بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه علمی-پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی در چهارچوب رسالت‌های مجمع عالی علوم انسانی اسلامی منتشر می‌شود.

سال ۱۱ / شماره ۱ / شماره پیاپی ۳۸ / بهار ۱۴۰۴

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: عطاءالله رفیعی آتانی

سردبیر: احمدحسین شریفی

جانشین سردبیر: سید محمدتقی موحد ابطحی

مدیر اجرایی و بازبین نهایی: سید مهدی موسوی

ویراستار: حمیدرضا عرفانی‌فر

صفحه‌آرا و طراح جلد: اعظم یزدلی

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا: **سعید بهشتی** (استاد گروه فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی. تهران. ایران.)، **سید محمدرضا تقوی** (استاد گروه روانشناسی بالینی دانشگاه شیراز. شیراز. ایران.)، **عطاءالله رفیعی آتانی** (استادیار گروه اقتصاد دانشگاه علم و صنعت ایران. تهران. ایران.)، **احمدحسین شریفی** (استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره). قم. ایران.)، **نجف لک‌زایی** (استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم(ع). قم. ایران.)، **سید حسین میرمعزی** (دانشیار گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. قم. ایران.)، **حسن آقانظری** (استاد گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ایران.)

اعضای مشورتی هیئت تحریریه: **حسین بستان** (دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ایران.)، **سید احسان رفیعی علوی** (دانشیار گروه فقه مضاف دانشگاه باقرالعلوم(ع). قم. ایران.)، **محمدجواد نوروزی** (استاد گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره))، **جاوید اقبال** (استاد دانشگاه اسلامی علیگر. هند.)، **طلال عتریسی** (استاد دانشگاه بیروت. لبنان.)

نشانی دفتر فصلنامه:

تهران: اتوبان ارتش (شرق به غرب)، بعد از متروی شهید محلاتی، پلاک ۷۹ (ساختمان کاسپین)، طبقه اول، واحد ۲

کد پستی: ۱۹۵۵۷۵۳۷۴۷

تلفن: ۰۲۱-۲۲۴۷۷۳۸۸

قیمت: ۴۰۰/۰۰۰ تومان

نشانی اینترنتی: frh.sccsr.ac.ir **پست الکترونیک:** frh@sccsr.ac.ir

ISSN: 2476-745X

E-ISSN: 2783-1418

فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی به استناد ماده واحده مصوب مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه های علمیه، در جلسه مورخ ۱۳۹۹/۰۳/۲۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه از شماره ۱۵ به بعد حائز رتبه علمی-پژوهشی شد. رتبه علمی-پژوهشی این فصلنامه با درجه «ب» در تاریخ ۱۴۰۳/۰۵/۱۳ تمدید شده است.

- مقالات و مطالب منتشرشده در فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، لزوماً بیان دیدگاه‌های فصلنامه نیست.
- فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.
- نقل مطالب و تصاویر با ذکر مأخذ بلامانع است.

فصلنامه علمی - پژوهشی

تحقیقات بنیادین علوم انسانی

| سال ۱۱ | شماره ۱ | شماره پیاپی ۳۸ | بهار ۱۴۰۴ |

فهرست مطالب

۱۱ انتساب روان‌شناسی به اسلام از طریق حکم عقل، با تأکید بر اندیشهٔ محقق عراقی
محسن اکبری، سیدمصطفی حسینی‌نسب

۴۳ معادله سکولاریزاسیون در رویکردهای مطالعاتی ایران
مرتضا بحرانی

۶۹ تحقق مرجعیت علمی تمدن‌ساز انقلاب
بازآرایی علوم انسانی با الگوی نظریه‌پردازی سیستمی ـ دینی
محمدحسین گلکار، فاطمه گلکار، محمدعلی گلکار

۱۱۱ سیر تطوّر تعامل قرآن با فرهنگ زمانه و نقش قرآن
در تحول علوم انسانی در سنت تفسیری مسلمانان (از عصر نزول تا روزگار معاصر)
لیلا رمضان‌نیا سماکوش، محمد شریفی، سیدقاسم حسینی

۱۵۱ روش‌شناسی پارادایمیک مقالات نظریه‌پردازی داده‌بنیاد طلاق در ایران
سیدمحسن ملاباشی، مهدی حسین‌زاده یزدی

۱۸۵ واکاوی نقش مبانی پیشینی در شکل‌گیری واگرایی میان پارادایم‌های برهانی و تبیینی:
مطالعه تطبیقی دین‌پژوهی در آرای جوادی آملی و دورکیم
محمدمحسن توحیدی‌نیا، راضیه جودکی

Analyzing the Role of A priori Foundations in the Formation of Divergence between Demonstrative and Explanatory Paradigms: A Comparative Study of Religious Studies in the Thoughts of Javadi Amoli and Durkheim

Mohammadmohsen Tohidinia *
Level 4 of Islamic philosophy; Master of Social Sciences, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran (Responsible author)
Tohidinia.mm@ut.ac.ir

Raziyeh Joodaki *
Level 3 of Islamic philosophy; Doctoral student of Comparative Philosophy, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran
r.joodaki@stu.qom.ac.ir

Abstract

This research deals with a comparative and critical examination of the relationship between two important approaches in the study of religion, namely the "demonstrative" method with an emphasis on the thoughts of Ayatollah Javadi Amoli and the "explanatory" method with a focus on the views of Emile Durkheim. The main issue of the research is that the differences between theories of religion often arise not from empirical data, but from their a priori foundations and paradigmatic principles. Therefore, the present research attempts to analyze the conceptual foundations that have led to the divergence of these two approaches in understanding and formulating the phenomenon of religion. This study is organized in a meta-methodological analysis format with a qualitative approach and using descriptive-analytical and comparative methods, and its data has been extracted through library resources and primary works. The analyses have been conducted based on three fundamental indicators of ontology, anthropology, and epistemology. The findings show that the demonstrative paradigm considers religion as an objective and metaphysical truth based on the originality of existence, while the explanatory paradigm reduces it to the level of social reality and collective representations. This fundamental difference causes each paradigm to determine in advance the limits and manner of knowing religion within the framework of its theoretical assumptions. A critical examination of this situation shows that establishing hard boundaries between these two approaches can lead to reductionism and a kind of methodological imperialism. Accordingly, the present study suggests that instead of mutually rejecting these paradigms, a meta-methodological framework should be adopted in which the demonstrative method in explaining the truth of religion and the explanatory method in analyzing its social and historical dimensions are used complementary.

Keywords: Demonstrative paradigm; explanatory paradigm; religious studies; Javadi Amoli; Emile Durkheim; ontological, anthropological, and epistemological foundations; meta-methodological analysis.

https://orcid.org/0009-0002-9908-5384
https://orcid.org/0009-0009-3915-1694

مقاله علمی ترویجی
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۶

واکاوی نقش مبانی پیشینی در شکل‌گیری واگرایی میان پارادایم‌های برهانی و تبیینی: مطالعه تطبیقی دین‌پژوهی در آرای جوادی آملی و دورکیم

محمدمحسن توحیدی‌نیا
سطح چهار فلسفه اسلامی، کارشناسی ارشد علوم اجتماعی،
دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
Tohidinia.mm@ut.ac.ir
راضیه جودکی
سطح سه فلسفه اسلامی، دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشکده الهیات دانشگاه قم، قم، ایران
r.joodaki@stu.qom.ac.ir

چکیده

این پژوهش به بررسی تطبیقی و انتقادی نسبت میان دو رویکرد مهم در مطالعه دین، یعنی روش «برهانی» با تأکید بر آرای آیت‌الله جوادی آملی و روش «تبیینی» با محوریت دیدگاه‌های امیل دورکیم می‌پردازد. مسئله اصلی تحقیق آن است که اختلاف میان نظریه‌های دین غالباً نه از داده‌های تجربی، بلکه از مبانی پیشینی و اصول پارادایمیک آن‌ها ناشی می‌شود. ازاین‌رو، پژوهش حاضر می‌کوشد بنیان‌های مفهومی‌ای را واکاوی کند که به واگرایی این دو رویکرد در فهم و صورت‌بندی پدیده دین انجامیده است. این مطالعه با رویکردی کیفی و با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و تطبیقی، در قالب تحلیلی فراروش‌شناختی سامان یافته و داده‌های آن ازطریق منابع کتابخانه‌ای و آثار دست‌اول استخراج شده است. تحلیل‌ها براساس سه شاخص بنیادین هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی انجام گرفته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که پارادایم برهانی دین را حقیقتی عینی و متافیزیکی مبتنی بر اصالت وجود تلقی می‌کند، درحالی‌که پارادایم تبیینی آن را به سطح واقعیت اجتماعی و بازنمایی‌های جمعی فرو می‌کاهد. این تفاوت مبنایی موجب می‌شود هر

پارادایم پیشاپیش حدود و نحوه شناخت دین را در چهارچوب مفروضات نظری خـود تعیـین کنـد. بررسی انتقادی این وضعیت نشان می‌دهد که تثبیت مرزهای سخت میان این دو رویکـرد می‌توانـد به تقلیل‌گرایی و نوعی امپریالیسم روش‌شناختی بینجامد. برایـن‌اسـاس، پـژوهش حاضـر پیشـنهاد می‌کند که به‌جای طرد متقابل این پارادایم‌ها، چهـارچوبی فراروش‌شـناختی اتخـاذ شـود کـه در آن روش برهانی در تبیین حقیقت دین و روش تبیینی در تحلیل ابعاد اجتماعی و تاریخی آن به‌صـورت مکمل به‌کار گرفته شوند.

واژگان کلیدی: پارادایم برهانی، پارادایم تبیینی، دین‌پژوهی، جـوادی آملـی، امیـل دورکـیم، مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی، تحلیل فراروش‌شناختی.

۱. مقدمه

پدیده دین در سراسر تاریخ جوامع انسانی حضوری پایدار و اثرگذار داشته و ابعاد گونـاگون حیات فردی و اجتماعی انسان را متأثر ساخته است. در تلقی دینـداران و نیـز در بسـیاری از متـون دینـی، دیـن غالبـاً دارای جایگـاهی حـداکثری تلقـی شـده و منشـأ و غایـت آن در ساحت‌های فرامادی جست‌وجو شده است. بااین‌حال، از دوره رنسانس به‌این‌سـو و در پـی گسترش سکولاریسم به‌عنوان یکـی از لایـه‌های بنیـادین معرفتـی در جهـان غـرب، چنـین نگرشی در بسیاری از حوزه‌های علمی و فرهنگی به تدریج کم‌رنـگ شـده و در مـواردی بـه جایگاهی ابزاری فروکاسته است .درعـین‌حـال، بخشـی از اندیشـمندان دوره‌هـای معاصـر فلسفه را فاقد اعتبار علمی دانسته یا آن را صرفاً پشتیبان علوم تجربی تلقی کرده‌اند (بنتـون و کرایب، ۱۳۸۴، ص ۱۵ و ۱۶). باوجوداین، خود این داوری‌ها نیز بر پیش‌فرض‌های نظـری استوارند و از زمینه‌های فلسفی خاصی الهـام می‌گیرنـد. هـر گـزاره علمـی در بسـتر نـوعی جهت‌گیری مبنایی شکل می‌گیرد؛ جهت‌گیری‌ای که لزوماً به آگاهی صـریح تولیدکننـده آن گزاره محدود نمی‌شود. برای‌نمونه، شکل‌گیری برخی رویکردهـای جامعه‌شـناختی متـأثر از

الگوهای زیست‌شناسانه را می‌توان در پیوند با گسترش مدرنیته و نفوذ نظریه داروین تحلیل کرد. ازاین‌منظر، تحلیل بی‌طرفانه گزاره‌های علمی تنها زمانی امکان‌پذیر است که زمینه‌های بنیادین اندیشه و پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی آن‌ها موردتوجه قرار گیرد؛ حوزه‌ای که بررسی آن در قلمرو فلسفه قرار می‌گیرد. نظریه‌های علمی درباره دین نیز از این قاعده مستثنا نیستند. هرچند این نظریه‌ها غالباً به‌عنوان صورت‌بندی نظری نگرش‌های رایج اجتماعی تلقی می‌شوند، اما درنهایت بر بنیان‌های پیشینی استوارند که چهارچوب تحلیل را تعیین می‌کنند. ازاین‌رو دین صرفاً یک امر ذهنی یا خصوصی تلقی نمی‌شود، بلکه واقعیتی اجتماعی با منشأ، غایت و کارکردهای مشخص به‌شمار می‌آید. درک این واقعیت مستلزم توجه به مبانی معرفتی‌ای است که شیوه ادراک دین را شکل می‌دهند. تعهدات ضمنی پژوهشگر در سطوح هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی پیشاپیش حدود معنا و اعتبار پدیده‌های دینی مورد مطالعه را تعیین می‌کند. بنابراین تحلیل رویکردهای گوناگون نسبت به دین بدون بازشناسی این سه سطح مبنایی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا تفاوت در روش‌های تحقیق درنهایت به تفاوت در تلقی از واقعیت، امکان شناخت و جایگاه انسان بازمی‌گردد.

