

مؤلفه‌های امکان‌ساز جامعیت دین و تأثیر آن در علم دینی؛ مطالعه موردی اسلام

حمید خدابخشیان خوانساری^۱

چکیده

بحث از جامعیت دین و اثبات آن برای دینی خاص، یکی از مباحث بنیادین دین‌شناختی به‌شمار می‌رود که در حوزه‌های گوناگون مرتبط با دین، مانند استنباط احکام، طراحی نظام‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی مبتنی بر دین و تولید علوم انسانی دینی، نقشی تعیین‌کننده دارد. اثبات جامعیت دین، پیش‌تر بر اثبات امکان جامعیت دین مبتنی است و این امکان به وجود ویژگی‌هایی در عرصه‌هایی مانند پدیدآور، محتوا و زبان دین وابسته است. این پژوهش با ارائه سازوکاری نو برای تحلیل جامعیت دین، با بهره گرفتن از روش عقلی و تحلیلی به بررسی این ویژگی‌ها در عرصه‌های نام‌برده پرداخته و با تطبیق ویژگی‌های دین اسلام، امکان جامعیت آن را نتیجه گرفته است. این نوع نگاه به جامعیت آثار و نتایجی در «علم دینی» به‌دنبال خواهد داشت که در بخش پایانی نوشتار به برخی از آنها اشاره شده است.

واژگان کلیدی: قلمرو دین، انتظار بشر از دین، واقع‌گرایی هستی‌شناختی، منشأ دین، زبان دین

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

✉ khodabakhshian@iki.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0003-4190-1940> 

۱. مقدمه

حیات بشر مشتمل بر ساحت‌های گوناگون فردی و اجتماعی و انواع روابطی است که در این ساحت‌ها شکل می‌گیرند. روابط انسان با خود، معبود، طبیعت و جامعه، به زندگی او شکل می‌دهند. اینکه آموزه‌های دین ناظر به ارتباط میان انسان با معبودش است، امری پذیرفته‌شده و خدشه‌ناپذیر است ولی اینکه آیا قلمرو دین ساحت‌های دیگر زندگی را نیز دربر می‌گیرد یا خیر، مناقشاتی میان اندیشمندان پدید آورده است. پژوهش‌های مرتبط با این موضوع را در یک تقسیم کلی می‌توان در دو دسته «دین حداقلی» و «دین حداکثری» جای داد. طرفداران دین حداقلی حوزه نفوذ دین را تنها در امور فردی و رابطه فرد با خداوند پذیرفته و دخالت دین در دنیای مردمان را ناممکن، ناروا یا بدون مصداق دانسته‌اند (ر.ک. سروش، ۱۳۷۸، ص ۸۳)؛ در مقابل، باورمندان به دین حداکثری، آموزه‌های دین را به تبیین رابطه فرد با خداوند منحصر ندانسته و گستره دین را دربردارنده همه ساحت‌های زندگی بشر دانسته‌اند.

قرآن کریم دین اسلام را دینی کامل دانسته (مائده: ۳) و رسول گرامی آن را خاتم پیامبران (احزاب: ۴۰) خوانده است. مقتضای خاتمت این است که پیامبران پیشین و کتاب‌های ایشان را تصدیق کند تا تکمیل‌کننده جریان تاریخی ارسال پیامبران باشد (مائده: ۴۸)، و آموزه‌های این دین همه آنچه انسان‌ها در مسیر هدایت به آن نیاز دارند را تبیین کند (نحل: ۸۹). روایات اسلامی، در تأیید و تکمیل این معنا، قرآن کریم را کتابی دانسته‌اند که گذشت زمان موجب کهنگی آن نمی‌شود، بلکه در هر عصری گویی به‌تازگی ایجاد شده و برای هر قومی نوآوری و خرمی دارد (ابن بابویه، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۷ و ۱۳۰). دیدگاه رایج در میان عالمان دین اسلام نیز بر این است که اسلام برای شئون گوناگون زندگی انسان، از نظام‌های معرفتی و اجرایی برخوردار است و در ابعاد اجتماعی و سیاسی دارای برنامه است (ر.ک. امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۱۷)؛ ازسوی دیگر مقایسه آموزه‌های دین اسلام با سایر ادیان ادعای جامعیت آن را، دست‌کم به‌صورت نسبی، اثبات می‌کند. آموزه‌های دین اسلام با آنچه از تعالیم سایر ادیان به دست ما رسیده، گستره وسیع‌تری دارند؛ برخلاف مسیحیت کنونی که تنها سعادت اخروی را در نظر گرفته و سعادت دنیوی و الزامات آن را نادیده می‌گیرد (ر.ک. لاک، ۱۳۸۳، ص ۵۰)، و برخلاف آیین تحریف‌شده یهود، که دین را به ملتی خاص منحصر ساخته (ر.ک. ناس، ۱۳۷۵، ص ۵۳۸)، اسلام سعادت هردو جهان را درنظر گرفته و پیامبر آن به‌سوی همه مردم فرستاده شده است (سبا: ۲۸).

۱-۱. بیان مسئله

با گذر زمان، تحولاتی در زندگی بشر پدید می‌آید و نیازها و مسائل پیش‌روی انسان با نیازهای انسانی که در عصر فروفرستادن دین می‌زیسته، متفاوت می‌شود. ازسوی دیگر قومیت، زبان، فرهنگ و جغرافیای متفاوت و گوناگون، هریک شرایط و اقتضائات خود را می‌طلبد. بااین‌وجود، چگونه می‌توان از دین جامع سخن گفت و چتر آن را بر دنیای مردم این زمان و حتی آیندگان گستراند؟ آیا از اساس

ممکن است دینی جامع پدید بیاید؟ در این نوشتار در پی پاسخ به این پرسش هستیم ولی نه از راه بررسی محتوای آموزه‌های دین و سنجش ادعای ورود تعالیم آن به عرصه‌های گوناگون زندگی بشر، بلکه این مسیر را از طریق بررسی امکان جامعیت دین خواهیم پیمود؛ به این معنا که ابتدا مؤلفه‌هایی را بر خواهیم شمرد که جامع بودن یک دین به آن‌ها وابسته است. سپس از آنجا که ادعای جامعیت دین اسلام، به‌ویژه در دوره اخیر، به‌طور پررنگی مطرح شده است، وجود این مؤلفه‌ها در دین اسلام را خواهیم آزمود؛ به این معنا که آیا مؤلفه‌های امکان‌ساز جامعیت یک دین در دین اسلام وجود دارد یا خیر. جامعیت یکی از مبانی دین‌شناختی علم دینی به‌شمار می‌رود، اما مؤلفه‌های امکان‌ساز جامعیت لاجرم تأثیراتی در حوزه علم دینی در پی دارد که در بخش پایانی اشاراتی به آن شده است. روش به‌کار رفته در این پژوهش در استخراج مؤلفه‌ها روش عقلی و تحلیلی است. در تطبیق مؤلفه‌ها بر دین اسلام به دلایل و شواهد آشکار و قابل‌پذیرش برای همگان استناد شده و در مباحث زبانی از اصول مسلم و پذیرفته‌شده با منشأ عقلایی، بهره‌برداری شده است. فرضیه پژوهش حاضر این است که دین جامع، امری ممکن است و مؤلفه‌های امکان‌ساز جامعیت، در دین اسلام تحقق یافته‌اند.

گفتنی است اگرچه تمرکز این مقاله بر استخراج مؤلفه‌های امکان‌ساز جامعیت دین و تطبیق آن بر دین اسلام است و نه نقد آرای معاصر، اما ذکر این نکته ضروری است که توجه به این مؤلفه‌ها خود می‌تواند پاسخی ضمنی به دیدگاه‌هایی باشد که با اصرار بر تاریخمندی دین و برجسته‌سازی نقش مؤلفه‌های بشری در آن، اسلام را دارای تکون تاریخی-تدریجی می‌دانند (سروش، ۱۳۷۸، ص ۲۱؛ فنایی، ۱۳۹۴، ص ۳۶۳) و امکان تحقق عینی جامعیت به‌معنای مورد نظر این پژوهش را به چالش می‌کشند.

۱-۲. اهمیت بحث از جامعیت دین

پژوهش در قلمرو دین و جامع دانستن آن یکی از مباحثی است که از روزگاران قدیم مورد توجه اندیشمندان و متکلمان اسلامی بوده است (در بخش مفهوم‌شناسی به برخی از این‌ها اشاره خواهد شد). علم کلام و فلسفه دین را می‌توان جایگاه اصلی این بحث به‌شمار آورد ولی نتیجه حاصل از آن در بسیاری از حیطه‌های مرتبط با دین، اثرگذار خواهد بود. برای نمونه ضرورت «تشکیل حکومت دینی» و در پی آن ایجاد ساختارهای دینی در حکمرانی و اداره جامعه را می‌توان بر این مبنا استوار دانست. همچنین این مبنا، یکی از مبانی دین‌شناختی «علم دینی» است و بدون باور به آن نمی‌توان از تأثیر نظام‌مند مبانی دینی در علم، به‌ویژه در علوم انسانی سخن گفت. اما پیمودن این مسیر از راه بررسی امکان جامعیت، راه نویی است که نتایج حاصل از آن در تولید علم دینی تأثیرگذار خواهد بود.

