بسیاری از افراد، هرچند که از ادبیات عرب بهره‌افری داشته باشند، بدون تفسیر ممکن نیست.

برای تفسیر درست قرآن و فهم مراد حق تعالی، نیاز به رعایت مراحل است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. معاشناسی واژگانی: در مرحله نخست، مفسر باید با جست‌وجو در منابع فرهنگی، لغوی و نظم و نثر مقارن نزول، معنای یک واژه را در زمان نزول قرآن، شناسایی کند، زیرا با گذشت زمان، ممکن است تغییراتی در معنای واژه‌ها رخ دهد و یا حتی می‌توان گفت که گاهی اهل یک زبان هم ممکن است برای فهم یک عبارت یا واژه، نیاز به تحقیق و جست‌وجو داشته باشند. همان‌طور که ابن عباس می‌گوید: «معنای ﴿فَاطِرِ السَّمَوَاتِ﴾

۱. تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، ص ۴۰۱ - ۴۰۳.

برایم ناآشنا بود، تا این که دو بادیه‌نشین که دربارهٔ چاهی با هم درگیری داشتند، نزد من آمدند و یکی از آن دو گفت: انا فطرتها.<sup>۱</sup>

در این مرحله، مفسر باید از ریشهٔ اصلی واژه‌ها و اشتقاق‌های آنها آگاه باشد و بتواند مشترک لفظی، مشترک معنوی و اصطلاحات خاص قرآنی را تشخیص دهد.

۲. معاشناسی گزاره‌ای: از آن‌جا که خداوند با زبان بشر با او سخن گفته است، بنابراین در کلام خود، از چهارچوب‌ها و قواعد عقلی که از لوازم فهمیدن و فهماندن بین افراد بشر است، خارج نشده است، زیرا خروج از این هنجارها در عرف عقلا پذیرفتنی نیست. پس مفسر باید با این قواعد آشنا باشد تا بتواند مراد و مقصود خدا را کشف کند. از جمله قواعد ذکر شده این است که هر سخن، دارای یک «ظهور تصویری و دلالت استعملی» و یک «ظهور تصدیقی و دلالت جدی» است و ممکن است دلالت استعملی مطابق با دلالت جدی سخن نباشد که همان مراد واقعی متکلمان است.

از جمله مبانی خدشه‌ناپذیر عقلا در محاوره آن است که هر واژه‌ای پس از پیدا کردن معنایی معین و آگاهی مخاطب به آن معنا و آن لغت، تابع همان معنای وضعی خویش خواهد بود و اراده خاص گوینده یا شنونده، تأثیری در عدول از آن معنا پدید نمی‌آورد؛ مگر آن‌که قرینهٔ عقلی یا نقلی اقتناع‌کننده‌ای در میان باشد تا بتواند بازدارنده آن ظهور گردد.

۳. معاشناسی فراگیر: با پذیرش ویژگی‌های متمایز زبان‌شناختی متن که مشتمل است بر نصوص، یعنی گزاره‌هایی که تأویل‌پذیر نیستند و ظواهر، یعنی گزاره‌هایی که معنای آنها بیشتر به ذهن می‌آید و هر دوی اینها از نظر عقلا، اعتبار و حجیت دارند و نیز، پذیرش راهکار استفاده از منابع و قراین روشن‌گر یا تعیین‌کننده معنای مبهم و متشابه، مثل قرینه‌های موجود در خود متن و یا بیرون متن که گاهی عقلی و گاهی نقلی‌اند، زمینهٔ معرفت تفسیری فراگیر فراهم می‌شود.

۴. برای دریافت تصویری کامل دربارهٔ هر یک از مفاهیم بینشی یا ارزشی «قرآن»، باید به آیات گوناگون مربوط به هر موضوع، در کنار هم و همانند اعضای یک پیکر نگریست؛

۱. ابن منظور، لسان العرب؛ ذیل واژه فطر.



در غیر این صورت، برداشت و تصویر ما از «قرآن»، تصویری ناقص و دور از حقیقت خواهد بود.

قرآن خود به ما می‌آموزد که چگونه باید آیات آن را در یک نگرش مرتبط با یک‌دیگر ملاحظه کنیم و منظور آن را کشف کنیم؛ این کتاب آسمانی، هم‌چنین به ما می‌آموزد که باید «متشابهات» آن را در پرتو «محکمت» آن قرار دهیم. این آموزه، یعنی شیوه تفسیر «قرآن» به «قرآن»، همان روشی است که پیامبر خدا ﷺ و پیشوایان معصوم علیهم السلام بر آن تأکید کرده‌اند.<sup>۱</sup>

۵. برخی پنداشته‌اند هرمنوتیک تا آن‌جا معنا دارد که هیچ معیار مطلق وجود ندارد که برای همگان پذیرفتنی باشد؛<sup>۲</sup> یعنی ما معیار و ملاکی برای تمیز فهم درست متن از نادرست نداریم. درحالی‌که به اعتقاد «شیعه»، ملاک و معیار برای فهم درست «قرآن» فهم معصوم ﷺ است؛ چنان‌که در قرآن خطاب به پیامبر ﷺ آمده است: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾؛<sup>۳</sup> قرآن را بر تو (پیامبر) نازل کردیم تا برای مردم آن‌چه را نازل شده، بیان کنی.

بعد از آن حضرت هم امامان معصوم علیهم السلام هستند؛ چنان‌که پیامبر، مردم را به تمسک قرآن و اهل‌بیت توصیه کرد و فرمود: «این دو هرگز از هم جدا نمی‌شوند و تمسک به آن دو، سبب نجات و سعادت خواهد بود». اگر فهم اهل‌بیت علیهم السلام مطابق با مراد خداوند نباشد، در آن صورت جدایی بین قرآن و اهل‌بیت صورت گرفته است، به‌طور متواتر از پیامبر در حدیث «ثقلین» نقل شده است:

فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين؛ فنادي مناد: «و ما الثقلان يا رسول الله؟».

قال: «الثقلُ الاكبرُ كتابُ الله؛ طرف بيدالله و طرف بايديكم فتمسكوا به لا تضلوا و الاخر الاصغر، عترتي و ان اللطيف الخبير نبأني انهما لن يتفرقا حتى يردا على الحوض؛ فسالت ذلك لهما ربي فلا تقدموهما فتهلكوا و لا تقصروا عنهما فتهلكوا...»؛<sup>۴</sup>

۱. تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، ص ۴۰۵ - ۴۲۵؛ محمود رجبی، روش تفسیر قرآن، ص ۲۵-۲۸.

۲. نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۴۳۲.

۳. النحل، آیه ۴۴.

۴. علامه امینی، الغدير، ج ۱، ص ۱۱.

پیامبر در این روایت، کتاب خدا و اهل بیت خویش را به عنوان دوشیء ارزشمند که تا قیامت از یکدیگر جدا نخواهند شد معرفی نموده، به تمسک به آنها توصیه می‌کند و می‌فرماید که هرکس از آنها جلوتر رفته یا عقب‌تر بماند و کوتاهی کند، هلاک خواهد شد و شرط گمراه نشدن، همراهی با آن دو است.»

### چکیده:

۱. هرمنوتیک معاصر، از دو جهت، تفکر دینی را تحت تأثیر قرار داده است: الف) مباحث مطرح در مورد ماهیت فهم و شرایط وجودی آن، منجر به صدور احکامی می‌شود که دامنه آن تفسیر متون دینی و معرفت دینی را دربرمی‌گیرد. ب) ادیان ابراهیمی، مبتنی بر وحی و کلام الهی‌اند؛ بنابراین ارائه دیدگاه‌های نو در زمینه تفسیر و فهم متون، عالمان دینی را با پرسش‌های جدید روبه‌رو می‌کند.

۲. قرائت سنتی از دین، بر این گونه از مبانی مبتنی است: هر متن، معنای مشخص و نهایی دارد و مفسر، دنبال کشف آن معنا و مراد مؤلف است. راه رسیدن به آن معنا نیز، روش متعارف عقلاست. فاصله زمانی میان مفسر و مؤلف مانع رسیدن به مراد مؤلف نیست. فهم، عملی متن‌محور و مؤلف‌محور است و نسبی‌گرایی تفسیری هم پذیرفتنی نیست.

۳. مباحث هرمنوتیک در آثار حکمای مسلمان، به صورت جداگانه و با این عنوان بحث نشده است؛ اما در علم اصول فقه و مقدمات تفسیر «قرآن»، بحث‌هایی به صورت پراکنده و مرتبط با مباحث رایج هرمنوتیکی مطرح شده است.

۴. برخی اندیشمندان مسلمان در عصر کنونی، تحت تأثیر تفکرات هرمنوتیکی متکلمان و فلاسفه دین‌پژوه غرب، قرار گرفته و این مباحث را به متون دینی مسلمانان؛ (کتاب و سنت) سرایت داده‌اند؛ درحالی‌که نقدهای فراوانی بر این دیدگاه‌ها وارد است.

۵. فرض ابهام ذاتی و نبود یک معنای آشکار در سخن خدا، پذیرفتنی نیست؛ چراکه کاری غیرحکمیانه و غیرعقلایی است. هم‌چنین، به دلیل تأثیرپذیر نبودن گوینده قرآنی از محیط بیرونی و نامتناهی بودن دانش، فرض طرح معناهای برتر و فکر ناشده از سوی مؤلف، در مورد تفسیر کتاب خدا معنا ندارد.

۶. تئوری قرائت‌های پایان‌ناپذیر و نسبی‌گرا در تفسیر کتاب خدا، با این تصوّر که تفسیر، ترکیبی از افق ذهنی مفسّر با متن است، به نشان دادن آرای افراد انسانی به جای خواست و مقصود هدایت‌مندان خدا خواهد انجامید.

۷. ادله عقلی و نقلی، بر امکان فهم کتاب خدا و تفسیرپذیری آن وجود دارد.

۸. برای فهم مراد حق تعالی در کتاب نازل شده‌اش بر پیامبر ﷺ باید مراحل را طی کرد:

(الف) معناشناسی واژگانی؛

(ب) معناشناسی گزاره‌ای؛

(ج) معناشناسی فراگیر؛

(د) قرار دادن تمام آیات مربوط به یک مبحث در کنار هم برای فهم دقیق مراد گوینده قرآنی؛

(ه) توجه به ملاک و معیار تمیز تفسیر درست از نادرست، که به اعتقاد شیعه، تفسیر مفسّران واقعی «قرآن»، اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام هستند.

#### پرسش

۱. تأثیرات مباحث هرمنوتیک بر تفکر دینی را ذکر کنید.
۲. قرائت سنتی از دین بر چه پایه‌هایی استوار است؟
۳. سابقه مباحث هرمنوتیکی را در آثار اسلامی بیان کنید.
۴. ادله عقلی و نقلی تفسیرپذیری «قرآن» را بیان کنید.
۵. مراحل که رعایت آنها برای فهم مراد مؤلف قرآنی لازم است را ذکر کنید.
۶. ملاک و معیار تمیز تفسیر درست از نادرست در تفسیر متن قرآنی چیست؟

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

## ۷

### انگیزه‌های پیدایش دین (۱)

#### مقدمه

یکی از پرسش‌های مهم و اساسی که در الهیات جدید گسترش بیشتری یافته، این است که چه عامل یا عواملی موجب گرایش بشر به دین شده‌اند؟ برخی از اشیاء بدون وجود انسان، وجودی ندارند؛ مانند خط، زبان، حکومت، اقتصاد و...؛ برخی دیگر، هم‌چون: آب، هوا، درخت، زمین و... بدون انسان نیز وجود دارند. دین از جمله چیزهایی است که بدون وجود انسان، وجودش بی‌معناست. بنابراین، این پرسش مطرح می‌شود: آن نیازهایی که موجب گرایش بشر به دین شده‌اند، کدامند؟ می‌توان مجموع نظریه‌ها و فرضیه‌هایی را که در این زمینه مطرح شده‌اند را به چهار دسته تقسیم کرد:

۱. نیازهای اجتماعی، عامل اصلی پیدایش و تداوم دین بوده‌اند. از این دسته، برای نمونه به نظریه امیل دورکیم، جامعه‌شناس معروف فرانسوی در بخش دوم اشاره خواهیم کرد.

۲. نیازهای روانی، عامل اصلی پیدایش و تداوم دین بوده‌اند. از این دسته، برای نمونه به نظریه‌های زیگموند فروید در بخش سوم و پنجم و نظریه کارل گوستاو یونگ در بخش چهارم اشاره خواهیم کرد.

۳. برخی از دوره‌های تاریخی بشر، باعث پیدایش دین شده‌اند و با گذشت آن دوره‌ها، دین نیز، همانند بسیاری از مفاهیم، به اسطوره‌های تاریخی مربوط به گذشته

تبدیل می‌گردد.<sup>۱</sup> از این دسته، برای مثال می‌توان به نظریه کارل مارکس اشاره کرد.  
 ۴. خاستگاه دین، امری است که به صورت ناخودآگاه در نهاد انسان است و تا انسان هست، شکلی از دین هم خواهد بود. از این دسته، برای مثال به نظریه اندیشمندان مسلمان در بخش نخست اشاره خواهیم کرد.  
 پرسش، از ورود به بحث تبیین معنای مورد نظر از دین، ضروری به نظر می‌رسد. بنابراین، باید اشاره کرد که هرگاه در این دو درس از دین سخن می‌گوییم منظورمان معنایی عام است، چنان‌که باید گفت:  
 «دین، مجموعه تعالیمی است که مشتمل بر پاره‌ای اعتقادات و احکام عملی است و ادعای هدایت و تکامل انسان را دارند».<sup>۲</sup>

### بخش نخست: نظریه فطرت<sup>۳</sup>

#### الف) واژه فطرت و دلیل انتخاب این واژه

هنگامی که به جنبه صرفی واژه فطرت نگاه می‌کنیم،<sup>۴</sup> می‌بینیم واژه انتخاب شده، بر وزن «فعلة»، و مصدر نوعی بوده و بر نوع آفرینش انسان دلالت دارد. انتخاب این واژه برای این نظریه، بدین مناسبت است که طرف‌داران این دیدگاه معتقدند: آفرینش انسان به گونه‌ای است که برخی از بینش‌ها و گرایش‌های او، به صورت خدادادی و غیراکتسابی، در نهاد انسان نهاده شده است. از نظر آنها، پاره‌ای از اندیشه‌ها و خواسته‌ها وجود دارند که به صورت غیراکتسابی در نهاد عموم آدمیان، به ودیعه گذارده شده‌اند؛ هرچند این اندیشه‌ها و خواسته‌ها از نظر شدت و ضعف با هم متفاوتند.<sup>۵</sup>

به تعبیر روشن‌تر: به نظر طرف‌داران این نظریه، در عمق روان ناخودآگاه هر انسانی، احساس‌هایی وجود دارند که با او از مادر متولد می‌شوند؛ بی‌آن‌که از جایی رانده و به

۱. ر.ک: عزالدین رضا نژاد، سلسله مقالات «خاستگاه دین»، مجله تخصصی کلام اسلامی، سال سوم، شماره‌های دوم، سوم و چهارم.

۲. ر.ک: محمد فنایی اشکوری، معرفت‌شناسی دینی؛ همان، درآمدی بر فلسفه دین و کلام.

۳. در این بخش بنا داریم که به طور فشرده، پاسخ اندیشمندان مسلمان به مسئله مورد تحقیق را بیان کنیم، تا خواننده بتواند هر یک از پاسخ‌ها را با نظریه اندیشمندان مسلمان، مقایسه کند.

4. Inflexion.

۵. عبدالحسین، خسرو پناه، قلمرو دین، فصل دوم، ص ۱۹.

جای دیگر پناه آورده باشند. از نظر این گروه، «مذهب» از جمله اموری است که بر مبنای فطرت سلیم انسان‌ها پایه‌گذاری شده است.

### ب) ویژگی‌های امور فطری

روشن است که هر امری را نمی‌توان فطری خواند. از این رو، این پرسش مطرح می‌شود که معیار تشخیص فطری بودن یک مسئله چیست؟ طرف‌داران این نظریه با تأکید بر وجود سه ویژگی: عمومی بودن، ثابت بودن در طول تاریخ و به‌ویژه، اکتسابی نبودن، سعی در ارائه معیاری عقلانی برای امور فطری دارند.

البته منظور آنها از عمومیت گرایش فطری این نیست که همیشه در همه افراد، زنده و بیدار باشد و انسان را آگاهانه به سوی مطلوب خویش برانگیزاند، بلکه ممکن است تحت تأثیر عوامل محیطی و تربیت‌های درست به صورت خفته و غیرفعال درآید یا از مسیر خود منحرف شود؛ چنان‌که در مورد غرایز دیگر هم، چنین سرکوفتگی‌ها و انحراف‌هایی یافت می‌شود.<sup>۱</sup> اما در مورد ویژگی دوّم، یعنی ثابت بودن در طول تاریخ، طرف‌داران نظریه فطرت معتقدند که مراجعه به تاریخ بشر و جوامع انسانی و نیز، مطالعه ابعاد مختلف زندگی آنها، بر وجود این گرایش و شناخت فطری گواهی می‌دهد.<sup>۲</sup>

در تاریخ بشر، هرگز، حتی قبیله‌ای وجود نداشته که به‌گونه‌ای از دین برخوردار نباشد؛ حتی بوته‌کاران نواحی مرکزی استرالیا و هندی‌های پاتاگونیا که پست‌ترین شکل زندگی بشری را دارند هم، به نوعی به عالم ارواح اعتقاد داشته و به صورتی مشغول پرستش‌اند. در قدیمی‌ترین آثار باستانی که از بشر متمدن به دست آمده، نظیر آنچه در اهرام مصر یا متون اولیه «وداها»ی هند به چشم می‌خورد، اعتقادات، آرزوها و رفتار دینی، آشکارا وجود دارند.<sup>۳</sup>

### ج) تفاوت فطرت با غریزه

ویژگی‌های سه‌گانه‌ای که برای امور فطری بیان شد، در امور غریزی نیز، موجود است. البته گاهی واژه «فطرت» و «غریزه»، به صورت مترادف با یک‌دیگر به کار گرفته می‌شوند

۱. همان، ص ۲۰.

۲. همان، ص ۲۰.

۳. رابرت. هیوم، ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۱۷.

که همان مجموعه اموری هستند (اعم از حیوانی یا انسانی) که به صورت غیراکتسابی و عمومی وجود دارند؛ اما هرگاه در مقابل هم قرار می‌گیرند، منظور از امور فطری، امور انسانی و عالی است و منظور از امور غریزی، امور حیوانی و دانی است. البته واژه‌های فطرت و غریزه، کاربردهای متفاوت دیگری هم دارند که به‌طور مفصل از آنها در کتاب‌ها، بحث شده است.

#### د) مسئله ارضای بدلی

معتقدان این نظریه، می‌گویند در صورتی که میل فطری گرایش به دین، به صورت طبیعی ارضا نشود، بشر برای ارضای آن به ارضای بدلی رو خواهد آورد.<sup>۱</sup> طبق این نظریه، طبیعت آدمی طوری ساخته شده است که به‌طور ناخودآگاه نسبت به خدا احساس تشنگی و عشق می‌کند. از این رو، اگر به مسیر مستقیم توحید هدایت نشود، در برابر معبودهای دروغین و خیالی سر تعظیم فرود می‌آورد تا پاسخی برای عطش درونی خود بیابد.

#### ه) قرآن و فطری بودن دین

طرف‌داران این نظریه معتقدند که قرآن نیز، دین را فطری می‌داند؛ چرا که می‌فرماید:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیِّمُ﴾<sup>۲</sup>

روی خود را خالصانه متوجه دین کن؛ چرا که دین همان سرشتی است که خدا مردم را بر آن آفریده است. آفرینش الهی تغییرپذیر نیست. دین پایدار، همین است.

البته دربارهٔ مراد از دین در این آیه، احتمال‌های گوناگونی وجود دارد. اگر فطرت را به معنای «استعداد و قابلیت پذیرش» بدانیم، باید بگوییم که از نظر قرآن، دین به معنای مجموعه عقاید، احکام و معارف علمی و عملی ارائه شده از سوی خداوند، امری فطری است. اما اگر فطرت را دانش و گرایش بالفعل تفسیر کنیم، باید بگوییم که از نظر

۱. محمدتقی مصباح یزدی، معارف قرآن (خداشناسی)، ص ۴۵.

۲. روم، آیه ۳۰.



قرآن، خطوط کلی مشترک در میان همه انبیاء علیهم‌السلام، فطری است.<sup>۱</sup> برخی از بزرگان، چون معتقد بوده‌اند که اصول فطری به صورت استعداد در درون انسان نهاده شده است و به فعلیت رساندن آنها را نتیجه فعالیت بشر می‌شمرده‌اند. بنابراین، تفسیر نخست (فطری بودن دین، یعنی مجموعه‌ای از عقاید، احکام و...) را قائل شده‌اند.

البته استدلال به آیات «قرآن» برای تأیید موافق بودن این کتاب آسمانی، با نظریه فطرت، منحصر به آیه سی‌ام سوره «روم» نیست، بلکه به آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره «اعراف» (آیات پیمان)،<sup>۲</sup> آیات هفتم و هشتم سوره «شمس» و... نیز، استدلال شده است که برای رعایت اختصار، تنها به ذکر یک نمونه بسنده کردیم.

#### و) روایات و فطری بودن دین

طرف‌داران نظریه فطرت، معتقدند: روایات شیعه نیز، برخی امور دینی را امری فطری می‌دانند و احادیثی مانند «فطرم علی التوحید» نیز بر این حقیقت دلالت دارند.<sup>۳</sup>

هم‌چنین امیرمؤمنان علیه‌السلام نیز در خطبه اول «نهج البلاغه» می‌فرماید:

فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَ، لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيَذَكِّرَهُمْ مِنْ نَسِي نِعْمَتِهِ؛<sup>۴</sup>

پیامبرانش را در میان آنها مبعوث کرد و پی‌درپی رسولان خود را به سوی آنها فرستاد تا پیمان فطرت را از آنها مطالبه نمایند و نعمت‌های فراموش شده را به یاد آنها آورند.

این عبارت امیرمؤمنان علیه‌السلام به طور آشکار دلالت بر درستی نظریه فطرت<sup>۵</sup> دارد؛ چرا که این روایت نشان می‌دهد که پیامبران آمده‌اند تا نقاط خاموش شده فطرت انسان را زنده کنند.<sup>۶</sup>

۱. خسروپناه عبدالحسین، قلمرو دین، فصل دوم، ص ۲۱.

۲. محمدتقی جعفری، پیام خرد، ص ۸۷.

۳. ر.ک: مصباح یزدی، معارف قرآن (خداشناسی)، ص ۴۴ - ۴۸.

۴. نهج البلاغه، خطبه اول؛ نهج البلاغه صبحی صالح، ص ۴۴.

۵. مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۷۷.

۶. مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۱۴۶.

بنابراین، دین به صورت نقاط خاموشی در درون انسان، پیش از آمدن پیامبران وجود داشته است.

### ز) تقویت و تضعیف فطرت

طرفداران نظریه فطرت معتقدند که امور فطری، گرچه از بین رفتنی نیستند، ولی گرفتار حجاب و ضعف می‌شوند و گاهی پنهان و گاهی آشکار می‌گردند.<sup>۱</sup> «توجه» و «تذکر» مهم‌ترین عاملی است که در تقویت امور فطری مؤثر است. در مقابل، «غفلت» مهم‌ترین عاملی است که منجر به تضعیف امور فطری می‌گردد.

غفلت می‌تواند چراغ عقل را از روشنایی فروافکند و خورشید را سرکوب کرده و از فروغ جان بکاهد. در مناظره بسیار آموزنده امام رضا علیه السلام با یکی از مادی‌گراها می‌بینیم که وقتی وی از امام رضا علیه السلام می‌پرسد: چرا این حقیقت (درک وجود خدا) بر من پوشیده مانده است؟ امام می‌فرماید:

«إن الاحتجاب عن الخلق بكثرة ذنوبهم؛

پوشیده ماندن این حقیقت از خلق [عامل غفلت و درک نکردن خدا] به دلیل زیادی گناهان است.»<sup>۲</sup>

حوادث و واقعه‌های روزگار، اعم از نعمت‌ها و نعمت‌ها، لذت‌ها و دردها، کامیابی‌ها و ناکامی‌ها برای اهل معرفت آموزنده‌اند؛ زیرا ایمان فطری آنها را تقویت می‌کند. حتی بیماری، مرگ، پیری و...؛ همانند هشدارهایی به آدمیان هستند که از غفلت انسان، کاسته و او را به خود می‌آورند.<sup>۳</sup> در قرآن هم، می‌بینیم که خداوند در آیات ۳۲ سوره «لقمان» و ۶۵ سوره «عنکبوت»، حوادث هولناک را منشأ بیداری و شکوفایی فطرت انسان معرفی می‌کند.<sup>۴</sup> پیامبران هم آمده‌اند آن نیرویی را که تحت الشعاع غرائز مادی قرار گرفته، زنده کنند.<sup>۵</sup>

۱. قلمرو دین، ص ۲۰.

۲. شیخ صدوق، توحید صدوق، ص ۲۵۱.

۳. کلام جدید، گفتار یازدهم، ص ۲۹۸.

۴. قلمرو دین، ص ۲۰.

۵. اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۱۴۶.