برای فهم تحولات پارادایمی در نسبت میان دین و جامعه، به چهارچوبی تحلیلی نیاز است که بتواند سطوح مختلف بررسی -از مبانی معرفتی تا معانی ذهنی و نیز کارکردهای اجتماعی- را در پیوندی منسجم مطالعه کند. پژوهش تطبیقی در حوزه دین مستلزم مقایسه نظام‌مند تلقی‌های مختلف از آن است؛ امری که به روشن‌تر شدن جایگاه نظریه‌ها و روش‌های تحقیق کمک می‌کند و امکان تحلیل انتقادی گزاره‌های مربوط به دین را فراهم می‌سازد. در این زمینه، ادوارد تایلر (1871, pp. 1-25) با تأکید بر مقایسه نظام‌مند فرهنگ‌ها و ادیان، دستیابی به عناصر مشترک فرهنگ بشری و پرهیز از پراکندگی نظری را

تنها ازطریق مطالعه تطبیقی ممکن می‌داند. ماکس مولر (1873, pp. 10-35) نیز در بررسی رویکردهای گوناگون به مطالعه دین، بر ضرورت اتخاذ روش تاریخی-تطبیقی تأکید می‌کند و معتقد است که دین در عین برخورداری از ویژگی‌های مشترک، همواره در بسترهای تاریخی و فرهنگی خاص تحقق می‌یابد. بررسی تاریخی نشان می‌دهد که پارادایم‌های فکری مرتبط با دین همواره در پیوند با شرایط اجتماعی و تاریخی شکل گرفته‌اند. الگوهایی چون نگرش ابتدایی-جمعی، اخلاقی-پیامبرانه، تبیینی-علمی و تفسیری-هرمنوتیکی را نمی‌توان مستقل از زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی فهمید. این الگوها در بستر ساختارهای اقتصادی، نهادهای سیاسی و شرایط تاریخی هر جامعه پدید آمده و در همان چهارچوب نیز محدود می‌شوند. از پراکندگی قبیله‌ای در عربستان پیش از اسلام تا شکل‌گیری امت اسلامی و شکوفایی علمی در دوره عباسی، و نیز احیای شهری و تجاری در دولت‌شهرهای ایتالیا، همگی نشان می‌دهند که تحول پارادایم‌های فکری با تغییر شرایط اجتماعی پیوندی نزدیک دارد. نظریه قانون سه مرحله کنت، تحلیل دیالکتیکی هگل از آگاهی دینی، تبیین مادی مارکس از صورت‌های ایدئولوژیک و همچنین دیدگاه منتسکیو درباره تأثیر شرایط اقلیمی و اجتماعی بر قوانین و باورها، هریک بر این ارتباط میان ساختارهای اجتماعی و صورت‌های فکری تأکید و دلالت دارند. در بازسازی تاریخی این تحولات می‌توان روندی تدریجی را مشاهده کرد که از دوره پیشااسلامی آغاز می‌شود و در دوره‌های بعدی به صورت‌های معرفتی متفاوتی گسترش می‌یابد. در دوره جاهلیت عربی، ساختارهای قبیله‌ای و نظام‌های اسطوره‌ای مبتنی بر سنت شفاهی غالب بودند؛ درحالی‌که در حوزه اندیشه نظری، سنت فلسفی یونان با مفاهیمی چون علیت ارسطویی و مُثُل افلاطونی بر شکل‌گیری الگوهای تفکر اثر گذاشته بود. با ظهور اسلام، این وضعیت دستخوش دگرگونی بنیادین شد و وحی قرآنی عناصر پراکنده پیشین را در قالب نظامی توحیدی بازآرایی کرد. در این

چهارچوب، اصل توحید بنیان هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دستگاه فکری اسلام را شکل داد و سه ساحت معرفتی نقل، برهان و شهود را در نسبت و معیت با یکدیگر قرار داد. این تحول با شرایط اجتماعی و تاریخی شبه‌جزیره عربستان و سپس ساختارهای سیاسی و فرهنگی خلافت‌های نخستین پیوند داشت. در دوره رنسانس و تحولات پس از آن، نوعی تغییر پارادایمی در اروپا رخ داد. متون کلاسیک یونانی که بخشی از آن‌ها از طریق ترجمه در جهان اسلام حفظ و نیز به اروپا منتقل شده بود، در فضای انسان‌گرایی و اصلاح دینی دوباره تفسیر شدند. نتیجه این فرایند، شکل‌گیری تدریجی رویکردی بود که در آن عقلانیت تجربی و انسان‌محوری در مطالعه طبیعت تقویت شد و تمایز میان تبیین علمی و الهیاتی شکل گرفت. این تحول با شرایط عینی اروپا در سده‌های پانزدهم تا هفدهم، ازجمله رشد شهرهای تجاری، گسترش صنعت چاپ و تعارضات مذهبی درون مسیحیت مرتبط بود. در چنین بستری، بررسی‌های جامعه‌شناختی درباره دین پدید آمد و روش‌های تحقیق در سه پارادایم عمده اثباتی، تفسیری و انتقادی صورت‌بندی شد.

شناخت دقیق مبانی این رویکردها شرط لازم برای ارزیابی اعتبار ادعاها و مقایسه روش‌های مختلف در مطالعه دین است؛ زیرا هر چهارچوب نظری بر پیش‌فرض‌های متفاوتی درباره ماهیت دین و تجربه دینی استوار است. نادیده‌گرفتن این مبانی می‌تواند به خلط سطوح تحلیل و برداشت‌های نادرست از داده‌های دینی منجر شود. براین‌اساس، پژوهش حاضر به بررسی نسبت میان روش برهانی و روش تبیینی در مطالعه دین می‌پردازد. اهمیت این دو روش در آن است که هریک زاویه‌ای متفاوت از پدیده دینی را آشکار می‌سازد و سنت نظری گسترده‌ای را در پی خود پدید آورده است. در تبیین این دو رویکرد، آثار جوادی آملی و امیل دورکیم جایگاهی محوری دارند. روش برهانی بر استدلال منطقی و انسجام مفهومی تکیه دارد و امکان ارزیابی عقلانی دعاوی دینی را فراهم می‌سازد؛ چنان‌که در سنت فلسفی اسلامی و

به‌ویژه در آثار ابن‌سینا بر ضرورت اقامه برهان در مباحث الهیاتی تأکید شده است. در آثار فلسفی-کلامی جوادی آملی نیز عقل برهانی به‌عنوان منبعی معتبر برای فهم مفاهیم دینی معرفی می‌شود. درمقابل، روش تبیینی با رویکردی تجربی و علّی به مطالعه دین می‌پردازد و آن را در بستر پیدایش و کارکردهای اجتماعی بررسی می‌کند. دورکیم در تحلیل خود از حیات دینی، دین را پدیده‌ای اجتماعی می‌داند که ریشه در سازوکارهای جمعی دارد. بدین‌ترتیب میان رویکرد عقلانی-برهانی و تحلیل تجربی-تبیینی فاصله‌ای روش‌شناختی پدید می‌آید که بررسی نسبت آن‌ها برای فهم جایگاه دین در معرفت انسانی اهمیت اساسی دارد.

۲. اهداف و پرسش‌ها

این پژوهش در پاسخ به خلأ معرفتی در فلسفه و جامعه‌شناسی دین، با رویکردی نوین به تحلیل مقایسه‌ای میان فلسفه برهانی اسلامی و جامعه‌شناسی کلاسیک غربی می‌پردازد؛ خلأی که ناشی از مطالعه منفک و سطحی این دو سنت فکری است. برخلاف مطالعات پیشین که مقایسه را صرفاً در سطح نتایج و داده‌ها انجام داده‌اند، این تحقیق با تکیه بر سه شاخص بنیادین -هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی- مبنای مقایسه را به سطح پارادایمی انتقال می‌دهد. بدین‌ترتیب ساختارهای نظری و پیش‌فرض‌های تعیین‌کننده هر پارادایم آشکار می‌گردد و ناهم‌سنجی عمیق میان آن‌ها، نه در داده‌ها بلکه در امکان و حدود شناخت دین تبیین می‌شود. این پژوهش با عبور از رویکردهای دفاعی و تقلیدی رایج، زمینه بازاندیشی انتقادی در بنیان‌های نظری مطالعه دین را فراهم می‌کند و نشان می‌دهد که تفاوت پارادایم‌ها ریشه در صورت‌بندی مفهومی-مبنایی آن‌ها دارد.

پرسش محوری پژوهش:

ماهیت مناسبات و نقاط گسست میان روش‌های برهانی و تبیینی در مطالعه دین، با تکیه بر

واکاوی نظام‌مند مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی در آرای جوادی آملی و امیل دورکیم، چگونه صورت‌بندی می‌شود؟

پرسش‌های فرعی:

۱. پدیده دین در دو رهیافت برهانی و تبیینی، بر پایه مولفه‌های مبانی سه‌گانه هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی در منظومه فکری جوادی آملی و امیل دورکیم با چه کیفیتی تبیین شده است؟

۲. وجوه تمایز پارادایمی و گسست‌های بنیادین میان روش‌های برهانی و تبیینی بر مبنای ارکان سه‌گانه مذکور کدام‌اند و این ناهم‌سنجی‌ها چگونه مانع از تکوین یک چهارچوب مفهومی یگانه در مطالعه دین می‌گردند؟

۳. از منظر نقد روش‌شناختی و آسیب‌شناسانه، گسست‌های پارادایمی فوق مولد چه نوع تناقضات درونی یا گرایش‌های تقلیل‌گرایانه در فهم پدیده دین هستند و این محدودیت‌ها به چه نحو مانع از دستیابی به نگاهی جامع در افق فلسفه و جامعه‌شناسی دین می‌شوند؟

۳. پیشینه پژوهش

مطالعات و پژوهش‌های پیشین در زمینه تقابل و تعامل رویکردهای فلسفی-اسلامی و جامعه‌شناختی-تجربی در مواجهه با پدیده دین، ازحیث کمی و ماهوی تنوع قابل‌توجهی دارند. بخش عمده‌ای از این آثار ماهیتی روش‌شناختی یا کلامی داشته و غالباً به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: دسته‌ای که به صورت کلان به نقد مبانی علوم انسانی مدرن از منظر حکمت صدرایی پرداخته‌اند و دسته‌ای دیگر که به‌طورخاص، جامعه‌شناسی دین را از منظر متفکران مسلمان مورد واکاوی قرار داده‌اند. با وجود تعدد مقالات در نقد پوزیتیویسم یا تبیین فلسفه علم دینی، پژوهش‌هایی که به صورت مشخص، نظام‌مند و موردی به تقابل

بنیادین دو پارادایم «برهانی» و «تبیینی» با تمرکز بر آرای آیت‌الله جوادی آملی و امیل دورکیم پرداخته باشند، بسیار محدود هستند. در میان مرتبط‌ترین کارهای صورت‌گرفته، می‌توان به پژوهش‌های حمید پارسانیا (به‌ویژه در آثاری چون «جهان‌های اجتماعی» یا «هستی و هبوط») اشاره کرد که با رویکردی انتقادی، تقلیل‌گرایی هستی‌شناختی در پارادایم تبیینی علوم اجتماعی را هدف قرار داده و مبانی جامعه‌شناختی مدرن را از منظر حکمت اسلامی نقد می‌کند؛ بااین‌حال، تمرکز وی بیشتر بر کلان‌روایت‌های روش‌شناسی علم دینی بوده و واکاوی تطبیقی مستقیمی با هندسه فکری و جامعه‌شناختی امیل دورکیم ارائه نمی‌دهد. در حوزه مطالعات تطبیقیِ مشخص‌تر، مقالاتی نظیر پژوهش شجاعی زواره و همکاران با عنوان «بررسی تطبیقی منشأ دین از دیدگاه علامه طباطبایی و امیل دورکیم» به نگارش درآمده است. اگرچه این دست پژوهش‌ها گامی به‌سوی دیالوگ میان حکمت صدرایی و جامعه‌شناسی غربی محسوب می‌شوند، اما رویکردشان غالباً به مسئله خاص «منشأ و پیدایش دین» محدود مانده و از تحلیل جامعِ ساختار پارادایمی غفلت ورزیده‌اند. افزون‌براین، پژوهشگرانی نظیر علیرضا شجاعی‌زند در حوزه جامعه‌شناسی دین با رویکرد اسلامی، بیشتر بر جنبه‌های کارکردی دین در جامعه تمرکز داشته و کمتر به تقابل بنیادین مبانی فلسفی ورود کرده‌اند. درنهایت، آثاری که مشخصاً به اندیشه‌های آیت‌الله جوادی آملی پرداخته‌اند (مانند نوشته‌های عبدالله نصری در تبیین نسبت عقل و دین یا شروح نوشته‌شده بر نظریه «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی»)، عمدتاً بر صورت‌بندی معرفت‌شناسیِ درون‌دینی متمرکز هستند. این آثار نشان می‌دهند که چگونه عقل در پارادایم برهانی، خود منبعی برای فهم دین است، اما فاقد یک رویارویی انتقادی و تطبیقی با رویکردهای پوزیتیویستی جامعه‌شناسانی چون دورکیم هستند که با نگاهی تجربه‌گرا، دین را

از منشأ قدسی خود تهی کرده و آن را صرفاً به‌مثابه یک «واقعیت اجتماعی»[1] تقلیل می‌دهند. با توجه به خلأهای موجود در ادبیات تحقیق، وجه تمایز بنیادین و نوآوری مقاله حاضر در اتخاذ یک چهارچوب تحلیلی جامع و ساختاریافته است. برخلاف پژوهش‌های پیشین که غالباً نقدها را در سطح روش‌شناختی یا صرفاً کلامی پیش برده‌اند، مقاله پیش‌رو برای بررسی تطبیقی و انتقادی میان پارادایم برهانی (جوادی آملی) و پارادایم تبیینی (دورکیم)، مؤلفه‌های مشخصی را در سه زمینه بنیادین «معرفت‌شناختی»، «انسان‌شناختی» و «هستی‌شناختی» تعریف و تبیین می‌کند. این مقاله با کاربست نظام‌مند این مؤلفه‌های سه‌گانه، نشان می‌دهد که چگونه تفاوت در این مبانی و پیش‌فرض‌ها، به دو درک و خوانش کاملاً متباین از حقیقت، کارکرد و غایت دین در دو پارادایم منجر می‌شود و ازاین‌طریق، افقی جدید در مطالعات تطبیقی فلسفه دین و جامعه‌شناسی دین می‌گشاید.