۱-۳. پیشینه و امتیاز پژوهش

در پاسخ به این پرسش که «گستره دین تا کجاست و آیا چتر دین بر دنیای مردم نیز گسترده است یا خیر؟» دیدگاه‌هایی مطرح شده و باور به «جامعیت دین» یکی از این دیدگاه‌ها است. آثار فراوانی که در

این زمینه نگاشته شده معمولاً ذیل عنوان «قلمرو دین» یا «انتظار بشر از دین» شکل گرفته‌اند. در این میان آثاری که به دنبال اثبات اندیشه جامعیت بوده‌اند یا به دیدگاه‌های کلامی‌ای وابسته‌اند که ورود دین به شئون گوناگون زندگی بشر را ضروری می‌دانند یا به ادله درون‌دینی همچون کمال و خاتمیت دین اسلام استناد جسته‌اند و جهان‌شمولی آن را نیز نتیجه گرفته‌اند.

ویژگی پژوهش حاضر این است که دفاع از این نظریه را مفروض نداشته، به توصیف آن نیز بسنده نکرده است، بلکه با تحلیل عقلی و بدون بهره‌گرفتن از گزاره‌های دینی به واکاوی مؤلفه‌های امکان‌ساز جامعیت دین پرداخته، سپس با تطبیق این مؤلفه‌ها بر دین اسلام به قضاوت نشسته است. برگرفتن این روش هم ابعاد بیشتری از اندیشه جامعیت را آشکار می‌سازد و هم آن را در خصوص دین اسلام می‌آزماید. بنابراین نوآوری این نوشتار در ارائه ادعای جدید نیست، بلکه در به‌کار گرفتن روش تحلیلی تازه‌ای است که در نهایت پیامدهایی در علم دینی نیز خواهد داشت. ارائه دسته‌بندی نو از مؤلفه‌های مورد اشاره و برشمردن واقع‌گرایی به‌عنوان مؤلفه‌ای تأثیرگذار در بحث را می‌توان از نوآوری‌های دیگر این پژوهش برشمرد.

۲. تبیین مفاهیم

۲-۱. دین

به واسطه تنوع آنچه انسان‌ها دین نامیده‌اند، در تعریف دین اختلافات فراوانی پدید آمده است. فیلسوفان دین همواره کوشیده‌اند تعریفی ارائه دهند که شامل همه نوع عقیده، مسلک و پرستشی باشد (برای نمونه ر. ک. پترسون و هاسکر، ۱۳۸۳، ص ۲۰). در اینجا از سویی رودرروی تعاریف متنوع و ناهمگونی از دین هستیم و از سوی دیگر با موضوعی سروکار داریم که تبیین مفهوم دین در آن ضروری است. مدعی هستیم که مسئله جامعیت تنها با مفهوم خاصی از دین قابل طرح و بررسی است؛ ولی این نکته پیش از بررسی مفهوم جامعیت آشکار نخواهد شد.

۲-۲. جامعیت دین

هنگامی که مجموعه‌ای از معارف یا یک نظام معرفتی را به جامعیت توصیف می‌کنیم، در واقع از وجود نوعی نگاه همه‌جانبه‌نگر حکایت کرده‌ایم. برای نمونه جامع‌بودن یک اندیشه یا نظام فکری به معنای آن است که آن اندیشه یا نظام فکری، به ابعاد گوناگون موضوع مورد مطالعه خود پرداخته و همه جنبه‌هایی را که صلاحیت اظهار نظر درباره آن داشته، بررسی کرده است. سخن گفتن از «جامعیت دین» نیز به معنای آن است که دین به همه اموری که با آن مرتبط است، پرداخته، درباره آن‌ها دیدگاهی مطرح ساخته یا حکمی صادر کرده است. دیدگاه‌ها درباره مفهوم جامعیت دین را در دو دسته می‌توان جای داد:

۱. بشر در حیات فردی و اجتماعی خود نیازهای گوناگونی دارد و در همه این زمینه‌ها محتاج راهبری است. نیاز به هدایت در امور عبادی تنها گوشه‌ای از این نیازهاست و دین نمی‌تواند نسبت به

سایر نیازهای بشر مانند نیاز به خوراک و پوشاک و مسکن ساکت باشد، چه رسد به اخلاق و سیاست. برای اثبات این نگاه حداکثری چنین استدلال آورده‌اند که بشر برای ادامه حیات ناچار به برآوردن نیازهای مادی خود است و به دانستن علوم و مهارت‌آموزی وابسته است. از آنجاکه تکیه بر تجربه برای دانستن این امور، گاه انسان را با آسیب‌ها و خطرهایی روبه‌رو می‌سازد و گاه عمر یک انسان برای تجربه‌اندوزی کافی نیست، پس بعثت پیامبران افزون بر فوایدی که در معنویت، اخلاق و سیاست دارد، برای پاسخگویی به سایر نیازهای بشر و حتی آموزش علوم و فنون سودمند، واجب است (رازی، ۱۴۰۵، ص ۳۶۱-۳۶۴)؛ همچنین برخی با استناد به آیه «تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) بر این باورند که پاسخ همه نیازهای انسان و علم گذشتگان و آیندگان همه در قرآن موجود است. از چنین رویکردی نسبت به معارف قرآن به «جامعیت مطلق قرآن» تعبیر می‌کنند (ر.ک. غضنفری، ۱۳۹۶).

بر این دیدگاه نقدهایی وارد شده است از جمله اینکه نصیرالدین طوسی وجود انبیا را جهت تکمیل اشخاص و تکمیل نوع انسانی ضروری دانسته است، نه برای آموزش طب یا آموزش طبیعت گیاهان و درجات افلاک (ر.ک. طوسی، ۱۳۰۵ ق، ص ۳۶۷). استناد به آیه مورد اشاره نیز ناتمام است؛ زیرا قرآن در محدوده ظواهر الفاظ بیانگر همه چیز و پاسخگو به همه نیازهای انسان، از جمله نیازهای مادی و خواص آشامیدنی‌ها و خوردنی‌ها و آموزش علوم و فنون گوناگون نیست. مفسران در تفسیر این آیه تصریح دارند که قرآن بیانگر همه چیزهایی است که به امر هدایت بازمی‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ذیل نحل: ۸۹) یا هرچه که به امور دینی مرتبط است (طبرسی، ۱۳۷۲، ذیل النحل: ۸۹). دلیل دیگری که ضعف این دیدگاه را آشکار می‌سازد توجه به هدف آفرینش انسان، یعنی کمال و قرب الهی و ضرورت وجود دین برای نیل به این هدف است. انسان با استفاده از قوایی که در خلقت او نهاده شده است و با تکیه بر عقل و تجربه، توان مهار طبیعت و آموختن و آموزش علوم و فنون را دارد ولی از ترسیم راه رسیدن به هدف آفرینش ناتوان است. در واقع دین آمده است تا چیزی را بیاموزد که بشر در فهم آن خودکفا نبوده و نخواهد بود. (ر.ک. جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۵۰۵، ذیل بقره: ۱۵۱).

۲. تصویر دیگر از دین جامع آن است که دین، متناسب با هدف خود، رئوس مطالب و اصول همه معارف مورد نیاز بشر را در اختیار او قرار دهد و بشر با در اختیار داشتن قوایی همچون عقل و با بهره‌گیری از روش‌های مناسب، از اصول ارائه‌شده بهره گرفته و احکام، معارف و علوم مورد نیاز خود را به‌دست آورد. در اینجا سخنی از آموزش علوم و فنون سودمند نیست و امور انسان تا آنجا که به دین مرتبط نیست، بر عهده خود انسان‌ها نهاده شده است ولی دین در حوزه امور مرتبط با هدایت و سعادت ابدی بشر، ولو با ترسیم خطوط کلی دخالت کرده و بی‌تفاوت نبوده است. این معنا از جامعیت، نافی تلقی عامیانه‌ای است که در هر مسئله و معضل فردی یا اجتماعی، نسخه‌ای آماده را از دین انتظار می‌کشد، یا بیان واقعیت‌های فیزیکی، شیمیایی، امور مرتبط با ساختمان بدن انسان و سلامت جسم و روان او، خواص ادویه و

سم‌شناسی و امثال آن را از وظایف دین می‌داند. در برابر این تلقی دیدگاهی است که رفتارها و افعال اختیاری انسان را از آن جهت که در دایره داوری ارزشی قرار می‌گیرند و به سعادت یا شقاوت انسان می‌انجامند، زیرمجموعه احکام و ارزش‌های دین می‌شمارد. در این دیدگاه «دین از آن نظر که همه مسائل فردی و اجتماعی انسان را در بر می‌گیرد، شامل روابط انسان با خدا، روابط انسان با انسان‌های دیگر در تمام عرصه‌های اجتماعی، تربیتی، مدیریتی، اقتصادی، حقوقی، سیاسی و بین‌المللی، و روابط انسان با طبیعت و محیط زیست می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱).