### ح) اندیشمندان غیرمسلمان و نظریه فطرت

هرچند بیشتر کسانی که خاستگاه دین را فطرت معرفی کرده‌اند، از اندیشمندان مسلمانند؛ ولی در میان غربی‌ها نیز، دیدگاه‌هایی مشابه با نظر مسلمانان وجود دارد. دکتر لگن هاوسن در این باره می‌گوید:

برخی از کارهایی که در فلسفه دین صورت گرفته، بر مسائل معرفتی تکیه داشته است؛ مثلاً: آیا اعتقادات دینی از نوع گزاره‌های پیشینی هستند یا پسینی؟ عده‌ای از اندیشمندان معتقدند: پیشینی دانستن اعتقادات دینی راهی است برای حفاظت از اعتقادات دینی در مقابل مداخله علم. اما عده‌ای همانند جان لاک معتقد بودند که این دیدگاه به لحاظ اجتماعی، خطرناک است. از نگاه لاک، خطر این است که کسانی که معتقدند اعتقادات دینی، پیشینی هستند، امکان دارد که ایده‌های خود را به دیگران تحمیل کنند، چراکه گمان می‌کنند خداوند با پیشینی کردن دین، وجود آن را برای همه تضمین کرده است. البته لاک دلیلی برای انکار احتمال پیشینی بودن دین ندارد، ولی احساس افرادی نظیر لاک این است که دلیل کافی برای اثبات پیشینی بودن دین وجود ندارد.<sup>۱</sup>

به هر صورت، عده‌ای از اندیشمندان غربی معتقدند که خاستگاه دین، امری پیشینی است که به صورت ناخودآگاه در ضمیر انسان نهاده شده است؛ به عنوان نمونه کوونتایم می‌گوید: «حس دینی، یکی از عناصر اولیّه و ثابت در روح انسانی است. نه تنها حس دینی یکی از اصلی‌ترین و عمیق‌ترین بخش‌های روح انسانی است، بلکه آثار حس دینی از ژرفای روان ناخودآگاه انسان، فوران می‌کند».<sup>۲</sup>

یکی از اندیشمندان غربی موافق با نظریه پیشینی و درونی بودن دین، ویلیام جیمز است، وی در این باره می‌گوید:

مذهب، یک امر باطنی و شخصی است. دین، حالت روحانی است که به قالب منطق و استدلال در نمی‌آید... سرچشمه زندگی مذهبی، دل است. فرمول‌های فلسفی، مطالب ترجمه شده‌ای است که اصل آن به زبان دیگری می‌باشد...؛ به این معنا که در دنیا، ابتدا یک احساسات مذهبی وجود داشته سپس، علوم چون الهیات، آنها را به قاعده و نظم علمی درآورده‌اند... حکمت الهی، مایه خود را از احساسات درونی می‌گیرد و به مدد فلسفه، شکل آن را تغییر می‌دهد. البته این احساسات، شخصی و فردی بوده و قابل تشریح و بیان نیستند...؛ لذا برای این که

1. Mohammad legenhausen "Foundatoinalism and Epistemology of Religion" in: Al - Ttawhid vol.x.  
۲. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۶، ص ۴۲۶.

بتوانیم منویات خود را با دیگران در میان نهیم و منسوب به خیال‌بافی و توهم نگردیم، به فلسفه نیازمندیم.<sup>۱</sup>

### ط) شبهاتی در مورد فطری بودن دین

#### شبهه نخست:

اگر دین فطری است، باید علاقه به آن ثابت باشد، چراکه یکی از ویژگی‌های امور فطری، ثابت بودن است؛ درحالی‌که با پیشرفت علم و تمدن، علاقه بشر نسبت به این‌گونه مباحث کاهش یافته است. بشر در دوره جدید به تحقیقات تجربی، بیشتر علاقه نشان می‌دهد تا به بحث‌های الهیاتی. امروزه تنها افراد معدودی به این‌گونه مباحث علاقه نشان می‌دهند. بنابراین، معلوم می‌شود که علت گرایش بشر به این مفاهیم، عاملی غیر از فطرت بشر است که آن عامل در دوره‌های قدیم بیشتر بوده و با پیشرفت علم، رو به کاهش گذارده است.

#### پاسخ:

نخست این‌که لازمه فطری بودن یک مسئله، این نیست که تنها شیء مورد علاقه بشر باشد و تنها مباحث مربوط به آن مورد بحث انسان‌ها قرار گیرد. همان‌طور که میل به زیبایی و حقیقت‌جویی هم فطری هستند، ولی تنها شیء مورد علاقه انسان نیستند.

دوم این‌که امور فطری بشر گوناگون است. بنابراین، طبیعی است که پرداختن به یک میل، انسان را از امیال دیگر غافل می‌کند. موقعیت محیطی نیز، باعث افزایش یا کاهش توجه به مادیات می‌شود و به‌صورت معکوس، بر تمایل به دین تأثیر می‌گذارد.

سوم این‌که، امور فطری نیاز به یادآوری دارند تا دچار غفلت نشوند. در دوره جدید، با افزایش غفلت بشر، میزان توجه انسان به گوهرهای درونی خویش کاهش یافته است. بنابراین، طبیعی است که امور فطری، همانند توجه به دین نیز، کم‌رنگ‌تر جلوه کنند.<sup>۲</sup>

#### شبهه دوم:

یکی از ویژگی‌های امور فطری، ثابت بودن در طول تاریخ است؛ درحالی‌که بعضی از ملت‌های ابتدایی، اصلاً دین نداشتند. بعضی از کوتوله‌های آفریقای، هیچ نوع عبادت و

۱. ر.ک: ویلیام جیمز، پراگماتیسم، سخنرانی هشتم.

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۴۲.

شعائر دینی ندارند و در نزد آنها اثری از بت‌ها و خدایان دیده نمی‌شود. آنها مردگان خود را بدون هیچ‌گونه تشریفاتی به خاک می‌سپارند. کوتوله‌های کامرون هم، فقط به خدایان شرّ عقیده دارند و هرگز درصدد نیستند که با انجام عبادتی و یا قربانی کردن حیوانی این خدایان را راضی نگه دارند.

پاسخ:

نخست این‌که در میان این قبایل هم، نوعی اعتقاد به مبادی ماورای طبیعی وجود دارد. اعتقاد کوتوله‌های کامرون به خدایان شرّ، نوعی اعتقاد به مبدأ ماورایی است؛ هرچند اعتقادی باطل باشد. در مورد کوتوله‌های آفریقایی نیز، برخی از تاریخ‌نویسان گفته‌اند که اعتقاد به ارواح جاودانه و موجودات ماورایی در میان آنها رایج است<sup>۱</sup> هرچند اعتقادات آنها هم خرافی است. طرف‌داران نظریه فطرت هم معتقدند که دین، امری فطری است و اگر به‌صورت درست این میل ارضا نشود، با چیزهای خرافه و موهوم، ارضای بدلی خواهد شد.

دوم این‌که بر طبق تفسیر درست از نظریه فطرت، اصول فطری به‌صورت استعداد در درون انسان نهاده شده است و به فعلیت رساندن آنها نتیجه فعالیت بشر است. بنابراین، این ادّعا که در برخی افراد یا قبایل این استعداد به فعلیت نرسیده باشد، دلیل بر انکار اصل وجود چنین استعدادی نمی‌شود.

شبهه سوم:

اگر دین امری فطری بود، می‌بایست همه انسان‌ها آن را در درون خود درک می‌کردند و برای پذیرش آن نیازی به استدلال و برهان نمی‌داشتند؛ همان‌طور که در مورد وجود غرایز جنسی و گرایش‌های فطری، نظیر میل به زیبایی، به استدلال و برهان نیازی نیست، درحالی‌که دین‌داران برای اثبات درستی ادّعای خود، نیاز به استدلال دارند و علوم گسترده‌ای همانند علم کلام و بخش‌های زیادی از مباحث فلسفی، پر از استدلال‌هایی است که دین‌داران برای اثبات مفاهیم دینی، به آنها استدلال کرده‌اند. بنابراین، معلوم می‌شود که دین امری فطری نیست.

### پاسخ:

نخست این که طرف داران نظریه فطرت معتقدند: احتیاج به استدلال‌های کلامی و فلسفی بر اثبات وجود خدا، یگانگی وی و... برای از بین بردن شبهات و پاسداری از حریم شریعت است.<sup>۱</sup> به گونه‌ای که اگر ذهن کسی آمیخته با شبهات نباشد، بسیاری از گزاره‌های دینی را به کمک وجدان خود، بدون نیاز به استدلال و برهان، خواهد یافت.

دوم این که با توجه به این که تأثیر این میل فطری آگاهانه نیست، ممکن است کسی در مقام بحث و دلیل آوردن منکر وجود چنین گرایشی در خودش بشود. بنابراین، یک دیندار برای اثبات دین و اعتقادات دینی‌اش در مقابل منکران و معاندان، نیازمند به دلیل عقلی است.<sup>۲</sup> سوم این که استدلال‌های فلسفی و کلامی موافق با فطرت، در تقویت فطرت نیز مؤثر است. بی‌شک آنها که با برهان امکان و وجوب، برهان صدیقین و برهان وجود فقری انس دارند به اقتناع و یقین عقلی درباره وجود خداوند دست می‌یابند که دیگران از آن نوع یقین، بی‌بهره‌اند.<sup>۳</sup> از این رو، این گونه استدلال‌ها تقویت کننده ایمان فطری دین داران است.

### چکیده

۱. یکی از پرسش‌های مهم و اساسی که در الهیات جدید گسترش بیشتری یافته، این سؤال است که چه عامل یا عواملی موجب گرایش بشر به دین شده‌اند؟
۲. نظریه‌ها و فرضیه‌هایی که در زمینه پرسش مذکور مطرح شده‌اند را به چهار دسته می‌توان تقسیم کرد.
۳. طرف داران نظریه فطرت معتقدند: مذهب از جمله اموری است که بر مبنای فطرت سلیم انسان‌ها پایه گذاری شده است.
۴. امر فطری به چیزی گفته می‌شود که از سه ویژگی عمومی بودن، ثابت بودن در طول تاریخ و به ویژه، اکتسابی نبودن، بهره‌مند باشد.

۱. قلمرو دین، فصل دوم، ص ۲۳.

۲. آموزش عقاید، درس دوم.

۳. کلام جدید، گفتار یازدهم، ص ۲۸۹ - ۲۹۰.

۵. هرگاه فطرت و غریزه در مقابل هم قرار می‌گیرند، منظور از امور فطری، امور انسانی و عالی است و منظور از امور غریزی، امور حیوانی و دانی است.
۶. طرف‌داران نظریه فطرت، معتقدند قرآن و روایات نیز دین را امری فطری می‌دانند.
۷. توجه و تذکر مهم‌ترین عاملی است که در تقویت امور فطری مؤثر است. در مقابل، غفلت مهم‌ترین عاملی است که منجر به تضعیف امور فطری می‌شود.
۸. پرداختن به یک میل، انسان را از امیال دیگر غافل می‌کند. موقعیت محیطی نیز، باعث افزایش یا کاهش توجه به مادیات می‌شود و به‌صورت معکوس، بر تمایل به دین تأثیر می‌گذارد.
۹. «اصول فطری» به‌صورت استعداد در درون انسان نهاده شده و به فعلیت رساندن آنها، نتیجه فعالیت بشر است.
۱۰. استدلال‌های کلامی و فلسفی بر اثبات وجود خدا، یگانگی وی و... برای از بین بردن شبهات و پاسداری از حریم شریعت است.
۱۱. استدلال‌های فلسفی و کلامی موافق با فطرت، در تقویت فطرت نیز، مؤثر است.

### پرسش

۱. نظریه‌ها و فرضیه‌هایی را که در پاسخ به پرسش علل گرایش بشر به دین مطرح شده‌اند، به چند دسته می‌توان تقسیم کرد؟ توضیح دهید.
۲. عواملی که در تقویت و تضعیف امور فطری مؤثرند را نام برده و توضیح دهید.
۳. نظریه فطرت، به پرسش علل گرایش بشر به دین، چه پاسخی می‌دهد؟ توضیح دهید.
۴. ویژگی‌های امور فطری را نام ببرید.
۵. فطرت با غریزه چه تفاوتی دارد؟ توضیح دهید.
۶. اصول فطری، به صورت استعداد در درون انسان نهاده شده‌اند یا از ابتدا فعلیت دارند؟
۷. با کدام آیه قرآن می‌توان بر اثبات نظریه فطرت استدلال کرد؟ توضیح دهید.
۸. موضع روایات در قبال نظریه فطرت چیست؟ توضیح دهید.
۹. استدلال‌های کلامی و فلسفی بر اثبات وجود خدا، یگانگی وی و... چه تأثیری بر فطرت انسان می‌گذارند؟

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی



## انگیزه‌های پیدایش دین (۲)

## الف) ترس از عوامل طبیعی

یکی از دیدگاه‌های مطرح شده در مورد عامل گرایش بشر به دین، ترس از عوامل طبیعی است. این نظریه، نخستین بار به وسیله شاعر رومی به نام تیتوس لوکرتیوس کاروس (متوفای ۹۹ م) ابراز شد. وی ضمن شعری تأکید کرد که «نخست ترس بود که خدایان را آفرید». <sup>۱</sup> این نظریه قدیمی، در دوره جدید، دوباره مطرح شد. زیگموند فروید <sup>۲</sup> با استفاده از مبانی روان‌کاوی، در کتاب «آینده یک پندار»، کوشید تا ثابت کند ترس از عوامل طبیعی موجب شده که انسان، علت مشترکی را به نام «خدا» برای آنها بسازد و به او پناه برد. <sup>۳</sup> آری! به نظر فروید منشأ دین، ناتوانی انسان در رویارویی با نیروهای طبیعت است. دین، در مراحل پدید آمده که بشر هنوز برای استفاده از خرد خود در برابر این نیروها توانا نبوده است. بشر به جای استفاده از خرد، از نیروهای عاطفی دیگری بهره گرفت. وظیفه این نیروها سرکوبی و به سرپرستگی درآوردن نیروهایی بود که

۱. ویل دورانت، لذات فلسفه، ص ۳۸۳.

۲. زیگموند فروید در ششم می ۱۸۵۶، در چکسلواکی به دنیا آمد. پدرش تاجر پشم و یهودی بود. او در سه سالگی به همراه خانواده به وین رفت و تا هفتاد و نه سالگی در آنجا مستقر شد. البته در سال ۱۹۳۸م. از ستم نازی‌ها ناچار شد به انگلستان بگریزد. وی کامیابی‌های خود را مرهون یهودی بودنش می‌دانست؛ هر چند دین یهود را هم همانند ادیان دیگر موهوم تلقی می‌کرد.

۳. جان هیک، فلسفه دین، ص ۷۹.

بشر، قدرت روبه‌رو شدن منطقی و عقلانی با آنها را نداشت.<sup>۱</sup> فروید در تبیین منشأ پیدایش مذهب و عامل ترس، به سه مصداق «ترس از خدا»، «ترس از نیروهای طبیعت» و «ترس از مرگ» اشاره می‌کند و در توضیح نظریه خود می‌نویسد:

انسان‌های ابتدایی در برابر طبیعت و هراس‌ها و دلهره‌های‌شان، به دنبال دلیل و علت این حوادث گشتند و عجولانه، رویدادهای طبیعت را معلول وجود اشباح و ارواح پراکنده و نادیدنی معرفی نمودند و بدین وسیله در عالم ماوراء الطبیعه راهی گشودند تا از ترس و دلهره نجات یابند.<sup>۲</sup>

فروید بر این نکته تاکید می‌کند که آتشفشان‌ها، زلزله‌ها، سیل‌ها و رعد و برق، همراه با طوفان‌های خانمان برانداز، هم‌چنان اتفاق می‌افتند و به نیایش، عبادت خدایان و قربانی کردن انسان‌ها برای خدا اهمیتی نمی‌دهند.

وی با مقایسه وضعیت کودک در برابر پدر، با وضعیت بشر در برابر طبیعت می‌گوید: انسان بالغ در برابر طبیعت، به کودکی ناتوان در برابر قدرت و خشم پدر می‌ماند: از یک‌سو از نیرو و خشم پدر می‌هراسد؛ از سوی دیگر، می‌داند که پدر او را در برابر خطرهای احتمالی و حوادث خارجی حفظ و حراست می‌نماید. افراد، بنابر همان الگوی کودکی و بقایای آن، برای پر نمودن جای پدر از دست رفته، صفات او را به خدا می‌بخشند و آن عناصر تجسم یافته انسانی را با صفات یک پدر، در هم آمیخته و از آن خدا یا خدایانی می‌آفرینند. این خدایان، سه وظیفه مهم آرام نمودن قوای طبیعت، برقراری دوستی میان انسان‌ها و جبران محرومیت‌های حاصل از تمدن را بر عهده دارند.<sup>۳</sup>

### نقد

نخست این‌که اگر ترس از پاره‌ای رویدادها موجب توجه به خدا و دین شود، بدین معنا نخواهد بود که خدا و دین، زائیده ترس انسان هستند؛ همان‌طور که بسیاری از انگیزه‌های روانی، مانند لذت‌طلبی، شهرت‌طلبی و...، موجب تلاش‌های علمی، فنی و فلسفی

۱. اریک فروم، روانکاو و دین، ص ۲۱ به بعد.

۲. زیگموند فروید، آینده یک پندار، ص ۱۶۶ و ۱۶۷.

۳. همان، ص ۱۷۴-۱۷۶.

می‌شوند، ولی بدین معنا نیست که علم و فلسفه زائیده لذت و شهرتند.<sup>۱</sup> به هر صورت انگیزه و انگیزه دو چیزند.

دوم این که ترس، علت آفرینش خداوند نیست؛ گرچه ممکن است موجب اقبال به خداوند باشد. اعتقاد به خدا و دیگر باورهای دینی، اثر آرام بخشی دارند که انسان را وامی‌دارند تا در برابر ترس از هر عامل طبیعی و غیرطبیعی، به قدرت نامتناهی حق تعالی پناه برد.<sup>۲</sup> همان‌طور که در قرآن هم آمده است:

﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفَلَكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا جَنَّهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾<sup>۳</sup>

سوم این که انکار نمی‌کنیم که در میان مذاهب ساختگی که نقش اصلی در آنها بر عهده خرافات است، ترس‌های موهوم با مسائل مذهبی کاملاً آمیخته است؛ اما معتقدیم که نمی‌توان این آمیختگی در بعضی از مذاهب را قانونی کلی برای پیدایش همه مذاهب دانست. برای نمونه، اگر می‌بینیم که ترس از جن و پری (با مفهوم موهومی که از جن و پری ساخته‌اند) و ترس از خدای شرّ و بدی در ایران باستان و خدایان افسانه‌ای در یونان قدیم، افکار پیروان این مذاهب‌ها را پوشانیده است، منطقی نخواهد بود که این آمیختگی را برای مذاهب‌های دیگر هم همگانی کنیم.<sup>۴</sup>

### ب) ابزاری برای بقای جامعه

امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۷م). جامعه‌شناس معروف فرانسوی، در مورد منشأ پیدایش دین معتقد است که خدا، زندگی پس از مرگ و... موجودات خیالی هستند که جامعه آنها را به صورت ابزارهایی اختراع می‌کند. او معتقد است برخی نخبگان اجتماعی می‌دانند که اگر مردان و زنان احساس کنند، در برابر نیرویی برتر ایستاده‌اند که ورای حیات فردی آنهاست، سعی می‌کنند تا اراده خود را با آن اراده برتر هماهنگ کنند و بدین طریق، جامعه را از برخی نابهنجاری‌ها دور کنند. از این رو، دست به اختراع چنین نیروی برتری می‌زنند.<sup>۵</sup>

۱. آموزش عقاید، ج ۱، درس سیزدهم.

۲. عبدالحسین خسرو پناه، انتظارات بشر از دین، ص ۲۲۱.

۳. عنکبوت، آیه ۶۵.

۴. ناصر مکارم شیرازی، انگیزه پیدایش مذاهب، ص ۲۱۳ و ۲۱۴.

۵. جان هیک، فلسفه دین، ص ۷۳ و ۷۴.

ویلهلم وونت (۱۸۳۲-۱۹۲۰م.) روان‌شناس و فیلسوف آلمانی، نظریه مذکور را این‌گونه بیان می‌کند:

ما فقط یک نیاز اجتماعی داریم که باعث گرایش به دین شده است و آن نیاز اجتماعی این است که جمع بین حبّ ذات و روابط سالم اجتماعی، از انسان بدون مذهب ساخته نیست، چرا که اگر فرد به وجود خود ادامه دهد، جامعه نمی‌تواند ادامه یابد. اگر جامعه بخواهد ادامه یابد، به «از خود گذشتگی افراد» احتیاج دارد و این از خود گذشتگی، با حبّ ذات منافات دارد. دین آمده است تا بین حبّ ذات و از خود گذشتگی افراد آشتی دهد.<sup>۱</sup>

طبق نظر دورکیم:

مذهب، چیزی جز پیوند متعصبانه افراد، نسبت به گروه‌های اجتماعی نیست. مذهب، هر فردی را به اجتماعی پیوند می‌دهد و هم‌چنین باعث خصومت هر اجتماع نسبت به اجتماع دیگر می‌شود.

خلاصه سخن این که دورکیم معتقد بود، نیاز عملی انسان به زندگی در اجتماع، باعث پیدایش دین می‌شود. دین سرچشمه نگرش‌هایی است که انسان را از خودپرستی و جست‌وجوی منافع فردی بازداشته و او را به فداکاری برای دیگران متمایل می‌کند.

بنابراین، وی نه تنها برداشت خاصی از ماهیت دین دارد، بلکه برای شناخت دین، بر کارکردهای اجتماعی آن، به‌ویژه کارکرد بقای جامعه تأکید می‌ورزد.

### نقد

نخست این که تاریخ نشان می‌دهد که پیامبران با نظام موجود در جامعه خود مخالفت می‌کردند و قوانین حاکم بر جامعه‌شان را زیر سؤال می‌بردند و بر اثر مخالفت پیامبران، کشمکش‌های فراوانی در جامعه‌شان پدید می‌آمد؛ درحالی که اگر دیدگاه دورکیم درست می‌بود و دین، ابزاری برای حفظ و بقای جامعه تلقی می‌شد، دراین صورت پیامبران می‌بایست دیگران را به فرمان‌برداری از قوانین جامعه‌شان دعوت کنند؛ درحالی که به شهادت تاریخ، پیامبران با بسیاری از قوانین موجود در جامعه خود مبارزه کرده، مردم را نیز، به این مبارزه دعوت می‌کردند.

دوم این که نظریه دورکیم در موارد زیادی نقض می‌شود، چرا که چنین نیست که همه

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۷، ص ۳۷۳ و ۳۷۴.

دین‌داران برای حفظ وحدت جامعه به دین‌گرایی یافته باشند، بلکه در بسیاری از مواقع، دین‌داران برای حفظ دین خود، برخلاف وحدت جامعه حرکت می‌کنند و با پافشاری بر دین، باعث از هم پاشیدگی صفوف جامعه نیز می‌شوند؛ درحالی‌که اگر نظریهٔ دورکیم درست می‌بود، دین باید باعث تقویت «الزام اجتماعی» می‌شد؛ یعنی افراد را با جامعه هم‌ساز و هم‌رنگ می‌کرد؛ درحالی‌که در بسیاری از موارد، چنین نیست.

خلاصه، در مواردی که دین‌داری برخلاف جهت جامعه است، نظریهٔ دورکیم نقض می‌شود.

سوم این‌که روش استدلال دورکیم درست نیست، چرا که وی توت‌پرستی<sup>۱</sup> را در مناطق استرالیا بررسی کرده و احکام جامعه‌شناختی به‌دست آمده از آن بررسی‌ها را به تمامی مذهب‌ها سرایت داده است. این روش استدلال در منطق، «تمثیل» نامیده می‌شود و هیچ اعتباری ندارد.<sup>۲</sup>

چهارم این‌که اشتباه دیگری در این فرضیه وجود دارد و آن این‌که دورکیم، تلاش کرده تا یکی از آثار دین خاصی را شناسایی کرده و سپس آن اثر را به‌عنوان انگیزه دین مطرح کند؛ درحالی‌که هر اثری به ناچار انگیزه نیست؛ برای نمونه، ممکن است ما به هنگام حفر یک چاه عمیق، به گنجی از بقایای پیشینیان برخورد کنیم. یکی از آثار حفاری این چاه عمیق، پیدا کردن گنجی از پیشینیان بوده است؛ ولی آیا می‌توان گفت،

۱. توت‌م معمولاً به حیوان و گاهی به گیاه یا نیروی طبیعی، همانند باران و یا آب اطلاق می‌شود که با همهٔ اعضای گروه، رابطهٔ ویژه‌ای دارد. توت‌م هم، مشخصهٔ گروه است و هم فرشتهٔ حامی و نگهبان آن. توت‌م برای اعضای گروه، پیام‌های غیبی می‌فرستد و آنها را از گزند حوادث محافظت می‌کند. این پیام‌ها معمولاً با وساطت یک یا چند نفر از اعضای گروه که توت‌م آنها را به فرزندی خویش قبول کرده، به دیگر اعضای گروه منتقل می‌شوند. توت‌م در عین حال که برای دیگران خطرناک است، فرزندان خود را می‌شناسند و برای آنها چون حامی مهربان و قدرتمند ظاهر می‌شود. کسانی که توت‌م واحدی دارند، موظفند که توت‌م خود را نکشند و از گوشت آن نخورند. هم‌چنین اعضای یک توت‌م معین نباید با یک‌دیگر روابط جنسی داشته باشند و با هم ازدواج کنند. هر بچه‌ای در انتخاب توت‌م خویش توت‌م مادرش است. واژهٔ تابو نیز، که معمولاً به همراه توت‌م به‌کار می‌رود، به‌معنای محدود و ممنوع می‌باشد؛ البته واژهٔ تابو در مورد ممنوعیت‌ها و محدودیت‌هایی به‌کار می‌رود که از نوعی تقدس بهره‌مند باشند. زیگموند فروید، توت‌م و تابو، ص ۱۹ - ۲۴ و ۴۴.

۲. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۷، ص ۳۷۳ و ۳۷۴؛ ژان وال، مابعدالطبیعه، ص ۶۰۴ - ۶۷۶.

محرک اصلی حفاری چاه آب، پیدا کردن گنج است؟ البته ممکن است گاهی اثر یک کار، همان انگیزه انجام آن کار باشد، اما کلیت ندارد و این طور نیست که بتوان هر اثری را انگیزه معرفی کرد.