۴. چهارچوب مفهومی

۱-٤. نگرش به دین

در تلقی رایج جامعه‌شناسی دین، موضوع این شاخه عمدتاً به‌صورت طبیعی و این‌جهانی از دین محدود می‌شود؛ بدین‌معنا که دین در قالب رفتار کنشگران، ساختارهای اجتماعی و تحولات تاریخی مطالعه شده و با بهره‌گیری از روش‌های متداول جامعه‌شناختی، توصیف، تفسیر و تبیین می‌گردد (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۹؛ واخ، ۱۳۷۶، ص ۲۶). برپایه چنین نگرشی، به‌دلیل فقدان جایگاه ontological برای امور فرامادی در مدل فکری جهان مدرن، اغلب رویکردهای جامعه‌شناسانه دین را نه حقیقتی مستقل، بلکه پاسخی اجتماعی به نیازهای انسانی تلقی کرده‌اند. درهمین‌راستا، همیلتون غایت جامعه‌شناسی دین را افزایش

1. Social Fact.

شناخت از نقش، کارکردها و آثار عینی دین در جوامع می‌داند و تمرکز این علم را بـر وجـوه ملموس و اثرگذار دین قرار می‌دهد (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۳). در چنین افقی، جامعه‌ای که اصالت دنیا و لذت‌های مادی در آن تثبیت شده است، مجال چنـدانی بـرای بـروز سـاحت حقیقی و فرامادی دین نمی‌یابد. متفکـران برخاسـته از ایـن زمینـه معرفتـی، ضـمن محـور قراردادن رفع نیازهای مادی انسان، پدیده‌هایی همچون احساس پوچی و بحران معنا را نیز نه ازطریق بازگشت به حقیقت دین، بلکـه بـا کارکردبخشـی ابـزاری بـه آن تفسـیر و مـدیریت می‌کنند. ازاین‌منظر، دین و مناسک دینـی بـه‌مثابـه ابـزاری بـرای القـای الگوهـای رفتـاری مطلوب، سامان‌دهی اجتماعی و کنترل یـا بهبـود فضـای جمعـی بـه‌کـار گرفتـه می‌شـوند. به‌همین‌دلیل، پارادایم‌های فکری جامعه مدرن توان درک لایه‌های حقیقی دین و نسبت آن با سعادت دنیوی و اخروی را در خود ندارند. این محدودیت، ریشه در مبانی معرفت‌شـناختی و اصـول روش‌شـناختی غالـب در نظریـه‌های جامعه‌شناسـی دیـن دارد؛ مبـانی‌ای کـه بـر بی‌اعتمادی به سنت‌ها، بی‌اعتبار دانستن شریعت‌های دینی، خودبسندگی انسان و بسـندگی عقل ابزاری استوار است. درمقابل، نگرش اسلامی به دیـن افقـی گسـترده‌تر و متعـالی‌تر را پیش می‌نهد. براساس اندیشه اسلامی، دین مجموعه‌ای منسجم از عقاید، اخـلاق و اعمـال است که خداوند برای هدایت بشر جعل کرده و ازطریق انبیاء به انسان‌ها ابلاغ نموده اسـت (جوادی آملی، ۱۴۰۱ الف، ص ۱۱۲). دین در این معنا، حقیقتی وحیانی است؛ به‌گونـه‌ای که هم تشریع احکام فقهی و حقوقی و هم محتـوای اخلاقـی و سـاختار اصـول و فـروع آن ازسوی خداوند تعیین می‌شود (جوادی آملی، ۱۴۰۱ ب، ص ۱۷). در این چهارچوب، عقل نه منشأ دین است و نه معیار جعل شریعت، بلکه ابزار شناخت آن به‌شمار می‌آیـد. ازحیـث معرفت‌شناختی، دین حقیقتی است که ازطریق عقل و نقل قابـل‌شناسـایی اسـت (جـوادی آملی، ۱۴۰۱ ب، ص ۱۹). اگرچه دین به اراده تشریعی الهی جعل می‌شود، تحقق عینـی آن

در ظرف اعتقادات و رفتارهای انسانی ظهور می‌یابد. در اینجا تمایز میان «دین» و «تـدیّن» اهمیت بنیادین می‌یابد. دین ناظر بـه مجموعـه گزاره‌هـای الهـی در اصـول و فـروع اسـت، درحالی‌که تدیّن به پذیرش درونی این گزاره‌ها و تحقق ایمان در ساحت وجودی انسان اشاره دارد (جوادی آملی، ۱۴۰۱ ب، ص ۲۰). این تفکیک، ضمن تثبیت منشأ الهی دین، امکـان انتساب آن به منشأ غیرالهـی را منتفـی می‌سـازد و نشـان می‌دهـد کـه دیـن، هرچنـد دارای پیامدهای اجتماعی است، اما اصالتی فرامادی دارد. براین‌اساس، سعادت اخروی بـه‌عنوان غایت نهایی زیست دنیوی معنا می‌یابد. از منظر اسلامی، پرداختن بـه آثـار اجتمـاعی دیـن امری معقول و موجه است، مشروط بر آنکه تمایز میان دو سطح علم بـه دیـن حفـظ شـود. سطح نخست، ناظر به نفس‌الأمر دین و اهداف غایی جعل آن است؛ یعنی معرفت به عقاید و اعمالی که خداوند برای هدایت انسان مقرر کرده است. سطح دوم، به واقعیت عینی دیـن در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها و نحوه تعامل آنان با دیـن می‌پـردازد. بررسـی اقبـال و ادبار مردم نسبت به دین و پیامدهای فـردی و اجتمـاعی آن، در ایـن سـطح قـرار می‌گیـرد و می‌تواند موضوع تحقیق جامعه‌شناسی دین واقع شود (جوادی آملی، ۱۴۰۱ ب، ص ۲۸).

۲-٤. مبادی اندیشه و مؤلفه‌های آن‌ها

مبانی تصوری و تصدیقی پیشینی که شکل‌دهنده نظریه‌های علمی‌اند، از اصول موضوعه‌ای تشکیل می‌شوند که تفسیر انسان از «جغرافیای هستی» و جایگاه انسان و نیز حـدود و روش ادراک، عمیق‌ترین لایه‌های اثرگذار بر بستر پردازش نظریه به‌شمار می‌آینـد. بـرایـن‌اسـاس، مبادی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی در نهاد فکری نظریه‌پرداز زمینه‌سـاز سوگیری‌های مبنایی هر نظریه ازجمله در باب دیـن می‌گـردد (پارسـانیا، ۱۳۹۵، ص ۵۴). برای مقایسه رویکردهای مختلف در مطالعه دین -ازجمله پارادایم‌هـای برهـانی و تبیینـی- لازم است سه اصل بنیادین هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی به‌صورت دقیق

و منسجم صورت‌بندی شوند. در این راستا تعریف شاخص‌ها و مؤلفه‌های اساسی هریک از این مبادی ضروری است.

۱-۲-۴. مبادی هستی شناختی و مؤلفه‌های آن در قبال دین

مبانی هستی‌شناختی هر پارادایم نظری در نسبت با دین، زیرساخت تعیین‌کننده در شکل‌گیری تلقی آن از واقعیت نهایی است. در این سطح، تعریف «امر الهی»، «ماهیت جهان» و «جایگاه وجودی انسان» سه مؤلفه بنیادینی هستند که افق بینش هر نظام فکری را مشخص می‌کنند. اگر امر الهی به‌عنوان واقعیتی مستقل و ضروری تلقی شود، جهان صورتی غایتمند و انسان موجودی متوجه حقیقت متعالی و دارای مقصد الهی در نظر گرفته می‌شود. درمقابل، اگر امر الهی نفی و دین بازتابی از ساختارهای اجتماعی دانسته شود، جهان به شبکه‌ای با علّیت مادی فروکاسته و انسان در جایگاه موجودی صرفاً تجربی و وابسته به محیط اجتماعی تبیین می‌گردد. بدین‌سان، نوع تلقی از این سه مؤلفه، به‌طور مستقیم روش شناخت و سنجش معرفت را تعیین می‌کند؛ چنان‌که در پارادایم برهانی معرفت از مسیر عقل و برهان تحصیل می‌شود، در حالی که در پارادایم تبیینی روابط علّی و مشاهدات تجربی مبنا قرار می‌گیرند. ایمانوئل کانت (۱۹۹۸، ص ۴۸۰-۴۹۰) سه ایده استعلایی «خدا»، «جهان» و «نفس» را به‌عنوان بنیاد هر نظام متافیزیکی معرفی می‌کند و بر این باور است که هر فهمی از واقعیت ناگزیر در چهارچوب این سه مقوله سامان می‌یابد. ویلهلم دیلتای نیز (۱۹۱۱، ص ۳۳-۵۶) نشان می‌دهد که انسجام هر جهان‌بینی بستگی به نحوه تلفیق همین سه مؤلفه دارد. ازاین‌منظر، تمایز میان دو رویکرد برهانی و تبیینی در مطالعه دین، ریشه در تفاوت بنیادین آن‌ها در تفسیر امر الهی، ساختار جهان و جایگاه انسان دارد. اگر این سه مؤلفه در افق متافیزیکی و غایی فهم شوند، دین به‌عنوان حقیقتی قابل اثبات و برهانی تفسیر می‌گردد؛ اما درصورتی‌که در سطح روابط علّی اجتماعی

صورت‌بندی شوند، دین به‌مثابه پدیده‌ای تبیین‌پذیر و برآمده از ساختارهای اجتماعی تلقی خواهد شد. (Hick, 1989, pp. 220-225؛ پارسانیا، ۱۳۹۵، ص ۵۴).

۲-۲-۴. مبادی انسان شناختی و مؤلفه‌های آن در قبال دین

مبانی انسان‌شناختی هر پارادایم نظری در نسبت با دین، اساس شناخت و تبیین هویت انسانی را بر سه مؤلفهٔ کلیدی بنا می‌نهد: ساختار وجودی، منشأ وجودی و غایت حیات انسان. نخست، ساختار وجودی انسان نشان می‌دهد هر نظام فکری چه تصویر و کیفیتی از ابعاد وجودی انسان ارائه می‌دهد؛ از نیروهای حیاتی و زیستی تا ساحت عقل و روح متعالی، به نحوی که تمایز میان تلقی مادی‌گرایانه و رویکردهای متعالی به انسان را روشن می‌سازد (Scheler, 1928, pp. 3-35). دوم، منشأ وجودی انسان بیانگر آن است که انسان از چه جایگاهی برخاسته و خاستگاه وجود او چیست؛ خواه انسان صرفاً محصول فرایندهای زیستی و تاریخی باشد، خواه واجد منشأ فرامادی و متعالی در نظام هستی شناخته شود (Mauss, 1938, pp. 3-25). سوم، غایت انسانی به مقصد نهایی حیات انسان اشاره دارد: اینکه سرانجام انسان به چه هدف یا مقصدی سوق داده می‌شود و کارکرد این غایت در نظام نظری چیست. این سه مؤلفه، نظام معرفتی انسان‌شناسانه هر پارادایم را در قبال دین شکل می‌دهند و تعیین می‌کنند رویکرد برهانی یا تبیینی چگونه با انسان، دین و نسبت میان آن دو مواجه شوند. براساس آرای شلر، مرزبندی میان ابعاد حیاتی و عقلانی انسان هدایت‌گر تبیین جایگاه او در هستی است، درحالی‌که مارسل موس با تأکید بر منشأ تاریخی و اجتماعی انسان، شأن دگرگون‌شونده انسان را وابسته به نهادهای دینی، حقوقی و اجتماعی می‌داند. ازاین‌راه، مبانی انسان‌شناختی پیوندی میان هستی‌شناسی متعالی و روش‌شناسی تجربی برقرار می‌کند و جهت‌گیری تحلیلی کنش دینی را در پارادایم‌های برهانی و تبیینی مشخص می‌سازد.