امکان‌سنجی جامعیت دین در این نوشتار براساس مفهوم دوم شکل گرفته است و مؤلفه‌هایی که برخوایم شمرد، اساساً امکان چنین جامعیتی را می‌توانند اثبات کنند. گفتنی است جامعیت با دو مفهوم «جهان‌شمولی»، به معنای عدم محدودیت مکانی و جغرافیایی و «جاودانگی»، به معنای برخورداری از امتداد زمانی و محدود نشدن در زمان خاص، ملازم است.

۳-۲. دین در این نوشتار

براساس آنچه در تبیین مفهوم دین و جامعیت دین گفته شد، دین دارای آموزه‌ها و دستوراتی است که اعتقاد و عمل به آن‌ها تأمین‌کننده هدایت و سعادت بشر است. این معنا در ضمن پرستش تحقق می‌یابد که افزون بر اظهار بندگی، با فرمان‌برداری همراه است؛ بنابراین دین را مجموعه‌ای از باورها و دستورات عملی متناسب با این باورها می‌دانیم که هدف آن هدایت و سعادت بشر است. دینداری نیز با دو رکن تحقق می‌یابد: (۱) اعتقاد به آنچه در دین مقدس دانسته شده؛ (۲) اظهار بندگی در برابر آن امر مقدس و اطاعت از او. دین در این معنا افزون بر اینکه از مجموعه‌ای از باورها تشکیل شده، الزاماتی برای تأمین سعادت بشر در خود دارد. باورها بیان‌کننده هست‌ها و نیست‌هایند، که می‌توانند اعتقادات کلامی، ارزش‌ها یا حقایق عالم باشند و الزامات بایدونبایدها را بیان می‌کنند، که می‌توانند مناسک، دستورات اخلاقی یا حقوقی باشند.

براساس این مفهوم، ادیان بسیاری از شمول این پژوهش خارجند؛ مانند ادیانی که به محوریت پرستش امری مقدس باور ندارند؛ یا ادیانی که به قوم و طایفه‌ای خاص منحصر هستند و خود ادعای جهان‌شمولی ندارند. ادیان بدون شریعت، یعنی ادیانی که برای زیست دینی یا اخلاقی دستورالعمل یا برنامه‌ای ندارند نیز از شمول مفهوم ارائه‌شده، خارج می‌شوند.

۴-۲. علم دینی

علم دینی در نگاه سنتی به علومى همچون کلام، تفسیر، علوم قرآنی، فقه و اصول فقه اطلاق می‌شود؛ دانش‌هایی که وظیفه تبیین، اثبات، دفاع و تفسیر محتوای دین را بر عهده دارند. اما در دوره اخیر مراد از علم دینی، علمی از علوم رایج است که دین در آن تأثیر گذاشته و حضور یافته است. این حضور را نباید تنها یک حضور اخلاقی و کنترلی در کاربرد علم پنداشت، بلکه آن را باید در تأثیر در شکل گرفتن

مسائل علم و پاسخ به آنها بر مبنای دین دانست. دانش‌هایی مانند مدیریت، اقتصاد، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی از مصادیق بارز دانش‌هایی هستند که می‌توانند شکل دینی داشته باشند.

۳. مؤلفه‌های امکان‌ساز جامعیت دین

بیاید تصور کنیم هیچ دینی ادعای جامعیت ندارد و فرض کنیم که قرار است دینی جامع پدید آید. این دین باید از چه ویژگی‌هایی برخوردار باشد تا جامعیت آن را محقق سازد؟ در اینجا می‌توان عناصر گوناگونی را برشمرد؛ برای نمونه منابع معرفتی دین جامع، کدام ویژگی‌ها را باید دارا باشند؛ فهم درست محتوای دین جامع چگونه محقق می‌شود و نقش عقل در این زمینه چیست؛ پویایی این دین و پاسخگویی آن به رویدادهای نوپدید چگونه محقق می‌شود؛ آیا عناصری همچون عدالت و پابندی به اخلاق نقشی در نشر، پیاده‌سازی و مانایی دین جامع دارند یا خیر؛ ضمانت اجرای دین جامع چیست و آیا تشکیل حکومت دینی در آن نقش دارد یا خیر. آنچه برشمرده شد مؤلفه‌هایی است که پس از پدیدآمدن دین قابل طرح است و به مقام فهم، پیاده‌سازی یا اجرای دین مرتبط است، اما مؤلفه‌هایی نیز وجود دارند که بر این مقام مقدمند و در واقع ویژگی‌هایی برای عناصر قوام‌بخش دین به‌شمار می‌روند. منظور از عناصر قوام‌بخش، اموری است که بدون وجود هر یک اساساً دین به معنای مورد نظر این نوشتار وجود نخواهد داشت. این عناصر عبارتند از پدیدآور، محتوا و ابزار انتقال محتوای دین. اگر این عناصر از ویژگی‌هایی که برشمرده خواهد شد برخوردار باشند، قابلیت ایجاد دین جامع را خواهند داشت. براین اساس ویژگی‌های امکان‌ساز جامعیت دین در این مقام در سه ساحت قابل بررسی است: (۱) ویژگی‌های پدیدآورنده و علت فاعلی که پدید آوردن دین جامع را برای او امکان‌پذیر می‌سازد؛ (۲) ویژگی‌های محتوای دین که به واسطه آن‌ها فرامکانی، فرازمانی و همه‌جانبه به‌شمار خواهد رفت؛ (۳) ویژگی‌های ابزار انتقال معرفت دینی یا همان زبان دین که پیام و معارف دین را به مخاطبان هنگامه پدیدارشدن دین و به دیگری فراتر از آن مکان و زمان، منتقل خواهد کرد.

۳-۱. ویژگی‌های پدیدآورنده دین

دینداری از موضوعات پر دامنه در میان پژوهشگران بوده است. دیرینه‌شناسان قدمت پیدایش دین و دینداری را به قدمت پیدایش بشر دانسته و پژوهشگران از زوایای گوناگون به آن پرداخته‌اند. یکی از مهم‌ترین زوایای بحث درباره دین، پرسش از خاستگاه آن است. برخی جامعه‌شناسان، روان‌شناسان و مردم‌شناسان با روش علمی (تجربی)، بر منشأ طبیعی دین تأکید و نظریات گوناگونی در این زمینه مطرح کرده‌اند؛ برخی عوامل روانی و برخی دیگر عوامل اجتماعی را منشأ پیدایش دین برشمرده‌اند. در این میان عده‌ای دین را دارای کارکردهایی مثبت در زندگی بشر دانسته، برخی دیگر بر آثار منفی دین پای فشرده‌اند (ر.ک. همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۱۴۳). در مقابل، دیدگاه‌هایی منشأ دین را الهی می‌دانند و

میان دلیل گرایش به دین که می‌تواند عاملی روانی یا اجتماعی باشد و علت پیدایش دین که خواست و اراده خالق بر هدایت بشر به سوی سعادت و کمال است، تفکیک می‌کنند (ر.ک. قائمی‌نیا، ۱۳۷۹، ص ۱۸-۱۳). در اینجا مراد از «منشأ دین» علت پیدایش یا همان علت فاعلی دین است. با توجه به اینکه دین را پدیده‌ای مشتمل بر باورها و بایدها می‌دانیم، پرسش فرعی در این بخش این است که پدیدآورنده چنین محتوایی، چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد تا بتواند دینی «جامع» را پدید آورد؟

پدیدآورنده دین جامع باید از علم و احاطه‌ای همه‌جانبه و کامل به ابعاد وجودی انسان برخوردار باشد، آغاز و انجام او را بداند و عوامل سعادت یا شقاوت وی را بشناسد. با وجود چنین احاطه‌ای است که جامعیت دین را از پدیدآورنده آن می‌توان انتظار داشت. بنابراین دیدگاه‌هایی که به «منشأ طبیعی» دین باور دارند، نمی‌توانند از دین جامع سخن بگویند؛ زیرا روان یا جامعه که عواملی انسانی به‌شمار می‌روند، چنین ویژگی‌هایی ندارند. تنها دیدگاه‌هایی که خاستگاه دین را الهی می‌دانند، به چنین ویژگی‌هایی برای منشأ باور دارند.