### ج) حالت خاص وجدانی ناشی از درک امری قدسی و نورانی

یونگ<sup>۱</sup> معتقد است که دین یکی از قدیمی ترین و عمومی ترین آثار روح انسانی است. به نظر وی، دین تنها یک پدیده اجتماعی و تاریخی نیست، بلکه برای بسیاری از افراد بشر همانند یک مسئله مهم شخصیتی است.<sup>۲</sup> وی می گوید:

دین حالتی وجدانی درباره امری قدسی و نورانی است. این امر قدسی نیروی محرک یا اثری است که بر اراده انسانی غلبه می یابد. انسان غالباً محکوم آن امر قدسی است، نه ایجاد کننده آن. بنابراین، می توان گفت که علت این امر قدسی و نورانی، حالتی است که به انسان دست می دهد؛ اما اراده انسانی در پیدایش آن امر قدسی، نقشی ندارد.<sup>۳</sup>

از نگاه وی، دین، حالتی است که با توجه دقیق به بعضی عوامل مؤثر پدید می آید. بشر به این عوامل مؤثر عنوان «قدرت قاهره» اطلاق کرده و آنها را به صورت ارواح، شیاطین، خدایان، قوانین صور مثالی و... مجسم می کند.<sup>۴</sup>

چنان که بیان شد، از نظر وی، دین بر حالت خاص وجدانی دلالت می کند که از درک امری قدسی و نورانی ایجاد شده است.<sup>۵</sup>

۱. کارل گوستاو یونگ، روان پزشکی بود که از طریق کاوش در اعماق و اسرار روان آدمی، دانش بشری را به زوایای مبهم و درون پیچیده انسان رهنمون داد. مطالعه عمیق او بر ساخت شخصیت انسان ها این نکته را روشن کرد که تلاش برای تبیین و تغییر رفتار آدمی در قالب فرمول ساده محرک و... پاسخ آن، چنان که رفتارگرایان می پنداشتند، میسر نیست. غفلت از درون انسان، روان شناسی را در تبیین پدیده هایی چون مراسم دینی و مذهبی، عرفان و کمال جویی آدمی و ذخایر گسترده معنوی ناتوان می کند. یونگ و فروید در سال (۱۹۰۶م) از راه نامه نگاری، ارتباط اولیه علمی خویش را آغاز کردند؛ البته این ارتباط دیری نپایید و یونگ به دلیل اختلاف عقیده با فروید در سال (۱۹۱۴) از او جدا شد و مکتب خویش را جداگانه ادامه داد.

۲. کارل گوستاو یونگ، روان شناسی و دین، ص ۱ و ۲.

۳. همان.

۴. همان، ص ۸.

۵. همان، ص ۹.

یونگ، دین را این‌گونه تعریف می‌کند: «دین، رابطه‌ی انسان با عالی‌ترین و تواناترین ارزش است. عالی‌ترین ارزش، عامل روانی بسیار توانایی است که به صورت ناخودآگاه بر انسان حکم فرماست، ولی انسان می‌تواند به طرز خودآگاه نیز، آن را بپذیرد. آن عامل روانی بسیار توانا که در وجود انسان بزرگ‌ترین قدرت را اعمال می‌کند، به عنوان «خدا» نمایان می‌شود، چرا که همیشه به مقتدرترین عامل روانی نام «خدا» اطلاق می‌شود.<sup>۱</sup>

### نقد

نخست این‌که یونگ در تحقیقات روان‌کاوانه خویش، تنها به ریشه‌یابی بحث اعتقاد به خدا پرداخته است. درحالی‌که دین، منحصر به بحث اعتقاد به خدا نیست. اگر یونگ به بررسی اعتبار دینی هم‌چون اسلام می‌پرداخت، دیگر نمی‌توانست تبیین روان‌شناختی‌اش از خداوند را به همه مفاهیم دینی تعمیم دهد.

دوم این‌که لازمه‌ی تعریفی که یونگ از دین و ناخودآگاه انسان ارائه می‌دهد، این است که تأثیر ناخودآگاه در ما، یک پدیده‌ی دینی محسوب شود، چرا که در تأثیر ناخودآگاه بر انسان، همواره حالت وجدانی ناشی از درک یک امر قدسی وجود دارد. بنابراین تعریف یونگ، باید بگوییم که هم اصول جزمی مذهبی و هم رؤیا هر دو پدیده‌های دینی هستند، زیرا هر دو بیانگر تسلط یک نیروی خارجی بر ما هستند. بنابراین، بر طبق منطق فکری یونگ، دیوانگی ناشی از رؤیاهای آشفته هم می‌بایست یک پدیده‌ی مهم دینی به شمار آید؛<sup>۲</sup> درحالی‌که پذیرش این امر، مشکل است.

### (د) عقده ادیپ و عقده الکترا

فروید، دیدگاه دیگری را درباره‌ی منشأ دین ارائه کرده است. وی در کتاب توتام و تابو منشأ دین و اعتقادهای مذهبی را در الگوی خانواده و عقده‌های خانوادگی، عقده‌ی ادیپ<sup>۳</sup> و

۱. همان، ص ۱۶۲ و ۱۶۳.

۲. اریک فروم، روانکاو و دین، ص ۲۸ و ۲۹.

۳. ادیپ مطابق اساطیر یونانی، قهرمان تبسمی پسر لائیوس، پادشاه تبس و ژوکاست است. سروش غیبی پیش‌گویی کرده بود که اگر لائیوس صاحب پسری شود، این پسر پدرش را کشته و با مادرش ژوکاست ازدواج خواهد کرد. این پسر به دنیا آمد. لائیوس، بی‌درنگ دستور داد او را روی کوه سیسترون

عقدۀ الکترا<sup>۱</sup> جست‌وجو می‌کند. وی ایمان دینی را امری وهمی و ناشی از سرکوب نیازهای جنسی تلقی<sup>۲</sup> و سرچشمۀ دین را احساس بیچارگی آدمی و ترس از حوادث طبیعی معرفی می‌کند.

وی هیچ‌گاه از کارکردهای فردی و اجتماعی دین غفلت نمی‌کند؛<sup>۳</sup> یعنی تفسیر او از دین، کارکردگرایانه است. به‌همین دلیل به کارکردهای فردی و اجتماعی دین توجّه بیشتری می‌کند؛ به‌عبارت دیگر، از دیدگاه فروید، عقاید دینی به شکلی هستند که آنها را نه می‌توان رد کرد و نه می‌توان اثبات کرد؛ یعنی عقاید دینی مربوط به دوره‌ای هستند که هنوز تحقیق‌های علمی به آن شکوفایی نرسیده‌اند که سستی و غیرعقلانی بودن آن عقاید را اثبات کنند.<sup>۴</sup>

فروید به کارکردهای فراوانی در مورد دین اشاره می‌کند، از جمله این‌که دین، حافظی در برابر تکان‌های آشوبگر و سرکش درونی است و این حفاظت به کمک رعایت مناسک دینی، انجام می‌پذیرد و هم‌چنین حفاظتی ضدّ خطرهای خارجی علیه تمدّن انسانی است، چون دین بر رعایت تقاضاهای تمدن تأکید دارد و بدین ترتیب، حرکت‌های خودخواهانه فرد را محدود می‌کند. این محدود کردن غرایز و حرکت‌های خودخواهانه تا حدودی امکان هم‌بستگی فرد را با هم‌نوعان خود فراهم می‌آورد و به این ترتیب، از احساس بیچارگی می‌کاهد. افزون بر این، مذهب، وعده آخرت و دنیای دیگری را می‌دهد که این وعده، نه تنها از هراس آدمی درباره مرگ می‌کاهد، بلکه بدان معناست که

---

بگذارند، چوپان‌ها او را پیدا کردند و چون پاهایش به سبب فشردگی بندهایی که او را به آن بسته بودند، متورّم شده بود، اسم او را ادیپ گذاردند که در زبان یونانی به معنای پای متورّم است، او در نهایت پدرش را به قتل رساند و با مادرش ژوکاست ازدواج کرد، زیگموند فروید، *توّم و تابو*، ص ۷.

۱. عقده، بیانگر دسته‌ای از امیال و تصوّرهای به‌هم پیوسته است که در ناخودآگاه به‌سر می‌برند. پسیکانا لیست‌های این عقده‌ها را گروه‌بندی کرده و بسیار برشمرده‌اند، چون عقده قاعدگی در زنان، عقده اختگی، عقده خانوادگی، عقده ادیپ، عقده الکترا (پدرخواهی)، عقده ادیپ (مادرخواهی)، اولین نمودار و تجلی غریزه شهوانی هر فردی به‌خاطر مادرش است. زیگموند فروید، *روان‌کاوی برای همه*، ص ۶۶ و ۶۵.

۲. آتونی استور، *فروید*، ص ۱۲۲.

۳. همان، ص ۱۲۳.

۴. آینده یک پندار، ص ۳۲۷.



مردۀ پرهیزکار در آن دنیا از چنان لذت‌های بهشتی برخوردار خواهد شد که آن لذت‌های زمینی را که فرد از آنها محروم شده است، جبران می‌کند.<sup>۱</sup>

#### نقد

نخست این‌که بسیار مایهٔ شگفتی است که فروید اساس رویکرد روان‌کاوی خود را بر چند اسطورهٔ تاریخی مبتنی ساخته است. قصه‌های ادیپ، الکترا، توت‌م، تابو و... هیچ مدرک و سند تاریخی ندارند. البته او کتاب توت‌م و تابو را از یک سو دست‌آوردی بزرگ می‌شمارد و از سوی دیگر، می‌گوید آن را جدی نگیرید! من آن را در عصر یک روز یکشنبه بارانی ساختم و پرداختم.<sup>۲</sup>

دوم این‌که چگونه فروید با شرح حال چند بیمار روانی و کشف مشکلات جنسی آنها این حکم برای تمام بیماران روانی و نهادهای اجتماعی همگانی کرده است؟!<sup>۳</sup> سوم این‌که فروید در تعبیر پدر زمینی و پدر آسمانی، از مذهب مسیحیت تأثیر گرفته است؛ درحالی‌که خدای انسان‌وار و اندیشهٔ پدر آسمانی، در همهٔ ادیان مطرح نیست. افزون بر پدر آسمانی، می‌توان چنین توجیه کرد که چون کودکان، توانایی درک پدر آسمانی را نداشتند، به پدر زمینی روی آوردند، نه این‌که پدر آسمانی زاییدهٔ گرایش کودکان به پدر زمینی باشد.<sup>۴</sup>

#### چکیده

۱. فروید در کتاب آینده یک پندار، منشأ دین را ترس انسان از نیروهای طبیعت و ترس از مرگ می‌داند و نظریهٔ قدیمی تیتوس را احیا کرده است.  
۲. این‌که عده‌ای به جهت ترس به دنبال دین آمده باشند، لطمه‌ای به دین نخواهد زد. همان‌طور که بسیاری برای به دست آوردن لذت و شهرت به دنبال علم رفته‌اند، اما این موضوع لطمه‌ای به علم نمی‌زند.

۱. فیلیسین شاله، فروید و فرویدسم، ص ۱۲۴.

۲. انتونی استور، فروید، ص ۱۱۹.

۳. زیگموند فروید، روانکاوی برای همه، ص ۲۷۰.

۴. انتظارات بشر از دین، ص ۲۲۵.

۳. امیل دورکیم معتقد است که برخی از نخبگان اجتماعی برای بقای جامعه، دین را مطرح کرده‌اند. پس منشأ پیدایش دین به نظر وی، ایجاد ابزاری برای بقای جامعه است.

۴. بقای یک جامعه به از خودگذشتگی برخی از اعضای آن در بعضی از مواقع وابسته است. اما انسان‌ها به‌طور طبیعی حبّ ذات دارند. بنابراین، حاضر به از خودگذشتگی نیستند. دورکیم معتقد بود که برخی نخبگان دین را ساخته‌اند تا این پارادوکس را حل کنند.

۵. به شهادت تاریخ، پیامبران علیهم‌السلام با بسیاری از قوانین موجود در جامعه‌شان مبارزه می‌کرده و خواهان تحوّل آنها بوده‌اند، نه این‌که تلاش در بقای موقعیت جامعه قبلی داشته باشند.

۶. دورکیم به بررسی پیدایش دین در میان توتّم پرستان استرالیا پرداخته و نتیجه را به اقوام دیگر تعمیم داده است، درحالی‌که این روش استدلال، منطقی نیست.

۷. اثر یک فعل، به ناچار با انگیزه آن فعل یکی نیست.

۸. یونگ معتقد است منشأ پیدایش دین حالتی درونی است که از درک نوعی قدرت قاهره و مقدّس پدید می‌آید.

۹. از نظر یونگ، پیدایش دین در یک انسان، همان‌طور که می‌تواند آگاهانه باشد، ممکن است به‌صورت ناخودآگاه نیز، صورت پذیرد.

۱۰. منشأ پیدایش اعتقاد به خدا را نمی‌توان منشأ پیدایش دین دانست.

۱۱. بسیاری از پدیده‌ها هم از درک وجدانی قدرت قاهره پدید می‌آیند، درحالی‌که امور دینی نیستند؛ نظیر دیوانگی ناشی از رؤیاهای آشفته.

۱۲. فروید در کتاب توتّم و تابو منشأ پیدایش دین را برخی از عقده‌های انسانی می‌داند.

فروید، اساس رویکرد روان‌کاوی خود را بر قصه‌های ادیب، الکترا و... مبتنی کرده است که هیچ‌گونه مدرک و مستند تاریخی ندارند.

۱۳. در بسیاری از دیدگاه‌های فیلسوفان غربی، مسئله تعمیم نابه‌جای یک مذهب به دیگر مذاهب‌ها دیده می‌شود.

### پرسش

۱. نظریهٔ تیتوس و فروید را در مورد منشأ پیدایش دین بنویسید.
۲. نظریهٔ تیتوس و فروید را در مورد منشأ پیدایش دین نقد کنید.
۳. نظریهٔ دورکیم را در مورد منشأ پیدایش دین بنویسید.
۴. نظریهٔ دورکیم را در مورد منشأ پیدایش دین نقد کنید.
۵. نظریهٔ یونگ را در مورد منشأ پیدایش دین بنویسید.
۶. نظریهٔ یونگ را در مورد منشأ پیدایش دین نقد کنید.
۷. منظور از عقدهٔ ادیپ و الکترای چیست؟ چه ارتباطی با بحث منشأ پیدایش دین دارند؟ توضیح دهید.
۸. نظریهٔ ناشی شدن دین از سرکوب عقده‌های انسانی را توضیح دهید.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

## قرائت‌های مختلف از دین

از جمله مباحثی که در الهیات جدید اهمیّت به‌سزایی یافت، بحث «قرائت‌های مختلف از دین» بود. هر چند بحث قرائت‌ها، اعم از حقایق و متون دینی است، ولی در این گفتار، به متون دینی بسنده شده است. بنابراین، منظور از قرائت‌های مختلف از دین، در این مبحث، برداشت‌های متفاوت از متون دینی است؛ مانند برداشت‌های متفاوت از قرآن و سنت در اسلام و از عهدین در مسیحیّت و... است. البته باید توجه داشت که مراد از متن دینی، تنها متن نوشتاری نیست؛ گفتار و سیره عملی پیشوایان دینی نیز، از متون دینی شمرده می‌شود. با توجه به این‌که فرهنگ جوامع اسلامی، فرهنگی دینی و برگرفته از متون دینی است، هرگونه نظریه‌پردازی در زمینه فرآیند تفسیر متون دینی بر فرهنگ این جوامع تأثیر مستقیمی خواهد داشت<sup>۱</sup> و این مسئله، به‌خوبی از اهمیّت بحث قرائت‌های دینی حکایت می‌کند.

### تاریخچه نظریه قرائت‌های مختلف از دین

در دوره قرون وسطی، قرن‌ها کلیسای معتبر مسیحیان<sup>۲</sup> مطالبی را به‌عنوان معارف دینی عرضه می‌کرد و چنین وانمود می‌کرد که وحی آسمانی همین است که کلیسا می‌گوید.

۱. کلام جدید، بخش هفتم، ص ۱۴۹.

۲. منظور از کلیسای معتبر کلیسای واتیکان تا قبل از انشعاب مسیحیّت در سال (۱۰۵۴م) و هر یک از دو کلیسای واتیکان و قسطنطنیه، بعد از واقعه جدایی شرق و غرب در سال (۱۰۵۴م) است. برای اطلاعات بیشتر، از انشعاب مسیحیّت (واقعه جدایی شرق و غرب) رجوع شود به: توماس میشل، کلام مسیحیّت، ترجمه حسین توفیقی، بخش سوم، تحول در جامعه مسیحی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

کلیسا با استفاده از دیدگاه‌های علمی رایج در آن زمان - که بیشتر از افکار فیلسوفان یونان و به‌خصوص افلاطون در دوره‌ای از قرون وسطی و ارسطو در دوره‌ای دیگر<sup>۱</sup> نشأت گرفته بود - مجموعه مطالبی را تنظیم کرده و بر آنها مهر اعتبار می‌زد و آنها را محتوای دین مسیحیان معرفی می‌کرد. این تفسیر رسمی، آن‌قدر اهمیّت داشت که اگر کسی برخلاف آن سخنی می‌گفت یا اقدامی می‌کرد، تکفیر می‌شد.<sup>۲</sup>

این روند هم‌چنان ادامه داشت تا زمانی که دیدگاه‌های فلسفی ویلیام اکامی، راجر بیکن و... در کنار کشفیات جدید کپلر، گالیله و... نشان داد که گفته‌های ارسطویان، بطلمیوسیان و... که کلیسا آنها را به‌عنوان اعتقادات دینی معرفی کرده بود، درست نیست.

در ابتدا کلیسا با سرسختی زیاد به برخورد با این دیدگاه‌های جدید پرداخت، اما کم‌کم تعدادی از کشیش‌های روشن‌فکر متوجّه شدند که این مقاومت بی‌فایده است. آنها سعی کردند تا برای حفظ دین و دین‌داری مردم، از یک‌سو و آبروی کلیسا، از سوی دیگر، چاره‌ای بیندیشند.<sup>۳</sup> آنها راه‌های مختلفی پیشنهاد کردند؛ یکی از این راه‌حل‌ها این بود که اعلام کردند: برداشت‌هایی که تا به حال از کتاب مقدّس صورت گرفته، دست‌های از برداشت‌های ممکن بوده و برداشت‌های دیگری هم می‌توان از کتاب مقدّس ارائه کرد. می‌توان متون دینی را به‌گونه‌ای تفسیر و قرائتی از متون دینی ارائه کرد که با اکتشاف‌های جدید علمی و دیدگاه‌های جدید فلسفی، منافاتی نداشته باشد.<sup>۴</sup>

در دوره معاصر، با مطرح شدن دیدگاه‌های فلسفی جدیدی در مورد هرمنوتیک، دامنه بحث‌های ذکر شده از متون دینی تجاوز کرد و ابتدا به متون دیگر و سپس به قضایای

۱. از ابتدای قرون وسطی تا قرن دوازدهم، اندیشه‌های آگوستین حکم‌فرما بود. این اندیشه‌ها، کاملاً تحت تأثیر افلاطون قرار داشت. در قرن دوازدهم، دو جریان فرانسیسکن‌ها و دومینکن‌ها وجود داشتند. فرانسیسکن‌ها تحت تأثیر افلاطون و دومینکن‌ها تحت تأثیر ارسطو بودند. از قرن سیزدهم تا پایان قرون وسطی، اندیشه آکوئیناس مطرح بود که به‌طور کامل تحت تأثیر ارسطو قرار داشت. رجوع شود به بخش چهارم، درآمدی بر الهیات و فلسفه و عرفان مسیحی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۲. محمدتقی مصباح یزدی، تعدّد قرائت‌ها.

۳. برای کسب اطلاعات بیشتر، اندیشه‌های مطرح شده نظریّه قرائت‌های مختلف از دین در غرب، به کتاب راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه میکائیلیان و کتاب دریای ایمان، نوشته دان کیوپیت مراجعه کنید.

۴. تعدّد قرائت‌ها.

دیگر علمی هم سرایت کرده بنابراین، در دوره معاصر، نظریهٔ تکثر قرائت‌ها، محدود به قلمرو متون دینی نیست.<sup>۱</sup>

امروزه تقریرهای متفاوتی از نظریه قرائت‌ها ارائه می‌شود. در بعضی از تقریرهای افراطی گفته می‌شود: برای هیچ گزاره‌ای نمی‌توان معنای واحدی تصوّر کرد که برای هم پذیرفتنی باشد. هرکس براساس اندیشهٔ خود، تفسیری از متن ارائه می‌دهد و چون افکار انسان‌ها یکی نیست، فهم آنها نیز، از هم متفاوت خواهد بود. چنان که هایدگر، فیلسوف معروف آلمانی، می‌گوید:

ما هیچ معیار و ملاکی برای ترجیح یک قرائت از متن بر قرائت‌های دیگر در دست نداریم، چراکه فهم از یک متن عبارت است از ترکیب افق معنایی مفسّر و افق معنایی مؤلف.<sup>۲</sup>

البته نمی‌توان انکار کرد که نظریه قرائت‌ها مانع اتحاد ایدئولوژیک دینداران می‌شود و مطرح شدن این نظریه به صورت بسیار گسترده و در سطح ژورنالیستی در نیمه دوم دههٔ هفتاد در ایران، خالی از غرض‌های سیاسی نبوده است؛ ولی پرداختن به آثار سیاسی اجتماعی این نظریه از حوصله این درس خارج است.<sup>۳</sup>

البته منکر نیستیم که انگیزه‌های مشترکی نیز، میان ارائه‌کنندگان نظریه قرائت‌ها در غرب و مروجان این نظریه در ایران وجود دارد. مثلاً یکی از انگیزه‌های مطرح شدن نظریه قرائت‌ها در غرب، تلاشی برای ارائه قرائتی از متون دینی بود که با اکتشاف‌های جدید علمی و دیدگاه‌های جدید فلسفی، منافاتی نداشته باشد.<sup>۴</sup> این انگیزه در میان مروجان این دیدگاه در ایران نیز، دیده می‌شود؛ برای نمونه مجتهد شبستری در این باره می‌گوید:

فقه و کلام سنتی، عاری از آن مفاهیمی هستند که پایهٔ سازماندهی سیاسی در جهان جدید به شمار می‌آیند. اصرار بر پارادایم سنتی کلامی و فقهی، یعنی

۱. احمد احمدی، قرائت را معیار می‌باید، روزنامه اطلاعات، پنجم خرداد ۱۳۸۰.

۲. جوزف، جی کالمکانس، پیش درآمدی به فلسفه مارتین هایدگر، ترجمه دکتر دیباج، فصل دهم.

۳. احمد قدرت ابوترابی، تعدد قرائت‌ها، جهان اسلام پیامد وحدت در قرائت حق، چاپ شده در هفته‌نامه پرتو.

۴. تعدد قرائت‌ها.

صرف نظر کردن از پدید آوردن ساختار سیاسی و دموکراتیک.<sup>۱</sup>  
 تمام آنچه در کتاب و سنت درباره حدود، قصاص، دیات، امور سیاسی - قضایی، معاملات و مسائلی از این قبیل آمده... ما امروزه می‌توانیم همه اینها را طوری اصلاح کنیم که با حقوق بشر در عصر حاضر منطبق شوند.<sup>۲</sup>

### تفاوت بحث پلورالیسم دینی با مبحث قرائت‌های مختلف از دین

تفاوت بحث پلورالیسم دینی با قرائت‌های مختلف از دین در این است که پلورالیسم دینی، راهی برای توجیه مسئله کثرت ادیان است؛ ولی قرائت‌های مختلف از دین به کثرت برداشت‌ها از دین واحد نظر دارد.<sup>۳</sup>

### تفاوت نظریه اجتهاد پذیری دین با نظریه قرائت‌پذیری دین

به نظر می‌رسد دو تفاوت اساسی، بین نظریه اجتهاد‌پذیری دین با نظریه قرائت‌پذیری دین وجود دارد:

نخست این که نظریه اجتهادات، علاوه بر این که اختلاف برداشت از دین را تنها در پاره‌ای موارد می‌پذیرد و به اندیشه‌ها و فهم‌های ثابت از دین نیز، اعتراف می‌کند، از نص و ظاهر نیز، سخن می‌گوید و اجتهاد در مقابل نص را باطل می‌شمارد. بنابراین، اختلاف اجتهادات را در حوزه نصوص نمی‌پذیرد و نصوص دینی را ثابتات دین می‌داند؛ ولی نظریه قرائت‌های مختلف از دین، با استفاده از مبانی هرمنوتیک فلسفی، اختلاف برداشت‌ها از دین را نسبت به تمامی گزاره‌های دینی مطرح می‌کند.

دومین تفاوت را می‌توان چنین بیان کرد که نظریه اجتهادات، معتقد به وجود معیار سنجش فهم درست از نادرست است. از این رو، از تعبیر «تفسیر عالمانه» در مقابل «تفسیر به رأی» استفاده می‌کند؛ ولی نظریه قرائت‌ها با استفاده از مبانی هرمنوتیک فلسفی، معتقد است که نه تنها فهم دینی، امری نسبی است، بلکه روش‌شناسی فهم دینی نیز، نسبی است و معیاری برای سنجش فهم درست از نادرست وجود ندارد.<sup>۴</sup>

۱. نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۴۷۷.

۲. همان، ص ۷۶.

۳. کلام جدید، بخش هفتم، ص ۱۴۹.

۴. همان، ص ۱۵۰ و ۱۵۱.



بنابراین، نظریهٔ اجتهاد می‌گوید: هر متنی قابلیت تفسیرهای متفاوت را ندارد و تفسیرها هم براساس معیارهای علمی به دو دستهٔ تفسیرهای درست و عالمانه و تفسیرهای نادرست و تفسیر به رأی تقسیم می‌شوند؛ ولی نظریهٔ قرائت‌ها می‌گوید: هر متنی تفسیرپذیر است و معیار علمی هم برای تشخیص تفسیر درست از نادرست وجود ندارد.

در خصوص قرائت‌های دینی، توجه به این نکته برای مخاطب شیعی اهمیت بسیاری دارد که به اعتقاد شیعه، تفسیری از دین پذیرفتنی است که «حجت شرعی» محسوب شود و براساس دانش «اصول فقه»، تفسیری حجت شرعی محسوب می‌شود که دست‌کم، دو شرط ذیل را داشته باشد:

اول: پس از بررسی تمامی متون و منابع استنباط، حاصل شده باشند.

دوم: براساس روش‌هایی که به تأیید مستقیم یا غیرمستقیم یکی از معصومان رسیده است، به دست آمده باشند.

روشن است که این دو معیار، به‌ویژه معیار دوم، در نظریهٔ قرائت‌پذیری دین مطرح نیستند.

دربارهٔ اختلاف دیدگاه‌ها در مورد قرائت‌های دینی، باید گفت که با وجود بدیهی بودن اختلاف‌های عالمان در مورد دین، اختلاف برداشت‌ها و فهم‌ها از متون دینی، به‌ویژه از سوی عالمان دینی، امری آشکار است و این تعدد فهم‌ها، منحصر به متون دینی نیست، بلکه در متون ادبی نیز، برداشت‌های متفاوتی از ادیبان، شاعران و نثرگویان ظاهر می‌شود. بنابراین، این پرسش مطرح می‌شود که اگر مسئلهٔ برداشت‌های مختلف از دین، واقعیتی انکارناپذیر است، پس چرا در این مسئله موافقان و مخالفانی ظاهر شده‌اند و به‌ویژه بسیاری از مخالفان بر مخالفت خویش، حساسیت فراوانی نیز نشان می‌دهند؟!