۳-۲-۴. مبادی معرفت شناختی و مؤلفه‌های آن در قبال دین

مبانی معرفت‌شناختی هر پارادایم دینی بر سه مؤلفه اساسی تکیه دارد: منابع شناخت، معیار اعتبار شناخت و حدود آن. نخست، بررسی نظام‌مند منابع معرفتی مشخص می‌کند که باورهای دینی بر پایه عقل، تجربه یا شهود استوارند. برای‌مثال، جان لاک منابع معرفت را محدود به ادراک حسّی و تأمل درونی می‌دانست (1975, pp. 104-106)، درحالی‌که ویلیام آلستون بر امکان استنتاج‌های منطقی و نیز شواهد استقرایی تأکید می‌کرد (1991, ch. 4). مؤلفه دوم، تعیین معیارهای تمایز باور صادق و گمان خطا است؛ درحالی‌که دکارت معیار توجیه و صدق را در ادراکات «واضح و متمایز» عقل (1996, Meditations I-II) و ایان باربور (1974, chs. 3, 6, 7) در استانداردهایی نظیر کفایت تجربی یا انسجام منطقی می‌جویند، رویکرد برهانی معیار صدق را بر ارجاعِ استدلال به بدیهیات اولیه و تطابق قیاس با واقع بنا می‌نهد تا صدق و ضرورتِ باور دینی به صورت استدلالی تضمین گردد (فارابی، ۱۹۸۷، صص ۲۰-۲۲). مؤلفه سوم شامل حدود و توانایی‌های شناختی انسان است؛ که دراین‌باره، کانت نشان می‌دهد شناخت معتبر محدود به صورت‌های پیشینی حس‌پذیری و مقولات فکری است (1998, A50-A130). همچنین، در رویکرد برهانی، عقل قادر به اثبات مفاهیمی مانند واجب‌الوجود است، هرچند ذات حقیقت متعالی ازطریق عقل قابل درک نیست (ابن‌سینا، ۱۹۶۰، ج ۳، ن ۴، صص ۱۸-۲۴). درنهایت، نقش تردید و یقین در نظام‌های شناختی از اهمیت بالایی برخوردار است؛ درحالی‌که شک روشمند دکارت (1996, Meditations I-II) و سنت انتقادی غرب، تردید را به وضعیتی مستمر برای پویاییِ فهم یا ابطال‌پذیریِ گزاره‌ها تبدیل می‌کنند، سنت برهانی تردید را صرفاً منشأیی روان‌شناختی یا دیالکتیکی برای آغاز کاوش می‌داند و غایتِ نهایی معرفت‌شناسی دینی را عبور قطعی از شک و استقرار در «یقینِ برهانیِ غیرقابل‌زوال» از طریق براهین لمّی و انّی می‌انگارد (ابن‌سینا، ۱۹۵۶، صص ۲۵۵-۲۵۸).

۳-۴. پارادایم برهانی

پارادایم برهانی با تکیه بر استدلال قیاسی، ابزاری بنیادین برای دستیابی به معرفت یقینی است که ریشه در فلسفه یونان باستان دارد. ارسطو قیاس را استدلالی می‌داند که در آن، نتیجه به‌نحو ضروری از مقدمات استنتاج می‌شود($24b 18-20 ,1989) . رنه دکارت نیز با تأکید بر این سنت، استنتاج قیاسی را حرکت ضروری ذهن از اصول بدیهی به نتایج منطقی می‌شمارد که برای ساخت هر معرفت منسجمی الزامی است(1985, pp. 1, 13-15) . در حکمت اسلامی، این رویکرد در آثار ملاصدرا با تلفیق برهان عقلی، شهود عرفانی و وحی به اوج شکوفایی خود رسید و در قرن بیستم توسط علامه طباطبایی و با تعلیقات شهید مطهری، در مواجهه با چالش‌های مدرن بازسازی شد. در دوران معاصر، جوادی آملی این سنت را در حوزه فلسفه دین بسط داده و عقل را به‌عنوان «حجت باطنی» در کنار «حجت ظاهری» (وحی) قرار می‌دهد (جوادی آملی، ۱۴۰۱ الف، صص ۳۵۱-۳۵۲). از منظر جوادی آملی، روش برهانی بر انطباق گزاره‌های ذهنی با واقعیت عینی یا «نفس‌الامر» استوار است. در این چهارچوب، صدق معرفت نه با معیارهای احتمالی یا تجربی صرف، بلکه با توانایی کشف ماهیت ذاتی معلوم در تمامی مراتب وجودی سنجیده می‌شود. نفس‌الامر در این تلقی، خزانه‌ای ثابت از حقایق است که حتی در صورت عدم تحقق مادی، معیاری برای سنجش صدق گزاره‌ها فراهم می‌آورد (۱۳۸۴ ج، صص ۱۰۶-۱۰۷). بدین‌سان، پارادایم برهانی با رد هرگونه تقلیل‌گرایی مادی یا نسبی‌گرایی، روشی عقلانی-وحیانی را برای تأسیس معرفت یقینی دینی بنا می‌نهد. این رویکرد به جای تکیه بر ظنون، دستیابی به حقیقت را از طریق پیوند میان استدلال عقلی و هدایت وحیانی ممکن می‌سازد، به‌گونه‌ای که شناخت، منعکس‌کننده مرتبه‌ای از حقیقت نفس‌الامری باشد. این فرآیند، استقرار معرفت دینی بر پایه‌های مستحکم متافیزیکی را تضمین می‌کند.

۴-۴. پارادایم تبیینی

پارادایم تبیینی، ازحیث تاریخی و مفهومی، در بستر انقلاب پوزیتیویستی اوایل قرن نوزدهم شکل گرفت؛ انقلابی که تبیین پدیده‌ها را بر کشف قوانین علّی پایدار از طریق مشاهده تجربی، استقرا و آزمون‌پذیری استوار ساخت. در این چهارچوب، تبیین علمی به‌تدریج جایگزین تبیین‌های الهیاتی و متافیزیکی شد و کوشش بر آن قرار گرفت که پدیده‌های طبیعی و اجتماعی، ازجمله دین، نه با ارجاع به علل ماورایی، بلکه برپایه نظم‌های تکرارشونده و قابل‌مشاهده توضیح داده شوند. آگوست کنت (1853, pp. 1-15) با طرح «قانون سه مرحله‌ای»، روش اثباتی را مرحله نهایی و بالغ رشد عقل انسانی معرفی می‌کند و بر آن است که علم جامعه نیز باید بر همین مبنا استوار شود تا امکان تبیین علمی دین و دیگر پدیده‌های اجتماعی بدون توسل به علل آزمون‌ناپذیر فراهم آید. تداوم این سنت در علوم اجتماعی، به پیدایش صورت‌های متنوعی از تبیین، از جمله تبیین‌های علّی، کارکردی، ساختاری و تضادی انجامید (لیتل، ۱۳۸۰، صص ۱-۲۰). در امتداد این جریان، امیل دورکیم روش تبیینی را در قالب جامعه‌شناسی علمی تثبیت کرد. وی در «قواعد روش جامعه‌شناسی»، اصل بنیادین «برخورد با واقعیت‌های اجتماعی به‌مثابه اشیاء» را طرح کرد و بدین‌سان، استقلال روش جامعه‌شناسی را از روان‌شناسی و فلسفه صورت‌بندی نمود (Durkheim, 1982, pp. 60-63). سپس در «صور بنیانی حیات دینی»، دین را به‌مثابه واقعیتی اجتماعی، عینی و مستقل از آگاهی فردی تحلیل کرد و نشان داد که باورها و مناسک دینی را باید براساس علل اجتماعی پیشینی، نیروهای جمعی و شرایط ساختاری جامعه توضیح داد، نه بر پایه تفسیرهای متافیزیکی(Durkheim, 1995, pp. 1-18) . ازنظر او، مطالعه تجربی و تطبیقی نظام‌های توتمی آشکار می‌سازد که دین محصول کنش‌های جمعی است و حتی در شکل‌گیری مقولات بنیادی اندیشه انسانی نقش دارد. براین‌اساس،

روش تبیینی دورکیم بر تبیین پدیده‌های دینی از طریق علل اجتماعی مشاهده‌پذیر و آزمون‌پذیر استوار است؛ اصلی که یکی از مبانی اساسی جامعه‌شناسی دین و تحلیل تبیینی به‌شمار می‌آید.

۵. روش پژوهش

روش این پژوهش مبتنی بر رویکردی کیفی و در چهارچوب روش توصیفی-تحلیلی با رویکرد تطبیقی سامان یافته است که به‌طور مشخص در قالب تحلیل فراروش‌شناختی[1] صورت‌بندی می‌شود. تحلیل تطبیقی فراروش‌شناختی روشی کیفی در پژوهش است که فراتر از مقایسه صرف نتایج نظری حرکت کرده و به بررسی و ارزیابی نظام‌مند خود «روش‌ها» ی به‌کاررفته در یک حوزه علمی می‌پردازد. در این چهارچوب، تمرکز اصلی بر واکاوی نسبت میان چهار مؤلفه بنیادین در فرایند تولید دانش است: مبانی معرفت‌شناختی، چشم‌انداز نظری، روش‌شناسی و روش‌ها (Crotty, 1998, p. 4). هدف این نوع تحلیل، شناسایی الگوها، روندها، نقاط قوت، کاستی‌ها و سوگیری‌های روش‌شناختی حاکم بر یک حوزه علمی است تا از رهگذر آن بتوان سازوکارهای شکل‌گیری دانش در آن قلمرو را روشن‌تر ساخت و زمینه‌ای برای بازاندیشی و توسعه روش‌های پژوهشی فراهم آورد (Ritzer, 1991, p. 2). درواقع، تحلیل فراروش‌شناختی می‌کوشد به این پرسش بنیادین پاسخ دهد که پژوهشگران در یک عرصه خاص «چگونه» به مطالعه پدیده‌ها می‌پردازند و این شیوه‌های مطالعه چه پیامدهایی برای ماهیت دانش تولیدشده به‌همراه دارند (Carter & New, 2004, p. 4). ازاین‌منظر، چنین تحلیلی نشان می‌دهد که مفروضات پیشانظری چگونه به‌صورت ساختاری دامنه و نوع روش‌شناسی قابل‌استفاده برای هر متفکر را تعیین

1. Meta-Theoretical Analysis.

می‌کنند و بدین‌ترتیب علل بنیادین واگرایی نظریه‌ها و نیز میزان انسجام درونی آن‌ها را تبیین‌پذیر می‌سازند. در مرحله نخست، این پژوهش با اتکا به روش توصیفی-تحلیلی و برپایه مطالعات کتابخانه‌ای و اسنادی، به استخراج و تبیین تلقی از پدیده دین در آثار جوادی آملی و امیل دورکیم می‌پردازد. در این مرحله، دیدگاه‌های آنان نه به‌مثابه گزاره‌هایی منفصل، بلکه در چهارچوبی تحلیلی مورد واکاوی قرار می‌گیرد تا عناصر و شاخص‌هایی که حامل تعهدات هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی‌اند شناسایی و طبقه‌بندی شوند. در مرحله دوم، پژوهش با بهره‌گیری از یک مقیاس تطبیقی فراروش‌شناختی، نظریه‌های مورد بررسی را در سطح مبانی پیشینی و مرزهای پارادایمی آن‌ها مقایسه می‌کند. بدین‌ترتیب، با قراردادن روش‌های برهانی و تبیینی در یک چهارچوب تحلیلی مشترک، نقاط افتراق و ناهم‌سنجی آن‌ها در مواجهه با دین به‌صورت منطقی آشکار می‌شود. درنهایت، این تحلیل تطبیقی امکان عبور از توصیف صرف و دستیابی به نقد ساختاری نظریه‌ها را فراهم ساخته و گرایش‌های تقلیل‌گرایانه و نوعی «امپریالیسم روش‌شناختی» ناشی از تثبیت صلب مرزهای پارادایمی را آشکار می‌کند.

۶. یافته‌ها

یافته‌های پژوهش حاضر بر تحلیل تطبیقی نسبت میان روش‌های برهانی و تبیینی در مواجهه با دین، با تمرکز بر آرای جوادی آملی و امیل دورکیم استوار است. در این مسیر، نخست صورت‌بندی نظری هر پارادایم در قالب سه رکن بنیادین «مبانی هستی‌شناختی»، «انسان‌شناختی» و «معرفت‌شناختی» تبیین می‌گردد. در مرحله بعد، پارادایم‌های یادشده با اتکا به مؤلفه‌های این چهارچوب مفهومی، به‌طور نظام‌مند طبقه‌بندی و واکاوی می‌شوند. این فرآیند تحلیلی، بستر لازم را برای استخراج دقیق نقاط افتراق پارادایمی فراهم آورده و

زمینه‌ساز نقد ساختاری و ارزیابی انتقادی ابعاد، ظرفیت‌ها و آسیب‌های تقلیل‌گرایانه هریک از این رویکردها در تحلیل پدیده دین فراهم می‌آورد.