در تطبیق این ویژگی بر دین اسلام، توجه به حیانی بودن آن کارساز است. این دین و حیانی است زیرا ازسویی گستردگی معارف این دین، از سرگذشت پیشینیان گرفته تا پیش‌بینی برخی رویدادها و از بیان برخی واقعیت‌های علمی گرفته تا بیان حقایق مطابق با عقل و فطرت، دلیلی روشن بر علم و احاطه پدیدآورنده آن است و ازسوی دیگر چگونه ممکن است فردی درس‌نخوانده (أعراف: ۱۵۷ و ۱۵۸) چنین معارفی را برای بشر به ارمغان آورده باشد. براین اساس پدیدآورنده این دین همو است که دین را بر نوح، ابراهیم، موسی و عیسی (ع) تشریع نموده (شوری: ۱۳)، خالق هستی (زمر: ۶۲)، اول و قبل از هر چیز، آخر و بعد از هر چیز، و بر همه امور آگاه است (حدید: ۳) و همین ویژگی‌ها پرستش او را بایسته می‌کند (انعام: ۱۰۲).

روشن است که در مقام امکان‌سنجی جامعیت، می‌توان به استناد به علم مطلق الهی و احاطه او به مصالح و مفاسد واقعی بشر، بسنده کرد و این ادعا را مطرح ساخت که دین با منشأ الهی بالجمله می‌تواند دربردارنده احکامی فرازمانی و فرامکانی باشد ولو اینکه برخی محدودیت‌های تحمیلی، موجب تاریخمندی برخی احکام دیگر انگاشته شود؛ چنان‌که برخی این ادعا را مطرح ساخته‌اند (ر.ک. فنایی، ۱۳۹۴، ص ۴۲۴).

۳-۲. ویژگی‌های محتوای دین

همان‌گونه که در بخش مفهوم‌شناسی «دین» گفته شد، محتوای دین دربردارنده باورها و الزامات است. این محتوا در دین جامع باید به‌گونه‌ای باشد که جغرافیایی را که در آن پدیدآمده درنورد و از عصر و زمانه خود عبور کرده و همه‌جایی و همه‌زمانی باشد. برخی اندیشمندان معاصر ویژگی‌هایی برای محتوای دین برشمرده‌اند که این امکان را برای دین فراهم خواهد ساخت؛ ازجمله (۱) همه‌جانبه‌بودن

به معنای توجه به همه جوانب مادی، روحی، فردی و اجتماعی در زندگی انسان؛ (۲) توجه به روح و معنا به جای شکل و ظاهر زندگی؛ (۳) پیش‌بینی قوانین ثابت برای نیازهای ثابت و قرار دادن راه‌هایی برای وضع قوانین متغیر برای نیازهای متغیر؛ (۴) تبعیت احکام و قوانین از مصالح و مفاسد واقعی؛ (۵) وضع قواعدی که کنترل‌کننده و حاکم بر قوانین دیگر باشند (ر.ک. مطهری، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۹۰). به نظر می‌رسد همچنان سه ویژگی اساسی وجود دارد که در آثار اندیشمندان به نقش آن در امکان جامعیت دین پرداخته نشده است:

۳-۳. واقع‌گرایی

پذیرفتن وجود واقعیت خارجی و عینی، اصلی فلسفی و وجودشناختی است. اینکه دین نیز مطابق با این واقع و عینیت سامان داده شود یا خیر، امری است که امکان جامعیت دین به آن وابسته است. توضیح این مسئله با مرور نظریه‌های رقیب درباره اینکه آیا می‌توان از دین توصیف واقعیت و خبر از عالم خارج را انتظار داشت یا خیر، آشکار خواهد شد.

اندیشه‌ای که از وجود واقعیت در عالم خارج دفاع می‌کند با عنوان «واقع‌گرایی» و در مقابل آن اندیشه نفی واقعیت خارجی و ذهنی دانستن آن، «غیرواقع‌گرایی» خوانده می‌شود. این اندیشه‌ها عرصه‌های گوناگونی از مباحث را در خود دارند که مباحث: (۱) واقع‌گرایی هستی‌شناختی: واقعیت داشتن عالم خارج؛ (۲) واقع‌گرایی معرفت‌شناختی: امکان توصیف و صدق گزاره حکایتگر آن و (۳) واقع‌گرایی معناشناختی: امکان برقراری ارتباط معنایی میان واژگان و واقعیت امور، مرتبط‌ترین آن‌ها به مباحث دینی را تشکیل می‌دهند. از این سه، در بحث حاضر عرصه هستی‌شناختی مورد نظر است. غیرواقع‌گرایی هستی‌شناختی، با انکار واقعیت خارجی آن را صرفاً ساخته و پرداخته ذهن انسان می‌داند. غیرواقع‌گرایی دینی نیز، با اثر پذیرفتن از این دیدگاه، معتقد است امر الوهی یا همان موجود مورد پرستش و حقایق دینی، مستقل از اذهان آدمیان واقعیتی ندارند. به بیان دیگر خدا و حقایق دینی چیزی بیش از یک ایده یا اندیشه در ذهن انسان‌ها نیستند و در عالم خارج و ورای اذهان و مغزها وجود خارجی ندارند (ر.ک. حسینی، ۱۳۹۰، ص ۵۸). در بُعد معرفت‌شناختی نیز سخن گفتن از این امور به معنای اخبار از واقعیت‌ها و موجودیت‌های خارجی نیست؛ بنابراین صدق گزاره‌های دینی، یعنی مطابق‌تشان با خارج از اساس بی‌معناست (See: Ayer, 1936, p. 119). دیدگاه‌های غیرواقع‌گرای دینی با نفی واقعیت خارجی امر دینی، مبنای دین و گزاره‌های آن را اموری مانند احساس یا قرارداد پنداشته، بُعد گزارشی و توصیفی گزاره‌های دینی را منکر شده‌اند. برخی با مساوی دانستن دین با «اخلاق و معنویت»، بر نبود پایه عینی برای عقاید دینی تأکید ورزیده، دین را کاملاً این‌جهانی، انسانی و خویشتن‌ساز (در مقابل دینی که هم خویشتن‌ساز است و هم جامعه‌پرداز) می‌دانند (کیویت، ۱۳۷۶، ص ۳۳۶-۳۳۸).

روشن است اگر احساسات زوال‌پذیر و متغیر انسانی، مبنای دین قرار داده شود و گزاره‌های دینی تنها وظیفه برانگیختن احساسات یا انتقال آن به دیگران را بر عهده داشته باشند، دین نمی‌تواند ادعایی درباره جامعیت داشته باشد. قراردادهای نیز تابع اراده گروه‌ها و جوامع گوناگون است و هریک بر پایه‌ای مخصوص به خود بنا می‌شود؛ بنابراین ممکن است از جامعه‌ای به جامعه دیگر دگرگون شود. نتیجه مشترک این دیدگاه‌ها نوعی گرایش به نسبیت است و اینکه عقاید دینی به هیچ وجه کلی و جهانی نیستند.

در مقابل دینی را می‌توان جامع دانست که معارف آن به دور از نسبیت و به لنگرگاهی ثابت و مستحکم متصل باشد. هستی‌شناسی اسلامی با ابطال شک‌گرایی و ایدئالیسم، غیرواقع‌گرایی را مردود می‌داند (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۹۱، ص ۲۹۲). این واقع‌گرایی موجب شده است که در مقام وضع قوانین و احکام، نیازهای اصیل آدمی که مطابق با فطرت و خلقت او است، لحاظ شود. این نیازها به گونه‌ای نیست که در زمانی خاص یا در میان قومی خاص بروز کند، بلکه ویژگی نوع انسان است که در هر زمان و مکانی به اقتضای شرایط، امکان بروز و ظهور دارد و پاسخی برای برطرف شدن می‌طلبد. ازسوی دیگر انسان فطرتی حقیقت‌جو دارد و جز با درک واقعیت و رسیدن به علم مطابق با واقع سیراب نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۲، ص ۹۷). بنابراین اگر آموزه‌های دین با واقعیت مطابقت نداشته باشند، پاسخگوی فطرت حقیقت‌جوی آدمی که به دنبال یقین است نخواهند بود؛ یقینی که آیاتی از قرآن کریم ارزش آن را یادآور شده و در مقابل ظن و گمان را نکوهش کرده‌اند (نجم: ۲۸؛ بقره: ۴). روشن است که ترغیب و تشویق به رسیدن به یقین و علم مطابق با واقع در صورتی معنا خواهد داشت که آموزه‌های دین نیز بر اساس واقعیت خارجی سامان یافته باشند. این اندیشه‌ای است که به عصر یا جغرافیای خاصی محدود نیست.