به نظر می‌رسد سرّ این اختلاف دو چیز باشد:

نخست این که بسیاری از اندیشمندان، اختلاف برداشت از دین را تنها به‌صورت موجه جزئی می‌پذیرند و به اندیشه‌ها و فهم‌های ثابت از دین نیز، اعتراف می‌کنند و از نص و ظاهر سخن می‌گویند. ولی عدهٔ دیگری که به هرمنوتیک فلسفی معتقدند، مسئلهٔ قرائت‌های مختلف از دین را به صورت موجه کلیه و نسبت به تمامی گزاره‌های دینی مطرح می‌کنند.

دوم این که بسیاری از اندیشمندان، معتقد به وجود معیار سنجش فهم درست از نادرست هستند. بنابراین، از تعبیر تفسیر عالمانه و تفسیر به رأی استفاده می‌کنند. ولی عده دیگری که به هرمنوتیک فلسفی معتقدند، علاوه بر نسبیّت فهم دینی، به نسبیّت روش‌شناسی فهم دینی نیز معتقدند و معیار سنجش فهم درست از نادرست را قبول ندارند.<sup>۱</sup>

در حقیقت، آنچه این دو طایفه را از هم جدا می‌کند، این است که گروهی از اندیشمندان، مؤلف‌محور بوده و گروهی دیگر مفسر‌محور هستند.<sup>۲</sup>

اما باید دید که کدام یک پذیرفتنی است: مؤلف‌محوری یا مفسر‌محوری؟!

مؤلف‌محور، تمام تلاش خود را انجام می‌دهد تا به مقصود سازنده متن دست یابد. بنابراین، همواره به دنبال قرائنی است که مراد مؤلف را بهتر کشف کند. به همین جهت، مؤلف‌محوران، از تفسیر به رأی و دخالت پیش‌فرض‌های خود در فرآیند فهم، پرهیز می‌کنند و هیچ‌گاه تطبیق و تحمیل آرای خود را بر متون دینی، جایگزین تفسیر نمی‌کنند. این طایفه، برای رسیدن به مراد متکلم، به عناصری چون قواعد زبان متکلم (مثلاً قواعد زبان عربی نسبت به متون اسلامی) و قواعد زبان‌شناختی، مانند قوانین عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین و...، و قراین حالیه و مقالیه، شأن نزول‌ها و معانی عصر نزول تمسک می‌جویند. در مقابل مؤلف‌محوران، مفسر‌محورانند که نخست، مؤلف را مرده می‌پندارند و تفسیر را بازی معنایی و فهم را ترکیب افق معنایی متن با افق معنایی مفسر تلقی می‌کنند.

مفسر‌محورانی چون: هایدگر،<sup>۳</sup> گادامر،<sup>۴</sup> بر تأثیر خواسته‌ها، انتظارها و پیش‌دانسته‌های مفسر بر فهم، تأکید می‌ورزند و قوام فهم را به افق معنایی مفسر می‌دانند. گادامر می‌گوید:

فهم متن به معنای امتزاج افق معنایی و فکری مؤلف و مفسر است و در این میان، حرف اصلی را مفسر می‌زند.<sup>۵</sup>

۱. احمد احمدی، قرائت را معیاری باید، روزنامه اطلاعات، پنجم خرداد ۱۳۸۰.

۲. کلام جدید، بخش هفتم، ص ۱۵۱ و ۱۵۲.

۳. جوزف، جی. کالکمانس، پیش درآمدی بر فلسفه مارتین هایدگر، ترجمه دکتر دیباج، فصل دهم.

۴. درآمدی بر هرمنوتیک.

۵. همان.

بنابراین دیدگاه، هر تفسیری، تفسیر به رأی است و اصولاً تفسیری بدون دخالت رأی وجود ندارد.

از نظر مفسر‌محوران حقیقت فهم و تفسیر، راه یافتن به اندیشه صاحب اثر نیست، بلکه ترکیب افق معنایی متن با افق معنایی مفسر است.

به نظر می‌رسد حق مطلب در پذیرش رویکرد مؤلف‌محوری نهفته است. حتی اگر شالوده‌شکنی (اسلوب‌شکنی)<sup>۱</sup> را ممکن بدانیم، باز هم رویکرد مفسر‌محوری را مطلوب نمی‌دانیم، چراکه هدف از فهم و فرایند آن، کشف مراد و مقصود مؤلف است و این غایت‌نگری نسبت به تمام متون، به ویژه متون دینی پر اهمیت است.

کسی که به مطالعه نهج البلاغه، صحیفه سجّادیه و... می‌پردازد، درصدد کشف دیدگاه علی بن ابی‌طالب علیه السلام و یا امام سجّاد علیه السلام است. برای نمونه، می‌خواهد بداند که علی بن ابیطالب علیه السلام و یا امام سجّاد علیه السلام طرف‌دار مسئله حکومت دینی در عصر غیبت بوده‌اند یا نه؟ به همین جهت، برای کشف مراد ایشان، از قواعد زبان‌شناختی، سندشناختی، شخصیت‌شناختی و حتی شناخت تاریخ و جغرافیای مؤلف بهره می‌برد، زیرا معتقد است در ذهن گوینده معنای دوگانه نبوده است. بنابراین، مؤلف‌محور، قرائت‌های گوناگون و دوگانه را ناروا می‌شمارد و هنگامی که دچار فهم‌های متضاد و متناقض می‌شود، سعی می‌کند تا با معیاری، قرائت درست از نادرست را جدا کند.<sup>۲</sup>

بسیار روشن است که اگر مؤلف، فردی حکیم بوده و هدفش برقراری ارتباط با مخاطبان عمومی باشد، کلام خویش را به گونه‌ای خواهد آورد که یا به سادگی مقصودش قابل درک باشد و یا از قراین، برای فهم مطلوبش بهره خواهد گرفت.

### نقش پیش‌دانسته‌ها در تفسیر

پرسش:

با توجه به این‌که هیچ مفسری بدون پیش‌دانسته و با ذهن خالی به سراغ متن نمی‌رود و دست‌کم پیش‌فرض‌های زبان‌شناختی، ادبی و... در کشف معنای متن ضرورت دارد، این

۱. برای کسب اطلاعات بیشتر درباره دیدگاه شالوده‌شکن (ساختارشکن) مراجعه شود به: محمد ضمیران، ژاک دریدا و متافیزیک حضور، تهران، انتشارات هرمس.

۲. کلام جدید، بخش هفتم، ص ۱۵۲ و ۱۵۳.

پرسش مهم مطرح می‌شود که با توجّه به تأثیر پیش‌دانسته‌های مفسّر بر تفسیر، چگونه می‌توان به دنبال تفسیری مؤلف‌محور رفت؟

### پاسخ:

پیش‌دانسته‌ها به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. پیش‌دانسته‌های استخراجی: مانند پیش‌فرض‌های زبان‌شناختی و ادبی، این پیش‌دانسته‌ها، هم‌چون چرخ و ریسمان، نسبت به استخراج آب از چاه، به مفسّر در کشف مراد مؤلف مدد می‌رسانند.

۲. پیش‌دانسته‌های استفهامی: این پیش‌دانسته‌ها به اموری گفته می‌شوند که زمینه‌ساز طرح پرسش از متن هستند؛ ولی پاسخی به متن تحمیل نمی‌شود، بلکه اگر متن پاسخی داشته باشد، فهمیده می‌شود.

۳. پیش‌دانسته‌های تطبیقی: پیش‌دانسته‌هایی هستند که در تحمیل معنا بر متن - نه کشف معنا - اثر می‌گذارند و در پیدایش تفسیر به رأی مؤثر هستند؛ مانند تطبیق نظریه داروین بر آیات خلقت انسان، یا تطبیق نظریه جامعه‌شناختی مارکس بر قصه هابیل و قابیل در قرآن.

آن پیش‌دانسته‌هایی که وجودشان در کشف معنای متن ضرورت دارد؛ پیش‌دانسته‌های استخراجی و استفهامی هستند و آن پیش‌دانسته‌هایی که در بحث قرائت‌ها منشأ اثر می‌گردند، پیش‌دانسته‌های تطبیقی هستند<sup>۱</sup> که بی‌شک در دریافت مراد مؤلف خدشه وارد می‌کنند.

### منشأ اختلاف در میان مؤلف‌محوران

از توضیحات پیشین روشن شد که اختلاف در میان «مفسّر محوران» امری طبیعی و ضروری است؛ اما این سؤال مطرح است که مؤلف‌محوران که هدف خود را کشف معنای مراد مؤلف می‌شمارند، چرا با هم اختلاف دارند و تفسیرهای متفاوتی ارائه می‌دهند؟

۱. همان، ص ۱۵۳ و ۱۵۴.

پاسخ این پرسش مهم:

نخست این که مؤلف‌محوران، هرچند در تفسیر پاره‌ای موارد باهم اختلاف دارند، ولی در بسیاری از موارد با هم اتفاق دارند.

دوم این که پاره‌ای از اختلاف برداشت‌ها باهم قابل جمع هستند و از دامنه قرائت‌های مختلف خارجند؛ مثلاً گاهی از اوقات، هر مفسری زاویه‌ای از متن را بررسی می‌کند. یکی جلوه‌های ظاهری متن را بیان می‌کند و دیگری لطایف را می‌شمارد؛ یکی از فنون ادبی متن سخن می‌گوید و دیگری از لایه‌های اندیشه‌ای متن.

سوم این که برخی از علّت‌هایی که باعث برداشت‌های متضادّ و دوگانه می‌شوند، عبارتند از:

۱. کم‌توجهی به قواعد زبانی؛ به‌ویژه در مواردی که زبان مفسّر با مؤلف متفاوت است.

۲. کم‌توجهی به قواعد ادبی؛ به‌ویژه در مواردی که زبان مفسّر با مؤلف متفاوت است.

۳. جزئ‌نگری در روش تفسیری؛ نظیر توجه به‌خصوص نکته‌های عقلی یا شهودی و یا...

۴. تفکیک‌ناپذیری میان مدل‌های مطابقی و التزامی؛ برخی مفسّران مؤلف‌محور که تمرکزشان بر روی روش‌های ادبی است، در کشف مدل‌های مطابقی موفق بوده، گروهی دیگر از مفسّران مؤلف‌محور که تمرکزشان بر روی روش‌های محتوایی است، (نظیر کسانی که بر روش‌های فلسفی و عرفانی پای می‌فشارند)، در کشف مدل‌های التزامی موفق‌ترند.

۵. وجود پیش‌دانسته‌های پرسشی؛ هر مفسری، پرسش‌هایی در ذهن خود داشته و تلاش می‌کند تا پاسخ آنها را از متن مورد نظر استخراج کند. بنابراین، تفسیر وی به سمت پاسخ همان پرسش‌ها جهت می‌گیرد.

۶. تفاوت نگاه مفسّران مؤلف‌محور درباره زبان دین؛ برخی از مفسّران مؤلف‌محور، زبان دین را تمثیلی و استعاره‌ای می‌دانند. پاره‌ای دیگر آن را اسطوره‌ای و نمادین می‌خوانند. بیشتر اندیشمندان مسلمان بر عرفی بودن زبان دین تکیه دارند. هر یک از این رویکردها، تفسیری را به ارمغان می‌آورد که از تفسیرهای دیگر متفاوت است.

نگاه به بخش‌هایی از متن، بدون توجه به بخش‌های دیگر باعث غفلت از قراین حالیه، کلامیه و نیز، زمینه‌های تاریخی و معنایی متن می‌شود.

۷. اختلاف در قلمرو منابع تحقیق؛ برای نمونه شیعیان، روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام را منبع دینی می‌شمارند، ولی اهل سنت، اخبار صحابه را ملاک و منبع استنباط احکام می‌دانند. روشن است که با این اختلاف در قلمرو منابع تحقیق، تفسیرهای این دو دسته تا چه مقدار از هم تفاوت خواهد داشت.

۸. علل روان‌شناختی؛ مفسر مؤلف‌محور، هم انسان است و از احساس‌ها، عقده‌ها و دیگر ویژگی‌های انسانی خالی نیست؛ از این رو، غرض‌های سیاسی متفاوت در میان مفسران، وجود حب دنیا و دیگر هواهای نفسانی در وجود وی، بر تفسیر او تأثیر می‌گذارد.<sup>۱</sup> هرچند این علل و عوامل، زدودنی هستند و به هر میزانی که مفسر بتواند خود را از این علل و عوامل برهاند، بهتر خواهد توانست به مراد مؤلف دست یابد.

### نتیجه بحث

نخست این که چنان‌که در پاره‌ای از برداشت‌ها، مؤلف‌محوران باهم اختلاف نظر دارند، در پاره‌ای برداشت‌ها نیز اتفاق نظر دارند. بنابراین سخن گفتن از وحدت یا کثرت تفسیرها به نحو «موجبه کلیه» درست نیست.

دوم این که ریشه بسیاری از اختلاف‌های مؤلف‌محوران، اموری هستند که با بحث و تبادل نظر حل شدنی‌اند؛ اما پاره‌ای از اختلاف‌های مؤلف‌محوران به اموری برمی‌گردد که زدودنی نیستند.

سوم این که تبیین و تحلیل اختلاف‌های نازدودنی مؤلف‌محوران، براساس نظریه «اجتهاد» ممکن است، نه با نظریه «قرائت‌های دینی».

چهارم این که نظریه «اجتهاد»، دو تفاوت اساسی با نظریه «قرائت‌های دینی» دارد. این دو تفاوت، به محدود یا نامحدود بودن گستره اختلاف‌ها و نیز، امکان داشتن یا امکان نداشتن بررسی روشمند تفسیرها بستگی دارد.

## چکیده

۱. از جمله مباحثی که در الهیات جدید اهمیت به‌سزایی یافت، بحث «قرائت‌های مختلف از دین» است.

مراد از «دین» در «قرائت‌های مختلف از دین» تنها متون نوشتاری نیستند، بلکه گفتار و سیره عملی پیشوایان دین نیز، از متون دینی شمرده می‌شوند.

۲. گروهی از کشیش‌های روشن‌فکر برای حفظ دین و دین‌داری مردم، از یک‌سو و آبروی کلیسا از سوی دیگر، نظریه «قرائت‌های مختلف از دین» را پیشنهاد کردند.

۳. مطرح‌کنندگان نظریه «قرائت‌های مختلف از دین» درصدد بودند تا متون دینی را به‌گونه‌ای تفسیر کنند و قرائتی از متون دینی ارائه کنند که با اکتشاف‌های جدید علمی و دیدگاه‌های جدید فلسفی منافاتی نداشته باشند.

در دوره معاصر، با مطرح شدن دیدگاه‌های فلسفی جدیدی در مورد هرمنوتیک، دامنه نظریه «قرائت‌های مختلف از دین» از متون دینی تجاوز کرد و به دیگر متون و قضایای علمی هم سرایت کرد.

۴. «پلورالیسم دینی» راهی برای توجیه مسئله کثرت ادیان است، ولی قرائت‌های مختلف از دین، به کثرت برداشت‌ها از دین واحد نظر دارند.

۵. در نظریه «اجتهاد»، گستره اختلاف‌ها به غیر موارد نصوص محدود می‌شد و هم‌چنین بررسی روشمند تفسیرها ممکن شمرده می‌شود و با همین دو تفاوت، نظریه «اجتهادات دینی» از نظریه «قرائت‌های مختلف از دین» جدا می‌شود.

«مؤلف‌محور»، به مفسری گفته می‌شود که همواره به دنبال قرآینی است که موجب کشف بهتر مراد مؤلف شوند. این گروه، در مقابل «مفسر‌محوران» قرار دارند؛ آنها راه پیدا کردن به اندیشه صاحب اثر را ناممکن شمرده و تفسیر را ترکیب افق معنایی متن با افق معنایی مؤلف می‌دانند.

۶. به نظر می‌رسد هدف از تفسیر، کشف مراد و مقصود مؤلف است و این غایت‌نگری نسبت به تمام متون، به‌ویژه متون دینی پُراهمیت است. بنابراین، مؤلف‌محوری را بر مفسر‌محوری ترجیح می‌دهیم.

۷. پیش دانسته‌ها به سه قسم استخراجی، استفهامی و تطبیقی تقسیم‌پذیرند و آن‌چه برای هر تفسیری لازم است، پیش دانسته‌های استخراجی است. اما آن‌چه در بحث قرائت‌های مختلف اهمیت دارد، پیش دانسته‌های تطبیقی است.

### پرسش

۱. منظور از دین در نظریه قرائت‌های مختلف از دین چیست؟
۲. انگیزه‌های طرح نظریه قرائت‌های مختلف از دین را در غرب و ایران با هم مقایسه کنید.
۳. نظریه قرائت‌های مختلف از دین با نظریه پلورالیسم دینی چه تفاوتی دارد؟
۴. نظریه قرائت‌های مختلف از دین با نظریه اجتهادات دینی چه تفاوت‌هایی دارد؟
۵. منظور از دو رویکرد مؤلف‌محوری و مفسر‌محوری چیست؟ توضیح دهید.
۶. پیش دانسته‌های مفسر به چند دسته تقسیم می‌شوند؟ توضیح دهید.
۷. منشأ اختلاف در میان مؤلف‌محوران چیست؟



## دین و اخلاق

ارتباط دین و اخلاق از دیرباز اندیشه فیلسوفان، متکلمان و اندیشمندان علم اخلاق را به خود مشغول کرده است. با نگاهی گذرا به سنت‌های تاریخی حیات بشری، هم‌سازی و هم‌سانی و اتحاد معیارها و الزام‌ها و هنجارهای اخلاقی با دستورهای دینی در بسیاری از جوامع مشهود است. تعبیرهای اخلاق اسلامی، یهودی، مسیحی، هندویی و ...، خود گواهی بر این مدعاست. البته گاه پیوستگی عمیق میان این دو پدیده، محققان را از جداکردن تفکر اخلاقی از دیگر ابعاد حیات دینی غافل کرده است.

دیدگاه‌های متفکران یونان و روم باستان، هم‌چون سقراط و افلاطون، مبنی بر مستقل بودن این دو پدیده از یکدیگر و تکامل این نظریه در دوران معاصر به وسیله مارکس و فروید و فتوای آنها مبنی بر تناسب نداشتن آنها با هم و نیز، گفتمان عدلیه و غیرعدلیه در زمینه حسن و قبح عقلی و شرعی افعال و مانند اینها، از پیشینه دیرین این موضوع حکایت دارد. شاید این سابقه بدان جهت باشد که دین و اخلاق از آغاز پیدایش انسان، همواره او را همراهی می‌کردند و دین‌داری و اخلاق‌مداری از فطرت و سرشت انسان آشکار می‌شده است.

اگر با نگاه بیرونی به چالش‌های میان متفکران، درباره رابطه دین و اخلاق بنگریم، درمی‌یابیم که همه آنها براساس اندیشه‌های پیشینی روان‌شناسانه، جامعه‌شناسانه، انسان‌شناسانه و فیلسوفانه، به داوری و سلب و ایجاب این رابطه می‌پرداختند. مشکل اساسی را که از نوشته‌های غربیان در این باره می‌توان دریافت، این است که این جماعت،

گاه با تعریف برون‌دینی و انتزاعی از دین و اخلاق، به کیفیت ارتباط این دو پدیده پرداخته و در نهایت، داوری خود را با اخلاق و ادیان واقعی منطبق کرده‌اند. اینان هم‌چنین گاه از واژه دین، دین مسیحی را اراده کرده و آن‌گاه در مقام نتیجه‌گیری، مباحث خود را به مطلق ادیان سرایت می‌دادند.

در همین رابطه، در این گفتار حاضر به پاسخ پرسش‌های زیر خواهیم پرداخت:

- آیا اخلاق باید دینی باشد یا اخلاق سکولار نیز، تحقق‌پذیر است؟

- آیا دین به اخلاق، تحوّل‌پذیر است یا اخلاق به دین و یا هیچ‌کدام به دیگری قابل

ارجاع نیستند؟

- آیا دستورهای اخلاقی را باید از متون دینی و کتاب و سنت به دست آورد، یا این‌که

عقل و وجدان به تنهایی توان والایی در تشخیص حقایق اخلاقی دارند؟

- آیا دین در قلمرو اخلاق، حدّ اقلی است یا حدّ اکثری؟

- در صورت پذیرش مستقل بودن دین و اخلاق از یک‌دیگر، آیا آن دو واقعیت باهم

کاملاً سازگاری دارند یا در مواردی با هم متعارض هستند و بر فرض دوم، حق تقدّم با

دین است یا اخلاق؟

### تعریف و محورهای رابطه دین و اخلاق

ابتدا باید به تعریف دین و اخلاق و رابطه آن دو پرداخت تا بتوان از ارتباط میان آن دو دقیق‌تر سخن گفت. چنان‌که پیش‌تر گفته شد، دین یعنی حقایقی که از طریق وحی به بشر القا می‌شود. در این مسئله کلامی مقصود ما از دین، اسلام است. در این‌گونه مباحث، باید متون دینی با اخلاق سنجیده شود تا دقیق‌تر قلمرو دین در مسائل اخلاق روشن شود.

منظور از اخلاق چیست؟ اخلاق جمع خُلق است و در لغت، به معنای صفت نفسانی

یا هیئت راسخه است که در اثر آن حالت نفسانی، انسان بدون فکر کردن، کارهایی را

انجام می‌دهد. این معنا فضیلت‌ها و رذیلت‌ها را دربر می‌گیرد و اخلاق را به فاصله و

رذیله تقسیم می‌کند. اما واژه اخلاق در اصطلاح معناهای گوناگونی دارد که توجه به آنها

مبحث حاضر را به‌گونه دیگر آشکار می‌کند.

اخلاق<sup>۱</sup>، دانشی است که از مهم‌ترین ابعاد زندگی آدمی سخن می‌گوید. همه ما آدمیان، با این پرسش روبه‌رویم که چه باید بکنیم و چه کاری را نباید انجام دهیم. آیا باید در دادگاه به حقیقت شهادت داد؟ آیا آزار رساندن بد است؟ آیا نباید سخن دروغ بر زبان جاری کرد؟ و... این پرسش‌ها که به رفتار و عملکرد انسان‌ها ارتباط دارند، منشأ پیدایش پرسش‌های نوینی شده‌اند، از جمله این‌که ملاک خوبی و بدی چیست؟ آیا گزاره‌های اخلاقی، ارزش صدق دارند؟ آیا اخلاق با علوم دیگری مانند هنر، تربیت، دین و... ارتباط دارد؟ آیا «بایدها» از «هست‌ها» گرفته می‌شوند؟

اگر دقیق‌تر سخن بگوییم، مسائل مربوط به مباحث اخلاقی، به هفت محور اساسی تقسیم می‌شوند:

۱. توصیف از باورهای اخلاقی که آنها را «اخلاق توصیفی»<sup>۲</sup> می‌نامند.
۲. گزاره‌های اخلاقی یا علم اخلاق که از خوب و بد افعال آدمی و صفات فاضله و رذیله سخن می‌گویند و در نتیجه، اخلاق با این اصطلاح، به «اخلاق فاضله» و «اخلاق رذیله» تقسیم می‌شود.<sup>۴</sup>
۳. دفاع فلسفی از گزاره‌های اخلاقی، توجیه قواعد و احکام اخلاقی و بیان فواید عمومی مسائل اخلاقی و به‌عبارتی، واجب بودن پیروی انسان‌ها از قواعد اخلاقی، فیلسوفان را به دسته‌هایی تقسیم کرده است: عده‌ای به زیان‌های روانی و اجتماعی افعال غیراخلاقی توجه داده‌اند؛ گروهی معتقدند که برای اخلاقی بودن انسان، نباید هیچ نوع دلیل مبتنی بر نفع شخصی ارائه شود و مدعی‌اند ندای وظیفه، قطعی و مطلق است و گروه سوم بر این نکته پای می‌فشارند که آرای متافیزیکی و دینی مختلف، در تعلیل، تبیین و توجیه تعهدهای زندگی اخلاقی، نقش به‌سزایی دارند. این گروه معتقدند بدون دست‌کم پاره‌ای مبانی متافیزیکی یا دینی، تلاش اخلاقی بی‌معناست.<sup>۵</sup>

1. Ethics.

2. Discriptive Ethics.

۳. ویلیام کی فرانکا، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، ص ۲۵.

۴. کلام جدید، ص ۴۳۱.

۵. میرچا الیاده، فرهنگ و دین، زیر نظر بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۱۳ و ۱۴.

دیدگاه‌های مربوط به ملاک اخلاق دستوری (ملاک باید و نباید) به طور کلی به دو دسته تقسیم شده‌اند: <sup>۱</sup> غایت‌گرایانه <sup>۲</sup> و وظیفه‌گرایانه <sup>۳</sup>.

۴. تبیین مفاهیم و تصوّرات ارزشی و تکلیفی که به مسائل معنا شناختی مفاهیم اخلاقی معروفند؛

۵. ارزش درستی و نادرستی و واقع‌نمایی گزاره‌های اخلاقی در پی این است که آیا گفتارهای اخلاقی، اخباری‌اند یا انشایی و آیا از حقیقت هر چیز حکایتی دارند یا خیر؟

۶. مباحث مربوط به استنتاج، آیا گفتارهای اخلاقی از گزاره‌های غیراخلاقی نتیجه می‌شوند؟

۷. ارتباط اخلاقی با علوم و معارف دیگر، مانند هنر، تربیت، حقوق، دین و... و این که آیا اخلاق فردی یا اجتماعی در فرهنگ و تمدن سازی مؤثرند یا نه؟

موارد چهارم تا هفتم، به‌عنوان اخلاق تحلیلی، انتقادی، فرا اخلاق، مبانی اخلاق و اخلاق درجه دوم <sup>۴</sup> شناخته می‌شوند. اخلاق تحلیلی به پرسش‌های اخلاقی و احکام هنجاری و ارزشی پاسخی نمی‌دهد، بلکه تمام تلاش آن در راستای پرسش‌های منطقی، معرفت‌شناختی و معناشناختی اخلاق است.

مسئله رابطه دین و اخلاق، در محور هفتم از محورهای هفت‌گانه جای دارد. گرچه به‌صورت گذرا از محور ششم و استنتاج اخلاق از دین نیز، سخن خواهیم گفت، اما منظور از اخلاق در این مسئله، علم اخلاق یا اخلاق هنجاری و دستوری است. به‌عبارت دیگر، در بحث ارتباط میان اخلاق با دین به‌عنوان راهی برای قانونمند کردن رفتار افراد در جوامع، پنداشته شده است.