۱-٦. نگرش برهانی به دین (جوادی آملی)

۱-۱-۶. مواجهه هستی‌شناسانه پارادایم برهانی با دین از منظر جوادی آملی

الف) مؤلفه ماهیت امر الهی: نگرش برهانی به دین در چهارچوب اندیشه هستی‌شناسانه جوادی آملی، حقیقت دینی را بر بنیاد برهان عقلی استوار می‌سازد؛ برهانی که مطابق مبانی حکمت صدرایی واقعیت بنیادین وجود (هستی) را به‌مثابه واجب‌الوجود الهی تثبیت می‌کند. در این چهارچوب، عقل نه معیاری بیرونی برای داوری درباره دین، بلکه «حجت باطنی» و همسو با وحی تلقی می‌شود (جوادی آملی، ۱۴۰۱ الف، صص ۳۵۱-۳۵۲). او در بررسی براهین اثبات خدا، با رویکردی تحلیلی و انتقادی، برخی تقریرهای صرفاً مفهومی از برهان‌های هستی‌شناختی را فاقد استحکام منطقی دانسته و درمقابل، برهان فلسفی را شیوه‌ای یقینی برای اثبات حقیقت هستی معرفی می‌کند (۱۴۰۱ ج، صص ۱۶-۱۹). برهمین‌اساس دین به‌منزله «نقشه هندسی الهی نظام هستی» معرفی می‌شود و برهان فلسفی معتبرترین راه فهم ضرورت وجودی و وحدت خالق به‌شمار می‌آید (۱۳۸۸، ص ۶، ۲۶۰). ازاین‌منظر، دین نه صرفاً نظامی اعتقادی، بلکه بازتابی از ساختار عینی و ضروری واقعیت هستی است. در این چهارچوب، تلقی هستی‌شناختی از ذات الهی بر محور وجود محض، نامتناهی و مستقل (واجب‌الوجود) سامان می‌یابد؛ به‌گونه‌ای که خداوند تنها واقعیت مطلق تلقی شده و سایر موجودات در نسبت با او معنا می‌یابند.

ب) مؤلفه ساختار و نظم هستی شناختی جهان: در نگرش برهانی جوادی آملی، ساختار و نظم هستی‌شناختی جهان در تقابل با تلقی‌های مکانیکی و پوزیتیویستی تبیین می‌شود. وی عالم را تجلی مستمر وجود الهی دانسته و با اتکا به اصل «تشکیک در وجود»، هستی را

حقیقتی واحد با مراتب طولی و درجات شدت و ضعف معرفی می‌کند؛ به‌گونه‌ای که کثرت موجودات، شئون و تجلیات همان حقیقت واحد تلقی می‌شوند. براین‌اساس، جهان طبیعی ساختاری مستقل و خودبنیاد ندارد، بلکه ظهوری از مراتب وجودی حق است. در این چهارچوب، هر پدیده طبیعی و مابعدالطبیعی «آیه» ای هستی‌شناختی محسوب می‌شود و مطالعه عقلانی و علمی طبیعت، درواقع کاوش در مراتب تجلی الهی و امتدادی از معرفت دینی به‌شمار می‌آید (۱۳۸۴ الف، ص ۲۳، ۳۶۰).

ج) مؤلفه جایگاه هستی انسان در این کل وجودی: جوادی آملی در آثار خود، ساختار وجودی انسان را به‌گونه‌ای تبیین می‌کند که او در عین فقر ذاتی نسبت به واجب‌الوجود، نقش واسطه‌ای میان عالم ماده و ساحت تجرد الهی ایفا می‌کند. انسان نه‌تنها محصول شرایط اجتماعی، بلکه واجد فطرتی پیشینی است که او را به شناخت و طلب کمال مطلق سوق می‌دهد. فطرت در این معنا، نه‌فقط یک گرایش روان‌شناختی، بلکه نحوه‌ای از وجود انسانی است که قابلیت درک حقیقت و تمایل به مبدأ هستی را داراست (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۹۰). لذا، استدلال‌های برهانی در حوزه دین به‌عنوان کاشف و بالفعل‌کننده معرفت دینی تلقی می‌شوند. در این دیدگاه، دین نه مجموعه‌ای از گزاره‌های اعتباری، بلکه واقعیتی عینی و لازم برای فعلیت‌بخشی به استعدادهای وجودی انسان است. نگرش برهانی مؤلفه‌های سه‌گانه اصالت وجود در قبل امر الهی، تشکیک وجود در قبل جهان هستی و نسبت غنا و فقر در قبل جایگاه انسان، نگرش برهانی به دین را از منظر هستی‌شناختی برجسته می‌گرداند و دین را به‌مثابه مسیری ضروری برای رسیدن به کمال وجودی انسان معرفی می‌کند.

۲-۱-۶. مواجهه انسان‌شناسانه پارادایم برهانی با دین از منظر جوادی آملی

الف) مؤلفه ماهیت و ساختار وجودی انسان: در نگرش برهانی جوادی آملی، تحلیل

انسان‌شناختی دین بر مبنای ساختار وجودی انسان و با تأکید بر فطرت و حقیقت عقل سامان می‌یابد. فطرت در این چهارچوب حقیقتی پیشینی، غیرتاریخی و نهادینه در وجود انسان است که او را به شناخت مبدأ متعال و طلب حقیقت مطلق سوق می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ب، ص ۲۶). وی در «جامعه در قرآن» با تبیین دو ساحت طبع و فطرت، انسان را از حیث طبع جویای سود و از حیث فطرت «مدنی بالفطره» معرفی کرده و میان این دو ساحت، جهاد اکبر مستمر را مطرح می‌کند (۱۳۸۹ ب، ص ۴۵). این تعارض درونی تنها از طریق نظام تشریعی الهی -که در نگرش برهانی قابل‌اثبات عقلی است- به تعادل می‌رسد. جوادی آملی بر هم‌سنخی دین و فطرت تأکید کرده و پیمان «ألست» (اعراف: ۱۷۲) و الهام فجور و تقوا (شمس: ۸) را شواهد قرآنی این سازگاری می‌داند (۱۳۸۴ الف، ص ۲۴، ۱۳۷). عقل نیز به‌عنوان «حجت باطنی» در هماهنگی با وحی توان تصدیق حقایق دینی را دارد (جوادی آملی، ۱۴۰۱ الف، صص ۳۵۱-۳۵۲). ازاین‌رو، گزاره‌های دینی با ساختار معرفتی و فطری انسان سازگارند و پذیرش دین فعلی عقلانی و مطابق با اقتضائات وجودی انسان به‌شمار می‌آید.

ب) مؤلفه منشأ وجود انسان: در پارادایم برهانی جوادی آملی، منشأ انسان براساس اصل صدرایی «فقر وجودی» و وابستگی ذاتی به مبدأ غنی مطلق تبیین می‌گردد (۱۳۸۱، ص ۳۲). با توجه به محدودیت‌های معرفتی و وجودی انسان در قامت یک موجود «ممکن»، او از طراحی مستقل نظام جامع هدایت و کمال نهایی خویش ناتوان است. برهمین‌مبنا، ضرورت منطقی و هستی‌شناختی دین نمایان می‌شود؛ چراکه دین به‌عنوان نظامی معصوم از جانب خالقِ محیط بر تمامی ابعاد وجودی بشر، برای هدایت او به‌سوی کمال طراحی شده است و این حقیقت در قالب استدلال‌های برهانی تبیین می‌پذیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۰۱).

ج) مؤلفه غایت حیات انسان: در ساحت غایت‌شناسی، جوادی آملی دین را طریق برهانیِ ضروری برای فعلیت‌بخشی به استعدادهای وجودی انسان می‌داند. به تصریح وی، غایت حیات انسانی تعالی از مراتب نباتی و حیوانی و نیل به مقام «انسان کامل» و «خلیفةاللهی» است (۱۳۸٤ الف، ص ۳، ۲۹-۳۲). با توجه به تنزه فعل الهی از عبث، آفرینش انسانِ برخوردار از قابلیت ارتقاء وجودی، مستلزم ارائه روشی کامل و مصون از خطاست. دین، به‌مثابه منظومه‌ای هماهنگ از حکمت نظری و عملی، این مسیر یقینی را تبیین و تضمین می‌کند؛ ازاین‌رو، تبعیت از آن ضرورتی عقلانی برای هم‌سویی اراده انسان با نظام حکیمانه هستی و تحقق غایت وجودی او به شمار می‌آید.

۳-۱-۶. مواجهه معرفت شناسانه پارادایم برهانی با دین از منظر جوادی آملی

الف) مؤلفه منابع معرفت: در پارادایم برهانی جوادی آملی، مواجهه معرفت‌شناسانه با دین بر بازتعریف بنیادین نسبت عقل و دین استوار است. جوادی آملی سه منبع اصلی معرفت، یعنی عقل برهانی، تجربه حسی-آزمایشی و شهود قلبی را شناسایی کرده و بر آن است که برهان، ضمن اعطای قطعیت به معرفت عقلی، نسبت این منابع را با وحی تنظیم می‌کند (۱۳۸۴ ج، ص ۳۰۴-۳۰۹). عقل نه معیار سنجش بیرونی دین، بلکه منبع اصیل و درونی معرفت دینی دانسته می‌شود و دوگانه‌سازی عقل/دین مردود شمرده می‌گردد؛ تقابل، اگر باشد، در درون ساختار واحد دین و میان عقل و وحی به‌عنوان دو منبع بنیادین است (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ص ۳۴). دین در این تلقی نظامی هندسی با اضلاع هماهنگ عقل و نقل است و روش برهانی، که بر استدلال قیاسیِ منضبط و ضرورت منطقی تکیه دارد، ابزار نیل به یقین به‌شمار می‌رود. جوادی آملی عقل را «حجت باطنی» هم‌عرض «حجت ظاهری» (وحی) می‌خواند، مشروط به آن‌که در چارچوب برهان قطعی عمل کند؛ بدین‌سان هر گزاره‌ای که با برهان یقینی درباره واقعیت حاصل شود، حیثیت دینی می‌یابد. دین در

تلقی برهانی، نسبت هدایتی میان انسان و مبدأ هستی است که ساختار آن بـا سـاختار کلـی عالم هستی هماهنگ است. روش برهانی ابزار معرفتی‌ای است که از طریـق عقـل، امکـان کشف این نسبت عینی را فراهم می‌سازد. به بیان جوادی آملی عقل برهـانی اساسـی‌تـرین و روشن‌ترین دلیل و کاشف دین است (۱۳۸۷، ص ۳۱). در این چارچوب، عقل و وحـی نـه دو منبع متعارض، بلکه دو مرتبه از یک حقیقت واحد تلقی می‌شوند. بـدین ترتیـب، برهـان معتبر، برهانی است که در مسیر انکشاف همان حقیقت واحدی حرکت می‌کند که وحی نیز آن را بیان می‌نماید. (۱۴۰۱ الف، ص ۳۵۱-۳۵۶).

ب) مؤلفه معیار صدق و خطا: در سـاحت معیارشناسـیِ ایـن دسـتگاه معرفتـی، اصـل «مطابقت ذهن و عین» بـه‌عنوان رکـن اصـلی تمـایز صـدق از کـذب، تعیین‌کننـده اسـت؛ بدین‌معنا که اعتبار گزاره‌های دینی درگرو انطباق دقیق با واقعیت هستی‌شناختی قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸٤ ج، ص ۱۱۳). این نگرش با عبور از سـطح ظـن و گمـان، بـر نقـش کلیدی انسجام برهانی در حصول معرفت پایدار تأکید دارد و با وجود پذیرش جایگاه تجربه و شهود، هرگونه فروکاست دین بـه تجربـه‌گرایی صِـرف یـا تأویل‌هـای سـوبژکتیو را مـردود می‌داند (همان، ۱۰٤-۱۰۷). بنابراین، دین در این پارادایم نه‌تنها یک نظام تفسـیریِ ذهنـی، بلکه ساختاری معرفتی با پشتوانه یقین‌آور است کـه حقانیـت خـود را در پیونـد بـا واقعیـت هستی اثبات می‌کند.

ج) مؤلفه حدود امکان معرفـت: روش برهـانی ضـمن اذعـان بـه توانمنـدی عقـل، بـر محدودیت ذاتی آن تأکید کرده و از این رهگذر نیاز به وحی را عقلاً اثبات می‌کنـد. جـوادی آملی در «دین‌شناسی» تصریح می‌کند عقل می‌تواند کلیات دین، مانند اثبات وجـود خـدا، ضرورت نبوت و معاد را به‌طور یقینی اثبات کنـد، امـا در دسـتیابی بـه جزئیـات و تفاصـیل هدایت کامل انسان با نارسایی جدی روبه‌روست و همین امر، لزوم منبعی فراتـر از عقـل را

اقتضا می‌کند؛ منبعی که همان وحی الهی به‌عنوان عالی‌ترین و خطاناپذیرترین منبع معرفت است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ٤٣-٤٤؛ ١٣٨٤ ج، ص ٦١). ازآنجاکه خدای واحد هم منشأ واقعیت خارج به‌عنوان موضوع ادراک عقل و هم منشأ متن وحیانی است، تعارض واقعی میان «عقل قطعی» و «نقل قطعی» ممتنع است. در «شریعت در آیینه معرفت»، تعارض‌های ظاهری یا به نارسایی استدلال عقلی و نرسیدن آن به مرتبه برهان، یا به فهم ظنّی و ظهور غیرقطعی متن بازگردانده می‌شود (جوادی آملی، ١٤٠١ الف، ص ٣٥١-٣٥٦). در تعارض میان برهان قطعی و ظاهر غیرقطعی نص، روش برهانی اقتضا می‌کند عقل در مقام تأویل و بازفهم متن به‌کار گرفته شود تا انسجام معرفتی دین حفظ گردد؛ به‌این‌ترتیب، برهان ازیک‌سو عقل را به مرتبه یقین ارتقا می‌دهد و ازسوی‌دیگر، مانع فروکاست دین به تأویل‌گرایی یا نسبی‌گرایی معرفتی می‌شود.