البته باید توجه داشت که واقع‌نمایی آموزه‌های دینی به معنای انطباق صرف با زبان علوم طبیعی نیست. گزاره‌های دینی می‌توانند در سطوح گوناگون واقع‌نما باشند؛ در سطحی ناظر به حقیقت‌های مادی و طبیعی باشند، مانند آنچه قرآن کریم در آیات گوناگون درباره آفرینش انسان از خاک بیان می‌فرماید (حج: ۵؛ مؤمنون: ۱۲؛ سجده: ۷). در این سطح آیات دلالت می‌کنند که منشأ مادی انسان خاک است و این ادعا در علوم تجربی قابل طرح و اثبات است. اما همین آیات در لایه معنایی دیگر ناظر به حقیقتی اخلاقی است؛ یعنی یادآوری ضعف و وابستگی انسان و هشدار نسبت به تکبر. یا آیه «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء: ۳۰) در سطح طبیعی، بر منشأ مادی حیات؛ یعنی آب دلالت دارد. در همین حال در لایه‌ای دیگر، چنان‌که در تفاسیر روایی آمده (بحرانی، ۱۴۱۵ ق، ص ۸۱۷)، بیانگر این واقعیت است که بقا و حیات حقیقی انسان به وجود اهل بیت (علیهم السلام) وابسته است. بنابراین، در تطبیق واقع‌گرایی دینی در خصوص قرآن باید به این نکته توجه داشت که آیات قرآن

همواره بر واقعیتی عینی تکیه دارند، اما این واقعیت در سطوح گوناگون مادی، ارزشی و مانند آن قابل تحلیل است و محدود به صورت‌بندی علمی و طبیعی نیست.

۳-۴. انسجام آموزه‌ها

مراد از انسجام آموزه‌ها در این بحث، هماهنگی و ارتباط منطقی میان آن‌ها است. هنگامی که از انسجام آموزه‌ها سخن می‌گوییم، به هماهنگی درونی آن‌ها نظر داریم که از وجود یک نظام معرفتی منسجم حکایت می‌کند. در یک نظام معرفتی منسجم، آموزه‌ها از فراگیرترین تا جزئی‌ترین مسئله به‌طور منطقی با یکدیگر مرتبطند و میان آن‌ها اختلاف و تناقضی وجود ندارد. این شبکه به هم پیوسته با وجود کثرت ظاهری به‌واسطه همان ربط منطقی، وحدتی باطنی دارد.

ثمره انسجام آموزه‌ها، در چگونگی رویارویی با مسائل و رویدادهای نوپدید که پاسخی از دین می‌طلبند، آشکار می‌شود؛ زیرا می‌تواند پاسخی باشد بر شبهه ثبات دین و دگرگونی شرایط زندگی. این شبهه را از موانع جامعیت دین انگاشته‌اند. اشکال‌کنندگان بر این باورند که با گذر زمان عرصه‌های متنوع حیات انسان دچار دگرگونی شده و در هر عصر نیازهای نویی پدیدار می‌شوند. با این وصف دینی که قرن‌ها پیش پدیدآمده هرگز نمی‌تواند به این نیازها پاسخ گوید؛ بنابراین نمی‌توان ادعای جامعیت هیچ دینی را داشت. پاسخ این است که اگر دینی شرایط رسیدن به استنباط درست را برای دین‌شناسان فراهم سازد، هیچ رویدادی که بیان دیدگاه دین درباره آن ضروری باشد، بی‌پاسخ نخواهد ماند. توجه به انسجام معارف و تعالیم دین، یکی از شرایط استنباط صحیح از دین است. استنباط صحیح، به‌معنای استنباط مطابق با مبانی دینی و واقعیت امور، به حاکمیت ربط منطقی میان مسائل وابسته است و بدون وجود چنین ربط و انسجامی نمی‌توان برای حل مسائل تازه، به پاسخی درخور رسید. گفتنی است مطابقت با واقعیت خارجی و عالم عین که به بحث از معیار صدق و ارزش معرفت‌شناختی آموزه‌ها بازمی‌گردد، مطلب دیگری است که در جای خود قابل بررسی است.

اثبات وجود این ویژگی در آموزه‌های دین اسلام به بررسی عمیق معارف آن از طریق مطالعه و تحلیل متون دینی و سیره معصومان (ع) وابسته است و در اینجا تنها به برخی دلایل اشاره می‌کنیم:

- مرجعیت قرآن: اصلی‌ترین منبع آموزه‌های دین اسلام کتاب آسمانی آن است. این کتاب به دلایل پیش‌گفته از منبع وحی سرچشمه گرفته و اراده الهی بر این بوده است که بدون کم‌وکاست و مصون از تحریف به مخاطبان انتقال یابد. به واسطه اتصال به منبع وحی الهی، و مبتنی بر حکمت خداوند که هدفش از نزول این کتاب هدایت و سعادت انسان بوده است و به تصریح خود این کتاب، هیچ اختلافی در آن نیست (نساء: ۸۲) و به بیان دیگر مجموعه‌ای منسجم است. ازسوی دیگر، همه تعالیم اسلام ریشه در قرآن دارد تا جایی که براساس متون اسلامی، قرآن کریم معیاری جهت‌سنجش صحت

میراث نقلی مسلمانان قرار داده شده است (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۲۷۶). این «مرجعیت واحد» خود عامل انسجام بخش تعالیم اسلام به شمار می آید.

- آموزه توحید: در دین اسلام این آموزه، مفهومی کلیدی است که میان مجموعه معارف این دین ربطی منطقی برقرار کرده است؛ به این ترتیب که این آموزه ابتدا در حوزه نظر، اصل و ریشه قرار داده شده است. در حوزه اخلاق نیز دریافت های عقل سلیم پذیرفته شده و اخلاق بر اصل توحید بنا نهاده شده است. سپس براساس اخلاق توحیدی، باید و نبایدهای عملی یا همان احکام صادر شده است (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۹۱، ص ۲۹۲).

۳-۵. کل نگرى در عین پرداختن به جزئیات

پرداختن به رویدادهایی که به هدایت و سعادت انسان مرتبط است و سکوت نکردن در برابر آن ها از اقتضائات دعوت به دین و از الزامات دین جامع است؛ به همین دلیل، دین نمی تواند در برابر این رویدادها بدون موضع باشد و آن ها را نادیده انگارد. یک روی این امور، واقعه ای است که ممکن است در زندگی هریک از ما روی دهد؛ از این حیث ورود دین به جزئیات مسائل با آسیب جزئی نگرى روبه رو است؛ به این ترتیب که مسئله و حکم مطرح شده به گفتاری در یک واقعه خاص محدود می شود؛ در نتیجه در همان واقعه و در زمان و مکان خاصی محبوس می ماند؛ درحالی که رویدادهایی این چنین در زندگی انسان ها بی شمار است و نیاز به دانستن حکم آن ها همچنان باقی است.

اما روی دیگر این رویدادها مفاهیم و عناوین کلی تری هستند که از مصادیق انتزاع می شوند و برخلاف مصادیق، نامحدودند. با بیان حکم این عناوین کلی، تکلیف مصادیق بی شماری مشخص خواهد شد. تغییر شرایط فردی و اجتماعی زندگی انسان ها با مرور زمان و تنوع مخاطبان، می طلبد که دین جامع بیان حکم در رویدادی خاص را با نگرشی ژرف و کلی همراه سازد و پرداختن به جزئی را به پلی برای کل نگرى تبدیل سازد. این کل نگرى در واقع تکلیف دیگرانی که در آن رویداد خاص نبوده اند را نیز معلوم خواهد کرد. این بیانات به روش های گوناگونی قابل بیان است؛ مانند اینکه علت آن حکم بدون فاصله پس از آن بیان شود، یا از کنار هم گذاشتن چند بیان مشابه در یک امر جزئی، بتوان علت آن را به روشنی استنباط کرد. همچنین چنین بیاناتی می تواند به پردازش اصول و ساخت قواعد منتهی شود. این اصول و قواعد به پیروان دین جامع امکان می دهند احکام مورد نظر دین را در شرایط و اوضاع گوناگون استنباط کنند. روشن است که مراد از احکام در اینجا صرفاً حکم شرعی فقهی نیست، بلکه مقصود هر محمولی است که بتوان آن را به شارع نسبت داد و آن را دیدگاه دین دانست.