اخلاق، عکس‌العملی است نسبت به مشکل همکاری در میان افراد و گروه‌های رقیب و هدف آن، فرونشاندن درگیری‌هایی است که ممکن است در لایه‌های مختلف اجتماعی بروز کند. البته به‌کارگیری قدرت هم، راهی است برای داوری در مقام درگیری. ولی اخلاق با به‌کارگیری قدرت فرق می‌کند. اخلاق به اصول و قواعدی از عمل متمسک

۱. کلام جدید، ص ۴۳۲.

2. Teleological Theories.  
3. Deontological Theories.  
4. Secondorder Ethics.

می‌شود که قانونی و موجّه به‌شمار می‌آیند، یعنی، در نماد خود، با نوعی وجاهت و تأیید همراهند که بالقوه مورد قبول آحاد جامعه‌اند.<sup>۱</sup> در یک جمله، اخلاق - در این بحث - دانشی است که به حوزه منش و رفتار آدمی محدود است و از احکامی هم‌چون باید، خوب، بد و... سخن می‌گوید.

### مفهوم رابطه دین و اخلاق

از رابطه اخلاق و دین دو تفسیر ارائه شده است:

۱. ارتباط محتوایی و گزاره‌ای؛ بدین معنا که دستورها و قواعد اخلاقی با مراجعه به متون دینی کتاب و سنت استنباط و استخراج می‌شوند. با این نگاه، اخلاق، با صرف نظر از دین به معنای مجموعه‌ای از گفتار، شامل باید و نباید و خوب و بد، محقق نخواهد بود.
  ۲. تفسیر ارتباط مبنایی و پشتوانه‌ای؛ یعنی دستورهای اخلاقی، از دین زاییده نمی‌شوند، بلکه از ناحیه فطرت، وجدان، عقل عملی و یا هر ابزار دیگری غیر از متون دینی به دست می‌آیند؛ ولی نقش دین، به‌ویژه اعتقادات دینی و مهم‌تر از همه، اعتقاد به خدا و معاد، در ضمانت اجرایی دستورهای اخلاقی بسیار مهم است.
- بنابر تفسیر نخست، اخلاق جزء یا عین دین است؛ ولی بنابر تفسیر دوم، اخلاق و دین، از یک‌دیگر جدا هستند و دین یا اعتقادات دینی، مبادی تصدیقی گزاره‌های اخلاقی است.

### جستاری در مسئله باید و هست

کسانی که رابطه میان دین و اخلاق و نیز، استنتاج اخلاقی از دین و یا دین از اخلاق را پذیرفته‌اند، در واقع، استنتاج و گذار منطقی «باید از هست» و یا «هست از باید» را پذیرفته‌اند.

بارتلی در این باره شش فرضیه را مطرح می‌کند:

۱. اخلاق از دین استنتاج‌پذیر است و برعکس؛
۲. اخلاق می‌تواند از دین استنتاج‌پذیر باشد، اما نه برعکس؛

۳. دین می‌تواند از اخلاق استنتاج‌پذیر باشد، اما نه برعکس؛

۴. اخلاق از دین استنتاج‌پذیر نیست هم‌چنان‌که دین از اخلاق استنتاج نمی‌شود، اما

این دو باهم سازگار و جدای از هم هستند؛

۵. اخلاق از دین استنتاج‌پذیر نیست، یا برعکس؛ این دو، تا اندازه‌ای با هم سازگارند،

ولی نه به‌طور کلی؛

۶. اخلاق و دین، کاملاً با هم ناسازگارند و یکدیگر را طرد می‌کنند.<sup>۱</sup>

با روشن شدن مفاهیم ارتباط دین و اخلاق در پاسخ به مسئله ارتباط دین و اخلاق،

باید توجه داشت که تعیین ملاک و معیار اخلاق، منشأ پاسخ‌های متفاوت می‌شود؛

بدین معنا که اگر اخلاق، مبتنی بر اصالت لذت یا اصالت نفع باشد یا چنانچه بر وجدان و

عقل عملی و یا بر اصالت جامعه تکیه کند، در این صورت، شاید اخلاق با دین هیچ

رابطه‌ای نداشته باشد یا فقط برای آن، رابطه مبنایی و پشتوانه‌ای در نظر گرفته شود.

هم‌چنین اگر ملاک گزاره‌های اخلاقی را رسیدن به قرب الهی بدانیم، با توجه به

شناخته نشدن کامل انسان از قرب و منزلت الهی، ارتباط میان اخلاق و دین، ارتباط

محتوایی و گزاره‌ای خواهد بود.

### دیدگاه‌های اندیشمندان غربی

۱. نظریه استنتاج دین از اخلاق از سوی سقراط عنوان شد؛ وی معتقد بود که عدالت از

محیطی بزرگ‌تر از دین‌داری برخوردار است و دین‌داری، جزئی از عدالت است.<sup>۲</sup> اما

این نظریه نسبت به اسلام که حوزه وسیعی از عقاید، اندیشه، اخلاق و عمل را دربر

دارد، ناتمام است.

۲. نظریه فرمان الهی؛<sup>۳</sup> برخی فیلسوفان الهی، از جمله رابرت آدامز (۱۹۳۷م) همانند

«مکتب اشاعره» در اسلام، منشأ گزاره‌های اخلاقی را خداوند متعال دانسته و رسیدن به

حقایق اخلاقی را از ناحیه عقل و شهود، ناتمام شمرده‌اند.<sup>۴</sup>

۱. محمد تقی مصباح یزدی، فلسفه اخلاق، ص ۱۷۲.

۲. رومانوگواردینی، مرگ سقراط، ترجمه محمدحسین لطفی، ص ۴۹ و ۵۰.

3. Divinecommand Theory.

4. Robertm. adams, Ethics and commands of philosophy of religion.(oxford univercity press) 1996 p.72-529.

باید توجه داشت که نقدهای وارد شده بر «اشاعره» در بحث حسن و قبح عقلی، بر این دیدگاه نیز، وارد می‌شود.

۳. کانت، دین و اخلاق را دو پدیده جداگانه می‌دید. به اعتقاد او، انسان‌ها نه در شناخت وظایف اخلاقی، به دین و خدا محتاجند و نه برای یافتن انگیزه و جهت عمل به وظیفه خود، به دین نیازی دارند، بلکه اخلاق به برکت عقل محض عملی، خود بسنده و بی‌نیازست.

از نظر کانت، اخلاق نیازمند دین نیست و انسان برای شناختن تکلیف خود، محتاج مفهوم خدا نیست. هم‌چنین، محرک نهایی عمل اخلاقی، تنها تکلیف است، نه اطاعت از احکام الهی؛ در عین حال، اخلاق منجر به دین می‌شود.

کانت بعد از اثبات اخلاق عقل عملی، به ناچار، اختیار انسان و جاودانگی نفس و نیز، وجود خداوند را به وسیله اصول موضوع عقل عملی پذیرفت.<sup>۱</sup>

۴. نظریه تحول دین به اخلاق؛ این نظریه از بریث ویت است که می‌گوید: «تنها قوانین علمی و توتولوژی‌های منطقی و ریاضی و نیز، قضایای شخصی معنا دارند و گزاره‌های دیگر، از جمله گزاره‌های دینی و اخلاقی، بدون معنا و محتوای معرفتی‌اند.» وی به پیروی از ویتکنشتاین، گزاره‌های دینی و اخلاقی را از حوزه معنا، به تحلیل کارکردی منتقل کرده و به جای پرسش از معنای آنها، کارکرد و چگونگی مصرف آنها را مطرح می‌کند.

بریث ویت هم‌چنین، کارکرد مدعیات دینی را همان کارکرد گزاره‌های اخلاقی دانسته و رغبت به زندگی را کارکرد آن دو دسته گزاره ذکر می‌کند.<sup>۲</sup>

علاوه بر این‌که این نظریه دچار نقد و چالشی جدی است، پرسش مهم از بریث ویت این است که آیا وی نسبت به فلسفه و عبارات خود، نظریه کارکردگرایی را می‌پذیرد؟ علاوه بر این‌که انحصار دین به گزاره‌های اخلاقی یا کارکرد اخلاقی نیز، ناتمام است.

۱. فرهنگ و دین، ص ۱۲؛ کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ص ۳۴۹؛

سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۳۵۶ و ۳۵۷.

۲. مایکل پترسون، عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۷؛ ویلیام بارتلی، اخلاق و دین، ص ۲۶ و ۲۷.

۵. اخلاق منهای دین؛ اخلاق سکولار و بدون دین در اثر تعارض بین علم و دین در آموزه‌های مسیحیت و عصر روشنگری بروز کرد. این رویکرد به دو شعبه تقسیم شد: نخست گروهی که با وجود نفی دین، نسبت به حفظ دین تلاش می‌کنند و شعبه دوم عدّه‌ای که پذیرای دین و اخلاقند، ولی به استقلال و تفکیک هر دو دامنه حکم می‌رانند.<sup>۱</sup> کی‌یرکگور و مارکس در این باره دیدگاه‌هایی دارند که همگی دچار چالش‌های جدی است.<sup>۲</sup>

### دیدگاه اندیشمندان اسلامی

۱. عدلیّه و غیرعدلیّه، دو گرایش عمده در بین متکلمان اسلامی هستند که در این باره دو موضع مخالف یکدیگر دارند:

«عدلیّه» بر این باورند که انسان‌ها فقط توان درک برخی از اصول اخلاقی را دارند و دیگر گزاره‌های اخلاقی و حسن و قبح افعال را باید از راه کتاب و سنت به دست آورد، گرچه حسن و قبح، ذاتی افعال باشد. پس سعادت نهایی انسان‌ها در گرو عمل کردن به احکام عقلی و شرعی و اخلاقی است. این نظریه که پاره‌ای از عالمان مسیحی نیز، بدان دل بسته‌اند، به «معتزله» از اهل سنت و متفکران «شیعه» نسبت داده شده است.

در مقابل این گروه، اشاعره و غیرعدلیّه قرار دارند که نظریه تقدّم اخلاق بر دین را نمی‌پذیرند و اخلاق را در مقام ثبوت و اثبات جزء دین و استنتاج شده از دین می‌دانند. مشرب اشاعره که بیانگر حسن و قبح شرعی است، به دو صورت استنتاج و عینیت بیان می‌شود.

بدین معنا، وقتی خداوند دستور می‌دهد که فلان عمل را انجام دهید، آیا از این جمله می‌توان نتیجه گرفت که مکلفان از نظر اخلاقی باید آن عمل را انجام دهند یا این که هر دو عبارت، هم معنا هستند؛ یعنی گزاره‌های ارزشی و توصیه‌ای در اخلاق، معادل گزاره‌های توصیفی در دین هستند.<sup>۳</sup>

۱. تاریخ فلسفه، غرب، ج ۷.

۲. کتاب ترس و لرزگی یرکگور، محتوای نظر کی یرکگور است.

۳. کلام جدید، ص ۴۴۰ - ۴۴۳.



رابطه اخلاق و دین با هریک از فرض‌های تصور شده، تفاوت دارد. بر مبنای «عدلیه»، اخلاق در مقام ثبوت با دین و شریعت، هیچ رابطه‌ای ندارد و به‌طور کامل مستقل است، زیرا افعال، ذاتاً به حسن و قبح موصوفند و در مقام اثبات، در بخش کلیات و پاره‌ای از جزئیات نیز، از دین و شریعت مستقل هستند. ولی در دیگر گزاره‌ها پیوند عمیقی با دین دارد.

اما بر مبنای اشاعره، اخلاق در مقام ثبوت و اثبات، با دین ترکیب شده و ثبوتاً و اثباتاً از دین استنتاج می‌شود و جزء آن به شمار می‌آید.<sup>۱</sup>

۲. دیدگاه استاد مصباح یزدی و رابطه ارگانیکی اخلاق و دین؛

خیر و شر اخلاقی، در واقع بیانگر رابطه‌ای است که بین افعال اختیاری انسان و نتایج نهایی آنها برقرار بوده و می‌توان فهمید که چه کاری خیر است و چه کاری شر؛ چنان‌که اگر یک فعل با کمال‌نهایی ما رابطه مثبت داشته باشد، خیر است و اگر رابطه منفی داشته باشد، شر خواهد بود.<sup>۲</sup>

در اصل، این نظریه از هیچ اعتقاد دینی گرفته نشده است؛ یعنی لازمه پذیرفتن این نظریه، پذیرفتن وجود خدا یا قیامت یا دستورهای دینی نیست. اما در این‌که کمال‌نهایی چیست و چگونه باید رابطه بین افعال و کمال‌نهایی را کشف کرد؟ این‌جاست که ارتباط با دین پدید می‌آید. پس اگر ما فقط اصل این نظریه را در نظر بگیریم، متوقف بر دین نیست. اما هنگامی که بخواهیم به آن شکل خاصی بدهیم و تعیین کنیم که چه اخلاقی خوب است و چه اخلاقی بد، با اصول دین، محتوای وحی و نبوت و... ارتباط می‌یابیم.

ما وقتی که می‌خواهیم کمال‌نهایی انسان را مشخص کنیم، ناچاریم مسئله خدا را مطرح کنیم تا اثبات کنیم که کمال‌نهایی انسان، قرب به خداست. این‌جاست که این نظریه با اعتقاد دینی ارتباط پیدا می‌کند.<sup>۳</sup>

۱. علامه حلی، کشف المراد، الفصل الثالث فی افعاله، ص ۳۰۲؛ عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۵۷ -

۵۹؛ محمد تقی مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ص ۹۴.

۲. محمد تقی مصباح یزدی، دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۹۷ - ۱۹۹.

۳. همان.

### ۳. دیدگاه دکتر سروش و دین اقلی در حوزه اخلاق

خلاصه نظریه دکتر سروش در این باره چنین است:

- اخلاقیات، نسبت به زندگی، یا خادمند که برای زندگی هستند یا مخدومند و زندگی برای آنهاست. حقیقت این است که حجم زیادی از علم اخلاق را ارزش‌های خادم تشکیل می‌دهند؛ ۹۹٪ ارزش‌ها خادمند و ۱٪ مخدوم.

- دین، درباره ارزش‌های مخدوم، سنگ تمام گذاشته است، اما برای ارزش‌های خادم، نه! چون این ارزش‌ها کاملاً به چگونگی زندگی مرتبطند و در حقیقت آدابند نه فضیلت‌ها.<sup>۱</sup>

- در جهان جدید، ارزش‌های خادم دگرگون می‌شوند. در بحث توسعه و مدرنیته، تحوّل ارزش‌ها، در واقع به تحوّل ارزش‌های خادم بر می‌گردد، نه مخدوم. طبق نظر همه اخلاقیون، در بعضی مواقع دروغ گفتن رواست، زیرا وقتی مقام عوض شود، ادب مربوط هم عوض خواهد شد. این به هیچ‌وجه به معنای نسبی شدن اخلاق نیست. نسبت اخلاقی، هنگامی است که شما نسبت را در ارزش‌های مخدوم ببرید.<sup>۲</sup>

- حال که ارزش‌های خادم، آداب مقامند، پس هر تحوّل که در زندگی رخ دهد، ناچار در قلمرو اخلاقیات (ارزش‌های خادم زندگی) هم، تحوّل پدید می‌آورد. از طرف دیگر، بیشتر دگرگونی‌ها در زندگی، ارتباط مستقیمی با دگرگونی شناخت ما نسبت به زندگی و انسان دارد. این نکته فوق‌العاده مهمی است. آدمی به قدر و تناسب دانایی‌اش زندگی می‌کند. زندگی امروزیان اگر پیچیده است، برای آن است که شناخت آنها پیچیده است و زندگی ساده پیشینیان، معلول شناخت ساده آنها از طبیعت، از اجتماع و از انسان بود... به‌طور خلاصه، علوم انسانی جدید، هم آینه معیشت جدید است، هم مولد آن و هم چون این نسبت به علوم انسانی، بیان اقلی دارد، بنابراین، بیانش نسبت به زندگی و آداب اخلاق آن هم، اقلی خواهد بود.<sup>۳</sup>

۱. عبدالکریم سروش، مجله کیان، دین اقلی و اکثری، شماره ۴۱، ص ۵.

۲. همان.

۳. همان، ص ۵ و ۶.

### نقد نظریه دکتر سروش

دکتر سروش از زمانی که به تدوین نظریه، قبض و بسط تئوریک شریعت پرداخت، تاکنون مطالب فراوانی در زمینه معرفت دینی و دین ارائه کرده است. آن‌گاه که قبض و بسط را نگاهت، به نسبت معرفت دینی انجامید؛ حال که مدتی است از دین، تحت عناوین درک عزیزانه دین، پلورالیسم دینی، دین اقلی و اکثری و... سخن می‌گوید، به طرح نسبت ارکان دین و لاغر و کم‌رنگ کردن آنها پرداخته و با تأسف این رویکرد، دامنگیر اخلاق شده است که حتی غریبان در حفظ آن تلاش فراوان می‌کنند.

از تعریفی که ایشان نسبت به ارزش‌های خادم ارائه می‌کند و آنها را با ارزش‌های در خدمت زندگی مردم معرفی می‌کند، چنین بر می‌آید که ایشان در زمینه ملاک اخلاق دستوری و هنجاری، به دیدگاه غایت‌گرایانه گرویده است. غایت‌گرایان، احکام اخلاقی را کاملاً مبتنی بر آثار و نتایج عمل معرفی می‌کنند و براساس آن، به خوب و بد یا باید و نباید افعال حکم می‌رانند؛ حال آن نتایج، سودمندی عمل اخلاقی برای شخص عامل باشد یا لذت‌گرایی و یا امر دیگری برای فرد یا جامعه.

این دیدگاه به‌طور عمده، از سوی تجربی مسلک‌انی، مانند هیوم، بنتام و استوارت میل مطرح شده است؛ البته کسانی که در زمینه ملاک باید و نبایدهای اخلاقی، از سازگاری داشتن گفتارهای اخلاقی با کمال آدمی و قرب الهی یا بُعد علوی انسان سخن گفته‌اند نیز، به‌گونه‌ای در دیدگاه غایت‌گرایانه جای می‌گیرند. در مقابل این گروه، نظریه‌های وظیفه‌گرایانه مطرح است که درستی و نادرستی یا بایستی و نبایستی عمل را بر نتایج، غایات و آثار آن بار نمی‌کنند، بلکه معتقدند که عمل، ویژگی‌هایی دارد که نفس خوب و بد و باید و نباید بودن عمل را نشان می‌دهد؛ کانت و پریچارد، از نمایندگان برجسته این مکتبند. حال که این دو دسته رویکرد در ملاک‌های گفتارهای اخلاقی روشن شد، تذکر دو نکته درباره اندیشه آقای سروش لازم است:

نخست این‌که تقسیم‌بندی اخلاق به اخلاق خادم و مخدوم، بر مبنای نظریه غایت‌گرایانه درست است و اگر کسی دیدگاه وظیفه‌گرایانه را بپذیرد، به‌هیچ‌وجه این تقسیم را نخواهد پذیرفت؛

دوم این که تحوّل و نسبیّت ارزش‌های خادم بر مبنای سودگرایی و لذت‌گرایی و پاره‌ای از نظریات غایت‌گرایانه درست است؛ اما چنین تبیینی از اخلاق، بر مبنای سازگاری اخلاق با کمال آدمی و قرب الهی و با توجّه به ثبات، کمال نهایی انسان پذیرفتنی نیست.

پرسشی که از مؤلف محترم مقاله دین اقلی و اکثری داریم، این است که از چه طریقی این درصددی را نسبت به ارزش‌های خادم و مخدوم به دست آورده و بیش از نودونه درصد به ارزش‌های خادم و کمتر از یک درصد را به ارزش‌های مخدوم اختصاص داده است؟ آیا در گزاره‌های اخلاقی، استقرای تام کرده یا با تحقیقات میدانی به آن دست یافته است؟

درباره این که میان آداب و اخلاق باید تفکیک قائل شد، تردیدی نیست؛ البته توصیه‌هایی از پیشوایان معصوم علیهم‌السلام مبنی بر آموزش ندادن آداب به اولاد وارد شده است؛ اما انطباق آداب بر ارزش‌های خادم، ناتمام یا دست‌کم بدون دلیل است.

مؤلف محترم از تفکیک ارزش‌های خادم و مخدوم سخن می‌گوید؛ ولی حتّی یک مثال برای ارزش‌های مخدوم ذکر نمی‌کند، زیرا به‌رحال، تمام اخلاقیات با زندگی و سامان دادن با حیات دنیوی و اخروی ارتباط دارد؛ به تعبیر مؤلف، حتّی ارزش‌های مخدوم نیز، با زندگی انسان‌ها مربوط هستند؛ به همین دلیل، چنین تفکیکی ناتمام است.

اگر اختصاص دادن ۹۹٪ به ارزش‌های خادم و نیز، تحوّل آنها در جهان جدید و جهان مدرنیته و رو به توسعه پذیرفته شود، در آن صورت باید پذیرای حذف بخش زیادی از دین باشیم که همان اخلاقیات است و در ده‌ها جلد کتاب ثبت و ضبط شده‌اند و نه تنها به اخلاق حدّ اقلی که ناچاریم به قرآن و سنّت حدّ اقلی نیز، رو آوریم.

شایان ذکر است که پس از بعثت پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم افراد و گروه‌های متعدّدی در حذف و یا لاغر کردن دین، تلاش‌های فراوان کرده‌اند. برخی اسلام را برای هزار و چهارصد سال پیش مفید دانسته‌اند و گروهی دیگر، قرآن و سنّت را به رابطه انسان با خداوند اختصاص داده‌اند و حضور اجتماعی را از دین حذف کرده و با حیل‌های مختلف، ضد دین شریف و جاویدان اسلام، به قیام پرداخته‌اند. ولی در هیچ روزگاری با این دقّت و ظرافت، دین مورد هجوم و آسیب قرار نگرفته بود؛ زیرا با پذیرش این

مطالب، نه تنها اخلاق در این دوران به دین نیازمند نخواهد بود، بلکه باید تمام ارزش‌های اخلاقی که در دین ثبت شده‌اند، از عرصه روزگار حذف شود، به گونه‌ای که حتی قبح دروغ‌گویی و حسن راست‌گویی در زندگی مدرنیته قابل دگرگونی باشد.

ایشان استثنائات اخلاقی را گواه مدّعی خود می‌داند و با این وسیله از نسبیّت اخلاقی می‌جهد؛ درحالی‌که این، خود نسبیّت اخلاقی است؛ افزون بر این که روا شمردن دروغ به هیچ‌وجه بر استثنایی بودن گزاره‌های اخلاقی دلالت ندارد.

نکته دیگر این که ارزش‌های خادم، خود بر دو نوعند:

الف) ارزش‌هایی که برای زندگی‌اند، اما آن بخش از نیازهای ثابت زندگی و نیازهای ابدی انسان‌ها که به تمام دوران‌ها ارتباط دارند؛

ب) ارزش‌های خادمی که به بخش‌های متغیّر زندگی مرتبط هستند. سخن از تحوّل ارزش‌های اخلاقی و تأثیرپذیری آنها از دگرگونی‌های زندگی یا شناخت‌های ما از طبیعت، انسان و اجتماع و به‌طور خلاصه، از علوم انسانی، فقط به دسته دوم ارزش‌های خادم، که همان آداب باشند، اختصاص دارد.<sup>۱</sup>

### نظریه برگزیده

با توجّه به مطالب گذشته، تا حدودی نظریه برگزیده روشن شده است.

بحث رابطه دین و اخلاق، از دو منظر درون‌دینی و برون‌دینی قابل بررسی است. از منظر برون‌دینی و صرف‌نظر از آیه‌ها و روایات‌ها، تعهدهای اخلاقی، به لحاظ ضمانت اجرایی، به سنت‌های دینی پای‌بند هستند، به عبارت دیگر، اعتقاد به خداوند و ثواب و عقاب اخروی، نقش مؤثری در تحقّق دستورهای اخلاقی دارد. البته پیروان ادیان در سطح پایین با کمک اعتقادهای دینی، به‌ویژه وعده پاداش و جزا، به تعهدهای اخلاقی پای‌بندند و در سطح عالی‌تر، انگیزه قرب الهی و کمال‌نهایی و نیز، اعتقاد به رابطه تکوینی میان اعمال اخلاقی و کمال انسانی، در تحقّق فرامین اخلاقی مؤثر هستند. در ضمن، اعتقادهای دینی در توجیه گزاره‌های اخلاقی و فلسفه اطاعت از دستورهای اخلاقی، تأثیر به‌سزایی

۱. برای ملاحظه دیگر نقدها، رجوع کنید به کلام جدید، ص ۴۴۸ و ۴۴۹.

دارند. البته ما در تمام گزاره‌های اخلاقی دیدگاه‌های غایت‌گرا را نمی‌پذیریم، زیرا الزامات نهایی اخلاق، مطلقند و به دین و غایات دیگر، وابستگی ندارند.

دین و آموزه‌های دینی که بیانگر برنامه کلی زندگی و ابعاد گوناگون روابط انسانی هستند، در پیدایش محتوایی اخلاق نیز، نقش محوری دارند، زیرا با وجود این‌که عقل عملی و وجدان آدمی، توان درک اصول اخلاقی را داراست، در تشخیص مصداق‌ها و انطباق اصول بر مصداق‌ها ناتوان است؛ به همین دلیل، بشر در حیات دنیوی خویش باید به روش آسمانی و الهی، به عنوان تکمیل‌کننده عقل و وجدان مراجعه کرده و بایدها و نبایدهای دیگر را کشف کند.

حال اگر از منظر درون‌دینی به مسئله رابطه دین و اخلاق مراجعه کرده و متون دینی، یعنی کتاب و سنت را محور پاسخ دادن به این پرسش مهم قرار دهیم، بدون شک، رابطه محتوایی عمیقی میان دین و اخلاق مشاهده می‌کنیم. بخش زیادی از آیه‌ها و روایات ما به مسائل اخلاقی اختصاص دارند و به‌ناچار این دستوره‌های اخلاقی، در آباد کردن حیات دنیوی مؤثرند و براساس مسئله تجسم اعمال، آباد کردن آخرت نیز از اعمال دنیوی ناشی می‌شود.