٢-٦. نگرش تبیینی به دین (امیل دورکیم)

١-٢-٦. مواجهه هستی‌شناسانه پارادایم تبیینی با دین از منظر دورکیم

الف) مؤلفه ماهیت امر الهی یا واقعیت نهایی: در هستی‌شناسی امیل دورکیم، رویکرد تبیینی دین را نه حقیقتی متعالی، بلکه «امری اجتماعی» و قابل سنجش تجربی می‌داند. او با تأکید بر عینیت و الزام‌آوری «امر اجتماعی»، دین را پدیده‌ای تلقی می‌کند که باید همچون «اشیاء» مطالعه شود (1982, pp. 50-60). در این چهارچوب، مفهوم «الوهیت» فاقد هرگونه استقلال هستی‌شناختی مابعدالطبیعی است و در عوض، بازنمایی نمادین و تعالی‌یافته واقعیت اجتماعی تلقی می‌شود. دورکیم با تفکیک ساحت «مقدس» از «نامقدس»، تقدس را تجلی نیرو و انسجام جمعی می‌نامد و با نفی استقلال متافیزیکی الوهیت، آن را بازنمایی نمادین جامعه معرفی می‌کند (1995, p. 9). وی با تحلیل نظام

توتمی نتیجه می‌گیرد «خدای قبیله چیزی جز خود قبیله نیست» و تجربه «غلیان جمعی»[1] را عامل اصلی نسبت‌دادن نیروی قهری جامعه بـه موجـودی فراطبیعـی می‌دانـد (همـان، ص ۲۰۸). بدین‌ترتیب، دین به‌عنوان پدیده‌ای برآمده از علل اجتماعی، در قالب «بازنمایی‌های جمعی» قوام می‌یابد و باورهای دینی تنها از آن‌رو «صادق» انگاشـته می‌شـوند کـه بازتـاب واقعیت عینی جامعه‌اند (همان، ص ۴۱۸-۴۱۹).

ب) مؤلفه ساختار و نظم هستی شناختی جهان: در چهارچوب هستی‌شناختی دورکـیم، جهان طبیعی فاقد هرگونه قداسـت ذاتـی اسـت و سـاختار آن برآمـده از صـورت‌بندی‌های اجتماعی می‌باشد. او استدلال می‌کند که مقولات ادراکی بشر نظیر زمان، مکـان و علیـت، ریشه در واقعیت‌های مستقل نداشته و از ساختارهای اجتماعی مایه می‌گیرند (Durkheim & Mauss, 1903, pp. 1-10). براین‌اساس وی نشان می‌دهد که اشـیاء طبیعـی در جوامـع بدوی تنها به‌دلیل کارکرد نمادینشان در بازنمایی گروه، مقدس شمرده می‌شوند (1995, pp. 208-215). بنابراین، عالم دینی در این دیدگاه، نه کشف واقعیتـی مـاورایی، بلکـه فرافکنـیِ نظام‌مندِ ساختارها و مناسبات اجتماعی بر بستر محیط طبیعی است.

ج) مؤلفـه جایگـاه هسـتی انسـان در ایـن کـل وجـودی: دورکـیم انسـان را محصـول ساختارهای اجتماعی می‌داند و امر اجتماعی را به‌مثابه «چیز» مستقلی بـا قـدرت الـزام‌آور تعریف می‌کن (1982, pp. 50-60). براین‌اساس، دین نه مواجهه با متافیزیک، بلکه تجلـی ساحت اجتماعی انسان است. احساس الزام اخلاقی و وابستگی به نیرویی برتـر، ریشـه در واقعیت اجتماعی دارد که مقدم بر فرد است و تداوم آن را تضـمین می‌کنـد. انسـان از منظـر معرفتی و اخلاقی، محصول نیروهای اجتماعی تلقی شده و تمـامی سـاختارهای معنـایی و ارزشی او در جمع نهفته است. دورکیم بیان می‌کند: «ویژگی‌های اساسی طبیعت انسانی از

1. collective effervescence.

جامعه سرچشمه می‌گیرند، درعین‌حال جامعه نیز تنها در و از طریق افراد وجود دارد (1995, p. 388). تجربه «غلیان جمعی» افراد را در کل برتر اجتماعی ادغام و محدودیت‌های فردی را مرتفع می‌سازد. مناسک، آرمان‌های جمعی را تثبیت کرده و انسان را به مرتبه‌ای فراتر از زیست صرف ارتقا می‌دهند. این فرایندها، سازوکارهایی علّی و قابل مشاهده در تحلیل‌های دورکیم از توتمیسم هستند (ibid. Book II & III).

۲-۲-۶. مواجهه انسان‌شناسانه پارادایم تبیینی با دین از منظر دورکیم

الف) مؤلفه ماهیت و ساختار وجودی انسان: در پارادایم تبیینی دورکیم، تحلیل انسان بر پایه نظریه «دوگانگی طبیعت انسانی» استوار است. وی انسان را دارای دو ساحت درهم‌تنیده می‌داند: ساحت زیستی-فردی در قلمرو نامقدس و ساحت اجتماعی-اخلاقی در قلمرو مقدس (1914, p. I & II). در «صور بنیانی حیات دینی»، «روح» به‌مثابه اصل توتمیِ درونی‌شده تفسیر می‌شود؛ یعنی نیروی جمعی که در ضمیر فرد رسوب کرده است (Durkheim, 1995, p. 208-215). بدین‌سان، غایت دین نه کمال متافیزیکی، بلکه تحکیم انسجام اجتماعی است. مناسک با مهار تمایلات فردگرایانه، وابستگی وجودی فرد به جامعه را بازمی‌نمایانند و کارکردی اساسی در بازتولید همبستگی جمعی ایفا می‌کنند.

ب) مؤلفه منشأ وجود انسان: دورکیم در تبیین منشأ وجودی انسان و خاستگاه مضامین دینی و اخلاقی، رویکردی علّی-تبیینی اتخاذ می‌کند و هرگونه منشأ الهیاتی را کنار می‌نهد و این ساحت‌ها را در ابعاد طبیعی و غیرمتافیزیکی توضیح می‌دهد. او با تحلیل توتمیسم در جوامع ابتدایی، منشأ مفهوم «روح» را بررسی کرده و نتیجه می‌گیرد که روح نه جوهری الهی و مستقل، بلکه بازتابِ درونی‌شده نیروی جمعی است؛ «چیزی جز اصل توتمی که در هر فرد تجسد یافته است (1995, pp. 206-210). بنابراین، در این دستگاه فکری، مبنای ماورایی برای تحقق اتصال معنوی به عالمی فراتر از ماده مفروض نیست.

ج) مؤلفه غایت حیات انسان: دورکیم در تحلیل غایت‌شناختی حیات دینی، با نفی هرگونه افق اخروی، کارکرد دین را در بازتولید انسجام اجتماعی می‌بیند. او تبیین می‌کند که غایت باورها و مناسک، تجدید پیوندهای جمعی و احیای مستمر حیات اخلاقی است (1995, pp. 375-380) ازآنجاکه ساحت زیستی انسان همواره میل به خودمحوری دارد، دین همچون سازوکاری کارکردی، فرد را به مهار امیال شخصی و ادغام در نظم جمعی وامی‌دارد. تجربه «غلیان جمعی» موجب هم‌سویی عواطف فرد با الزامات اجتماعی می‌شود. بدین‌سان، غایتِ زیست دینی، حفظ و تقویت همبستگی در جهان مادی است، نه نجات نفس در عالمی متعالی؛ رویکردی که تبیین‌گر ماهیت، منشأ و غایت انسان در ساحت دین است.

۳-۲-۶. مواجهه معرفت‌شناسانه پارادایم تبیینی با دین از منظر دورکیم

الف) مؤلفه منابع معرفت: در معرفت‌شناسی دورکیم، رویکرد تبیینی به دین منشأ معرفت را از وحی الهی به ساحت جمعی منتقل می‌کند. او استدلال می‌کند مقولات بنیادین اندیشه نه برخاسته از ذهن پیشینی و نه صرفاً مولود تجربه فردی‌اند، بلکه «بازنمایی‌های جمعی» هستند که از سازمان اجتماعی نشأت می‌گیرند (1995, p. 22). ازاین‌رو، دین نخستین نظام معرفتی بشر برای نظم‌بخشی به تجربه و تبیین جهان است و با تحلیل باورهای دینی ابتدایی، مقولات اصلی اندیشه نیز در آن‌ها قابل ردیابی‌اند؛ «این مقولات در دین و از دین زاده شده‌اند و محصول تفکر دینی‌اند (همان، ص ۲۲). بدین‌ترتیب، منبع نهایی معرفت ساختارهای اجتماعی است که چهارچوب ادراکی واقعیت را به فرد عرضه (همان: ۱۰-۱۱). این تلقی با تأکید بر واقعیت عینی «امر اجتماعی» تقویت می‌شود (Durkheim, 1982, p. 52) و دورکیم نشان می‌دهد دین از راه بازنمایی‌های جمعی، چهارچوب مفهومی لازم برای اندیشه منطقی و علم را فراهم می‌آورد (1995, p. 436-437).

ب) مؤلفه معیار صدق و خطا: دورکیم در تبیین معیار صدق، حقیقت را به‌عنوان نهـادی اجتماعی تلقی می‌کند که اعتبـار آن از اجمـاع و اقتـدار جمعـی ناشـی می‌شـود. او تأکیـد می‌کند که باورهای دینی به‌خاطر بازتاب واقعیت عینی و جمعـی جامعـه، بـه‌نحوی خـاص صادق‌اند (1995, pp. 418-419) .وی بیان می‌کند که پذیرش یک مفهوم بـه‌عنوان حقیقـت مستلزم برخورداری از اقتداری اخلاقی و الزام‌آور است کـه در توافـق جمعـی نهفتـه اسـت (1913-1914, p. Lecture 13&14). همچنین، دورکیم دیـن و علـم را بـه‌عنوان نظام‌هـای هم‌سنخ در نظر می‌گیرد که هر دو در پـی برقـراری روابـط میـان پدیـده‌ها و ایجـاد انسـجام معرفتی‌اند. او نتیجه می‌گیرد که تعارض بین دین و علم حادثه‌ای تاریخی است و نه ماهوی، بلکه مرحله‌ای از تحول در یک پروژه واحد معرفتی است که ریشه در حیات جمعی انسـان دارد.

ج) مؤلفه حدود امکان معرفت: دورکیم در تحلیل حـدود امکـان معرفـت، میـان ادراک حسی فردی و صورت‌بندی مفهومی جمعی تمایز بنیادین قائل است و محدودیت شـناخت فردی را با ارجاع به سازوکارهای اجتماعی توضیح می‌دهد. او مقولات فکـری را ابزارهـایی می‌داند که نه از تجربه اشخاص، بلکه در بستر تعاملات گروهی و تاریخی سـاخته شـده‌اند (1995, p. 19). اگر انسان تنها به تجربه‌های زیستی و ادراک حسی متکی باشد، شناخت او پراکنده و ناپایدار و در قلمرو نامقدس باقی می‌ماند؛ جامعه، امـا از رهگـذر حیـات دینـی و بازنمایی‌های جمعی، مفاهیم کلی و غیرشخصی می‌آفریند کـه امکـان فـرارَوی از تجـارب فردی را فراهم می‌سازد (همان، صص ٤١٦-٤٢١). دین در این میان نخستین بستر معرفتـی است که افق شناخت انسان را گسترش می‌دهد و او را در عقلانیت جمعی سهیم می‌کند. در نتیجه، در رویکرد تبیینی دورکیم، منابع معرفت اجتماعی‌اند، صدق بر پایه واقعیت جمعـی تعریف می‌شود، و دین، صورت‌بندی اولیه و علمیِ نظام شناخت بشری به‌شمار می‌آید.

۶-۳. مقاطع تفکیک پارادایم برهانی و تبیینی در نگرش به دین

نقاط افتراق بنیادین میان نظریه‌های مختلف دین، نه در سطح داده‌های تجربی یا شیوه‌های گردآوری آن‌ها، بلکه به‌صورت پیشینی در چهارچوب مفهومی و اصول بنیادین هر پارادایم تعیّن می‌یابد. تمایز نظری رویکردها در نحوه صورت‌بندی سه ساحت اساسی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی ریشه دارد؛ ساحت‌هایی که به‌طور ساختاری افق‌های ممکن برای فهم دین را از پیش تعیین می‌کنند. ازاین‌رو، با صورت‌بندی و تعیین مواضع هریک از پارادایم‌های برهانی و تبیینی نسبت به دین، بر پایه مؤلفه‌های سه‌گانه مبانی اندیشه، می‌توان مقاطع تفکیک و نقاط فصل میان آن‌ها را آشکار ساخت و به تحلیل بنیانی بینش پارادایمیک نسبت به دین دست یافت.