در تطبیق این ویژگی بر آموزه های دین اسلام نمونه های فراوانی دیده می شود. قرآن کریم پس از آنکه سرگذشت فرعون و روش کفرآلود پیروان او را بیان می کند، بی درنگ سنت الهی تغییر را به یاد می آورد (انفال: ۵۳) یا آنجا که داستان فرزندان آدم را روایت می کند، به مناسبت، واقعیتی را یادآور

می‌شود که پایان دادن به زندگی دیگران اگر از روی گردنکشی باشد، گویا قتل همه مردم است و حیات بخشیدن به دیگران مانند دمیدن حیات به همه مردم است (مأئده: ۳۱-۳۳). در آیاتی دیگر، برگزیدن زندگی دنیوی بر آخرت (نحل: ۱۰۷)، پیروی از باطل (محمد: ۳)، دشمنی با خدا و رسولش (انفال: ۱۳)، نداشتن بینش دقیق (حشر: ۱۳)، اسباب کفر و نگون‌بختی دانسته شده است. همچنین گشودن راه استنباط احکام از طریق آشکار ساختن اصول، قواعد و مناهج احکام، نشانه دیگری است از توجه دین اسلام به ویژگی کل‌نگری.

گفتنی است ادیان الهی در کلیات و اصول مورد اشاره با یکدیگر اختلافی ندارند ولی جزئیات و امور فرعی به تناسب شرایط و اقتضائات زمان و مکان متغیر است و همین امر موجب تفاوت شرایع و تغییر در برخی احکام است. براین اساس در دین خاتم اصول شریعت‌های پیشین تکمیل شده است و متناسب با شرایط زمانی و مکانی، کیفیت برخی احکام تغییر یافته یا احکام جدیدی وضع شده است (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب، ص ۹۱).

۳-۶. ویژگی‌های ابزار انتقال معرفت دینی

ابزار انتقال پیام دین و معرفت دینی همان ابزار متداول در میان بشر، یعنی ابزار زبان است. در بسیاری از ادیان این پیام در قالب متون دینی در اختیار بشر قرار گرفته است. در این میان دین جامع باید زبانی معنادار، ناظر به واقع و دارای ارزش معرفت‌شناختی داشته باشد. این در حالی است که در مباحث «زبان دینی» با دیدگاه‌هایی مواجهیم که در حیطه امور دنیوی، وجود چنین خصلت‌هایی را در زبان دین نفی می‌کنند.

مباحث مرتبط با گفتارهای دینی ذیل عنوان عام «زبان دینی» قرار می‌گیرند که از سرفصل‌های فلسفه دین معاصر است و مجموعه مسائل مرتبط با انواع گفتارها در دین، شامل سخن گفتن با خدا، گفتارها درباره خدا و سخن گفتن خدا با انسان، در آن بررسی می‌شود (Alston, 2006). بحث فعلی به‌طور خاص به «زبان دین»، یعنی بیانات موجود در متون مقدس که مخاطب آن انسان است، می‌پردازد.

در میان دیدگاه‌های مطرح در زبان دینی، برخی مانع نقش‌آفرینی دین در امور دنیا است که در ادامه به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. برخی با مبنای پوزیتیویستی و اتکا به اصل تحقیق‌پذیری، یک گزاره را تنها در صورتی معنادار دانسته‌اند که یا تحلیلی باشد یا قابل اثبات تجربی، و بر همین مبنا گزاره‌های متافیزیکی را به دلیل عدم قابلیت تحقیق تجربی، «بی‌معنا» دانسته‌اند. براین اساس، گزاره‌های فلسفی، اخلاقی و دینی جملگی از دایره گزاره‌های معنادار خارج می‌شوند. (ر.ک. Ayer, 1936, p. 104).

مهم‌ترین نقد این دیدگاه این است که با یک مبنای فلسفی، که خود با روش تجربی قابل اثبات نیست، به جنگ فلسفه می‌رود؛ درحالی‌که در هیچ آزمون تجربی نمی‌توان ثابت کرد آنچه قابل اثبات تجربی نیست غیرعلمی و بی‌معنا است (See: Creath 2023).

۲. در رویکردی دیگر، معیار اصلی نه معناداری، بلکه تمییز علم از غیرعلم است. پوپر با ارائه معیار ابطال‌پذیری، استدلال کرد که یک نظریه تنها در صورتی علمی است که بتوان شرایطی را تصور کرد که آن نظریه را ابطال کند (Popper, 2002, p. 17). آنتونی فلو با به کارگیری این معیار، گفتارهای دینی را غیر علمی انگاشته است. وی استدلال می‌کند به دلیل آنکه هیچ رویداد تجربی نمی‌تواند ادعاهای دینی را به چالش بکشد؛ بنابراین مدعیات دینی غیرعلمی و فاقد محتوای معرفت‌بخش‌اند. از نظر فلو، این ادعاها در نهایت به چیزی در جهان خارج ارجاع نمی‌دهند و تهی از ارزش شناختی‌اند. نتیجه این است که این زبان نمی‌تواند ناظر به عالم خارج باشد (See: Flew, 1996).

این دیدگاه نیز مانند اشکالی که ذیل دیدگاه پوزیتیویست‌ها مطرح شد، خودستیز است؛ به این مضمون که خود اصل ابطال‌پذیری با هیچ آزمون تجربی‌ای قابل ابطال نیست. اشکال دیگر انحصارگرایی و تقلیل‌گرایی این دیدگاه است؛ به این معنا که از سویی، تمییز گزاره‌های ناظر به واقع را در همه حوزه‌های معرفتی به‌طور انحصاری در گرو ابطال تجربی می‌داند و ازسوی دیگر، همه احکام معرفتی را صرفاً در قلمرو معرفت تجربی تقلیل می‌دهد (ر.ک. اکبری، ۱۳۸۸).

۳. برخی دیگر بر این باورند که ابعاد و شئون گوناگون زندگی انسان، هر یک حیطه یا بازی زبانی مخصوص به خود دارد؛ به‌طوری‌که معنای به‌دست آمده از آن زبان، تنها در همان حیطه کاربرد دارد و وجه مشترکی با حیطه‌های دیگر، جز شباهت خانوادگی ندارد؛ در نتیجه معیار مشترکی جهت سنجش یک بازی زبانی با بازی زبانی دیگر وجود ندارد. ویتگنشتاین، در دیدگاه متأخرش طراح نظریه بازی‌های زبانی است و فیلیپس در توضیح دیدگاه ویتگنشتاین می‌گوید تفاوت ژرفی میان سخن گفتن از واقعیت خداوند و واقعیت اشیای فیزیکی وجود دارد (Phillips 1993, 26). به نظر می‌رسد دیدگاه بازی‌های زبانی با دیدگاه پوزیتیویست‌ها در غیر معرفت‌بخش دانستن زبان دین در گزاره‌های ناظر به امور دنیوی مشترکند؛ زیرا باور به نبود مفاهیم مشترک میان حیطه‌های مختلف طبعاً به این نتیجه می‌انجامد که یک زبان می‌تواند درباره امور دنیوی به‌طور حقیقی سخن بگوید و زبان دیگر نمی‌تواند، و روشن است که پیروان این دیدگاه در حیطه امور دنیوی زبان علم تجربی را بر زبان دین مقدم می‌دارند؛ به‌ویژه اینکه طراحان اصلی این دیدگاه یعنی ویتگنشتاین و برخی پیروان وی مانند فیلیپس از ایمان‌گرایان به‌شمار می‌روند و ایمان‌گرایی ارزیابی عقلانی اعتقادات دینی را برنمی‌تابد.

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت: تجربه فهم اجمالی یک حیطه زبانی از بیرون و از حیطه زبانی دیگر، مقابل دیدگان ماست و تفهیم و تفاهمی که در زندگی روزمره ما میان این حیطه‌ها روی می‌دهد، شاهدهی

بر این امر است. آنچه این فهم اجمالی را امکان‌پذیر می‌سازد ماهیت زبان است که در آن استعمال تابع وضع است. حتی در انواع آرایه‌های مجازی نیز مناسبت میان معنای مجازی و حقیقی لحاظ و سپس استعمال می‌شود. مسئله دیگر درهم‌تیدگی و ارتباط حیطه‌های گوناگون زندگی انسان‌ها است؛ به‌طوری‌که دست‌کم نمی‌توان برخی حوزه‌ها را به‌کلی بی‌ارتباط با حوزه‌های دیگر انگاشت و فهم را به شرکت در بازی زبانی آن حوزه مشروط دانست. همین امر موجب می‌شود که در چنین حوزه‌هایی فهم مشترک و امکان ارزیابی وجود داشته باشد (ر.ک. عسگری یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۲-۱۳۳).