شایان ذکر است که برخی از دستوره‌های اخلاقی، از باب آداب موقت و مقطعی‌اند و پیشوایان دین به ما توصیه کرده‌اند که فرزندانان را به آداب خودتان تأدیب نکنید، زیرا آنها برای زمانی غیر از زمان شما آفریده شده‌اند! ولی تا زمانی که دلایل نقلی یا عقلی قطع‌آوری در میان نباشد، اصل اولی بر دوام اصول اخلاقی دلالت دارد.

دین «اسلام»، علاوه بر بیان مسائل اخلاقی و مصداق‌های عدالت و ظلم، اهداف و غایات ارزش‌های اخلاقی را نیز بیان می‌کند و از آن‌رو، که هیچ‌کدام از راه‌های عادی به‌دست آوردن معرفت، توان تشخیص مسیر و راه رسیدن به آن هدف متعالی را ندارند، به‌ناچار باید در شناخت آن ارزش‌ها به دین مراجعه کرد.

از نگاه قرآن، نصوص و ظواهر دینی، مباحث مختلف مربوط به اخلاق در امور ذیل سامان داده می‌شوند:

۱. شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۲۰، ص ۲۶۷.

الف) با استخراج و تنظیم گزاره‌های دینی، راه برای علم اخلاق هموار می‌شود و «قرآن کریم» در بیان عرصه‌های مختلف اخلاق، اعم از فردی و اجتماعی، ثابت‌ها و متغیرها و نیز، روحی و روانی گویاست؛

ب) با بهره‌گیری از مباحث هستی‌شناختی و انسان‌شناختی قرآن و روایت‌ها، مباحث مربوط به اخلاق توصیفی نیز، قابل استخراج است؛

ج) مبانی ارزش‌های اخلاقی نیز، از متون دینی دست‌یافتنی‌اند. بر سر راه ارتباط دین و اخلاق، چالش‌هایی تصویر شده است، از جمله: التزام نداشتن به اخلاق دینی در بین دینداران؛ تضاد در اخلاق دینی؛ ترجیح اخلاق سکولار بر اخلاق دینی و پاسخگو نبودن اخلاق دینی به مقتضیات زمان. به تمامی این چالش‌ها پاسخ مناسب داده شده و هیچ‌یک، توان معارضه با نظریه برگزیده را ندارند.<sup>۱</sup>

### چکیده

۱. رابطه دین و اخلاق در هفت محور، تفسیر و تبیین شده است: توصیف از باورهای اخلاقی، گزاره‌های اخلاقی یا علم اخلاق، دفاع فلسفی از گزاره‌های اخلاقی، تبیین مفاهیم و تصورات ارزشی و تکلیفی، ارزش‌درستی و نادرستی و واقع‌نمایی گزاره‌های اخلاقی، مباحث مربوط به استنتاج و ارتباط اخلاقی با دیگر معارف و علوم.

۲. اندیشمندان غربی در رابطه داشتن یا نداشتن دین و اخلاق، بر چند نظریه منشعب شده‌اند: استنتاج دین از اخلاق، فرمان الهی و منشأ بودن خدا در گزاره‌های اخلاقی، نظریه استقلال دین و اخلاق از هم‌دیگر، تحول دین به اخلاق و اخلاق سکولاریستی یا منهای دین.

۳. دو گروه عمده از متفکران اسلامی، یعنی عدلیه و غیرعدلیه، بر سر مسئله حسن و قبح عقلی و شرعی اختلاف نظر دارند. این قاعده در بحث دین و اخلاق نقش مهمی ایفا می‌کند و کارگشای عدلیه و به‌ویژه شیعه امامیه است.

۱. برای ملاحظه تفصیل بحث، رجوع کنید به: عبدالحسین خسروپناه، قلمرو دین، فصل ششم.

۴. استاد مصباح، نظریه «رابطهٔ آرگانیکی بین اخلاق و دین» را مطرح کرده و معتقد است: تا جایی که نیازی به تعیین مصداق نیک و بد نباشد، نیازمند به ترسیم رابطهٔ دین و اخلاق نیستیم؛ اما برای تعیین مصداق حسن و قبح، نمی‌توان تنها به عقل متکی بود و باید دین در این رابطه دخالت کند.

۵. دکتر سروش، درصدد نفی رابطهٔ بین دین و اخلاق بوده و با ارائهٔ تقسیم گزاره‌های اخلاقی به ۹۹٪ خادم و ۱٪ مخدوم و اتکا به برخی از استثنائات اخلاقی، سعی در به نسبت کشاندن اخلاق دارد؛ گرچه خود را از این مشکل مبرا می‌داند. اما باید توجه داشت که ارائه درصد و تقسیم گزاره‌ها به خادم و مخدوم چندان وجیه نیست و دلیلی بر این سهمیه‌بندی وجود ندارد. علاوه بر آن، بهره‌برداری ایشان از استثنائات اخلاقی، همان نسبی‌گرایی اخلاقی است.

۶. نظریهٔ برگزیده این است که به صراحت و سهولت می‌توان رابطهٔ دین و اخلاق را کشف و تبیین کرد، چرا که هم از نظر درون‌دینی و هم برون‌دینی، بین محتوای دین و اخلاق، رابطهٔ عمیقی برقرار است و با استخراج و تنظیم گزاره‌های دینی و بهره‌گیری از مباحث هستی‌شناسی و نیز، از لحاظ ارزش‌های اخلاقی، این پیوند مستحکم به دست می‌آید.

### پرسش

۱. محورهای رابطهٔ دین و اخلاق را ذکر کنید.
۲. رابطهٔ دین و اخلاق به چه مفهومی است؟ فرضیه‌های موجود در این باره را بیان کنید.
۳. دیدگاه‌های غربیان را دربارهٔ رابطهٔ دین و اخلاق، به اختصار ذکر کنید.
۴. متکلمان اسلامی دربارهٔ رابطهٔ دین و اخلاق چه دیدگاهی دارند؟
۵. دیدگاه دکتر سروش را به اختصار نقل و نقد کنید.
۶. نظریهٔ برگزیده را با محورهای پیشنهادی در برقراری رابطهٔ دین و اخلاق بنویسید.



## پلورالیسم دینی (۱)

### تبیین مسئله

ما در دنیای امروز، با انواع ادیان آسمانی و زمینی، از جمله یهود، مسیح، اسلام، زرتشت، هندویسم، بودیسم و... روبه‌رو هستیم و ناچاریم دربارهٔ این کثرت‌ها، دیدگاه و تفسیری داشته باشیم و نیز، دربارهٔ حقانیت و هدایت یا بطلان و ضلالت آنها داوری کنیم. به عبارت دیگر، از یک سو گوناگونی و فراوانی ادیان مختلف، یک واقعیت خارجی است، که در برابر ما قرار دارد و از سوی دیگر، اندیشمند دینی باید نسبت به آن کثرت واقعی، دیدگاه خود را ابراز کند.

دربارهٔ چگونگی تبیین کثرت ادیان، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است. از این دیدگاه‌ها به چهار دیدگاه مشهور اشاره می‌کنیم: طبیعت‌گرایی،<sup>۱</sup> شمول‌گرایی،<sup>۲</sup> کثرت‌گرایی (پلورالیسم)<sup>۳</sup> و وحدت‌گرایی.<sup>۴</sup>

### تاریخچه مسئله

در قرون وسطی، کاتولیک‌ها بر این باور بودند که تنها افرادی که غسل تعمید کلیسای انجام می‌دهند، اهل بهشتند و حتی موسی عَلَيْهِ السَّلَام و ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام نیز، اهل بهشت نیستند و در مکانی

---

1. Naturalism.  
2. Inclusivism.  
3. pluralism.  
4. Monoistic.

به نام لیمپو که هیچ‌گونه لذت و دردی نیست، جای دارند و سپس عیسی مسیح علیه السلام آنها را، در روز قیامت، وارد بهشت می‌کند.<sup>۱</sup> بنابراین، مسیحیان معتقد بودند که بیرون از کلیسا هیچ راه نجاتی وجود ندارد و تنها با مسیحی شدن، می‌توان نجات یافت.<sup>۲</sup>

این روند، کم‌وبیش ادامه داشت تا این‌که پس از جنگ جهانی دوم، مهاجران فراوانی به اروپا آمدند و دین مسیح را نپذیرفتند. برای مردم و بسیاری از کشیش‌ها، این چالش پدید آمد که در میان غیرمسیحی‌ها هم افراد خوب بسیاری یافت می‌شوند؛ چگونه می‌توان آنها را اهل جهنم دانست؟!

نخستین عکس‌العمل، در آثار کارل رانر<sup>۳</sup> دیده شد. وی نظریه شمول‌گرایی را مطرح کرد و گفت: کسانی که طرز زندگی و اخلاقشان مسیحی باشد، در حقیقت مسیحی هستند، هرچند به‌طور رسمی مسیحی نباشند و بدین ترتیب، مسئله نجات، به خارج از دایره مسیحیت رسمی نیز، سرایت کرد.

بعدها ویلفرد کنت ول اسمیت<sup>۴</sup> اعلام کرد: «هر کسی با پاک شدنش، به وسیله دین خودش نجات می‌یابد و راه‌های نجات، منحصر به دین مسیحی نیست.»<sup>۵</sup> سپس نوبت به جان هیک رسید. وی پا را فراتر گذاشت و اعلام کرد: «تمام ادیان و دین‌داران بر حقت و به سعادت می‌رسند.»<sup>۶</sup>

اما در مورد تاریخچه این مسئله در ایران باید گفت که در دهه (۱۳۲۰ش) مرحوم آیه‌الله مجتوبی قزوینی در کتاب بیان الفرقان فی نبوة القرآن، از شخصی به نام کیوان قزوینی نقل کرده است که:

۱. توماس میشل، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، بخش دوم اعتقادات اساسی مسیحی، مبحث هشتم، بحث فدا؛ محمد لگن‌هاوزن مفهوم نبوت را خراب نکنید، کتاب نقد، پاییز ۱۳۷۶، ص ۱۵.

۲. کلام جدید، ص ۱۶۳.

۳. کشیش و متکلم کاتولیک که در قرن بیستم می‌زیست و پس از جنگ جهانی دوم، مسئله نجات مسیحیان غیررسمی را مطرح کرد.

۴. کشیش و متکلم پروتستان که اهل کانادا بود و در نیمه دوم قرن بیستم، مسئله کثرت راه‌های نجات را مطرح کرد. شاید بتوان وی را پایه‌گذار پلورالیسم نجات نامید.

۵. گفت‌وگو با دکتر محمد لگن‌هاوزن، پلورالیسم دینی، ص ۸۱ و ۸۲.

۶. جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، ص ۲۸۶؛ همان، مباحث پلورالیسم دینی، م: عبدالرحیم گواهی، ص ۶۹.

«از زرتشت - پس از این که کارش بالا گرفت - سؤال کردند چه دستور می‌دهی؟ گفت: دستور من این است که هر دینی دارید، به همان بمانید و خدا را به همان روش بپرستید، چرا که خدا به هر روشی پرستیده می‌شود؛ گرچه آن روش ستاره‌پرستی باشد...». ایشان در ادامه، به‌طور خلاصه راجع به این مدعا (حقانیت روش‌های مختلف پرستش خداوند) بحث کرد و آن را رد کرده است.

مرحوم شهید مطهری هم در کتاب عدل الهی اشاره مختصری به این مبحث کرده است. اما این مسئله تا بعد از دههٔ دوم پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، چندان جدی گرفته نمی‌شد، تا این که برخی از کسانی که با فلسفه غرب آشنایی داشتند و در مباحث دینی هم قلم می‌زدند، به ترویج دیدگاه جان‌هیک در تبیین کثرت‌های موجود در میان ادیان و مذاهب پرداختند.

### معرفی دیدگاه‌های ارائه شده دربارهٔ تبیین کثرت در ادیان

#### الف) طبیعت‌گرایی

برخی از جامعه‌شناسان، مانند دورکیم، بر این باورند که انسان‌ها به سختی به اجتماع وابسته هستند. جامعه با قدرتی فراگیر، خواسته‌های خود را بر تک‌تک انسان‌ها تحمیل می‌کند و هر جامعه‌ای، متناسب با فرهنگ و اندیشه‌های خود به خدا و دین خود شکل می‌دهد. بنابراین، طبیعی است که پایه‌پای اختلاف فرهنگ‌ها، ادیان نیز، اختلاف یابند.<sup>۱</sup>

#### استدلال طبیعت‌گرایان

هر جامعه‌ای، دینی متناسب و ویژهٔ خود دارد. اخلاق مطرح در دین ما، اخلاقی متناسب با فرهنگ و جامعه ماست، نه اخلاقی برای هر جامعه و هر انسانی. قوانین و گزاره‌های ادیان، هیچ‌کدام، ضروری و دائمی نیستند. اخلاق تابع جهان و جامعه برای زندگی است (یعنی هم دربارهٔ زندگی و هم در خور زندگی) و اگر زندگی عوض شود، اخلاق هم به‌ناچار عوض خواهد شد.<sup>۲</sup> و چون زندگی در محیط‌های مختلف متفاوت است، اخلاق دینی یکسان برای همهٔ جوامع معنا ندارد.

۱. حسن کامران، تکرار ادیان در بوته نقد.

۲. عبدالکریم سروش، اخلاق خدایان، ص ۱۸.

مذکر بودن خدای ادیان توحیدی، بی‌مناسبت با شرایط پدرسالاری اقوام بدوی نیست و در مقابل آن، خدایان مؤنث اقوام هندی هم متناسب با شرایط جوامع هندی است. روحانی‌های هر مذهب هم، چیزی را به درس می‌آموزند و می‌آموزانند که محیط و زادگاهشان پسندد.<sup>۱</sup>

### نقد استدلال طبیعت‌گرایان

۱. اگر به تاریخ زندگی پیامبران، به‌خصوص حضرت نوح علیه السلام، نظری بیفکنیم، می‌بینیم که بنیان‌گذار قواعد بسیاری بودند که با قواعد اخلاقی رایج در جوامعشان در تضاد بود. از این رو، در بسیاری از موارد، سخنان پیامبران، با باورها و فرهنگ‌های جوامعشان ناسازگاری داشته است.

۲. تاریخ نشان می‌دهد، هنگامی که پیامبران با مخالفت جامعه خود روبه‌رو می‌شدند، به‌جای این که احساس ضعف و سستی کنند و برای حمایت نشدن از سوی جامعه خود، دست از دعوت بردارند، با احساس تکیه به قدرت الهی، با کوشش بیشتری به کار خود ادامه می‌دادند. اگر هم در موردی، مخالفت مردم جامعه‌ای، پیامبری را از ادامه تبلیغ خود در آن جامعه منصرف می‌کرد، آن پیامبر مورد سرزنش الهی واقع می‌شد (نظیر جریان حضرت یونس علیه السلام)، پس چگونه می‌توان گفت که دین، محصول جامعه است و هر جامعه‌ای دین خود را می‌خواهد؟!<sup>۲</sup>

### ب) وحدت‌گرایان

وحدت‌گرایان معتقدند که گوهر ادیان یکی است. همه ادیان در جست‌وجوی حقیقت غایی واحدی هستند که خود، نام‌های مختلفی بر آن نهاده‌اند. اختلاف و گوناگونی‌ها تنها در ظاهر است. باطن همه ادیان، دعوت به کمال مطلق است. همه ادیان می‌خواهند انسان را از خود ظاهری ناپایدار به حقیقتی باطنی پایدار و ابدی رهنمون کنند.

از نظر وحدت‌گرایان، دین، مغزی دارد و پوسته‌ای، باطنی دارد و ظاهری. اختلاف تنها در پوسته‌ها و ظاهرهاست، نه در باطن و حقیقت.

۱. عبدالکریم سروش، صراط‌های مستقیم، ص ۴۹.

۲. هادی صادقی، پلورالیسم، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ش ۱، ص ۳۲ و ۳۳.

وحدت‌گرایان، باطن و حقیقت دین را اموری می‌دانند که نقاط اشتراک تجربه‌های عرفانی بشر است، این نقاط اشتراک عبارتند از: احساس امر قدسی، احساس عالم بالا، احساس اعتلا و...<sup>۱</sup>

### نقد وحدت‌گرایی

اختلاف‌های ادیان، تا اندازه‌ای فاحش است که گمان به وجود هسته مشترک بین ادیان را تضعیف می‌کند. برخی سخنان و ادعاهای ادیان مختلف موجود در زمان ما، متناقض هستند. چگونه امکان دارد که بپذیریم همه این سخنان متناقض، بر حق هستند؛ برای نمونه «اسلام»، خداوند را بر انجام دادن هر کاری که بخواهد قادر می‌داند و او را برتر از همه آفریده‌ها می‌داند، به گونه‌ای که همه موجودات به او نیازمندند، ولی او به کسی نیاز ندارد؛ درحالی‌که در تورات، یعقوب علیه السلام در جریان کشتی بر خدا (یهوه) غلبه می‌کند و همین خدا (نیروانا) در آیین «بودا» به صورت یک امر کلی و غیرشخصی مطرح می‌شود.<sup>۲</sup> بالأخره این سؤال مطرح است که خدا شخصی است یا کلی؟ برتر از همه موجودات است یا این که انسان می‌تواند برتر از خدا باشد؟ و... آیا می‌توان گفت هم گزینه برتری خدا بر هر انسانی درست است و هم گزینه برتری انسانی بر خدا؟! مثال فوق، تنها به عنوان یک نمونه ذکر شد و هرکس به کتاب‌های تاریخ ادیان مراجعه کند، نمونه‌های فراوانی مانند آنچه گفته شد، خواهد یافت.

### ج) شمول‌گرایان

شمول‌گرایان، پرسش اصلی از تعدد ادیان را به سه سؤال تبدیل می‌کنند و به هر کدام پاسخ جداگانه‌ای می‌دهند:

۱. آیا دین حقی وجود دارد یا نه؟
۲. اگر دین حقی وجود دارد، آن دین کدام است؟
۳. بر فرض که دین حق مطلق وجود داشته باشد، آیا هیچ راه نجات دیگری خارج از آن دین حق، متصور نیست؟

۱. فصل دوم.

۲. ادیان زنده جهان.

کارل رانر، متکلم کاتولیک، این دیدگاه را مطرح کرد: وی معتقد بود که تنها یک دین حق وجود دارد و آن هم «مسیحیت» است و تنها راه رستگاری هم، همان تجسّد عیسی مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ و رنجی است که وی تحمل کرده است اما کسانی که طرز زندگی و اخلاقشان مسیحی باشد، در حقیقت مسیحی هستند؛ هرچند به طور رسمی مسیحی نباشند و بدین ترتیب، مسئله «نجات» به خارج از دایره مسیحیت رسمی نیز، سرایت کرد و مسیحیان بدون عنوان را نیز، شامل شد.<sup>۱</sup>

### استدلال شمول گرایان

شمول گرایان برای اثبات ادعای خود، به «انجیل» تمسک کردند. در «اعمال رسولان» فصل دهم آیه ۳۵ آمده است: «و حقیقتاً من چنین درمی یابم که خداوند هیچ جانب داری نشان نمی دهد، بلکه در میان هر قومی، هر کس که از او بترسد و کار شایسته انجام دهد، پذیرفته اوست».

بعید نیست که الهام بخش کارل رانر در ادعای شمول گرایی، سخن ژوستین<sup>۲</sup> بوده باشد، زیرا وی معتقد بوده که افرادی نظیر سقراط، مسیحی هستند؛ هرچند قبل از عیسی مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ زندگی کرده<sup>۳</sup> باشند.

### نقد شمول گرایی

شمول گرایی، مبتنی بر کلامی از «انجیل» است و با تکیه بر اصل کلامی «تجسّد خداوند در مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ» می کوشد به پرسش گوناگونی ادیان پاسخ دهد. گویا فرض گرفته که حق کامل در «مسیحیت» جلوه کرده است. بنابراین، چنین امری برای کسی که اعتبار انجیل موجود را نپذیرفته (نظیر ما مسلمانان) اعتبار ندارد.

### د) کثرت گرایی (پلورالیسم)

واژه پلورالیسم برای مفاهیم متعددی به کار می رود که «پلورالیسم دینی» یکی از آنهاست. «پلورالیسم اجتماعی»، «پلورالیسم اخلاقی» و «پلورالیسم سیاسی»، نمونه های دیگری از

۱. مفهوم نبوت را خراب نکنید، ص ۱۵.

۲. یکی از آباء کلیسا.

۳. همان.

این موارد هستند.<sup>۱</sup> در این نوشتار، درصدد نقد تمام اقسام پلورالیسم نیستیم و تنها به نقد پلورالیسم دینی بسنده خواهیم کرد.

تردید نیست که در میان ادیان متفاوت، گزاره‌های مشترک و متشابه کم نیستند، ولی ما در بحث پلورالیسم، با مشترکات ادیان کاری نداریم. سخن اصلی در این مسئله بر سر نحوه تبیین کثرت‌ها و اختلاف‌های ادیان است.

ناگفته نماند که بحث کثرت‌گرایی دینی با بحث وحدت و کثرت رایج در میان حکیمان و عارفان تفاوت دارد، چرا که بحث وحدت و کثرتی که در فلسفه و عرفان مطرح است، به هستی تعلق دارد، ولی بحث پلورالیسم دینی، به کثرت ادیان مرتبط است. نکته بسیار مهمی که در این بحث بیشتر غفلت می‌شود و باعث ایجاد مغالطه «جمع المسائل فی مسألة واحدة» می‌گردد، این است که در مسئله تنوع و تکثر ادیان، سه پرسش مطرح است:

(الف) پرسش اخلاقی: با پیروان ادیان و مذاهب دیگر چه رفتاری باید داشته باشیم؟  
 (ب) پرسش کلامی: آیا پیروان دیگر ادیان و مذاهب هم نجات می‌یابند یا این‌که به جز پیروان یک دین، پیروان ادیان دیگر پس از مرگ به دوزخ رفته و دچار عذاب ابدی می‌گردند؟  
 (ج) پرسش معرفت‌شناسانه: آیا ادیان و مذاهب مختلف، همگی بر حقیقت یا خیر؟  
 ناگفته نماند که از پلورالیسم دینی تفسیرهای متفاوتی ارائه شده است. در این گفتار، تفسیر رایج و مطرح درباره پلورالیسم دینی را بیان می‌کنیم و به نقد و بررسی آن می‌پردازیم. بی‌تردید، علاقه‌مندان، برای دانستن تفسیرهای غیررایج این نظریه، باید به کتاب‌هایی که به تفصیل به این موضوع پرداخته‌اند، رجوع کنید.<sup>۲</sup>

۱. ناگفته نماند که در اروپا، پلورالیسم اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی، قبل از پلورالیسم دینی پذیرفته شده است، به همین دلیل تبیین آنها در فهم پلورالیسم دینی لازم است. اصطلاح پلورالیسم اجتماعی به مفهوم نگرش و گرایش به تعدد کمی و کیفی احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌ها و تنوع عقاید در جهت مصالح جامعه و سرانجام، تکثر قدرت در همه زمینه‌ها به کار رفته است. اصطلاح پلورالیسم اخلاقی نوعی نسبی‌انگاری ارزشی و نفی ضابطه‌های ثابت و عام اخلاقی و نفی استدلال‌پذیری از ارزش‌های اخلاقی را می‌فهماند. و بالأخره، پلورالیسم فرهنگی، به معنای رسمیت بخشیدن و حقانیت دادن به تمام فرهنگ‌ها و نفی هرگونه برتری فرهنگی است. به نظر می‌رسد در هریک از پلورالیسم اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی، نوعی نسبی‌انگاری معرفت‌شناسانه وجود دارد.

۲. ر.ک: Richard clen't towards a theology of religions؛ فصل‌نامه حوزه و دانشگاه، سال

## موضع آیه‌ها و روایت‌ها در رابطه با پلورالیسم

آیه‌ها و روایات فراوانی درباره مسئله کثرت‌گرایی دینی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف) آیات فراوانی در قرآن، درباره «صراط» وجود دارد که با اِتِّصاف کلمه «صراط» به «مستقیم» یا «سوی» و نیز، با اضافه کردن آن به «رَبِّی»، «رَبِّک»، «عزیز»، «حمید»، «الله» و «یای متکلم» نوع خاصی از «صراط» را معرفی می‌کنند و باقی راه‌ها را منحرف می‌شمارند. پس با اِتِّصاف و اضافه کلمه «صراط» به این واژه‌ها و اوصاف، نمی‌توان کلمه «صراط» را نکره‌ای دانست که از آن «صراط‌های مستقیم» قابل برداشت باشد؛ به‌ویژه با توجه به الف و لام (ال) تعریف که در قرآن به این واژه اضافه شده است و دلالت بر انحصار دارد؛ مانند: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾<sup>۱</sup> ﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ...﴾<sup>۲</sup> ﴿...فَاتَّبِعِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾<sup>۳</sup>، ﴿...وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾<sup>۴</sup>

ب) روایت‌ها و آیات فراوانی که دعوت به «اسلام» را امری لازم و به مثابه یک وظیفه معرفی می‌کنند. این دعوت، یهودیان و مسیحیان را نیز، دربر گرفته است؛ حال آن‌که اگر همه ادیان صراط‌های سعادت و حقیقت باشند، دعوت به یک دین خاص بیهوده است. حتی در روایت‌هایی نیز، آمده است که اگر «اسلام» را نپذیرفتند، از آنها «جزیه» بگیرد. نظیر روایتی که از ابن عباس در تفسیر آیه ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ...﴾<sup>۵</sup> نقل شده است که پیامبر ﷺ، یهودیان را به «اسلام» دعوت کرد و آنها نمی‌پذیرفتند و می‌گفتند: ﴿بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا...﴾؛ ما از پدرانمان پیروی می‌کنیم.<sup>۶</sup>

اول، ش ۱، ص ۶۲؛ همان، سال دوم، ش ۶، ص ۸۳؛ محمد لگنهاوزن، اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ترجمه نرگس جوان‌دل.

۱. فاتحه، آیه ۶.

۲. انعام، آیه ۱۵۳.

۳. مریم، آیه ۴۳.

۴. سبأ، آیه ۶.

۵. بقره، آیه ۱۷۰.

۶. بقره، آیه ۱۷۰.



ج) روایت‌هایی که در تبیین دین حق، مطالب ارزنده‌ای ارائه کرده و آن را با اسلام و قرآن و ولایت تطبیق کرده‌اند؛ برای نمونه در تفسیر آیه: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ﴾<sup>۱</sup> از امیرمؤمنان علیه السلام نقل شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ سؤال از دین حق فرمودند: «الاسلام و الولاية، اذا انتهت اليك»؛<sup>۲</sup> «دین حق، تنها اسلام و ولایت تو [علی علیه السلام] است».