مبانی اندیشه	مؤلفه مبانی اندیشه	پارادایم برهانی (جوادی آملی)	پارادایم تبیینی (دورکیم)
هستی‌شناختی	امر الهی	وجودی صرف، نامتناهی و واجب که عین هستی و منشأ تمامی مراتب وجود است.	فاقد واقعیت مستقل؛ خداوند صورت نمادین جامعه است.
	ماهیت جهان	تجلی پیوسته و تشکیکی وجود الهی؛ طبیعت در این تلقی، حیثیتی آیتی دارد.	مبتنی بر دوگانه مقدس/نامقدس که ساختاری اجتماعی دارد.
	انسان (جایگاه وجودی)	موجودی میانی که پیونددهنده ساحت مادی و مجرد است.	موجودی دوگانه میان فردیت زیستی و جمعیت اخلاقی.
انسان‌شناختی	ساختار وجودی	برخوردار از فطرت الهی و عقلی که به‌طور ذاتی متوجه حقیقت مطلق است.	ترکیب دو ساحت متعارض؛ زیستی-حسی و اجتماعی-مفهومی.

مبانی اندیشه	مؤلفه مبانی اندیشه	پارادایم برهانی (جوادی آملی)	پارادایم تبیینی (دورکیم)
	منشأ وجودی	مبتنی بر فقر وجودی و وابستگی کامل به مبدأ الهی.	روح» یا وجدان اخلاقی، محصول درونی‌شدن نیروهای جمعی است.
	غایت	تحقق کمال انسانی در مقام «انسان کامل» و خلافت الهی از طریق حکمت نظری و عملی.	حفظ و بازتولید انسجام اجتماعی از طریق مناسک و آیین‌ها.
معرفت‌شناختی	منابع شناخت	عقل برهانی به‌مثابه «حجت باطنی» در هماهنگی کامل با وحی.	بازنمایی‌های جمعی که مقولات بنیادی اندیشه را می‌سازند.
	حدود شناخت	عقل در کلیات کفایت دارد، اما در جزئیات غیبی نیازمند وحی است.	شناخت فردی ناکافی و وابسته به ساختارهای اجتماعی است.
	معیار اعتبار	یقین از طریق برهانِ واجد مطابقت ذهن و عین حاصل می‌شود و میان عقل قطعی و نقل قطعی هیچ تعارضی متصور نیست	حقیقت در انطباق با واقعیت اجتماعی و اجماع جمعی تعریف می‌شود

این پارادایم‌ها به‌مثابه «دروازه‌بان‌های مفهومی»، پیشاپیش تعریف می‌کنند چه‌چیزی می‌تواند به‌عنوان دین شناسایی و تحلیل شود؛ هر رویکرد تنها صورتی از دین را می‌بیند که دستگاه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آن امکان می‌دهد. بدین‌ترتیب، نگرش به دین در هر دستگاه، صرفاً انتخاب روشی نیست، بلکه بازتاب منظومه‌ای نظری در سه سطح مذکور است.

۱ .تمایز هستی‌شناختی: جایگاه واقعیت نهایی

بنیادی‌ترین نقطه افتراق پارادایم برهانی و تبیینی در ساحت هستی‌شناختی، به تعیین خاستگاه واقعیت نهایی و نسبت آن با امر الهی بازمی‌گردد. در پارادایم برهانی، نوعی واقع‌گرایی متافیزیکی حاکم است که براساس آن، وجود مطلق و واجب‌الوجود حقیقت مستقل و بنیادین تلقی می‌شود. این رویکرد، با اتکا به مبانی صدراییِ اصالت وجود، تشکیک مراتب هستی و تمایز میان واجب‌الوجود به‌مثابه غنای محض و ممکنات به‌عنوان فقر محض، دین را در ساحت واقعیت عینی و متافیزیکی مستقر می‌سازد؛ ازاین‌رو دین نه برساخته انسان، بلکه نظمی عینی و کیهانی است که مستقل از ذهن و جامعه وجود دارد. درمقابل، پارادایم تبیینی با اتخاذ رویکردی جامعه‌شناختی و تقلیل‌گرایانه، هستی دین را از ساحت متافیزیک به واقعیت اجتماعی منتقل می‌کند. در این تلقی، امر الهی بازتاب نمادین ساختارهای جمعی است و دین به‌منزله محصول سازمان‌یافتگی اجتماعی فهم می‌شود؛ بدین‌ترتیب، امر مقدس و تقسیم مقدس/نامقدس از دل نیروها و ساختارهای جمعی پدید می‌آید.

۲ .تمایز انسان‌شناختی: ماهیت و غایت انسان

دومین سطح افتراق میان پارادایم‌های برهانی و تبیینی در ساحت انسان‌شناختی و در نحوه تعریف ماهیت، مبدأ و غایت انسان دینی آشکار می‌شود. در پارادایم برهانی، انسان در چهارچوب دوگانگی میان طبیعت سودمحور و گرایش فطری به حیات مدنی فهم می‌شود و موانع تحقق این فطرت از طریق عقل برهانی و تهذیب قابل رفع تلقی می‌گردد. در این نگاه، انسان موجودی متعالی با سرشتی الهی است که به‌طور پیشینی در مسیر کمال مطلق و تحقق «انسان کامل» جهت‌گیری دارد؛ ازاین‌رو کنش دینی پاسخی به فقر وجودی انسان و ضرورتی برای اتصال به حقیقت مطلق به‌شمار می‌آید. در مقابل، پارادایم تبیینی انسان را

موجودی دوگانه[1] می‌داند که میان تمایلات زیستی و الزامات اجتماعی در تنش قرار دارد و تنها از رهگذر مشارکت در حیات جمعی و تجربه «غلیان اجتماعی» فعلیت می‌یابد. در این چارچوب، دین نه پاسخ به فطرت، بلکه کارکردی تنظیمی دارد و غایت آن حفظ انسجام و بقای نظم اجتماعی است.

۳. تمایز معرفت‌شناختی: معیارهای شناخت و حقیقت

در ساحت معرفت‌شناختی، شکاف بنیادین پارادایم‌ها در تعیین منابع، حدود و معیارهای صدقِ دین، امکان هرگونه همگرایی را منتفی می‌سازد. در رویکرد برهانی، معرفت معتبر بر پایه تعاملِ عقل با وحی استوار بوده و مدعی دستیابی به یقین مطلق است؛ چراکه هماهنگی عقل و دین را ناشی از وحدت منشأ آن‌ها در حقیقت الهی می‌داند. درمقابل، رویکرد تبیینی با طرد هرگونه استدلال متافیزیکی، مشاهده تجربی «واقعیت‌های اجتماعی» را یگانه مبنای شناخت می‌شمارد و حقیقت را نه امری مطلق، بلکه محصول اجماع جمعی و کارکرد علّی پدیده‌ها تعریف می‌کند.

براین‌اساس، تمایز میان این دو پارادایم، تفاوتی بنیادین و غیرقابل تقلیل است؛ به‌نحوی‌که پذیرش روش‌های جامعه‌شناختی در چهارچوب برهانی، مستلزم نفی واقعیت مستقل الهی، و اتخاذ برهان متافیزیکی در دستگاه تبیینی، به معنای خروج از مدار تجربه‌گرایی است.

۶-٤. ارزیابی انتقادی مقاطع تفکیک در نگرش پارادایمیک به دین

ارزیابی انتقادی مقاطع تفکیک در نگرش پارادایمیک به دین نشان می‌دهد که هرچند جداسازی دقیق میان پارادایم‌های برهانی و تبیینی زمینه‌ساز صورت‌بندی چارچوب‌های تفکیکی و تحلیلی منسجم و منظم است، همین تمایزات سخت‌گیرانه در عین حال موجب

1. homo duplex.

بروز کاستی‌های نظری، تناقضات درونی و محدودیت‌های جدی روش‌شناختی می‌شوند. این امر توانایی تحلیل جامع از دین را کاهش داده و مانع از درک یکپارچه و چندساحتی این پدیده پیچیده می‌گردد؛ زیرا هر پارادایم با تمرکز بر مبانی مختص به خود، بخش‌هایی از واقعیت دینی را برجسته کرده و سایر ابعاد آن را به حاشیه می‌راند، در نتیجه چشم‌اندازی ناقص از کلیت دین به دست می‌دهد.

۱. نقد تمایز هستی‌شناختی: مسئله فروکاست یا نسبی‌گرایی

در سطح هستی‌شناسی، تفکیک پارادایم‌ها بر مبنای پذیرش یا انکار واقعیت متافیزیکی با یک ناسازگاری بنیادین مواجه است. در چارچوب برهانی، مطابق تقریر جوادی آملی (۱۴۰۱ ج، ص ۲۴)، «اصالت وجود» و «ضرورت واجب‌الوجود» به‌مثابه زیربنای هر واقعیت، بر پایه استدلال عقلی تثبیت می‌شود. در این افق، هر دستگاه نظریِ نافی این بنیان، ناگزیر به یکی از دو وضعیتِ نسبی‌گرایی یا تقلیل‌گرایی هستی‌شناختی میل می‌کند؛ برای مثال، در پارادایم تبیینی، امر قدسی به ساختارهای اجتماعی فروکاسته می‌شود. ناسازگاری مذکور از آنجا پدید می‌آید که این رویکردها، با وجود انکار واقعیت متافیزیکی، همچنان از مفاهیمی چون «حقیقت»، «معنا» و «واقعیت اجتماعی» بهره می‌گیرند، بی‌آنکه بتوانند مبنایی ضروری و غیرنسبی برای اعتبار این مفاهیم ارائه کنند. در نتیجه، بدون پذیرش سلسله‌مراتب وجود، بنیان هستی‌شناختی دین در سطح مفروضات اثبات‌نشده باقی می‌ماند و امکان دستیابی به معرفت یقینی مسدود می‌شود .در مقابل، نقدی که متوجه پارادایم برهانی است آن‌که استقرار پیشینیِ واقعیت واجب‌الوجود به‌منزله اصلی بدیهی، می‌تواند افق تجربیِ تحلیل را محدود سازد؛ به‌گونه‌ای که تکثر تاریخی ادیان، فرایندهای سکولاریزاسیون و حتی الحاد، نه به‌عنوان پدیده‌هایی مستقل و نیازمند تبیین، بلکه صرفاً به‌مثابه انحراف از حقیقت صورت‌بندی شوند. بدین‌سان، ظرفیت این پارادایم در واکاوی پویایی‌های تاریخی

دین کاسته می‌شود. بااین‌همه، پویایی‌بخشی مداوم به پدیده دین، اگر به نفی ثبات حقیقت بینجامد، راه را به نسبی‌گرایی و اختلال در اصول بدیهی می‌گشاید؛ چنان‌که نادیده‌گرفتن جایگاه افق تجربی و آزمون در ساحت علم نیز، در سوی دیگر طیف، از مسدودسازی پیشینیِ امکان بینش فرامادی حکایت دارد. مسئله دیگر به پارادایم تبیینی بازمی‌گردد. اتخاذ رویکردی تقلیل‌گرایانه در این پارادایم، دین را به «بازتاب» ساختارهای اجتماعی فرو می‌کاهد و به دور تبیینی می‌انجامد: اگر دین منشأ شکل‌گیری جامعه تلقی شود و در عین حال، جامعه منشأ دین دانسته شود، خاستگاه نهاییِ هیچ‌یک روشن نمی‌ماند. افزون بر این، چنین رویکردی در تبیین تجربه‌های دینیِ فردی و غیرجمعی با محدودیت مواجه است. به‌نقل از ریتزر (۱۹۹۱، ص ۵۰-۸۵)، از آنجا که دورکیم نسبت وثیقی میان خدا و جامعه برقرار می‌کند، مجال جهت‌گیری انتقادیِ مستقل برای بهبود کارکرد جامعه تضعیف می‌شود. همچنین یکی از محدودیت‌های روش‌شناختیِ جامعه‌شناسی دینِ دورکیم اتکای آن به داده‌های محدود چند قبیله بومی در استرالیاست. از نظر او، بررسی دقیق یک مذهب برای درک ماهیت اساسی دین کفایت می‌کند؛ حال آنکه تعمیم ویژگی‌های یک دین اولیه به کلیت ادیان و به‌طور عام به جایگاه و ساحت دین، نیازمند برهان و اثبات مستقل است.