۴. دیدگاهی دیگر با مبنای کارکردگرایی، زبان دین را به کارکردهای خاصی، جز ناظر بودن به واقع محدود کرده‌اند. برخی آن را در ابراز احساسات (Scott 2013, 71-73) و برخی در حوزه اخلاق دارای کارکرد دانسته‌اند (Harris 2002, 49-50)؛ در نتیجه از زبان دین نمی‌توان انتظار داشت که از ماورا خبر بدهد یا اینکه ناظر به امور دنیا باشد.

جدا از اینکه این دیدگاه زبانی از یک دیدگاه الهیاتی در بحث منشأ دین تأثیر پذیرفته است که خاستگاه دین را به کارکردهای آن مرتبط می‌داند، در بحث زبانی نیز مبنای ابزارگرایی را در خود دارد؛ دیدگاهی که در آن ناظر بودن به واقع از اساس بی‌اهمیت دانسته می‌شود و زبان صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به کارکردی خاص است؛ کارکردی که به‌شدت عمل‌گرایانه و این‌جهانی است. در این مبنا حتی زبان علوم طبیعی زبانی برای توصیف و تبیین عالم خارج به‌شمار نمی‌رود، بلکه تنها وسیله‌ای جهت تبیین و پیش‌بینی رفتار طبیعت است. با این بیان زبان پدیده‌ای صرفاً ابزار است و به حقیقت و عالم واقع ارتباطی ندارد.

دیدگاه‌های فوق ظرفیت زبانی انتقال معارف دین جامع را سلب می‌کند. آشکار است که این دیدگاه‌ها، تنها دیدگاه‌هایی در حوزه زبان نیستند و مبانی فلسفی و الهیاتی خاصی در پس آن وجود دارد. با این حال دین جامع نیز هرچند ارائه‌کننده مبانی و اصول ویژه‌ای است، برای انتقال مفاهیم باید از زبانی بهره‌گیرد که فراهم‌کننده زمینه جامعیت باشد و چنین ویژگی‌هایی در دین اسلام وجود دارد.

دین اسلام متناسب با هدف خود، از انواعی از محتواها، مانند نقل تاریخ گذشتگان، اندرزها و شیوه‌های تربیتی و اخلاقی، قوانین حقوقی و جزائی، مناسک عبادی و احکام فردی و اجتماعی (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۰۹) و حتی واقعیت‌های هستی‌شناختی و علمی (یس: ۴۰) سود جسته است. براین‌اساس زبان این دین در کارکرد خاصی محدود نشده و متناسب با مقام، کارکرد مورد نظر خود را در زبان گنجانده است، حتی اگر این کارکرد، بیان عواطف یا برانگیختن احساسات بوده باشد. همچنین اگر در جایی از این واقعیت علمی سخن گفته که هر یک از خورشید و ماه در مداری شناورند و این مدار به‌گونه‌ای است که هیچ‌گاه برخوردی بین آن‌ها پیش نخواهد آمد (یس: ۴۰)، برای آزمودن آن با روش تجربی مانعی قرار نداده است. ازسوی دیگر وارد حوزه زبانی ویژه‌ای نشده؛ به‌گونه‌ای که نتوان آن

را از بیرون به قضاوت نشست؛ زیرا براساس معیارهای متداول زبانی سخن رانده است. به بیان دیگر از شیوه‌هایی که عقلا برای گفت‌وگو با یکدیگر از آن بهره می‌برند، بیرون نرفته و به آن پایبند بوده است. به واسطه همین پایبندی به بنای عقلا از فنون گفتاری در سخن غافل نبوده و در جایگاه مناسب برای بیان مقصود از آن سود جسته است. بهره بردن از فنون گفتاری آن هنگام ضرورت می‌یابد که هدف بیان برخی حقایق و معارف بلند باشد. در این صورت مجاز و استعاره و تمثیل شیوه‌هایی راه‌گشا است؛ مانند آنکه گاهی برای بیان معقول آن را به محسوس تشبیه می‌کنند تا برای آنان که کمتر با معقولات سروکار دارند، قابل درک باشد.

البته روشن است که سنجش هر محتوا، معیارهایی متناسب با خود را می‌طلبد ولی در مواجهه شدن با متن دینی آنچه از اهمیت بالایی برخوردار است، سنجش اعتبار آن است. این اهمیت از ویژگی‌هایی منحصر به فرد در این زبان ناشی می‌شود: (۱) از منبعی صادر شده که دارای علم بی‌پایان است؛ (۲) هدفش هدایت انسان و تأمین سعادت اوست و (۳) آرای آن ناظر به واقع و باید و نبایدهای آن بر اساس مصالح و مفاسد واقعی است. این ویژگی‌ها حوزه زبانی خاصی را شکل می‌دهد و اعتبار آن با معیارهای مخصوص به خود سنجیده می‌شود.

۴. برونداد بحث در علم دینی

آنچه گذشت تصویر دوم از جامعیت را قابل قبول‌تر می‌نماید؛ تصویری که با عناصری مانند هدف دین و کل‌نگری سازگار است؛ اما باید توجه داشت این پژوهش، در مقام بررسی مؤلفه‌های امکان‌ساز جامعیت و صرفاً با اتکا به روش تحلیل عقلی نمی‌تواند همه ابعاد جامعیت دین را آشکار سازد. با این حال مؤلفه‌هایی که در پژوهش حاضر برشمردیم، لوازم و اقتضائاتی در علم دینی به دنبال دارد که در اینجا به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم، هرچند بررسی کامل هریک از این تأثیرات خود پژوهشی مستقل می‌طلبد.

۱) نوع نگاه دین جامع به مسائل از سنخ نسخه‌پیچی برای همه موضوعات و ورود به تک‌تک جزئیات نمی‌تواند باشد؛ زیرا رویکرد جزئی‌نگرانه مانع جامعیت و به تعبیر دیگر جهان‌شمولی و جاودانگی است. به جای آن پردازش اصول و ساخت قواعد توسط دین، زمینه‌ساز صدور روش‌مند احکام و محمولاتی است که می‌توان آن‌ها را «دینی» دانست.

۲) یکی از دغدغه‌های اندیشمندان معاصر در حوزه مباحث علم دینی، دخالت یا عدم دخالت دین در گزاره‌های توصیفی و هنجاری علوم است. از دیدگاه موافقان علم دینی، دخالت دین، دست‌کم در گزاره‌های هنجاری علوم انسانی مسلم و پذیرفته شده است؛ زیرا به سعادت و هدایت بشر مرتبط است، ولی درباره گزاره‌های توصیفی اختلاف نظر وجود دارد. بر مبنای مؤلفه واقع‌گرایی هستی‌شناختی در این

پژوهش، می‌توان گفت دخالت دین در گزاره‌های توصیفی و هنجاری، هر دو روا است. البته روشن است که ورود دین به گزاره‌های توصیفی علوم در جایی معنا دارد که موضوع با استفاده از قوا و ابزارهای شناختی که در اختیار انسان قرار دارد، به‌درستی یا به‌طور کامل قابل وصف نباشد؛ موضوعاتی مانند ابعاد وجودی انسان و نتایج آن در مکاتب روان‌شناسی از این جمله‌اند. ولی در توصیف صرف برخی پدیده‌های اجتماعی، مانند مهاجرت نخبگان یا طلاق، ورود دین معنای محصلی ندارد؛ همچنان که در توصیف انبساط فلزات در اثر حرارت انتظاری از دین وجود ندارد (ر.ک. فتحعلی و مطیعی، ۱۳۹۷؛ معلم و الهی راد، ۱۴۰۱، ص ۱۱۱).