در روایت دیگری آمده است که<sup>۳</sup> عبدالله بن سلام که از بزرگان بنی‌اسرائیل بود، از پیامبر صلی الله علیه و آله مسائلی را پرسید و آن حضرت در پاسخ‌های خود فرمودند: «دین خداوند واحد است و تعدد بردار نیست. خدای سبحان نیز، واحد است و شریکی ندارد».<sup>۴</sup>

د) آیاتی که به انحصار حقایق دین اسلام دلالت دارند و معتقدان به ادیان دیگر را زیان‌کار معرفی می‌کنند؛ مانند:

﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾<sup>۵</sup>

و هرکس غیر از اسلام دینی بجوید، هرگز از او پذیرفته نشود و او در جهان دیگر از جمله زیان‌کاران خواهد بود.

استاد شهید مطهری در توضیح این آیه می‌نویسد:

اگر گفته شود که مراد از اسلام، خصوص دین ما نیست، بلکه منظور تسلیم خدا شدن است، پاسخ این است که البته اسلام همان تسلیم است و دین اسلام همان دین تسلیم؛ ولی حقیقت تسلیم در هر زمانی شکلی داشته و در این زمان، شکل آن همان دین گران‌مایه‌ای است که به دست حضرت خاتم‌الانبیاء صلی الله علیه و آله ظهور یافته است و قهراً، کلمه اسلام بر آن منطبق می‌گردد و بس.

به عبارت دیگر، لازمه تسلیم خدا شدن، پذیرفتن دستورهای اوست و روشن است که همواره، به آخرین دستور خدا باید عمل کرد و آخرین دستور خدا همان چیزی است که آخرین رسول او آورده است.<sup>۶</sup>

۱. توبه، آیه ۳۳.

۲. علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۲۵، ص ۲۰۸.

۳. همان، ج ۹، ص ۳۲۷.

۴. کلام جدید، ص ۱۹۷.

۵. آل عمران، آیه ۸۵.

۶. عدل الهی، ص ۳۰۰.

ه) و بالأخره در حکمت‌های نهج‌البلاغه می‌خوانیم: «ما اختلفت دعوتان، الاً واحديهما ضلالة؛ در دو دعوت مختلف، قطعاً یکی از آنها دعوت به گمراهی است».

### چکیده

۱. درباره نحوه تبیین کثرت در ادیان، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است. این دیدگاه‌ها را می‌توان به پنج دسته تقسیم کرد: «طبیعت‌گرایی»، «وحدت‌گرایی»، «شمول‌گرایی»، «کثرت‌گرایی (پلورالیسم)» و «انحصار‌گرایی».

پس از جنگ جهانی دوم، مهاجران فراوانی به اروپا آمدند و دین «مسیحیت» را نپذیرفتند. برای مردم و بسیاری از کشیش‌ها، این چالش پدید آمد که در میان غیرمسیحی‌ها هم، افراد خوب بسیاری یافت می‌شوند. چگونه می‌توان آنها را اهل جهنم دانست؟!

طبیعت‌گرایان، معتقدند: هر جامعه‌ای متناسب با فرهنگ و اندیشه‌های خود، به خدا و دین خود شکل می‌دهد. از این رو، طبیعی است که پایه‌های اختلاف فرهنگ‌ها، ادیان نیز، اختلاف یابند.

پیامبران، بنیان‌گذار قواعد بسیاری بودند که با قواعد اخلاقی رایج در جوامعشان، در تضاد بود.

وحدت‌گرایان، معتقدند که گوهر ادیان یکی است. همه ادیان در جست‌وجوی حقیقت غایی واحدی هستند که خود، نام‌های مختلفی بر آن نهاده‌اند. اختلاف و گوناگونی‌ها تنها در ظاهر است.

اختلاف‌های ادیان تا اندازه‌ای فاحش است که گمان به وجود هسته مشترک بین ادیان را تضعیف می‌کند. برخی سخنان و ادعاهای ادیان مختلف موجود در زمان ما متناقض هستند. چگونه امکان دارد بپذیریم که همه این سخنان متناقض، برحقند.

شمول‌گرایان، پرسش اصلی از تعدد ادیان را به سه سؤال تبدیل می‌کنند و به هر کدام پاسخ جداگانه می‌دهند: آیا دین حقی وجود دارد یا نه؟ اگر دین حقی وجود دارد، آن دین کدام است؟ بر فرض که دین حق مطلق وجود داشته باشد، آیا هیچ راه نجات دیگری خارج از آن دین حق، متصور نیست؟

واژه پلورالیسم برای مفاهیم متعددی به کار می‌رود که «پلورالیسم دینی» یکی از آنهاست. «پلورالیسم اجتماعی»، «پلورالیسم اخلاقی» و «پلورالیسم سیاسی» نمونه‌های دیگری از این موارد هستند.

در مسئله تنوع و تکثر ادیان، سه پرسش مطرح است:

الف) پرسشی اخلاقی: با پیروان ادیان و مذاهب دیگر چه رفتاری باید داشته باشیم؟  
ب) پرسشی کلامی: آیا پیروان ادیان و مذاهب دیگر هم نجات می‌یابند یا این‌که به جز پیروان یک دین، پیروان دیگر ادیان، پس از مرگ، به دوزخ رفته و دچار عذاب ابدی می‌گردند؟

ج) پرسشی معرفت‌شناسانه: آیا ادیان و مذاهب مختلف، همگی برحقند یا خیر؟  
۲. بسیاری از آیات «قرآن»، نوع خاصی از «صراط» را معرفی می‌کنند و باقی راه‌ها را منحرف می‌شمارند.

۳. آیات از قرآن به انحصار حقیقت در دین اسلام دلالت دارند و معتقدان به ادیان دیگر را زیان‌کار معرفی می‌کنند.

۴. حقیقت تسلیم در هر زمانی، شکلی داشته و در این زمان، شکل آن، همان دین گرانمایه‌ای است که به دست حضرت خاتم الانبیاء ﷺ ظهور یافته است و بی‌تردید، کلمه «اسلام» بر آن منطبق می‌گردد و بس.

### پرسش

۱. دیدگاه‌های رایج درباره نحوه تبیین کثرت ادیان را توضیح دهید.
۲. تاریخچه مسئله پلورالیسم را در غرب، به‌طور خلاصه ذکر کنید.
۳. دیدگاه طبیعت‌گرایان را درباره کثرت ادیان توضیح داده و آن را نقد کنید.
۴. دیدگاه وحدت‌گرایان را درباره کثرت ادیان بیان نموده و آن را نقد کنید.
۵. دیدگاه شمول‌گرایان را درباره کثرت ادیان توضیح داده و آن را نقد کنید.
۶. در مسئله کثرت ادیان چه پرسش‌هایی مطرح است؟
۷. موضع آیه‌ها و روایت‌ها در مسئله پلورالیسم چیست؟

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

## ۱۲

### پلورالیسم دینی (۲)

در این گفتار به برخی از شبهه‌های مطرح شده درباره پلورالیسم دینی می‌پردازیم و آنها را نقد می‌کنیم:

#### ۱. ناسازگاری هدایت خداوند با ضلالت اکثریت

شیعیان معتقدند، تنها اقلیت شیعیان دوازده امامی هدایت یافته‌اند و باقی همه گمراه و کافرند. یهودیان هم می‌گویند تنها اقلیت یهود هدایت یافته‌اند و باقی همه گمراه و کافرند. پذیرش این حرف‌ها با هدایت‌گری خداوند و هادی بودن وی ناسازگار است، زیرا «هادی» بودن خداوند با گمراهی بیشتر انسان‌ها سازگار نیست. اصلاً چنین ادعاهایی به معنای اعتراف به شکست برنامه الهی و ناکامی پیامبران است.<sup>۱</sup>

نقد:

اول این که باید مشخص کرد که تحقق هادی بودن خداوند<sup>۲</sup> به چیست؟ آیا به این است که مردم به اجبار، مؤمن و متقی شوند؟ آیا لازمه وجود اختیار در انسان‌ها این نیست که اگر همه آنها خواستند کافر شوند، این امر برایشان ممکن باشد؟ نکته این است که

۱. صراط‌های مستقیم، ص ۳۳ - ۳۶.

۲. هدایت الهی بر دو نوع است: هدایت تکوینی و هدایت تشریحی؛ همه هستی از هدایت تکوینی است، اما هدایت تشریحی خداوند هدایتی است که خداوند از طریق پیامبران بر مردم نازل می‌کند و به معنای ارائه طریق است. در این نوع هدایت، اراده و اختیار آدمیان نقش مهمی ایفا می‌کند. آن هدایتی که در دلیل اول و نقد آن بررسی شد، هدایت تشریحی است.

هدایتگر بودن خداوند، مستلزم هدایت یافتگی بیشتر مردم نیست؛ خداوند راه هدایت را نشان می‌دهد، اما انتخاب با خود مردم است؛<sup>۱</sup> به تعبیر قرآن ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾؛<sup>۲</sup> همانا ما راه را به انسان نشان دادیم، خواه انسان سپاس‌گزار باشد [راه نشان داده شده را بپذیرد] و یا ناسپاسی کند [راه نشان داده شده را نپذیرد].

دوم این‌که در قرآن کریم همان‌طور که خداوند به وصف «هادی» معرفی شده، به وصف «مضل» هم آمده است: ﴿يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾؛<sup>۳</sup> خداوند هرکس را بخواهد، بی‌راه می‌گذارد و هرکس را بخواهد، به راه می‌آورد.

و یا در مورد مثال‌های موجود در قرآن می‌گوید: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾؛<sup>۴</sup> بسیاری را با این مثل‌ها گمراه و بسیاری را راهنمایی می‌کند، ولی جز نافرمایان کسی با آن مثل‌ها گمراه نمی‌شود.

بنابراین، باید دید که منظور «قرآن» و متون دینی از هادی بودن خداوند و گمراه‌گر بودن وی، چیست. خداوند در آیه ۱۱۵ سوره «توبه» می‌فرماید: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾؛ سزاوار نیست که خداوند گروهی را که هدایت یافته‌اند، گمراه کند، مگر آن‌که چیزی را که باید از آن پرهیز داشته باشند، برای آنها روشن کرده باشد.<sup>۵</sup>

سوم این‌که «هدایت» به دو معنا به کار می‌رود: «ارائة الطريق» و «ايصال الى المطلوب». «ارائة الطريق» یعنی نشان دادن راه؛ مانند کسی که به شخصی مراجعه کرده، نشانی مکانی را از او سؤال کند و وی راه را به او نشان دهد.

«ايصال الى المطلوب» یعنی رساندن کسی به مقصود؛ مانند کسی که نزد انسان بیاید و نشانی جایی را از او سؤال کند و آن شخص، دست او را گرفته، و به آن مکان ببرد.

۱. کلام جدید، ص ۲۰۹ و ۲۱۰.

۲. انسان، آیه ۳.

۳. مدثر، آیه ۳۱.

۴. بقره، آیه ۲۶.

۵. پلورالیسم، ص ۱۰۵ - ۱۰۷؛ کلام جدید، ص ۲۱۱.

پس در زبان عربی، همان‌طور که هدایت بر معنای «ایصال الی المطلوب» صدق می‌کند، بر «ارائة الطريق» هم صدق می‌کند.<sup>۱</sup> بنابراین، اگر بگوییم پیامبران راه هدایت را به مردم نشان دادند و رفتن یا نرفتن از آن راه را به اختیار مردم گذاشتند، باز هم بر پیامبران عنوان «هادی» و بر عمل آنها عنوان «هدایت» صدق می‌کند.

## ۲) تکافؤ ادله

ادیان مختلفی در عالم وجود دارند که هر کدام خود را بر حق می‌دانند و در درون هر دین هم، فرقه‌هایی هستند که خود را بر حق و فرقه‌های دیگر را باطل می‌شمارند. تاریخ کلام و دین‌پژوهی، شاهد این ادعاهاست که پاره‌ای از مسائل و اختلاف‌های دینی از سوی مذاهب و ادیان متفاوت طرح شده و دلایل موافق و مخالف، رودرروی هم‌دیگر قرار گرفته‌اند و پس از قرن‌ها، هیچ گروهی سخنان رقیب را نپذیرفته است. این مطلب، دلیل بر تساوی دلایل و در نهایت، کثرت‌گرایی دینی است. تا به حال بسیار دربارهٔ دین حق و برتری یک دین بر ادیان دیگر بحث شده است، اما حاصل این همه استدلال، چیزی جز ارائهٔ جلوه‌ای عقلانی از دین خود و چهره‌ای سیاه و تاریک از ادیان دیگر نبوده است! روشن است که این‌گونه هم نبوده که پیروان ادیان دیگر، همگی پیرو هوا و هوس بوده باشند؛ در میان آنها مردان خداترس و بزرگی نیز، وجود داشته است. حقیقت این است که گویا دین، منطقه‌ای است که وقتی عقل پایش را به آنجا می‌گذارد، به بن‌بست و «تکافؤ ادله»<sup>۲</sup> می‌رسد.

آن‌که گوید جمله حقند، احمقی است      آن‌که گوید جمله باطل او شقی است

سؤال می‌کنیم: آیا تمام کسانی که دین ما را نپذیرفته‌اند، عاقل نبوده‌اند؟ روشن است که پاسخ این سؤال منفی است؛ پس باید بپذیرید که به مقتضای عقل خود عمل کرده‌اند و هذا هو المطلوب.<sup>۳</sup>

۱. حجت‌هاشمی خراسانی، شافیه، ج ۱، ص ۲۱ - ۲۴.

۲. عبدالکریم سروش، درباره پلورالیسم دینی، ص ۳۶ - ۴۰ و ص ۸۱.

۳. همان، ص ۵۶.

## نقد

دلیل مطابق با مدعا نیست؛ دلیل «تکافؤ ادله» بر فرض درستی، تنها نشان می‌دهد که دلیل محکمی برای اثبات برتری هیچ‌کدام از ادیان وجود ندارد؛ اما مدعا، یعنی بر حق بودن همه ادیان را ثابت نمی‌کند. روشن است که تلازمی بین «نداشتن دلیل قطعی بر اثبات برتری دینی و نفی برتری ادیان دیگر» با «حقیقت همه ادیان» وجود ندارد. این استدلال، نظیر جایی است که دو نفر با هم درگیری دارند و نزد قاضی می‌روند و قاضی هر دو دلیل را هم‌سان می‌بیند؛ برای نمونه، هر دو شهودی آورده‌اند و دلیلی بر برتری شهود یکی بر دیگری وجود ندارد؛ در چنین موقعیتی، آیا قاضی می‌تواند نتیجه بگیرد که هر دو طرف برحقند؟! اصلاً آیا تکافؤ و هم سطح بودن دلایل، واقعیت را تغییر می‌دهد؟ اگر ادله‌ای که در مقابل هم اقامه شدند، مساوی شد، آیا واقعیت تغییر می‌کند؟ خلاصه بر فرض که تکافؤ ادله درست باشد، در آخر چیزی که ثابت می‌شود، این است که هنوز راه قطعی برای کشف حقیقت (در مسئله ما، کشف دین حق) ارائه نشده است؛ ولی بر این‌که حقیقتی نیست یا این‌که همه طرفین دعوا برحقند، دلالتی نخواهد داشت.<sup>۱</sup>

با توجه به این‌که برخی سخنان و ادعاهای ادیان زمان ما متناقض است، چگونه امکان دارد که بپذیریم همه این سخنان متناقض، برحقند؟ برای نمونه، اسلام، خداوند را بر انجام دادن هر کاری که بخواهد توانا معرفی می‌کند و او را از همه مخلوقات برتر می‌داند، به‌گونه‌ای که همه موجودات به او نیازمندند، ولی او به کسی نیاز ندارد؛ درحالی‌که در تورات، یعقوب در جریان گشتی، بر خدا (یهوه) غلبه می‌کند و خداوند او را به نبوت مبعوث می‌کند و همین خدا (نیروانا) در آیین بودا به‌صورت یک امر کلی و غیرشخصی مطرح می‌شود.<sup>۲</sup> بر فرض که طرف‌داران هیچ‌یک از اسلام، یهود و بودا نتوانند با دلیلی، برتری دیدگاه دین خود را ثابت کنند، اما در نهایت، این سؤال مطرح است که خدا، شخصی است یا کلی برتر از همه موجودات است؟ یا این‌که انسان می‌تواند خدا باشد؟ و... آیا می‌توان گفت هم گزینه برتری خدا بر هر انسانی درست است و هم گزینه برتری انسانی بر خدا؟

۱. صادق لاریجانی، پلورالیسم دینی، ص ۳۱.

۲. ادیان زنده جهان.



مثال فوق، تنها به عنوان یک نمونه بیان شد و هرکس به کتاب‌های تاریخ ادیان مراجعه کند، نمونه‌های زیادی نظیر مورد یاد شده هم خواهد یافت.

### ۳. ناخالصی امور در عالم

شما چه چیز خالصی را در عالم می‌توانید بیابید تا حقانیت دین، دوّمین چیز خالص در عالم باشد؟ به قول امیر مؤمنان علی علیه السلام:

«لو انّ الحقّ خلص من لبس الباطل، انقطعت عنه السن المعاندین؛ و لكن یؤخذ من هذا ضعفٌ و من هذا ضعفٌ فیما جان»<sup>۱</sup>

حقّ خالص و باطل خالص، اگر وجود می‌داشتند، هیچ‌کس در انتخاب حق و دوری از باطل تردید نمی‌کرد. اما همواره مخلوطی از هر دو را درست کرده و عرضه می‌کنند.»

سخن در اصل حقانیت ادیان الهی نیست، چرا که آنها عین حقند. بلکه سخن در فهم آدمیان و مظاهر مختلف دینی است که همواره مخلوطی از حق و باطلند، زیرا آنچه ما با آن روبه‌رو هستیم و آنچه از دین می‌شنویم و می‌خوانیم و می‌بینیم، همگی معرفت‌ها و فهم‌های سرپرستان دین است، نه خود دین. حتی آنچه از دین به دست ما رسیده است، خالص نیست. چه بسیار روایت‌هایی که به دست ما نرسیده و چه بسیار احادیثی که ساختگی است و چه بسیار پرسش‌ها که می‌توانست روشن‌نگر باشد و از ائمه پرسیده نشده است اینها همه نشان می‌دهد که وقتی متون دینی وارد تاریخ می‌شود تا چه حد تاریخی و بشری می‌شود و آنچه می‌ماند، دست‌کم معنویت و هدایتی است که بر آدمیان عرضه می‌شود.<sup>۲</sup> در نتیجه، منافاتی ندارد که فهم‌های گوناگون و ناخالصی که آنها را دین می‌نامیم، همگی بر حق باشند.

بنابراین، شیعه و سنی، مسلمان و مسیحی، هیچ‌کدام حق خالص نیستند. هر یک بهره‌ای از حقانیت دارند. کثرت حقایق داریم نه حقیقت واحد. هم‌چنین بعید است که مکتبی را بتوان یافت که باطل صرف باشد. حتی در بت‌پرستی نیز، حقایقی یافت می‌شود؛

۱. نهج البلاغه، خطبة ۵۰.

۲. صراط‌های مستقیم، ص ۳۶-۴۱.

بنابراین، از روی منطقی هیچ‌کدام از ادیان، حق ندارند خود را برتر و آیینی جهانی دانسته و دیگران را باطل بنامند.<sup>۱</sup>

#### نقد

اصل این ادعا که امور این عالم معمولاً خالص نیستند و حتی ادیان نیز، پس از پیامبرانشان دست‌خوش تحریف و افزایش و کاهش می‌شوند، به‌صورت یک حکم غیرکلی درست است. ما مدعی هم نیستیم که تمام آن‌چه امروزه به نام دین مطرح است به‌طور قطع پیامبران و ائمه آن را ارائه کرده‌اند. به‌هرحال، احادیث ساختگی و اسرائیلیات هم وجود دارند. یکی از اموری که ما را به مجتهدان نیازمند می‌کند، وجود همین احادیث ساختگی است. اما این سخن که اگر حیات حضرت پیامبر ﷺ طولانی‌تر می‌شد یا رویدادهای تاریخی دیگری در زمان آن حضرت اتفاق می‌افتاد، قرآن از حجم امروزی خود بزرگ‌تر می‌شد، سخن درستی نیست، زیرا قرآن به فرموده خود، تمام آن چیزی است که خداوند اراده کرد. به عنوان کتاب آسمانی عرضه کند. مطالب قرآن پیش از بعثت پیامبر اسلام تعیین شده و یک‌بار به صورت دفعی بر آن جناب نازل شده است. رویدادهای تاریخی که در مدت بیست و سه سال نبوت آن حضرت پدید می‌آمدند، فقط زمینه‌ساز بیان بخشی از آیه‌ها برای مردم بوده است، نه بیشتر. خداوند در آیه ۱۱۴ سوره «طه» به پیامبرش خطاب می‌کند: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾؛ در خواندن قرآن، قبل از آن‌که وحی آن به تو برسد، عجله مکن.

اگر این کتاب، از پیش تعیین نشده بود و پیامبر پیشاپیش بر آن عالم نبود، نهی پیامبر ﷺ از شتاب در خواندن قرآن معنایی نداشت.

#### ۴. خویشاوندی همه حقایق

هیچ حقی با هیچ حق دیگری، بی‌مهر و ناسازگار نیست. اندیشه‌ای حق است که با اندیشه‌های حق دیگر بخواند. از این‌رو، وظیفه ترک ناشدنی هر محقق حقیقت‌جو، حل کردن مستمر جدول حقایق و موزون کردن هندسه معرفتی خویش است، نه دلخوش

۱. محمد حسین زاده، دین‌شناسی، ص ۸۱.

کردن جاودانه به حق خیالی خود. دلیل این سخن آن است که در بنای کاخ حقیقت، باید همه را شریک کرد و خود را از روی غفلت، بی‌نیاز از دیگران پنداشتن، شرط خردورزی نیست و به‌هرصورت، راهی جز قبول کثرت نداریم. هر چند حقیقت‌ها تا این حد به‌هم مربوطند، اما در بین ارزش‌ها و آداب، تعارضی نازدودنی و کثرتی واقعی برقرار است. به تعبیر آیزایا برلین پاره‌ای از سؤال‌ها، چند پاسخ جمع‌نشدنی دارند؛ اصلاً معلوم نیست که بتوان همه این را، به‌جز موارد نادر، با هم داشت. داوری در تنگناهای خاص اخلاقی، به هیچ‌رو شیوه واحدی ندارد و از کثرتی و تعارضی حقیقی برخوردار است. در نتیجه باید درستی چند الگو برای زندگی را پذیرفت که همه‌باهم برابرند و نمی‌توان آنها را به یک نوع برگرداند. هر انسانی، نوعی است منحصر به فرد و هیچ انسانی الگوی کامل برای انسان دیگر محسوب نمی‌شود؛ از این‌رو، نمی‌توان از همه انسان‌ها خواست که مثل هم شوند و در یک مسیر بروند. ویژگی‌های شخصیتی هرکس از خود اوست و با ویژگی‌های شخص دیگر شباهتی ندارد.

#### نقد

نخست: موزون کردن حق مورد نظر با حقایق دیگر، سخنی درست و منطقی است. اما با کدام استدلال می‌توان ثابت کرد که تک‌تک انسان‌ها در طول تاریخ، هرگونه که اندیشیده باشند، حتماً سهمی از حقایق در اندیشه آنها وجود دارد؟ چگونه می‌توان پذیرفت که این همه ادعاهای ضدّ هم، همه‌باهم حق باشند و در کنار هم نشینند؟ مثلاً چگونه ممکن است توحید اسلام در کنار شرک و بت‌پرستی نشیند و هر دو هم بر حق باشند؟ بالأخره خدا یا یکی است یا چند تا! آیا ممکن است هم یکی باشد و هم چندتا؟ چگونه ممکن است که هم پرستش خدای شخصی ادیان ابراهیمی درست باشد و هم پرستش نیروانای کلی غیرشخصی بودایی؟ بالأخره این خدا یا شخصی است یا کلی. آیا ممکن است هم شخصی باشد و هم کلی؟

دوم: وقتی پذیرفتیم اسلام دین کامل و خاتم است و هر آنچه انسان برای هدایت نیاز دارد در این دین بیان شده، دیگر چه نیازی داریم که بیرون از اسلام به دنبال حقایق بگردیم.<sup>۱</sup>

۱. پلورالیسم، ص ۱۰۸ و ۱۰۹.

### ۵. آثار تاریخی منفی اعتقاد به دین حق واحد

تاریخ نشان می‌دهد کسانی که تنها دین و مذهب خود را بر حق می‌دانند و ادیان و مذاهب دیگر را باطل می‌پندارند، در برخورد با پیروان ادیان دیگر، رفتارهای تند و متعصبانه‌ای از خود نشان می‌دادند و همواره با خشونت برخورد می‌کردند. برای رهایی از جامعه‌ای پُردروغ، پُرتزویر و پُرنفاق، راهی نداریم جز این‌که چنین جامعه‌ای را به هیچ قیمتی نخواهیم و لازمه این امر آن است که هر حيله و شیوه‌ای که چنان مجموعه‌ای را موجه می‌سازد، ناموجه شماریم و هیچ نظام اخلاقی و سیاسی و اجتماعی را که تولید کننده چنین حيله‌هایی است، اخلاقی ندانیم. به حقیقت، ظالم‌ترین رژیم‌ها در لوای همین شعارها، بدترین ظلم‌ها را به مردم کرده‌اند و غیرانسانی‌ترین جوامع را به وجود آورده‌اند.<sup>۱</sup>

#### نقد

برتر دانستن یک دین بر ادیان دیگر و حتی منحصر دانستن حق در یکی از ادیان، هیچ‌کدام مستلزم رفتار ظالمانه و خشونت‌آمیز با پیروان ادیان دیگر نیست. انسان می‌تواند دین خود را برتر از ادیان دیگر بداند و در عین حال با پیروان ادیان دیگر هم خوش‌رفتار باشد. چه‌بسا یکی از تعالیم دینی وی، خوش رفتاری با دیگران و رعایت حقوق آنها باشد.

### ۶. استناد به آیه ۱۵۹ سوره نساء

برای اثبات رستگاری اهل کتاب، به آیه ذیل استدلال شده است:

﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِدًا﴾؛

هیچ کتابی نیست، مگر این‌که پیش از مرگش به او ایمان می‌آورد و روز قیامت بر آنها گواه خواهد بود.