۲ .نقد تمایز انسان‌شناختی: ناتوانی در حل تنش درونی انسان

نقد تمایز انسان‌شناختی میان پارادایم‌های برهانی و تبیینی زمانی برجسته می‌شود که روشن گردد تفکیک پارادایمی، در مقام حل تنش درونی انسان با کارآمدی کافی همراه نیست. در نگرش برهانی، این تنش در قالب دوگانه‌ای میان «طبیعت» و «فطرت» توضیح داده می‌شود و راه رفع آن از مجرای عقل برهانی، تزکیه و هدایت وحیانی صورت‌بندی می‌گردد؛ بنابراین، دستگاه نظری صرفاً توصیف‌گر نیست و امکان جهت‌دهی عملی به سوی تعالی را فراهم می‌کند. درمقابل، در پارادایم‌های غیر برهانی -به‌ویژه در رویکرد تبیینی- تنش مذکور اغلب

به سطح جبر اجتماعی فروکاسته می‌شود و مجالی برای تعالی فردیِ مستقل از ساختار جمعی باقی نمی‌گذارد؛ درنتیجه، این پارادایم‌ها صرفاً به بازنمایی وضعیت دوگانه انسان بسنده می‌کنند، بی‌آنکه سازوکار معتبر برای رفع آن ارائه دهند. پیامد چنین وضعیت آن است که «کمال انسانی» یا به کارکرد اجتماعی تقلیل می‌یابد یا در چهارچوب افق‌های ذهنی و نسبی محدود می‌شود .همچنین، تفکیک‌های انسان‌شناختی با تأکید یک‌سویه بر ساختار یا معنا، پیچیدگی و ظرفیت واقعیت انسانی را نادیده می‌گیرند. در قبال پارادایم برهانی، این ایراد مطرح می‌شود که تأکید بر فطرت ثابت و جهت‌گیری ذاتی انسان می‌تواند به نوعی ذات‌گرایی جبرآمیز بینجامد؛ به‌نحوی‌که انکار عقلانی یا تکثر باورها، تبیین مستقل و روشنی نیابد و در عمل، فطرت به سطح کارکردهای محدود فرومی‌کاهد. درعین‌حال، مدافعان پارادایم برهانی بر این نکته تأکید می‌کنند که ظرفیت فطرت انسانی با برهان بر خلاف خود تنافی ندارد و کمالِ فطرت، بالقوه است و فعلیت آن وابسته به بینش و عمل انسان است. افزون بر این، در رویکرد تبیینی، تعریف انسان درون نیروهای اجتماعی به «فرااجتماعی‌سازی» می‌انجامد و کنشگر خلاق -ازجمله پیامبر یا مصلح دینی- که توان گسست از ساختارهای مسلط دارد، در این چهارچوب جایگاهی نمی‌یابد.

۳. نقد تمایز معرفت‌شناختی: بحران یقین و اعتبار معرفت

نقد تمایز معرفت‌شناختی میان دو پارادایم، به بروز بحران در امکان تحقق یقین و اعتبار معرفت دینی منتهی می‌شود. در نگرش برهانی، یقین حاصل انطباق معرفت با نفس‌الامر واقع و تحقق برهانی است؛ عقل در تعامل با وحی به کمال می‌رسد و معیار صدق، مطابقت با حقیقت عینی تلقی می‌شود. درمقابل، پارادایم تبیینی با فروکاست معرفت به «بازنمایی‌های جمعی»، آن را به سطح توافق اجتماعی تقلیل می‌دهد. بدین‌ترتیب، رابطه میان ذهن و عین تثبیت نمی‌گردد و معرفت دینی در حد برداشت‌های نسبی و تفسیرهای

جمعی باقی می‌ماند. بدین‌ترتیب، این پارادایم قادر به تحقق «علـم دینـی یقینـی» نیسـت و پیشرفت معرفت‌شناسی دین را در سطحی غیرقطعی متوقف می‌سازد.

۷. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی نهایی، این پـژوهش نشـان داد کـه اخـتلاف میـان رویکردهـای «برهـانی» و «تبیینی» در دین‌پژوهی، اختلافی سطحی یا صرفاً ناظر به نتـایج تجربـی نیسـت، بلکـه بـه لایه‌های عمیق‌تری از مبادی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی بازمی‌گردد که هر پارادایم براساس آن‌ها، پیشاپیش موضوع دین، روش فهم آن و افق اعتبار معرفتی خویش را تعیین می‌کند. مقایسه تطبیقـی آراء جـوادی آملـی و امیـل دورکـیم نشـان داد کـه ایـن دو پـارادایم، نـه رقیـب درون یـک چهـارچوب واحـد، بلکـه دو منطـق تفسـیری متمـایز بـا «دروازه‌بان‌های مفهومی» متفاوت‌اند که امکان تقلیل یکی به دیگری را منتفی می‌سـازد .در سطح هستی‌شناسی، پارادایم برهـانی بـا اتکـاء بـه اصـالت و تشـکیک وجـود و ضـرورت واجب‌الوجود، دین را واقعیتی عینی، مستقل و قدسی تلقی می‌کند که حیثیت آن پیش از هر تبیین اجتماعی تثبیت شده است. در مقابل، پارادایم تبیینی با تعلیق ساحت متافیزیکی، امـر قدسی را به بازنمایی نمادین واقعیت اجتماعی فرو می‌کاهد. یافته‌های پژوهش نشان داد کـه این تعلیق، هرچند امکان تحلیل کارکردهای اجتماعی دین را فراهم می‌کند، اما در نهایت به نوعی تقلیل‌گرایی هستی‌شناختی و دور تبیینی می‌انجامد و تـوان تبیـین منشـأ نهـایی دیـن و تجربه‌های دینی غیرجمعی را محدود می‌سازد. در سطح انسان‌شناسی، اختلاف دو پارادایم در نحوه مواجهه با تنش درونی انسـان آشـکار می‌شـود. رویکـرد برهـانی بـا صـورت‌بندی دوگانگی طبیعت و فطرت و پیوند آن با عقل و وحی، نه‌تنها ایـن تـنش را توصـیف می‌کنـد، بلکه سازوکاری هنجاری برای رفع آن و تحقق کمال انسانی ارائه می‌دهد. درمقابل، رویکرد

تبیینی با فروکاست انسان به کنشگر اجتماعی، این تنش را در چارچوب جبرهای ساختاری حل‌نشده باقی می‌گذارد و افق تعالی فردی مستقل از ساختار جمعی را تضعیف می‌کند. نقد ذات‌گرایی جبرآمیز نسبت‌داده‌شده به پارادایم برهانی نیز نشان داد که فطرت در این دستگاه نه یک امر بالفعل و تحمیلی، بلکه ظرفیتی بالقوه است که فعلیت آن وابسته به آگاهی و کنش انسان است. در سطح معرفت‌شناسی، تمایز پارادایمی به بحران یقین منتهی می‌شود. پارادایم برهانی با تعریف برهان به‌مثابه ضامن مطابقت ذهن و عین و با تنظیم سلسله‌مراتبی نسبت عقل و وحی، امکان تحقق معرفت یقینی دینی را فراهم می‌سازد. درمقابل، پارادایم تبیینی با تقلیل معرفت به بازنمایی‌های جمعی، معیار صدق را به اجماع اجتماعی فرو می‌کاهد و بدین‌ترتیب، از تضمین حقیقت معرفت دینی ناتوان می‌ماند. این وضعیت، معرفت دینی را در افق احتمالات و تفاسیر نسبی متوقف می‌سازد. برآیند این تحلیل‌ها نشان می‌دهد که نه طرد کامل رویکرد تبیینی موجه است و نه فروکاست دین به آن. پدیده دین دارای لایه‌های وجودی متعددی است که لازم است جمیع ابعاد نظری در قبال آنها مورد توجه قرار گیرد. بنابراین، به‌جای طرد متقابل پارادایم‌ها، باید به‌دنبال تدوین چهارچوبی بود که در آن هر پارادایم جایگاه خود را در قبال دین بازشناخته و بدین وسیله از امپریالیسم روش‌شناختی و نسبی‌گرایی نظری دوری گردد. راه‌حل، اتخاذ یک رویکرد فراروش‌شناختی و دیالکتیکی است که در آن، روش برهانی به‌عنوان مبنای کشف حقیقت و تأمین عینیت و قطعیت دین حفظ شود و روش تبیینی در جایگاه تحلیل لایه‌های اجتماعی، تاریخی و کارکردی دین به‌کار گرفته شود. در چنین چارچوبی می‌توان به نظریه‌ای جامع در دین‌پژوهی دست یافت که هم به حقیقت دین وفادار باشد و هم به پیچیدگی‌های عینی و تاریخی تحقق آن توجه داشته باشد.

کتابنامه

*** قرآن کریم.**

۱. ابن‌سینا (۱۹۵۶). **الشفاء (المنطق)، کتاب البرهان**، تحقیق ابوالوفا تفتازانی. قاهره: المطبعة الامیریة.

۲. ـــــــــــ (۱۹۶۰). **الإشارات و التنبیهات (با شرح خواجه نصیرالدین طوسی)**، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره: دارالمعارف.

۳. بنتون، تد و کرایب، یان. (۱۳۸۴). **فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی**. ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد. تهران: نشر آگه.

۴. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۵). **روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی**. قم: کتاب فردا.

۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). **تفسیر موضوعی قرآن کریم، جلد ۱۴ (صورت و سیرت انسان در قرآن)**.قم: مرکز نشر أسراء.

۶. ـــــــــــ (۱۳۸۴ الف). **تسنیم**، قم: مرکز نشر أسراء.

۷. ـــــــــــ (۱۳۸۴ ب). **تفسیر موضوعی قرآن کریم، جلد ۱۲ (فطرت در قرآن)**. قم: مرکز نشر أسراء.

۸. ـــــــــــ (۱۳۸۴ ج). **تفسیر موضوعی قرآن کریم، جلد ۱۳ (معرفت‌شناسی در قرآن)**، قم: مرکز نشر أسراء.

۹. ـــــــــــ (۱۳۸۷). **دین‌شناسی**، قم: مرکز نشر أسراء.

۱۰. ـــــــــــ (۱۳۸۸). **ادب فنای مقربان**، قم: مرکز نشر أسراء.

۱۱. ـــــــــــ (۱۳۸۹ الف). **انتظار بشر از دین**، قم: مرکز نشر أسراء.

۱۲. ـــــــــــــ (۱۳۸۹ ب). **تفسیر موضوعی قرآن کریم، جلد ۱۷ (جامعه در قرآن)**، قم: مرکز نشر أسراء.

۱۳. ـــــــــــــ (۱۴۰۰)، **منزلت عقل در هندسه معرفتی دینی**، قم: مرکز نشر أسراء.

۱۴. ـــــــــــــ (۱۴۰۱ الف). **شریعت در آینه معرفت**، قم: مرکز نشر أسراء.

۱۵. ـــــــــــــ (۱۴۰۱ ب). **علم دینی**. تهران: دانشگاه تهران.

۱۶. ـــــــــــــ (۱۴۰۱ ج). **تبیین براهین اثبات خدا تعالی شأنه**، قم: مرکز نشر أسراء.

۱۷. فارابی، ابونصر (۱۹۸۷). **المنطقیات عند الفارابی (کتاب البرهان)**، تحقیق ماجد فخری، بیروت: دارالمشرق.

۱۸. لیتل، دانیل. (۱۳۸۰). **تبیین در علوم اجتماعی**. ترجمه عبدالکریم سروش. تهران: صراط.

۱۹. واخ، یوخیم. (۱۳۷۶). **روش مطالعه در جامعه‌شناسی دین**. ترجمه سیدمحمد ثقفی. تهران: معرفت.

۲۰. همیلتون، ملکم. (۱۳۷۷). **جامعه‌شناسی دین**. مترجم محسن ثلاثی. تهران: تبیان.

21. Aristotle. (1989). **Prior Analytics**, translation by Robin Smith, Hackett Publishing.

22. Alston, W. P. (1991). **Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience**. Cornell University Press.

23. Barbour, I. G. (1974). **Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion**. Harper & Row.

24. Carter, S., & New, C. (Eds.). (2004).**Making Realism Work: Realist Social Theory and Empirical Research**. Routledge.

25. Comte, A. (1853). **The positive philosophy of Auguste Comte** (H. Martineau, Trans.). John Chapman.

26. Crotty, M. (1998). **The Foundations of Social Research: Meaning and Perspective in the Research Process**. Sage Publications.

27. Descartes, R. (1985). **The Philosophical Writings of Descartes**.Cambridge University Press edition translated by Cottingham, Stoothoff, and Murdoch.

28. Descartes, R. (1641/1996). **Meditations on First Philosophy**. Cambridge University Press.

29. Dilthey, W. (1911). **The Types of Worldviews and Their Formation in Metaphysical Systems**. In Selected Writings.

30. Durkheim, É. (1913-1914). **Pragmatism and Sociology**.Lectures delivered 1913–1914; published posthumously.

31. Durkheim, É. (1914). **The Dualism of Human Nature and Its Social Conditions**.

32. Durkheim, É. (1982). **The Rules of Sociological Method** (W. D. Halls, Trans.). Free Press.

33. Durkheim, É. (1995). **The Elementary Forms of Religious Life** (K. E. Fields, Trans.). Free Press.

34. Durkheim, É., & Mauss, M. (1903). **Primitive Classification**.

35. Hick, J. (1989). **An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent**. Yale University Press.

36. Kant, I. (1781/1998). **Critique of Pure Reason**. Cambridge University Press.

37. Locke, J. (1689/1975). **An Essay Concerning Human Understanding**. Oxford University Press.

38. Mauss, M. (1938). "Une caté gorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi'". **Journal of Psychology**, 35, 1-25.

39. Mü ller, F. M. (1873). **Introduction to the Science of Religion**.

40. Ritzer, G. (1991). **Metatheorizing in Sociology**. Lexington

41. Scheler, M. (1928). **Die Stellung des Menschen im Kosmos**. Francke.

42. Tylor, E. B. (1871). **Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom**. J. Murray.