۳) مؤلفه واقع‌گرایی در حوزه روش‌شناسی علوم، و آشکارا در علوم انسانی، نیز تأثیرگذار است. به این معنا که رویکرد واقع‌گرایانه، پژوهشگر را متعهد می‌سازد تا پدیده‌های انسانی و اجتماعی را واجد نوعی واقعیت مستقل از تصورات، برداشت‌ها و پیش‌فرض‌های فردی یا فرهنگی تلقی کند. این منظر، نسبت به رویکردهایی که واقعیت را صرفاً بازنمایی روایت‌های ذهنی یا برساخت‌های فرهنگی و اجتماعی می‌دانند، روش‌شناسی متفاوتی خواهد داشت. (ر.ک. خادمی، ۱۳۸۵، ص ۳۵-۴۱). به بیان دیگر اگر بخواهیم تأثیر تلقی واقع‌گرایانه و ناواقع‌گرایانه در روش‌شناسی علوم را بررسی کنیم، با طیفی از دیدگاه‌ها روبه‌رو می‌شویم که در یک سوی آن پوزیتیویست‌ها با رویکرد واقع‌گرایی خام ایستاده‌اند و در سوی دیگر پدیدارشناسان افراطی با پدیده‌های برساخته ذهن و تخیل انسانی قرار گرفته‌اند (محمدپور، ۱۳۹۰، ص ۳۸). رویکرد واقع‌گرایی هستی‌شناختی در علم دینی نیز به‌طور مؤثری بر نتایج شناخت‌های علمی و اجتماعی تأثیرگذار خواهد بود و پیامدهای مهمی در فهم ما از جهان اطراف به‌دنبال خواهد داشت.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

به اعتراف فیلسوفان دین، تعاریف متعددی برای دین وجود دارد و به‌سختی می‌توان تعریفی فراگیر ارائه داد که شامل همه انواع دین شود. ولی موضوع این نوشتار، خود محدودکننده مفهوم دین است؛ زیرا دینی می‌تواند به جامعیت متصف شود که افزون بر عقاید مرتبط با پرستش امر مقدس، بایدونبایدهایی داشته باشد. چنین دینی هنگامی جامع است که افزون بر تنظیم رابطه معنوی و درونی انسان‌ها با امر مورد پرستش، در حوزه‌های دنیوی و مناسبات با طبیعت و جامعه نیز، تأآنجا که به سعادت انسان مرتبط است، به تنظیم‌گری بپردازد. چنین جامعیتی تنها هنگامی امکان‌پذیر است که برخی مؤلفه‌ها در دین وجود داشته باشند. در این نوشتار، باتوجه به فرضیه پژوهش، ویژگی‌های امکان‌ساز جامعیت در عرصه‌های خاستگاه دین، محتوای دین و زبان دین بررسی و بر دین اسلام تطبیق شد. اگر این مؤلفه‌ها را شرط لازم هر دین جامعی بدانیم، لاجرم در مباحث علم دینی به آثار و نتایج آن ملتزم خواهیم شد؛

ازجمله اینکه ورود دین به مباحث مرتبط با علوم از سنخ وضع قواعد و اصول است، یا اینکه دین می‌تواند حتی در برخی گزاره‌های توصیفی علوم تأثیرگذار باشد. همچنین پایبندی به مبنای واقع‌گرایی هستی‌شناختی اثر مستقیمی در روش‌شناسی علم دینی خواهد داشت.

در پژوهش حاضر تلاش شد ویژگی‌های امکان‌ساز جامعیت دین در چند مؤلفه قوام‌بخش دین مورد بررسی قرار گیرد. درعین‌حال همان‌گونه که در میانه بحث اشاره شد، عرصه‌هایی دیگر در مقام اثبات و پیاده‌سازی دین وجود دارد که می‌توان در پژوهش‌های دیگر بدان پرداخت. ازجمله می‌توان به عرصه برداشت از دین یا به عبارتی مؤلفه‌های ناظر به استنباط نظام‌ها، قوانین و احکام اشاره کرد. در این عرصه باور به انفتاح یا انسداد باب علم و پذیرش نقش عقل در حریم دین‌شناسی، در جامعیت دین تأثیرگذار است. در عرصه بایدونبایدهای دینی یا مؤلفه‌های ناظر به اجرا و وضع قانون نیز وجود ویژگی‌هایی مانند اصل برخورداری از جعل و تشریع، تأسیس حکومت و اختیارات حاکم از دیگر مؤلفه‌های تأثیرگذار به‌شمار می‌روند. همچنین شایسته است تأثیر این نوع نگاه به جامعیت در قلمرو و روش‌شناسی علم دینی موضوع پژوهش‌های مستقلی قرار داده شود.



منابع

قرآن کریم.

ابن بابویه، محمد بن علی. بی تا. **عیون أخبار الرضا (ع)**. تهران: جهان.

اکبری، بهمن. ۱۳۸۸. «نقد دیدگاه آنتونی فلو در باب معناداری گزاره‌های دینی». اندیشه دینی، ۹، شماره پیاپی ۳۳، ص ۵۱-۶۸.

بحرانی، هاشم بن سلیمان. ۱۴۱۵. **البرهان فی تفسیر القرآن**. قم: بنیاد بعثت- مرکز چاپ و نشر.

پترسون، مایکل؛ و ویلیام هاسکر. ۱۳۸۳. **عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین**. با ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. ج ۴. تهران: طرح نو.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۸. **تفسیر تسنیم**. قم: اسراء.

حسینی، اکبر. ۱۳۹۰. **واقع‌گرایی دینی در قرن بیستم**. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

خادمی، عزت. ۱۳۸۵. «تحولات روش‌شناسی پژوهش در علوم انسانی». **روش‌شناسی علوم انسانی**، ۱۲، شماره پیاپی ۴۹، ص ۲۵-۴۴.

خسروپناه، عبدالحسین. ۱۳۸۲. **گستره شریعت**. تهران: دفتر نشر معارف.

خمینی (ره)، روح‌الله. ۱۳۷۸. **صحیفه امام**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

رازی، فخرالدین محمد. ۱۴۰۵ ق. «محصل افکار المتقدمین و المتأخرین»، در **تلخیص المحصل**. بیروت: دارالاضواء.

سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۸. **بسط تجربه نبوی**. تهران: صراط.

طباطبائی، محمدحسین. ۱۴۱۷ ق. **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: دفتر نشر اسلامی.

طباطبائی، محمدحسین. ۱۳۹۱. **تعالیم اسلام**. قم: بوستان کتاب.

طبرسی، فضل بن حسن. ۱۳۷۲. **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: ناصر خسرو.

طوسی، نصیرالدین. ۱۳۰۵ ق. **تلخیص المحصل**. بیروت: دارالاضواء.

عسگری یزدی، علی. ۱۳۹۲. «نقد و بررسی نظریه «بازی‌های زبانی» لودویگ ویتگنشتاین»، **فلسفه دین**، ۱۰، ش ۴، ص ۱۲۱-۱۳۶.

غضنفری، علی. ۱۳۹۶. «پژوهشی در رویکرد جامعیت مطلق قرآن»، **پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن**، ش ۱۰، ص ۱۱۳-۱۲۶.

فتحعلی، محمود و عباس مطیعی. ۱۳۹۷. «مقایسه تأثیر گستره دین در فرایند اسلامی‌سازی علوم از منظر آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح یزدی». **روش‌شناسی پژوهش در علوم انسانی**، ۹، شماره ۱، ص ۵-۲۲.

فناپی، ابوالقاسم. ۱۳۹۴. **اخلاق دین‌شناسی**. تهران: نگاه معاصر.

قائم‌نیا، علیرضا. ۱۳۷۹. **درآمدی بر منشأ دین**. قم: معارف.

- کیویت، دان. ۱۳۷۶. *دریای ایمان*. ترجمه حسن کامشاد. تهران: طرح نو.
- لاک، جان. ۱۳۸۳. *نامه‌ای در باب تساهل*. ترجمه شیرزاد گلشاهی. تهران: نشر نی.
- محمدپور، احمد. ۱۳۹۰. *روش تحقیق کیفی ضد روش*. تهران: جامعه‌شناسان.
- مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۹۱. *آموزش عقاید*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- محمدپور، احمد. ۱۳۹۲. *رابطه علم و دین*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- محمدپور، احمد. ۱۳۹۴ الف. *اخلاق در قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- محمدپور، احمد. ۱۳۹۴ ب. *پندهای الهی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- محمدپور، احمد. ۱۴۰۰. *قرآن‌شناسی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی. ۱۳۶۸. *مجموعه آثار*. قم: صدرا.
- معلم، عیسی و صفدر الهی‌راد. ۱۴۰۱. «بررسی ابهامات دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی در باب قلمرو دین». *معرفت کلامی*، ۱۳، ش ۲، ص ۱۰۷-۱۲۰.
- ناس، جان. ۱۳۷۵. *تاریخ جامع ادیان*. ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: علمی و فرهنگی.
- همیلتون، ملکم. ۱۳۷۷. *جامعه‌شناسی دین*. تهران: مؤسسه تبیان.
- Alston, William P. 2006. "Religious Language". *Encyclopedia of Philosophy*. USA: Macmillan Reference.
- Ayer, A. J. 1936. *Language, Truth and Logic*. London: Victor Gollancz Ltd.
- Creath, Richard. 2003. "Logical Empiricism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/logical-empiricism/>>.
- Flew, Antony. 1996. "the falsification challenge". *philisiphy of religion: selected readings*, by Michael peterson. Newyork: Oxford university press.
- Popper, K. 2002. *The Logic of Scientific Discovery*. Routledge.
- Harris, James F. 2002. *Analytic Philosophy of Religion*. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Phillips, D. Z. 1993. *Wittgenstein and Religion*. New York: ST. Martin's press.
- Scott, Michael. 2013. *Religious Language*. New York: Palgrave Macmillan.