#### نقد

مفسرانی مانند طبرسی و علامه طباطبائی، ذیل این آیه سه تفسیر کرده‌اند:  
الف) همهٔ یهودیان و مسیحیان در هنگام ظهور حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ که در زمان

۱. اخلاق خدایان، ص ۳۳ - ۳۸.

حضرت مهدی عجل الله فرجه اتفاق می‌افتد، به مهدی عجل الله فرجه ایمان می‌آورند. این تفسیر از ابن عباس مالک حسن، قتاده و... نقل شده است؛

(ب) اهل کتاب، هنگام مرگشان که پرده‌ها کنار می‌رود، به آن حضرت، ایمان واقعی پیدا می‌کنند؛ ولی در آن حالت فایده‌ای ندارد؛

(ج) طبری در تفسیر این آیه، ادعا کرده است که اهل کتاب، پیش از مرگ خود به حضرت محمد صلی الله علیه و آله ایمان خواهند آورد و به‌رحال، شاید آیه شریفه در ایمان نداشتن مسیحیان و یهودیان، قبل از مرگ، ظهور و دلالتی داشته باشد.

علاوه بر آنچه بیان شد، آیات فراوانی نیز، در توییح و فسق اهل کتاب وجود دارد که با مؤمن دانستن آنها سازگاری ندارد.

نتیجه این که از این آیه نمی‌توان حقایق یهودیان و مسیحیان را دریافت کرد.<sup>۱</sup>

#### ۷. رسمیت اهل کتاب در فقه اسلامی

در فقه اسلامی به اهل کتاب رسمیت داده شده است و آنها بر اجرای آداب و رسوم مذهبی خویش مجازند.

#### نقد

به رسمیت شناختن اهل کتاب، به معنای احسان و ارفاقی است که اسلام به آنها کرده است و بر حقایق و حتی سعادت آنها دلالتی ندارد؛ گرچه از نظر اسلام، مسیحیت و یهودیت اصیل، بر حق بوده‌اند و مؤمنان آنها سعادت‌مند می‌شوند، ولی بعدها گرفتار تحریف شده و اینک از سوی اسلام منسوخ شده‌اند؛ چنان‌که آیه ۷۹ سوره «بقره» آشکارا بر تحریف آنها اشاره دارد: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ...﴾؛ پس وای بر آنها که کتاب را با دستان خویش می‌نویسند و می‌گویند: این کتاب از پیش خداست.<sup>۲</sup>

۱. کلام جدید، ص ۲۱۰.

۲. محمد تقی مصباح یزدی، راهنماشناسی، ص ۳۶۰ - ۶۵۶.

## ۸. ملاک سعادت

ملاک سعادت تنها سه چیز است: ایمان به خدا، ایمان به قیامت و عمل صالح؛ یعنی اسلام پیروی دین آسمانی و یا دین خاصی را شرط سعادت ندانسته است؛ مانند:

﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّيْبَةَ مِنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾؛<sup>۱</sup> همانا کسانی که ایمان آورده‌اند و آنها که یهودی هستند و مسیحیان و صابئان، هرکس ایمان به خدا و روز قیامت داشته باشد و کار شایسته انجام دهد، نزد خداوند پاداش خواهند داشت و ترسی بر آنها نیست و اندوهناک نشوند.

بنابراین، وقتی برای سعادت و رسیدن به کمال، ایمان به یکی از دین‌ها شرط نباشد، همه ادیان در رابطه با سعادت، همانند خواهند بود و اگر دین آسمانی هم مورد پذیرش باشد، به این اعتبار است که در آن سه عنصر سعادت لحاظ شده است.

### نقد

نخست باید گفت: ایمان به خدا مستلزم چند امر است: باید پیامبران خدا و محتوای وحی الهی را بپذیریم و به آن عمل کنیم؛ برای نمونه، ابلیس به خدا و روز قیامت ایمان داشت، ولی کافر شمرده شد. پذیرفتن «ما نزل الله»، یعنی پذیرفتن قرآن، دین اسلام و تمام دستورهای آن، مانند نماز، روزه، حج، جهاد و... .

دوم این که ادامه آیه، ایمان همراه با عمل صالح را سعادت آفرین می‌داند. ملاک تشخیص عمل صالح نیز، عقل در موارد مستقلات عقلیه و نقل، در موارد دیگر است. سوم این که تنها عنوان اسلام، یهودیت و مسیحیت شناسنامه‌ای موجب سعادت نمی‌شود، باید ایمان حقیقی به خدا و روز قیامت داشت و به لوازم آن عمل کرد.

چهارم این که آیات فراوانی در قرآن هست که یهودیان و مسیحیان را به خاطر ایمان نیاوردن به پیامبر ﷺ و عمل نکردن به دستورهای اسلام، سرزنش می‌کند و حتی عقاید آنها را باطل و مردود می‌شمارند؛ مانند آیات ۸۸ تا ۹۱ سوره «مریم» که می‌فرماید:

گفتند خدای رحمان فرزندی برگرفته است؛ همانا چیز بسیار زشتی بر زبان

۱. بقره، آیه ۶۲.

آوردید نزدیک است که از این سخن، آسمان‌ها چاک چاک شوند و زمین شکافته گردد و...! چرا که برای خدای رحمان دعوی فرزند کرده‌اند.

### نظریه مختار

اسلام، نخستین مسئله و سخنش این است که خدا یکی است و راه رستگاری، پذیرفتن توحید است و خداوند هیچ فرزندی ندارد. این راه، چگونه با مسیحیتی که خدا را پدر و مسیح عَلَيْهِ السَّلَام را پسر خدا می‌نامد،<sup>۱</sup> جمع‌شدنی است؟ آیا می‌توان بین اعتقاد مسیحیان به تجسم<sup>۲</sup> با اعتقاد مسلمانان به بشر بودن پیامبران، جمع کرد؟! آیا این چیزی جز اجتماع نقیضین نیست؟

قرآن مجید الوهیت حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام را در اتحاد با خدا و در کنار خدا رد می‌کند<sup>۳</sup> و او را فرستاده الهی، مانند فرستادگان دیگر می‌داند؛<sup>۴</sup> این درحالی است که مسیحیان به پیروی از قطعنامه «شورای نیقیه» آن حضرت را «مولود از خدا»، «غیرمخلوق»، «هم ذات خدا» و «خدای حقیقی» می‌دانند.<sup>۵</sup> وجدان، دین و دانش به ما اجازه نمی‌دهد که این تفاوت را نادیده بگیریم که مسیحیت انحرافی، حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام را خدای حقیقی<sup>۶</sup> می‌داند، ولی اسلام، خدا بودن هر چیز و هر کس جز «الله» را نفی می‌کند.

در مورد پرسش اخلاقی مسئله پلورالیسم، مبنی بر این که با پیروان ادیان و مذاهب دیگر چه رفتاری باید داشته باشیم؟ معتقدیم که پیروان مذاهب دیگر در صورتی که دشمنی با مسلمانان نداشته باشند و در حالت صلح با مسلمانان به سر ببرند، باید با آنها

۱. مسیحیان، عیسی عَلَيْهِ السَّلَام را پسر خدا می‌نامند. یهودیان، بنی‌اسرائیل را به پسر خدا ملقب گرداندند.

۲. مسیحیان معتقدند که پیام ازلی و غیرمخلوق خداوند تجسم یافته و به شکل عیسای انسان، در میان دیگر انسان‌ها ساکن شده است. به عبارت دیگر، معتقدند عیسی عَلَيْهِ السَّلَام کتاب وحی شده‌ای نبوده، بلکه خود آن حضرت، تجسم وحی خدا بوده است. عیسی عَلَيْهِ السَّلَام را وحی خدا می‌دانند. این اعتقاد تجسم یک اختلاف اساسی میان مسیحیت و اسلام است.

۳. مائده، آیه ۷۲ و ۷۳.

۴. مائده، آیه ۷۵.

۵. شورای کلیسا، قطعنامه نیقیه را در سال (۳۲۵م)، یعنی سه قرن پیش از نزول قرآن تهیه کرد و این زمان، نزد مسیحیان کاملاً اعتبار دارد.

۶. توماس میشل، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، ص ۷۹.

رفتاری مناسب داشت؛ حقوق آنها کاملاً محترم خواهد بود و هیچ مسلمانی حق از بین بردن حقوق آنها را ندارد. فراموش نکنیم که یکی از تندترین سخنرانی‌های امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ مربوط به زمانی بود که خلخال از پای یک زن یهودی به سرقت برده بودند و امیر مؤمنان عَلَيْهِ السَّلَامُ از ضایع شدن حق این زن یهودی، بسیار برآشفته شده بودند. از این نمونه‌ها در فرهنگ اسلامی و شیعی بسیار است.

در مورد مسئله «نجات» هم معتقدیم که باید بین «جاهل قاصر» و «جاهل مقصر» فرقی قائل شویم. کافری که در کفر خود مقصر است، مجازات اخروی خواهد داشت، اما کافری که در کفر خود قاصر است، ممکن است به بهشت راه یابد و حتی در صورتی که به دنبال کشف حقیقت بوده و از دنیا رفته است، در قبرستان مسلمانان دفن می‌شود<sup>۱</sup> و بر او نماز میت خوانده می‌شود و ...

ناگفته نماند که «جاهل قاصر» تنها کسانی نیستند که هیچ خبری از دین حق ندارند، بلکه کسانی که بدون نیت بد، سعی می‌کنند با نیت خوب ادیان را ارزشیابی کنند، ولی نمی‌توانند به برتری اسلام پی ببرند، «قاصر» شمرده می‌شوند.

اما در مورد پرسش معرفت‌شناسانه پلورالیزم: «آیا ادیان و مذاهب مختلف، همگی برحقند یا خیر؟» می‌توان گفت که هرچند ادیان آسمانی بی‌بهره از حقیقت نیستند، اما همه به یک اندازه حق نیستند. یکی از ادیان بیش از باقی بر حق است و باقی، تنها به همان اندازه‌ای که با آن دین برتر شریک هستند، از حقیقت بهره‌مندند؛ به تعبیر ابن عربی،<sup>۲</sup> دین اسلام همانند خورشید و ادیان الهی دیگر همانند ستاره‌هایی می‌مانند که هر دو نورانی‌اند؛ اما با وجود نور خورشید، پرتو ستاره دیده نمی‌شود؛ هرچند در زمان غیاب خورشید، ستاره هم راهگشاست.

دین کامل، کامل‌کننده ادیان الهی قبلی بوده و ادیان الهی قبلی هم زمینه‌ساز ورود این دین جدید بوده‌اند؛ مانند کلاس‌های مدارس که مدرسه ابتدایی، راهنمایی و ... بهره‌ای از حقیقت دارند، اما آماده‌کننده انسان برای تحصیلات عالی هستند و حقیقتی که انسان در دوره ابتدایی آموخته، در مقابل آنچه در تحصیلات عالی می‌آموزد، ناچیز به نظر می‌رسد.

۱. به چنین کسی در اصطلاح فقهی «مستضعف» می‌گویند.

۲. محمد لکن‌هاوزن، پلورالیسم دینی، ص ۸۷ - ۹۱.



## چکیده

۱. هدایتگر بودن خداوند، مستلزم هدایت یافتگی بیشتر مردم نیست. خداوند راه هدایت را نشان می‌دهد، اما انتخاب با خود مردم است.
۲. هدایت به دو معنا به کار می‌رود: «ارائة الطريق» و «ایصال الی المطلوب».
۳. تلازمی بین «نداشتن دلیل قطعی بر اثبات برتری یک دین و نفی برتری ادیان دیگر» با «حقانیت همه ادیان» وجود ندارد.
۴. با توجه به این که برخی از سخنان و ادعاهای ادیان مختلف موجود در زمان ما متناقضند هستند، چگونه امکان دارد بپذیریم که همه این سخنان متناقض، برحقند؟
۵. مطالب قرآن قبل از بعثت پیامبر ﷺ تعیین شده و یکبار به صورت دفعی بر پیامبر نازل شده بود. رویه‌های تاریخی که در عرض بیست و سه سال نبوت آن حضرت پدید می‌آمدند، تنها زمینه‌ساز بیان بخشی از آیات برای مردم بوده‌اند، نه بیشتر.
۶. انسان می‌تواند دین خود را برتر از ادیان دیگر بداند و در عین حال، با پیروان ادیان دیگر هم خوش رفتار باشد. چه بسا یکی از تعالیم دینی‌اش خوش رفتاری با دیگران و رعایت حقوق آنها باشد.
۷. آیات فراوانی در توبیخ و فسق اهل کتاب وجود دارد که با مؤمن دانستن آنها ناسازگار است.
۸. به رسمیت شناختن اهل کتاب، به معنای احسان و ارفاقی است که «اسلام» به آنها کرده است نه حقانیت و سعادت آنها.
۹. آیات فراوانی در قرآن هست که یهودیان و مسیحیان را به سبب ایمان نیاوردن به پیامبر ﷺ و عمل نکردن به دستوره‌های اسلام سرزنش می‌کند و حتی عقاید آنها را باطل و مردود می‌شمارد.
۱۰. در مورد پرسش اخلاقی مسئله پلورالیسم، معتقدیم که پیروان مذاهب دیگر در صورتی که با مسلمانان دشمنی نداشته باشند و در حالت صلح با مسلمانان به سر ببرند، باید با آنها رفتاری مناسب داشته باشیم و حقوق آنها کاملاً محترم خواهد بود و هیچ مسلمانی حق از بین بردن حقوق آنها را ندارد.

۱۱. در مورد مسئله «نجات» هم معتقدیم که باید بین «جاهل قاصر» و «جاهل مقصر» فرقی قائل شویم. کافری که در کفر خود مقصر است، مجازات اخروی خواهد داشت، اما کافری که در کفر خود قاصر است، ممکن است به بهشت راه یابد.
۱۲. هر چند ادیان آسمانی بی بهره از حقیقت نیستند، اما همه به یک اندازه حق نیستند: یکی از ادیان بیش از باقی بر حق است و باقی، تنها به همان اندازه‌ای که با آن دین برتر شریک هستند، از حقیقت بهره‌مندند.

### پرسش

۱. چگونه هادی بودن خداوند با گمراهی بسیاری از انسان‌ها سازگار است؟
۲. آیا می‌توان گفت دین منطقه‌ای است که وقتی عقل پایش را به آنجا می‌گذارد، به بن‌بست و تکافؤادله می‌رسد؟
۳. آیا امکان دارد که فهم‌های گوناگون و ناخالصی که آنها را دین می‌نامیم، همگی برحق باشند؟
۴. آیا با توجه به این‌که شرایط وجودی و شخصیتی هرکس از خود اوست و مشابهت با شرایط کس دیگر ندارد، می‌تواند دلیلی بر اثبات پلورالیزم دینی باشد؟
۵. آیا می‌توان گفت کسانی که تنها دین و مذهب خود را بر حق می‌دانند، با ادیان دیگر با خشونت رفتار می‌کنند؟
۶. آیا می‌توان به آیه ۱۵۹ سوره نساء برای پلورالیزم دینی استدلال کرد؟
۷. نظریه مختار در پاسخ به پرسش‌های اخلاقی مسئله نجات و معرفت‌شناختی پلورالیزم دینی را بیان کنید.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن، تاریخ ابن خلدون، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۴. ابن منظور، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۵. ابوترابی، احمد، قدرت جهان اسلام پیامد وحدت در قرائت حق، هفته نامه پرتو.
۶. احمدی، احمد، قرائت را معیاری باید، روزنامه اطلاعات، پنجم خرداد ۱۳۸۰ش.
۷. استور، آنتونی، فروید، حسن مرندی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵ش.
۸. اصفهانی، راغب، معجم مفردات الفاظ القرآن، دارالشامیه، ۱۴۲۵ق.
۹. الطوسی، نصیرالدین، أساس الإقتباس تصحیح: مدرس رضوی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ش.
۱۰. الیاده، میرچا، دین پژوهی، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۱۱. —، فرهنگ و دین، ویراسته بهاء الدین خرمشاهی، چاپ اول، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴ش.
۱۲. امینی، علامه عبدالحسین، الغدیر، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۶ق.
۱۳. باتامور، تی بی، جامعه شناسی، ترجمه حسین منصور و حسن حسینی کلجاهی، تهران، شرکت سهامی کتاب های جیبی، بی تا.
۱۴. بارتلی، ویلیام، اخلاق و دین، ترجمه زهرا خزاعی، پایان نامه دانشگاه تربیت مدرس.
۱۵. البصری المعتزلی، الطیب، المعتمد فی اصول الدین، چاپ سنگی.
۱۶. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ اول، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ش.
۱۷. پلانک، ماکس، علم به کجا می رود؟، ترجمه احمد آرام، چاپ سوم، تهران، چاپخانه رشدیه، ۱۳۵۴ش.

۱۸. تفتازانی، سعدالدین، شرح العقائد النسفیة، مطبعة مولوی محمد عارف، ۱۳۶۵ش.
۱۹. میشل، توماس، کلام مسیحیت، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان، ۱۳۷۷ش.
۲۰. آرون، ریمون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، چاپ دوم، انتشارات آموزش و پرورش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰ش.
۲۱. جوزف. جی، کالکمانس، پیش درآمدی به فلسفه مارتین هایدگر، ترجمه موسی دیباج، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۰ش.
۲۲. حسین زاده، محمد، دین‌شناسی، چاپ اول، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۷۸ش.
۲۳. حلّی، حسن بن یوسف، کشف المراد، چاپ اول، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله، فطرت در قرآن، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۸۴ش.
۲۵. ———، انتظار بشر از دین، چاپ اول، قم، اسراء، ۱۳۸۰ش.
۲۶. جعفری، محمد تقی، پیام خرد، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۷۲ش.
۲۷. ———، بررسی و نقد نظریات دیوید هیوم، تهران، مؤسسه تدوین دفتر آثار علامه جعفری، ۱۳۷۹ش.
۲۸. ———، فلسفه دین، تدوین عبدالله نصری، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸ش.
۲۹. الجرجانی، السید الشریف، شرح المواقف، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، چاپ اول، بیروت، دارالجلیل، ۱۴۱۷ق.
۳۰. جیمز، ویلیام، پراگماتیسم، سخن‌رانی هشتم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۰ش.
۳۱. خسروپناه، عبدالحسین، انتظارات بشر از دین، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲ش.
۳۲. ———، کلام جدید، چاپ دوم، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، ۱۳۸۱ش.
۳۳. ———، فلمرو دین، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های حوزه علمیه، ۱۳۸۱ش.
۳۴. دورانت، ویل و آریل، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰ش.
۳۵. ———، لذات فلسفه، عباس زریاب خویی، انتشارات آموزش و پرورش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱ش.
۳۶. رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ش.
۳۷. رضائزاد، عزالدین، سلسله مقالات «خاستگاه دین»، مجله تخصصی کلام اسلامی، سال سوم، شماره‌های دوم، سوم و چهارم.
۳۸. رومانو، گواردینی، مرگ سقراط، ترجمه محمد حسین لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
۳۹. ژان، وال، مابعد الطبیعة، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵ش.
۴۰. سبحانی، جعفر، فصل‌نامه نقد و نظر، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ش ۲.
۴۱. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ اول، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۰ش.

۴۲. \_\_\_\_\_، مجله کیان، «دین اقلی و اکثری»، شماره ۴۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۷ش.
۴۳. \_\_\_\_\_، صراط‌های مستقیم، چاپ دوم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱ش.
۴۴. \_\_\_\_\_، اخلاق خدایان، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ش.
۴۵. \_\_\_\_\_، درباره پلورالیزم دینی، چاپ دوم، تهران، انتشارات سلام.
۴۶. \_\_\_\_\_، بسط تجربه نبوی، انتشارات صراط، تهران، ۱۳۷۶ش.
۴۷. سعیدی روشن، محمد باقر، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، تهران و قم، حوزه و دانشگاه و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳ش.
۴۸. سیوری، مقداد، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، قم، مكتبة آية الله المرعشي العامة، ۱۴۰۵ق.
۴۹. سیوطی، عبدالرحمن، الدر المثور في التفسير بالمأثور، بیروت، ۱۴۲۱ق.
۵۰. شاله، فیلیسین، فروید و فرویدیسم، ترجمه اسحاق وکیلی، تهران، رنگین، ۱۳۳۱.
۵۱. شیخ صدوق، توحید صدوق، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۲ق.
۵۲. شیرازی، صدرالدین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چهارم، ۱۴۱۰ش.
۵۳. صاعد البریدی، اشرف الدین، الحدود و الحقائق...، مطبعة الاسلام، قم، ۱۹۷۰م.
۵۴. صادقی، هادی، پلورالیسم، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷ش.
۵۵. ضیمران، محمد، ژاک دریدا و متافیزیک حضور، تهران، انتشارات هرمس.
۵۶. طباطبایی، محمد حسین، بداية الحکمه، تحقیق و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری، چاپ هفدهم، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۰ق.
۵۷. \_\_\_\_\_، تفسیر المیزان، چاپ سوم، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۳ق.
۵۸. \_\_\_\_\_، شیعه در اسلام، چاپ هشتم، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، ۱۳۶۰ش.
۵۹. طوسی، خواجه نصیر، اساس الاقتباس، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۸۰ش.
۶۰. عروسی الحویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، قم، علمی، بی تا.
۶۱. فرانکا، ویلیام.کی، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، موسسه طه، ۱۳۷۶ش.
۶۲. فقیهی، سید احمد، خداشناسی، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۱ش.
۶۳. فروم، اریک، روانکاوی و دین، ترجمه آرسن نظریان، انتشارات پویش.
۶۴. فروید، زیگموند، توتم و تابو، ترجمه ایرج پورباقر، انتشارات آسیا، ۱۳۶۲ش.
۶۵. فصل نامه حوزه و دانشگاه، سال اول، شماره ۱.
۶۶. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه داریوش آشوری، سروش، تهران، ۱۳۷۵ش.
۶۷. کامران، حسن، تكثر ادیان در بوته نقد، قم، نشر معارف، ۱۳۸۲ش.
۶۸. کمپانی، فضل الله، ماهیت و منشأ دین، چاپ اول، تهران، انتشارات فراهانی، ۱۳۶۲ش.
۶۹. کورنزهوی، دیوید، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهاد پور، تهران، گیل، ۱۳۷۱ش.

۷۰. کیدنز، آنتونی، دور کیم، ترجمه یوسف اباذری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷ش.
۷۱. لاریجانی، صادق، پلورالیسم دینی، چاپ اول، قم، مرکز مطالعات حوزه علمی، ۱۳۸۰ش.
۷۲. لاهوری، محمد اقبال، احیای فکر دینی، ترجمه احمد آرام، رسالت، بی تا.
۷۳. لاهیجی، ملا عبد الرزاق، شوارق الأنهام فی شرح تجرید الکلام، تهران، مکتبه الفارابی، ۱۴۰۱ق.
۷۴. \_\_\_\_\_، سرمایه ایمان، قم، الزهراء، ۱۳۶۳ش.
۷۵. لگن هاوزن، محمد، اسلام و کثرت گرایی دینی، ترجمه نرگس جواندل، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹ش.
۷۶. \_\_\_\_\_، مفهوم نبوت را خراب نکنید، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمی، پاییز ۱۳۷۶ش.
۷۷. محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمة، چاپ اول، قم، مکتب الإعلام الاسلامی، ۱۳۶۲ش.
۷۸. مصباح یزدی، محمد تقی، تاریخچه یا آبشخور نظریه تکرر قرائت دین، ضمن مجموعه «قرائت دین»، قم، انتشارات ظفر.
۷۹. \_\_\_\_\_، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۴ش.
۸۰. \_\_\_\_\_، معارف قرآن (خداشناسی)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹ش.
۸۱. \_\_\_\_\_، تعدد قرائت ها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲ش.
۸۲. \_\_\_\_\_، فلسفه اخلاق، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۶ش.
۸۳. مظفر، محمد حسین، دلائل الصدق، تهران، مکتبه النجاح.
۸۴. مطهری، مرتضی، عدل الهی، مجموعه آثار، ج ۱، تهران، صدرا، ۱۳۷۷ش.
۸۵. \_\_\_\_\_، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مجموعه آثار، ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۷۵ش.
۸۶. \_\_\_\_\_، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، تهران، صدرا، ۱۳۷۲ش.
۸۷. \_\_\_\_\_، مجموعه آثار، صدرا، قم و تهران، ۱۳۸۵ش.
۸۸. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۱۶، تهران، اسلامی، ۱۳۷۵ش.
۸۹. \_\_\_\_\_، انگیزه پیدایش مذاهب، قم، هدف، بی تا.
۹۰. محمد علی، مکررات (مدرس افغانی)، المدراس، (شرح سیوطی)، قم، نشر علامه، ۱۳۸۹ق، ج ۳.
۹۱. مجتهد شبستری، محمد، هرمونیک کتاب و سنت، ج ۱، قیام، ۱۳۷۵ش.
۹۲. مجلسی، علامه محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، انتشارات الوفا، ج ۹.
۹۳. واعظی، احمد، درآمدی بر هرمونیک، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.
۹۴. ویلم، ژان پل، جامعه شناسی ادیان، ترجمه عبد الرحیم گواهی، نقد و بررسی: استاد محمد تقی جعفری، چاپ اول، تهران، مؤسسه تبیان، ۱۳۷۷ش.
۹۵. هاشمی خراسانی، حجت، شافیه، شرح حاشیه ملاعبدالله، مشهد، بی تا، ۱۴۰۲ق، ج ۱.
۹۶. همتی، همایون، شناخت دانش ادیان، تهران، انتشارات نقش جهان اول، ۱۳۷۹ش.
۹۷. \_\_\_\_\_، کیهان فرهنگی، پیشینه تاریخی ادیان، ش ۱۴۶، مهرماه ۱۳۷۷.
۹۸. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، چاپ اول، تهران، انتشارات الهدی، ۱۳۷۶ش.
۹۹. هیوم، رابرت، ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ چهارم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴ش.

۱۰۰. یونگ، کارل گوستاو، روان‌شناسی و دین، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.

101. Muhammad Legenhausen "Foundationalism and the Epistemology of Religion" in :AL- Tawhid vol .X No.4 Shawwal 1413.

102. Robert M. Adams, Ethic and commands Of Philosophy of Religion. (Oxford Univer city Press 1996).

103. Oxford English Dictionary.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی